STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a — ANUL XXIV — Nr. 3—4 MARTIE - APRILIE 1972

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIV, Nr. 3—4, MARTIE-APRILIE 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 P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinției Mitropoliți și Prea Sfinției 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

Descoperirea dumnezeiască şi modalităţile ei de exprimare spre mîntuire 173

Pr. Prof. Liviu Stan, *Importanţa vechilor sinoade ecumenice şi problema unui viitor Sinod ecumenic* 190

Prof. Dr. Alexander Dordett, *Adaptarea dreptului canonic romano-catolic la cerinţele vremii* 212

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Observaţii asupra prosopopeei sufletului şi trupului atribuită lui Mihail Choniatul* 218

Pr. Ioan Mircea, *Coborîrea la iad a lui Iisus Hristos* 230

Asist. Stelian Brezeanu, *În jurul interpretării unor inscripţii capadociene din secolul al XIII-lea* 250

Doctorand Costache Buzdugan, *Alexandru Scarlat Sturza (1791—1854) şi rolul său în Biserica Ortodoxă* 255

Doctorand Nicolae Stoleru, *Învăţătura despre Legea morală naturală în opera Sfîntului Ioan Gură de Aur* 266

Note bibliografice 275

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

*

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

*

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

DESCOPERIREA DUMNEZEIASCĂ ȘI MODALITAȚILE EI DE EXPRIMARE SPRE MÎNTUIRE*

I. — INTRODUCERE. DESCOPERIREA UNITARĂ ȘI UNICĂ ÎN HRISTOS

Dumnezeu Cel veșnic și de necuprins, Cel ce s-a descoperit în Treime și Care este de-a pururea cu noi, «este dragoste» (I Ioan IV, 8). Și, în dragostea Lui «vrînd ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Tim. II, 4), a binevoit să vină întru întîmpinarea credincioșilor și, coborîndu-se El însuși pînă la golirea de Sine, să-l ridice pe credincios, la fericirea cea dumnezeiască.

Acesta fiind planul cel veșnic al dumnezeiestei Iconomii în istoria mîntuirii celor ce cred, Dumnezeu nu numai că s-a arătat pe Sine în multe rînduri, ci a și vorbit odinioară «în multe locuri și în multe chipuri» (Evr. I, 1), «iar cînd a venit plinirea vremii», a vorbit și «în Fiul» Său (Gal. IV, 4), descoperindu-se personal, spre mîntuirea noastră.

Această minunată descoperire, unică și unitară, vine asupra credinciosului, acoperindu-l cu desăvîrșire, nedeosebindu-se decît în ce privește dimensiunea ei omenească, deoarece Dumnezeu nu a vorbit oamenilor într-alt fel, decît omenește.

Au fost multe modalitățile de exprimare ale Descoperirii dumnezeiești, care ni s-a făcut de către Dumnezeu și anume, în chip nescris în Predanie, *iar în chip scris în Sfintele Scripturi, dar deosebirea aceasta de formă nu conduce nicidecum la deosebirea de esență, ci numai la aceea a modurilor de exprimare. Cuvîntul lui Dumnezeu descoperit în Revelația dumnezeiască și care ajunge pînă la noi, el este singurul izvor al Descoperirii, după cum tot el este și singurul dătător al mîntuirii.*

Unitatea Cuvîntului, fiind identică cu unitatea izvorului în Descoperire, constituie nu numai temelia credinței Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, ci și un element dinamic, întrucît Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat este Acela care lucrează întru noi toate (I Cor. XII, 6).

Dumnezeiasca Descoperire, care a avut loc în chipul acesta, începe din însăși clipa concretă a vorbirii lui Dumnezeu cu Adam și a celei dintîi făgăduințe a lui Dumnezeu, făcută lui Adam și Evei după căderea lor și mai departe, cu privire la mîntuirea viitoare (Facere III, 15 ș.u.), se continuă și se lărgește prin intervențiile dumnezeiești de-a lungul istoriei lui Israel, de la încheierea «legămîntului» cu Avraam (Facere VII, 1—2) și mai departe, pînă la ceilalți purtători ai duhului lui Dumnezeu din Vechiul Testament, dar se încoronează și se împlinește în Iisus Hristos, care este în același timp și centrul lucrării mîntuitoare a lui Dumnezeu, care s-a împlinit prin întruparea, patima și învierea

---

* REFERAT *al Comisiei Interortodoxe pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod* — întrunită la Chambésy, între 16 și 28 iulie 1971 — cu privire la tema elaborată, cu acest titlu, de Patriarhia Ecumenică, pe care îl publicăm pentru a da posibilitate teologilor ortodocși să studieze materialul și să prezinte observațiile lor, în vederea stabilirii unui punct de vedere comun și unitar.

Fiului, din care a rezultat noua comuniune fiiască a credinciosului cu Dumnezeu şi în sîngele Căruia s-a încheiat noul şi veşnicul Legămînt.

«Evanghelia lui Hristos» (Gal. I, 7) a fost Descoperirea deplină a adevărului dumnezeiesc, care s-a dat nouă de Dumnezeu. Oricare a fost participarea şi contribuţia profeţilor Vechiului Testament şi a Apostolilor la transmiterea adevărului descoperit, cu toate acestea esenţialul Descoperiri dumnezeieşti deplinătatea ei, trebuie atribuită lui Iisus Hristos, iar prin aceasta şi noi trăim astăzi în calitate de creştini, pentru că în modalităţile în care este exprimată Dumnezeiasca descoperire, adică în Sfînta Scriptură (în Vechiul şi Noul Testament) şi în Predania Sfîntă îşi găseşte temelie fundamentul mîntuirii noastre în Hristos prin Biserica Lui.

II. — SFÎNTA SCRIPTURĂ

A. Vechiul Testament. — Sfînta noastră Biserică Ortodoxă cinsteşte, pe lîngă Noul Testament şi Vechiul Testament, ca unul care cuprinde şi el adevăruri referitoare la credinţă şi viaţă, descoperite de sus şi trecute în scris sub inspiraţia Duhului Sfînt, spre orînduirea şi reglarea faptelor şi gîndurilor credincioşilor potrivit cu planurile şi poruncile lui Dumnezeu cele veşnice, devenind în felul acesta «un îndrumător către Hristos» (Gal. III, 24). Ea acordă Vechiului Testament aceeaşi valoare şi autoritate pe care i-au acordat-o Domnul şi Apostolii, care au numit cărţile Vechiului Testament «Scripturi» (Matei XXI, 42 ; XXII, 29 ; Luca XXIV, 32 ; Ioan V, 39 ; Fapte XVIII, 24), sau «Scriptura» ori de cîte ori este vorba de anumite părţi ale Bibliei (Luca IV, 21 ; Ioan XX, 9 ; Iacob II, 8), sau şi «Scripturile Sfinte» (Rom. I, 2) şi «sfinţitele Scrieri» (II Tim. III, 15).

1. Canonul Vechiului Testament. — Biserica noastră Ortodoxă a moştenit Canonul Vechiului Testament de la sinagogă, iar pe lîngă cărţile canonice cuprinse în Canonul ebraic, foloseşte la citirile din biserici, sau la cele făcute din pietate, acasă, şi cărţile «Anaghinoscomena» (bune de citit).

Lungă şi ostenitoare a fost, în Israel şi în cercurile mai largi, formarea Canonului acestuia al Vechiului Testament, uneori altfel fiind socotite de unii textele sfinte, ca vrednice sau nu de a fi introduse în Canonul Vechiului Testament şi anume, în mod diferit de evreii din pămîntul Făgăduinţei şi în mod diferit de cei din diaspora. Din diversitatea punctelor acelora de vedere au rezultat, în consecinţă şi toate acele puncte de vedere contradictorii din Biserică, atît în timpurile mai vechi, cît şi în cele mai noi, cu privire la numărul şi conţinutul Canonului acestuia. Sfînta noastră Biserică Ortodoxă a recunoscut, prin cele ce a teologhisit prin scriitorii săi bisericeşti şi prin teologi contradicţia aceasta, iar pentru neutralizarea ei, hotărînd acum ceea ce trebuie acceptat în problema de faţă, declară că Vechiul Testament folosit de ea cuprinde cele 22 Cărţi ale Canonului ebraic, descompuse în 39, pe lîngă care şi cele 10 Anaghinoscomena, adică, în total 50 cărţi, care se deosebesc, prin conţinutul lor, în : istorice, didactice şi profetice, precum urmează :

A. Cărţi istorice

a) Canonice: 1. Geneză; 2. Exodul; 3. Leviticul; 4. Numerii; 5. Deuteronomul; 6. Iosua Navi; 7. Judecătorii; 8. Ruth; 9. I Regi; 10. II Regi; 11. III Regi; 12. IV Regi; 13. I Paralipomene; 14. II Paralipomene; 15. Ezdra II (în textul slav Ezdra I); 16. Neemia; 17. Esthera.

b) Anaghinoscomena: 18. Iudita; 19. Preotul sau I Ezdra (în textul slavon Ezdra II); 20. I Macabei; 21. II Macabei; 22. III Macabei.

B. Cărţi didactice

a) Canonice: 23. Psalmii; 24. Iov; 25. Proverbele lui Solomon; 26. Ecleziastul; 27. Cîntarea Cîntărilor.

b) Anaghinoscomena: 28. Tobit; 29. Înţelepciunea lui Sirah; 30. Înţelepciunea lui Solomon.

C. Cărţi Profetice

a) Canonice: Profeţii mai mari: 31. Isaia; 32. Ieremia; 33. Iezechil; 34. Daniil; 35. Plîngerile lui Ieremia.

Anaghinoscomena: 36. Epistola lui Ieremia; 37. Baruch.

b) Profeţii mai mici: 38. Obadia; 39. Ioel; 40. Iona; 41. Amos; 42. Osia; 43. Miheia; 44. Naum; 45. Sofonia; 46. Avacum; 47. Agheu; 48. Zaharia; 49. Maleahi.

Se menţionează că în Biblia slavă există şi a 50-a carte III Ezdra (necanonică).

Sfînta noastră Biserică Ortodoxă, potrivit cu vechea orînduire, nu acceptă — considerînd că sînt mai noi şi intercalate ulterior — cărţile cunoscute sub numele de apocrife, cu toate că unele dintre ele se întîlnesc în unii codici vechi ai Septuagintei şi în Codicele Alexandrin.

2. Autoritatea Cărţilor Anaghinoscomena. — În ce priveşte autoritatea Cărţilor considerate de Sfînta noastră Biserică drept Anaghinoscomena şi folosite laolaltă cu Cărţile canonice ale Vechiului Testament, de la început, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă, stabilind acest lucru, declară că acestea se deosebesc de Cărţile canonice şi inspirate, în ce priveşte autoritatea inspiraţiei lor, dar că sînt considerate şi ele ca făcînd parte din Sfînta Scriptură şi ca utile şi ziditoare de suflet pentru credincioşi.

B. Noul Testament. Canonul lui.

În ce priveşte, de altă parte stabilirea cărţilor care alcătuiesc Canonul Noului Testament, îndoielile existente, îndeosebi în Apus şi care sînt cu mult mai slabe în Răsăritul nostru Ortodox, deşi pînă în momentul de faţă nu s-au terminat, totuşi, anumite adevăruri istorice, care au fost crezute de la început în Biserică şi care alcătuiesc tradiţia conştientă în fapt a Bisericii, fac ca tema aceasta să fie fundată îndeosebi pe conştiinţa comună a credincioşilor Bisericii noastre şi numai în al doilea rînd ea să devină o temă de cercetare a ramurii exegetice a teologiei, în vederea studierii şi lămuririi ei. Pentru aceasta, contrar criteriilor negative în vigoare, la alţii, de multă vreme în cercetarea istorică şi critică a autenticităţii, integrităţii şi canonicităţii cărţilor Noului Testament, lucrările biblice şi nou-testamentare de amploare de astăzi şi incontestabil mult mai bine puse la punct, care se ocupă pe larg de latura pozitivă a cercetării istorico-teologice, ca şi studiile şi analizele

de specialitate, de natură istorico-filologică în legătură cu fiecare scriitor sfinţit al Noului Testament, tind către apropierea de forma devenită clasică a Canonului Noului Testament pe care am primit-o din tradiţie, care este mărturisită şi acceptată în Biserica noastră Ortodoxă de Răsărit, cu 27 de Cărţi, pe care Biserica Ortodoxă le acceptă şi le recunoaşte ca atare.

III. — INSPIRAŢIA SFINTEI SCRIPTURI

Tema inspiraţiei divine, care este în legătură cu întreaga teologie a Dumnezeieştei descoperiri, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă o acceptă precum urmează :

«Toată Scriptura este de Dumnezeu inspirată» (II Tim. III, 16) spune Sfîntul Apostol Pavel. Faptul acesta este mărturisit în multe locuri în cărţile Sfintei Scripturi (vezi I Cor. II, 4, 13 ; Evr. X, 15 ; Apoc. I, 10—11 ; XIV, 12 ; XXII, 6), dar este posibil să se găsească mărturii şi mai bogate cu privire la credinţa în Dumnezeu cu privire la inspiraţia dumnezeiască a Scripturilor, credinţă care era vie de-a lungul vremilor şi ceva mai mult şi la Domnul şi la Apostoli (Ieşire XXIV, 4 ; Numeri XXXIII, 2 ; Isaia XXX, 8 ; Ieremia XXXVI, 2, 28, 32 ; II Macab. II, 13, 15 etc. ; Luca IV, 17 ş.u. ; Fapte I, 16 ; Rom. IX, 15 şi 25 ; I Cor. II, 9—10 ; Evr. I, 5 ; III, 7 ; X, 16 ; Apoc. XIV, 13).

Este adevărat, că încă din epoca de mai înainte de Hristos, întreaga teorie cu privire la inspiraţia dumnezeiască a scriitorilor sfinţiţi a fost înţeleasă şi a fost explicată de mulţi în diferite feluri şi nu numai cea cu privire la Noul Testament, ci şi cea cu privire la Vechiul Testament, dar nu este mai puţin adevărat că toate punctele de vedere exprimate tind spre dovedirea şi acceptarea credinţei de bază a Bisericii cu privire la inspiraţia dumnezeiască a sfinţiţilor scriitori, pe care şi Sfînta noastră Biserică Ortodoxă o defineşte ca fiind lucrarea aceea deosebită a Duhului Sfînt asupra conştiinţei şi asupra spiritului credinciosului, prin care, păstrîndu-şi deplin puterile sale şi manifestîndu-le pe acestea în mod activ în vorbire, în scriere şi în compunere, devine mijloc de vestire a descoperirilor de la Dumnezeu, în scopurile veşnicelor Lui intenţii.

În inspiraţia dumnezeiască înţeleasă în felul acesta se presupune că se manifestă în mod activ participarea puterilor noastre, dar se relevă în chip cu totul deosebit preponderenţa elementului divin, care este mai puternic decît toate, amîndouă (atît puterile omeneşti cît şi elementul divin) legîndu-se armonic între ele într-un singur tot.

Se înţelege de la sine că în această legătură şi conlucrare, din punctul de vedere al conţinutului fiecărui adevăr descoperit de fiecare dată, are preponderenţă factorul divin. Şi atunci cînd în mintea noastră se vestesc adevăruri, inaccesibile şi neînţelese, inspiraţia dumnezeiască coincide cu Descoperirea. În cazul acesta, participarea factorului omenesc se manifestă numai în imprimarea adevărurilor supranaturale în adîncul conştiinţei scriitorului, exprimîndu-le sub forma corespunzătoare minţii omeneşti. Cînd însă cuprinsul adevărurilor descoperite este dintre acelea care se pot cunoaşte şi în alt fel, adică prin descoperirea

naturală, atunci se recunosc mai multe posibilităţi acţiunii proprii a credinciosului. Pentru aceasta, inspiraţia Sfintei Scripturi nu este înlăturată nici atunci cînd la sfinţiţii scriitori se întîlnesc gînduri şi simţăminte curat omeneşti, întrucît inspiraţia dumnezeiască propriu-zisă, ca lucrare imediată a Duhului Sfînt, se referă numai la adevărurile dogmatice şi morale.

În ce priveşte latura formei externe a Descoperirii şi deci modul de exprimare a acesteia prin fraze şi cuvinte, argumentări şi dezvoltări şi construcţia filologică a celor spuse, elementului omenesc i se recunoaşte o participare mai mare. Acestuia exact i se datorează pecetea personală, care se găseşte imprimată asupra operelor fiecărui scriitor sfinţit, în timp ce Scriptura în ansamblul ei rămîne inspirată de Dumnezeu, spiritul omenesc mişcîndu-se în toate acestea sub acţiunea şi conducerea Duhului Sfînt, care îl acoperă.

Pentru aceasta, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă declară că Scriptura fiind inspirată, ea păstrează în ea intactă prezenţa Duhului Sfînt, în cele ce istoriseşte, învaţă şi declară sub formă de Descoperire pentru mîntuirea noastră, păstrînd în cele spuse de ea intactă conlucrarea factorului divin şi uman, în aşa măsură ca, prin eventualele lipsuri ale expunerii omeneşti şi ale ţinutei cuvîntului lui Dumnezeu, să nu se vatăme esenţa conţinutului dumnezeiesc al Descoperirilor, ci esenţa şi particularitatea amîndurora rămînînd neatinsă, să se cerceteze omeneşte ceea ce este omenesc şi să se statornicească ceea ce este dumnezeiesc nu în chip parţial şi aşa cum i se pare cuiva de fiecare dată, ci cele în parte să se socotească în acord cu întregul Sfintei Scripturi şi al Descoperiri, iar întregul acesta să se socotească în acord cu Predania de la început a Bisericii, de vreme ce există un singur izvor al amîndurora, al cuvîntului scris şi nescris al lui Dumnezeu.

IV. — RESTABILIREA TEXTULUI INIŢIAL AL CĂRŢILOR NOULUI TESTAMENT

În legătură cu tema găsirii şi restabilirii textului cărţilor Noului Testament în forma lui iniţială şi cu autenticitatea, valoarea filologică şi istorică, ca şi a stabilirii condiţiilor scrierii şi cu problemele în legătură cu acestea, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă recunoaşte că copiile Cărţilor Noului Testament, păstrate, în primul rînd, în manuscrise greceşti, care se ridică la mai multe mii, cuprind şi crează o diversitate de citiri şi de scrisuri, dar că acestea nu au nici o legătură şi nu ating esenţa adevărului descoperit, Biserica putînd, ca atare, în fiecare împrejurare, să întrezărească şi să recunoască adevărul dumnezeiesc.

Acestea fiind zise, este un lucru îndeobşte recunoscut, că cercetarea şi stabilirea textului grecesc vechi, care este cel mai autentic din tradiţie în Biserica Ortodoxă şi editarea după el a textului Noului Testament se loveşte de greutăţi şi, în primul rînd datorită diferitelor familii şi categorii ale diferitelor tipuri de manuscrise, de pe care s-au făcut multe ediţii, dintre care însă nici una nu este socotită în mod obiectiv exactă, deplină şi desăvîrşită.

Există în Răsăritul nostru, oarecum mai direct şi mai oficial decît în celelalte biserici locale, ediţii legate una de alta, cum este, printre

altele, cea din anul 1903 a Patriarhiei Ecumenice, care ţinteşte «nu spre ceea ce urmăresc aşa-zisele ediţii critice, cu alte cuvinte la găsirea şi redarea textului iniţial al cărţilor sfinte, ci la restabilirea celui mai vechi text al tradiţiei bisericeşti, neinfluenţat de noile ediţii tipărite şi, ceva mai mult al textului Bisericii Constantinopolului», precum şi traducerea slavonă a textului Noului Testament, care a dobîndit legătură manifestă cu tipul dominant şi ediţia slavonă a Noului Testament apărută de-a lungul vremilor. Dar toată tema aceasta nu poate fi considerată cîtuşi de puţin încheiată, complet cercetată şi lămurită, pentru care motiv Sfînta noastră Biserică Ortodoxă este nevoie să încredinţeze lucrarea unei ediţii ştiinţifice a textului grecesc iniţial al Noului Testament teologilor ortodocşi specialişti, pentru ca textul la care se va ajunge în chipul acesta, să poarte mai departe mărturia şi recunoaşterea întregii Sfintei noastre Biserici Ortodoxe sobornicesti.

V. — SFÎNTA TRADIŢIE

a) Stabilirea noţiunii Sfintei Tradiţii

În tema largă şi capitală a Sfintei Tradiţii (Predanii), care este cel de-al doilea mod de exprimare al Descoperirii Cuvîntului lui Dumnezeu, celei uneia şi unitare, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă dă următoarea definiţie a ei: Sfînta Predanie este învăţătura transmisă verbal de Domnul şi de Apostoli şi trecută prin viu grai în Biserică, care a fost şi trecută în scris în Biserică prin acţiunea Duhului Sfînt; învăţătura aceasta, sub îndrumarea păstorilor Bisericii, care au urmat pe Apostoli şi care au primit pe umerii lor responsabilitatea de a învăţa cuvîntul adevărului, prelucrată de-a lungul timpului în gîndire ecumenică şi în conştiinţă unitară a Bisericii, avînd în ea însăşi, dar şi în dependenţa succesorală de Apostoli criteriul adevărului său — din care motiv s-a şi numit «adevăr apostolic» şi «gîndire apostolică», a fost tîlcuită în continuare şi a fost tezaurizată şi încorporată, cu timpul, şi în vechile simboluri ale credinţei, în definiţiile dogmatice şi în simbolurile Sfintelor Sinoade, îndeosebi a celor Ecumenice şi în consecinţă în tîlcuirile autentice ale Sfintei Scripturi făcute de Biserică şi mai departe în cult, în obiceiurile păzite în chip general şi în praxa, în genere, a Bisericii sobornicesti; ea a fost cuprinsă şi lărgită, în fine, în tîlcuirea credincioasă şi dreaptă a elementelor transmise, în scrierile de tot felul, mai ales dogmatice, antieretice şi apologetice ale Părinţilor şi celorlalţi Învăţători ai Bisericii, timp de veacuri îndelungate, devenind în felul acesta Sfînta Predanie, în sensul şi folosinţa largă a cuvîntului, care să arate, în totalitatea ei, că este celălalt purtător al Descoperirii Dumnezeieşti, întru totul de acord şi de aceeaşi autoritate cu Sfînta Scriptură, în Una, Sfîntă şi Apostolică Biserică.

În consecinţă este indiscutabil că Scripturii i-a precedat această «predanie verbală», «tipul învăţăturii» (Rom. VI, 7), «canonul» credinţei şi al învăţăturii (II Cor. X, 13, 15 şi 16), «depozitul» (I Tim. VI, 20 şi I, 14), «Evanghelia mîntuirii» (Efes. I, 13) pe care Apostolii şi imediaţii lor colaboratori au propovăduit-o şi predicînd-o au transmis-o generaţiilor următoare, după cum spune Apostolul Pavel: «fie eu, fie aceia,

astfel predicăm şi astfel aţi crezut» (I Cor. XV, 11), şi toate acestea «fie prin cuvînt, fie prin epistolă». Pe acestea el le numeşte tradiţii («predanii») pe care ni le şi recomandă să le «păstrăm» (II Tes. II, 15). Din această primă predanie s-a format cuprinsul Noului Testament, care nu a epuizat, desigur, toată această predanie verbală. Şi iarăşi, ea nu a fost elementul din Dumnezeiasca descoperire care a fost superflu şi oarecum inutil Scripturii, ci a fost ori şi cum, şi după formarea textelor sfinte scrise, ceea ce a fost şi mai înainte, adică învăţătura propovăduită de Domnul şi de Apostoli, cea «din auz» (Rom. X, 17), adică adevărul dobîndit şi devenit conştient în Biserică de pe urma predaniei verbale.

Scriptura, aşadar, niciodată, la drept vorbind, nu a înlocuit Tradiţia, ci amîndouă au rămas purtătorii de aceeaşi valoare ai Descoperirii, modalităţile de aceeaşi greutate în exprimarea ei, cu această deosebire că Scriptura, alcătuită şi completată, cum s-a arătat, într-un moment al timpului în Biserică, a format Canonul Noului Testament, adică textul definitiv al lui, în timp ce Tradiţia (Predania) transmisă verbal şi păstrată din auz în Biserică a fost canalizată şi s-a format în moduri diferite, dar întotdeauna în chip credincios, sub supravegherea Mîngîietorului, care conduce Biserica «spre tot adevărul» (Ioan XVI, 13), ea fiind cuprinsă în textele bisericeşti amintite mai sus şi alcătuind în modul acesta Sfînta Tradiţie.

1. Tradiţia apostolică şi bisericească. — *Cercetată prin prisma timpului îndelungat, Sfînta Tradiţie poate fi deosebită sub două forme diferite: Tradiţia Apostolică şi Tradiţia bisericească. Tradiţia bisericească decurge din cea Apostolică şi o continuă, fiind prelungirea de mai departe a ei.*

Tradiţia Apostolică este în acelaşi timp şi bisericească, ca una care este trăită înlăuntrul Bisericii şi care s-a cristalizat în condiţiile realităţii bisericeşti. Iar Tradiţia Bisericească se referă direct sau indirect la adevărul apostolic, fiind întotdeauna de acord cu învăţătura Sfintei Scripturi, pe care o tîlcuieşte şi o dezvoltă, constituind aplicarea mai largă şi mai faptică a acesteia în viaţa Bisericii şi ajutînd la înţelegerea adevărului mîntuitor al lui Dumnezeu.

Ca atare, Sfînta Tradiţie este şi ea izvor şi mod de exprimare a Descoperirii dumnezeieşti, ca şi Sfînta Scriptură. Întrucît şi în măsura în care elementele care formează Sfînta Tradiţie — păstrate cu grijă şi tîlcuite cu exactitate şi formulate în Duhul Sfînt în Biserică în mod exact şi, în continuare acumulate mai larg în izvoarele şi în monumentele cuvîntului scris, în care au fost tezaurizate de Părinţii şi Învăţătorii Bisericii, în mersul lor care a urmat în felul acesta — nu au pierdut nimic din caracteristicile «apostolicităţii» lor, ele sînt considerate şi sînt crezute în Biserică alcătuind definitiv celălalt Izvor, împreună cu Sfînta Scriptură, sau, cu alte cuvinte, modul de exprimare, de aceeaşi valoare cu Scriptura al Descoperirii dumnezeieşti făcute prin Iisus Hristos în Duhul Sfînt.

Tocmai această Tradiţie, în perspectiva şi evoluarea ei largă o are în vedere Sfîntul Atanasie cel Mare, cînd spune, că există o «Tradiţie

și învățătură și credință dintru început a Bisericii ecumenice, pe care Domnul a dat-o, Apostolii au propovăduit-o și Părinții au păstrat-o. Întru aceasta Biserica a fost întemeiată» (Scrisoarea către Serapion, *28, P.G., XXVI, 539).*

Răspunderea Bisericii față de aceasta, de-a lungul veacurilor este, ca «s-o păzească cu grijă» și «să o transmită cu exactitate». Făcînd acest lucru, Biserica pe de o parte posedă și păstrează intact și viu cuvîntul lui Dumnezeu încredințat ei, iar pe de altă parte asigură coerența și legătura ei, cu toată întinderea și răspîndirea ei în lume, cu primul izvor al cuvîntului și al Descoperirii, cu Domnul. «Primind această propovăduire și această credință, Biserica, deși răspîndită în toată lumea, o păstrează cu grijă, ca și cum s-ar găsi pretutindeni într-aceeași casă; și crede deopotrivă acestora ca și cum ar avea un singur suflet și aceeași inimă și propovăduiește și învață și transmite acestea în deplin acord, ca și cum ar avea o singură gură. Și, cu toate că dialectele din lume sînt neasemănătoare, puterea tradiției *este una și aceeași» (Irineu,* Confruntarea științei celei mincinoase, *10, 2; P.G., V, 115—116).*

În Sfînta Tradiție descrisă astfel, ies la iveală de la sine anumite caracteristici relative la noțiunea «a transmite» (preda), ca principiu de bază al Tradiției celei vii, în Biserica cea vie a de-a pururea viului Hristos.

2. «Transmiterea» (predania) în Sfînta Tradiție. — *Cît privește cine este «cel ce transmite» în împărtășirea și comunicarea mai departe a adevărului descoperit, în conștiința Bisericii s-a format încă de la început convingerea că persoanele principale în Tradiție se găsesc legate într-o înlănțuire și că lanțul acesta purcezînd și trecînd prin Domnul și prin Apostoli ajunge pînă la episcopi și ceilalți slujitori ai cuvîntului și ai Tainelor, care se găsesc de-a lungul și de-a latul tuturor provinciilor și țărilor. Adevărul acesta îl exprimă Clement Romanul, în cuvintele: «Apostolii ne-au transmis Evanghelia de la Domnul Iisus Hristos; Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl. Deci, Hristos de la Dumnezeu și Apostolii de la Hristos; amîndouă acestea au fost în chip înțelept din voința lui Dumnezeu. Luînd, așadar, poruncă și asigurîndu-se prin învierea Domnului Iisus Hristos și crezînd cuvîntului lui Dumnezeu, cu asigurarea Duhului Sfînt au ieșit să propovăduiască Evanghelia că va veni Împărăția lui Dumnezeu. Deci, propovăduind ei în provincii și cetăți și botezînd pe cei ce au luat aminte la voia lui Dumnezeu, au orînduit roadele lor, încercîndu-le cu ajutorul Duhului, ca episcopi și slujitori ai celor ce vor urma să creadă. Și, cu aceasta ei nu au făcut nici o inovație; căci de multă vreme era scris despre episcopi și slujitori. Astfel, Scriptura zice undeva: «Voi orîndui pe episcopii lor întru dreptate și pe slujitorii lor în credință» (Clement Romanul,* Scrisoarea *către* Corinteni *I, 42, P.G., I, 29—30 B. Comp. și Didahii, II, P.G., II, 215 B; Policarp al Smirnei,* Epistola *către* Filipeni, *1, 2, P.G., III, 15; Ignatie al Antiohiei,* Către Magnesieni *6, 1 și 13, 1;* Către Tralieni *2, 2, P.G., II, 294; 297 și 298 B).*

Potrivit celor de mai sus, în ce privește latura celui care transmite sau celor care transmit, în Sfînta Tradiție, avem stabilit în mod clar principiul după care, așa cum învățătura exprimată de diferitele persoane de mai sus se leagă, inductiv, prin Apostoli și prin Domnul de Însuși Dumnezeul tuturor, tot asemenea și învățătura aceasta, care purcede de la Dumnezeu, prin persoanele acestea se prelungește incontestabil, în chip deductiv, de-a lungul veacurilor, Sfînta Tradiție devenind astfel, în ce privește latura persoanelor care o transmit, o realitate pururea vie în Biserică, o realitate care nicidecum niciodată nu se schimbă.

În ce privește ceea ce se transmite în Sfînta Tradiție, lucrul acesta în izvoarele istorice ale Bisericii se exprimă în feluri diferite, ca «învățătură», «didahie», «predică», «cuvînt» sau «cuvinte» sau «loghia», ca «porunci ale lui Dumnezeu și ale Domnului» și încă «evanghelie» sau «evanghelii», după cîte spune apologetul Iustin: «Căci Apostolii în memoriile făcute de ei, care se cheamă evanghelii, așa ne-au transmis că li s-a poruncit lor» (Iustin, Apologia I, *66, 3, P.G., III, 197 B).*

Toate acestea sînt sinonime cu «predaniile» relatate literalmente la Apostoli și ceilalți Părinți și identice cu învățătura de bază a Apostolilor, pentru că «una singură a fost atît învățătura, cît și predania apostolilor» (Clement al Alexandriei, Stromate Z, *17, P.G., VIII, 298 B), cu alte cuvinte «în afară de învățătura predată astfel de Apostoli, în ordinea succesiunii legale și care a rămas pînă în ziua de acum în Biserici, nu trebuie să mai fie nimic acceptat, decît ceea ce nu se depărtează de la tradiția bisericească și apostolică» (Origen,* Despre Principii, *I,* Introd. 2, *P.G., XI, 116. Comp. și* Omilia 38 *și* Omilia 46 la Matei, *P.G., XIII, 1656 și 1667).*

Pentru aceasta și Părinții Bisericii de după aceasta au purces mai departe la stabilirea a ce este «ceea ce este transmis (predania)». Astfel, istoricul Eusebiu relatează precis că ucenicii Domnului «ne transmit să păzim unele prin scrieri, iar altele prin așezăminte nescrise» (Eusebiu, Dovezi Evanghelice *1, 8, P.G., 22, 76), iar Marele Atanasie vorbind precis din partea lui, despre «tradiția evanghelică» și «tradiția apostolică», spune despre aceasta din urmă că ea constituie întreaga învățătură ortodoxă a Bisericii, în care noi «credem urmînd tradiția apostolică și evanghelică» (Sfîntul Atanasie,* Contra lui Apolinarie, Cuvînt. I, *2, P. G., XXVI, 1132;* Către Adelfiu *6, P.G., XXVI, 1080 și* Despre cele întîmplate la Arimin *23, P.G., XXVI, 721. Comp. și Chiril al Ierusalimului,* Cateh. Mist. V, *11 și* V, 5, *P.G., XXX, 1117 și Chiril al Alexandriei,* Despre credința ortodoxă, *3, P.G., LXXVI, 1264).*

În ce privește, în consecință, actul de a transmite în Sfînta Tradiție, aceasta presupune trei lucruri: a) existența învățăturii mîntuitoare a Domnului, transmisă prin Apostoli; b) păzirea acesteia în Biserică și c) transmiterea după aceasta a ei celor ce urmează.

În Sfînta Tradiție tot ceea ce este «transmis» se leagă inevitabil cu adevărul supranatural descoperit de Domnul, se leagă de asemenea cu Apostolii și cu colucrătorii imediați și succesorii acelora și prezintă implicat în mod direct factorul mai larg al Mîngîietorului care se gă-

seşte de faţă în Biserică, în numele căruia şi cu harul căruia se săvîrşeşte orice act şi orice lucrare de retransmitere — predare a adevărului descoperit şi a învăţăturii bisericeşti.

«...Acestea nimeni altul nu le va da pe faţă decît Duhul Sfînt, cel transmis în Biserică, din care Apostolii cei dintîi împărtăşindu-se, l-au comunicat apoi celor ce au crezut în chip drept; ai căror succesori fiind noi, şi participînd la acelaşi har, al arhieriei şi al învăţăturii şi ca nişte păzitori plini de judecată ai Bisericii, nu dăm genelor noastre somn, nici nu tăcem cînd este vorba să grăim cuvîntul cel drept şi nici nu ostenim, lucrînd cu tot sufletul şi trupul, încercînd să redăm, în chip demn, cele vrednice binefăcătorului Dumnezeu şi nici chiar în chipul acesta nefiind răsplătiţi precum se cuvine, decît prin aceea că noi nu slăbim cîtuşi de puţin cu privire la cele ce am fost încredinţaţi, ci, la vremea cuvenită, dînd dovada măsurilor noastre şi împărtăşind altora, din abundenţă, toate cîte ne dă nouă Duhul Sfînt. Nu numai aducînd la iveală, prin critică, cele străine de credinţa noastră, ci toate acelea pe care adevărul le-a primit de la Părintele harului pentru a le pune în slujba semenilor, pe acestea noi, însemnîndu-le în cuvînt şi mărturisindu-le în scrieri, le propovăduim cu fruntea sus» (Ipolit, Respingerea tuturor ereziilor, Introd. *P.G., V, 199 B).*

Acest citat din Sfîntul Ipolit ne conduce şi la o altă noţiune, referitoare la tema: «cui se transmit în Tradiţie cele predate?»

Aceştia sînt, incontestabil, în perspectivă imediată şi strînsă, succesorii direcţi ai Apostolilor, şi păstorii succesori ai acestora ai Bisericii, episcopii, iar în mod mai larg şi toate persoanele sfinţite din Biserică, indiferent de grad şi de distincţie, de la prezbiter, pînă la catehet şi, într-o perspectivă şi mai largă şi într-o dimensiune ecleziologică şi mai mare, la toată comunitatea, credincioşii în totalitatea lor, care devin în acelaşi timp obiecte şi subiecte în Sfînta Tradiţie care funcţionează în felul acesta înlăuntrul Bisericii, adică obiecte, întrucît Sfînta Tradiţie, ca şi Sfînta Scriptură, adică întreaga Descoperire dumnezeiască ţinteşte la viaţa în Hristos şi mîntuirea lor; iar subiecte, întrucît aceştia sînt mai ales cei care prin acceptarea credinţei de către ei şi prin mărturia conştiinţei lor contribuie la păstrarea intactă şi neatinsă şi la transmiterea integră a adevărului şi învăţăturii primite prin Tradiţie generaţiilor care urmează.

b) Extensiunea Sfintei Tradiţii

1. Factorul divin în Sfînta Tradiţie. Tema «suficienţei». Scriptura în Tradiţie. — *Nu există nici o îndoială că Sfînta Tradiţie, ca realitate de-a pururi trăită în Biserică, este spaţiul acela excepţional, în care, ca şi în Sfînta Scriptură, se întîlnesc trei factori de bază şi capitali, care se găsesc în imediată legătură şi care coexistă în fenomenul supranatural al Descoperirii dumnezeieşti, adică factorul divin şi supranatural, care este şi cel mai de seamă socotit în tema aceasta, factorul bisericesc, care şi constituie Sfînta Tradiţie, ca formă a Descoperirii dumnezeieşti şi ca învăţătură reunită a Bisericii, o realitate care nu într-alt chip, ci numai în Biserică şi prin Biserică devine o posesiune*

a credincioşilor chemaţi la mîntuire şi, în fine, factorul extern, sau uman, care nu numai că conferă Sfintei Tradiţii extensiunea şi dimensiunea ei antropologică, ci explică în acelaşi timp şi justifică oarecum pentru ce Dumnezeu a folosit toate formele şi mijloacele de transmitere în cele de mai departe ca persoane, aşezăminte, monumente scrise şi de stări de vieţuire, pentru ca nu numai să transmită şi să predea veacurilor adevărul descoperit, ci şi să dea acestuia formă de învăţătură bisericească mîntuitoare astfel constituită, în formele acelea cunoscute şi concrete ale Tradiţiei, pe care Biserica le-a cunoscut şi continuă să le moştenească.

Fiind vorba de factorul divin din Sfînta Tradiţie, se subliniază îndeosebi caracterul ei teocentrist, dat fiind faptul că fără acest factor divin şi supranatural, după cum nu este cu putinţă să se înţeleagă Descoperirea dumnezeiască în sine însăşi, tot aşa, prin extensiune şi prin analogie nu se poate înţelege nici Sfînta Tradiţie. În această considerare teocentrică a faptului se arată, ca atare, întreagă şi extensiunea triadologică pe care o are tema Sfintei Tradiţii. Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfînt a comunicat celor ce cred, în genere, prin Descoperirea dumnezeiască. Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfînt este, de asemenea, cel ce continuă de-a lungul veacurilor, faţă de credincioşi, adevărul mîntuitor şi învăţătura mîntuitoare, care este asigurată întreagă şi intactă în Biserică, transformîndu-se în felul acesta şi credincioşii.

Astfel stînd lucrurile, de aici decurg două noţiuni de bază: a) că există o singură Descoperire dumnezeiască, atît în Sfînta Scriptură, cît şi în Sfînta Tradiţie, ca din amîndouă, iar amîndouă dintr-un singur Dumnezeu al tuturor, şi b) că, dacă ne referim în mod special la suficienţa fiecăreia dintre acestea, din punctul nostru de vedere ortodox trebuie să subliniem că nici Scriptura singură şi nici Tradiţia singură nu epuizează Descoperirea dumnezeiască, ci că Sfînta Scriptură în Tradiţie constituie deplinătatea Descoperirii dumnezeieşti în Iisus Hristos.

Pentru Biserică ceea ce avea importanţă nu era forma sau modalitatea de exprimare a adevărului descoperit, ci adevărul în sine. Pentru aceasta aceiaşi Părinţi apărau adevărul descoperit în Hristos, atît cel ce se găsea cuprins în Scriptură, cît şi pe cel transmis în Tradiţie, în aşa chip încît, la ei, iese în evidenţă caracterul paralel al amîndurora, şi aceasta nu în sensul a două cicluri care se ating între ele, ci a două cercuri cu acelaşi centru, al căror centru era Acelaşi Dumnezeu, care se descoperă pe Sine.

Este, desigur, adevărat că, îndată după alcătuirea definitivă a Canonului Sfintei Scripturi, în Biserică s-a considerat că Scriptura cuprindea toate adevărurile mîntuitoare ale credinţei. Lucrul acesta s-a arătat suficient în cele de mai sus. Şi sînt foarte multe mărturiile celor mai de seamă dintre Părinţi, atît din Răsărit, cît şi din Apus (Apologeţi, Irineu, Tertulian, Clement al Alexandriei, Origen, Ciprian, Atanase, Chiril al Ierusalimului, Ieronim, Chiril al Alexandriei, Augustin etc.), care relevă «suficienţa» Sfintei Scripturi, ca una care cuprinde toate adevărurile indispensabile spre mîntuire. Dar se accentua de Părinţii respectivi şi contribuţia cu totul deosebită a Tradiţiei, în totalitatea

ei, la suficiența aceasta a Scripturii, stabilindu-se în chip lămurit de către aceștia punctul că «Scriptura numai interpretată în lumina Sfintei Tradiții devine suficientă și deplină comoară a adevărurilor creștine și, din punctul acesta de vedere, Părinții Bisericii, care de altfel relevau Tradiția ca pe un izvor de aceiași valoare cu Scriptura ... au caracterizat Scriptura ca pe un Codice deplin al dogmelor, într-o astfel de legătură cu Tradiția, încît să se socotească drept învățături scripturistice și acelea care, pe baza Tradiției, prin analiză sau într-alt fel decurg din Scriptură».

De altă parte este deopotrivă cunoscut că «suficiența» aceasta nu trebuie să fie socotită în sens absolut, ca și cum, bunăoară numai Scriptura să fie cu putință a fi considerată ca cuprinzînd și acoperind întreaga Descoperire dumnezeiască. Lucrul acesta este tot atît de absolut și de greșit, pe cît de absolut și de greșit este și acceptarea faptului că numai Tradiția ar cuprinde toată Descoperirea dumnezeiască și că din aceasta, atît în ce privește timpul, cît și cantitatea, depinde, cu alte cuvinte a rezultat, ca o lucrare derivată Sfînta Scriptură.

Raportul dintre Tradiție și Scriptură fiind foarte strîns și legătura dintre ele fiind deplină, Tradiția vie a precedat Scripturii, în măsura în care cuvîntul verbal și propovăduirea în grai au precedat transmiterii în scris a adevărului descoperit, «dar nu se poate spune cîtuși de puțin că Tradiția și-a scos învățăturile ei din Scriptură și nici că Scriptura a epuizat pe deplin Tradiția». Fără de Sfînta Scriptură, considerată ca cea mai veche întrupare a Evangheliei, învățătura creștină nu ar fi fost cu putință să se păstreze în toată curăția ei. Și iarăși, fără Tradiție exactă nu am putea să înțelegem sensul adînc al Scripturilor și n-am avea nici chiar Sfintele Scripturi. Tradiția și Scriptura constituie un tot unitar.

Biserica Ortodoxă Răsăriteană, pornind de la principiul că — așa cum s-a exprimat Sfîntul Atanasie cel Mare, cu adevărat «Sfintele și de Dumnezeu inspiratele Scripturi sînt suficiente pentru mărturisirea adevărului» (Contra Elinilor *I, 3, P.G., XXV, 4*), dar nerespingînd nicidecum învățătura că, paralel cu Scripturile acestea «sînt mulți dintre fericiții noștri învățători — ca să vorbim după același Sfînt Atanasie cel Mare care adaugă la acestea cuvinte, cu care de se va ocupa cineva, va pătrunde oarecum mai adînc în tîlcuirea Scripturilor» (Ibidem), și acceptînd că «dintre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele din tradiția Apostolilor le-am primit, predate în chip tainic, care și unele și altele au aceeași putere...» (*Sfîntul Vasile cel Mare*, Despre Duhul Sfînt *26, 61, P.G., XXXII, 188*), crede, împreună cu Sfîntul Ioan Gură de Aur, că «nu toate ni s-au predat prin scris, ci multe ni s-au predat și în chip nescris ; dar deopotrivă și acelea și acestea sînt vrednice de crezare, încît și tradiția Bisericii noi o socotim vrednică de crezare» (*Sfîntul Ioan Gură de Aur*, La II Tes. Omilia *4, 2, P.G., LXII, 488*), și că după Sfîntul Epifanie «Trebuie să ne folosim și de tradiție ; căci nu toate pot fi luate din Sfînta Scriptură, pentru aceasta Sfinții Apostoli ne-au transmis unele învățături în scrieri, iar altele în tradiție» (*Panarion*, Contra ereziilor *61, 6,*

P.G., XLI, 1048. Comp. și Grigore de Nissa, Contra lui Eunomiu *3, 2, P.G., XXII, 672 ; Chiril al Alexandriei,* Cum că unul este Hristos, Dialog în formă de întrebare și răspuns, *P.G., LXXV, 1257 ; Grigorie de Nazianz,* Epistola *101, P.G., XXXVII, 176 ; Ioan Damaschin,* Cuvînt în favoarea sfintelor icoane, *2, 28, P.G., XCIV, 1312—1317 ; Dionisie Pseudoareopagitul,* Despre Ierarhia bisericească, *1, 4, P.G., 3, 375).*

Pentru aceasta și Sfînta noastră Biserică Ortodoxă nu numai că învață egalitatea în autoritate și în ce privește poziția Scripturii și a Tradiției, așa cum am spus-o mai înainte de mai multe ori, ci acceptă că Descoperirea dumnezeiască și învățătura adevărată a Bisericii în conformitate cu ea este exprimată nu exclusiv «numai în Scriptură» și iarăși în chip singular «numai în Tradiție», ci «în Scriptură și în Tradiție» ; Scriptura fiind înțeleasă în Tradiție, iar Tradiția păstrînd puritatea ei și criteriul adevărului ei prin Scriptură și din cele cuprinse în Scriptură.

2. Factorul bisericesc în Sfînta Tradiție. Formularea de către Biserică a adevărurilor descoperite. — *Cît privește factorul bisericesc în Tradiție, prin acesta chiar de la început iese în evidență dimensiunea bisericească multiplă a Sfintei Tradiții și anume în aceea că, la început, nu se poate concepe cîtuși de puțin Sfînta Tradiție în afară de spațiul natural pentru ea al Bisericii, ca așezămînt bisericesc. Într-adevăr, Tradiția este nu numai un aspect al lucrării mai generale a lui Dumnezeu, care lucrează «ad extra» prin descoperire, ci, totodată și o slujire supranaturală, care prin natura și poziția ei presupune așezămîntul și persoanele Bisericii, pentru ca să se manifeste și ca să se concretizeze ca formă de expresie a adevărului descoperit și în continuare a învățăturii și credinței mîntuitoare.*

Aceasta înseamnă că trebuie definite două lucruri : modul formulării de către Biserică a adevărurilor descoperite și mărturia valabilă în Biserică a conștiinței ei comune cu privire la învățătura adevărată.

Cu privire la prima temă, adică aceea a formulării adevărurilor descoperite, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă definește că formularea și așezarea în forme a adevărurilor care se găsesc în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție se face de către Biserică și numai de către ea, prin episcopii întruniți în sinod pentru aceasta, cărora le-a fost încredințat de către Apostoli cuvîntul lui Dumnezeu și care, prin succesiune, prin Apostoli se găsesc legați de un singur Domn Hristos, purtătorul, prin excelență, al Descoperirii dumnezeiești. Iar aceștia se înțeleg nu separați, ca cei ce sînt responsabili din punct de vedere spiritual de turma lor rațională mare sau mică, care le-a fost încredințată spre păstorire — cu toate că și în slujirea lor și în jurisdicția lor administrativă restrînsă, răspunderea lor în Biserică este destul de mare, întrucît, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur «întîistătătorul Bisericii nu trebuie să se îngrijească numai de turma încredințată lui de Duhul, ci și de toată cealaltă care se găsește în lume...» (La Sfîntul Eustațiu, 3, P.G., L, 602), — ci se consideră, în sensul principal al cuvîntului, în totalitatea lor, adică, în calitate de alcătuitori ai așezămîntului Episcopilor

care se întrunesc laolaltă și care hotărăsc în Sinod, în Duhul Sfînt, asupra temelor de credință și de adevăr.

Sub această dublă considerare ecleziologică a lucrului se accentuează cele două principii ecleziologice de bază, legate de Tradiție, adică Succesiunea apostolică pe de o parte și Așezămîntul Bisericii, care se întrunește și hotărăște prin Episcopii ei, în sinod.

3. Succesiunea Apostolică. Așezămîntul Sinodului și Tradiția. — Din cele spuse pînă acum, Succesiunea apostolică constituie indubitabil un factor de bază în Sfînta Tradiție. Nu este nici o exagerare să spunem că, fără de Succesiunea apostolică, în Biserică nu există Tradiție adevărată și nemincinoasă, pentru simplul motiv, că, fără succesiune de persoane nu există succesiune de har și de învățătură neîntreruptă și că numai în amîndouă, adică în succesiunea de persoane și de învățătură se înțelege păstrată și transmisă, credincios și intact, realitatea și adevărul descoperit.

Dar Sfînta Tradiție se leagă foarte strîns și de cealaltă realitate, adică de Așezămîntul sinodului, cu alte cuvinte de așezămîntul Bisericii, care se întrunește și hotărăște, prin episcopii săi, în sinod și, întrucît ceea ce am arătat mai sus, ca premisă a Tradiției, adică succesiunea apostolică este, la drept vorbind, un așezămînt întemeiat în chip foarte direct pe ierarhia episcopilor, ca succesori ai Apostolilor, care, de la aceștia, prin succesiune, își trag originea lor, ei păstrează continuitatea, unitatea și identitatea învățăturii și a Tradiției. Lucrul acesta îl spune în chip deosebit de clar Petru Movilă în Mărturisirea lui, accentuînd că aceștia, adică episcopii «după această hirotonie și succesiune niciodată întreruptă, au (și) puterea de a învăța dogmele mîntuitoare, aceia care sînt trimiși spre aceasta» (I. Karmiris, D.S. Mn. II, Atena, 1953, p. 640).

Faptul că episcopii se întrunesc și hotărăsc în sinod este deopotrivă de indispensabil pentru Tradiție, pe cît de indispensabil este însuși așezămîntul Sinodului pentru Biserică. Din care pricină și vedem la Părinți în multe feluri accentuată realitatea aceasta a hotărîrii în sinod a episcopilor Bisericii, nu numai în mod simplu în sens ecleziologic, ci în legătură cu caracteristica principală a Bisericii, ca așezămînt menit să păstreze și să permanentizeze adevărul descoperit în Tradiția și învățătura ei. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice că: «nici un (episcop) nu este deajuns să facă ceva de sine însuși» și că «episcopii devin și mai stimați de pe urma sinodului și a mulțimii» (La Faptele Apostolilor. Omilia 37, 3, P.G., LX, 266), iar Sfîntul Chiril al Alexandriei declară categoric că «în chestiunile teologice și bisericești are putere voia Sfinților Părinți și a Sfîntului Sinod» (Epistola 17, P.G., LXXVII, 108).

4. Conștiința comună a Bisericii și Sfînta Tradiție. — Despre mărturia credincioșilor, denumită cu alte cuvinte conștiința comună a Bisericii, Sfînta noastră Biserică Ortodoxă între Sfînta Tradiție și conștiința comună a Bisericii, în care adevărul este trăit de către credincioși și există o legătură cît se poate de strînsă și de esențială. Și, dacă toată noțiunea de autoritate în Biserică izvorăște și se sprijină pe așezămîntul

că Biserica se exprimă şi hotărăşte prin episcopii ei în Sinodul Ecumenic, asupra temelor de credinţă şi de viaţă în Hristos, cu toate acestea, autoritatea aceasta nu se poate înţelege fără de conştiinţa comună a Bisericii care înaintează paralel cu ea. Aceasta fiind părerea comună unanimă a clerului şi a credincioşilor, adică mărturia întregii plirome a Bisericii, ea nu este socotită cîtuşi de puţin ca ceva deosebit sau străin sau independent, care intervine în Biserică, atunci cînd aceasta hotărăşte ceva în chip oficial, ci este ca o mărturie alăturată cu privire la acelaşi adevăr descoperit şi la învăţătura ce este crezută în mod identic, în aşa fel ca să nu mai fie cu putinţă să se conceapă autoritate bisericească fără mărturia mai largă a conştiinţei comune a plirome Bisericii şi nici, iarăşi, conştiinţă comună fără Biserică, care învaţă cu autoritate cele ale credinţei.

În felul acesta se înţelege funcţia admirabilă a conştiinţei comune care se constată în una şi nedespărţita Biserică a sfintelor şi marilor Sinoade Ecumenice, care s-a aliniat întotdeauna fără rezervă de partea tuturor celor ce au fost învăţate şi formulate în Duhul Sfînt în sinoadele acestea şi s-a ridicat împotriva tuturor adunărilor acelora care s-au îndepărtat vreodată de adevăr, iar aceasta fiindcă organul acesta de simţire al conştiinţei comune a credincioşilor este întotdeauna treaz în Biserică şi se dovedeşte gata pentru acceptarea oricărui adevăr exprimat în mod just şi formulat fără scădere şi gata de opoziţie faţă de orice eventuală derogare de la adevărul ca moştenire sfîntă în Biserică şi în Tradiţie.

Este de la sine înţeles că, după cum Sfînta Tradiţie nu este o operă artificială, alcătuită din noţiuni adăugate şi cu legătură numai externă între ele, ci un tot de adevăruri lăuntric care purced de la Dumnezeu, transmise în Biserică prin viu grai şi copleşind înţelegerea noastră sub purtarea de grijă şi harul Mîngîietorului, tot asemenea şi conştiinţa comună a Bisericii nu este o simplă creaţie, produsă în urma învăţăturii sau a sugestiei la membrii Bisericii ci este rodul îmbinat al Bisericii lor care îi păstoreşte, în urma unei lucrări concrete şi al unei activităţi catehetice şi predicatoriale, asupra cărora lucrează Mîngîietorul, al cărui har cheamă lăuntrul credinciosului la cunoaşterea, înţelegerea şi credinţa adevărurilor descoperite, după rolul pe care-l are în Biserică de a conduce «spre tot adevărul» (Ioan XVI, 13), pentru ca credincioşii, în Biserică, cugetînd acelaşi lucru, să alcătuiască un singur trup, sub un singur cap, Domnul şi Dumnezeul nostru.

Potrivit celor de mai sus, conştiinţa comună a Bisericii este un atribut al ei, care se întîlneşte nu la fiecare mădular singular al ei, ci care se formează şi se dezvoltă în corpul întreg al Bisericii. Şi, după cum Tradiţia este o realitate universală pentru Descoperirea dumnezeiască depozitată în Biserică, tot astfel şi conştiinţa comună este o funcţiune universală în Biserică, ca mărturie a totalităţii credincioşilor cu privire la conţinutul Tradiţiei şi al învăţăturii Bisericii.

5. Factorul uman sau extern în Sfînta Tradiţie. — În fine, cu privire la aşa-zisul factor extern sau uman în Sfînta Tradiţie, aceasta nu numai că dă Sfintei Tradiţii întinderea şi dimensiunea ei antropologică, ci ex-

plică totodată pentru ce Dumnezeu a folosit, în mod mai special, toate acele mijloace și forme omenești, ca persoane, ca așezăminte și ca forme de monumente scrise și de stări trăite în cadrul Bisericii, care au slujit cu toate la transmiterea și predarea adevărului descoperit și la trecerea în forme a acestuia, cu timpul, ca adevăr bisericesc concret, sub cunoscutele forme ale Tradiției în Biserică.

Credinciosul ca subiect și în același timp ca obiect în toată funcțiunea Tradiției este, fără îndoială, cel prin care și pentru care este Tradiția și este deci cel care joacă un rol hotărît în Biserică și sub conducerea ei, atît în ce privește formarea umanistă și exprimarea ei, ca și în ce privește dezvoltarea ei pe mai departe și trecerea ei de la credincios la credincios.

Din punctul acesta de vedere descrie și analizează foarte bine toată dimensiunea antropologică a Sfintei Tradiții, Vincențiu de Lerin, spunînd în chip clar : «In ipsa item Ecclesia catholica magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ; hoc est enim vere proprieque catholicum... Hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem» (Commonitorium, *2, P.L., L, 630).*

În Sfînta Tradiție descrisă așa cum am văzut, caracteristicele care ies în evidență și care sînt subliniate de sfințitul Părinte, sînt trei și anume : «catolicitatea» («Ubique» — «Universitas»), *vechimea* («Semper» — «Antiquitas») *și «acordul» sau «unanimitatea» mai largă a celor ce o primesc* («ab omnibus» — «consensio»), *care toate trei presupun în chip natural și neforțat și factorul uman.*

6. Formele concrete de exteriorizare ale Sfintei Tradiții în Biserică. —*Ceea ce pretutindeni, întotdeauna și de către toți s-a crezut în Biserică, a primit, cu adevărat, anumite forme concrete de exteriorizare, de manifestare și de exprimare și formulare omenească, care este cu putință să fie definite în cele ce urmează :*

a) Formulările oficiale și mărturisirile de credință ale Bisericii din primele secole ; b) Definițiile, simbolurile și canoanele Sinoadelor Ecumenice și hotărîrile și canoanele Sinoadelor Locale confirmate de ele ; c) Tîlcuirile valabile și autoritare ale Scripturii ; d) Textele de cult și prin excelență Sfînta Liturghie și e) Învățătura conformă a Părinților Bisericii (Consensus Patrum).

Toate formele acestea constituie exprimarea lămurită a credinței și a învățăturii Bisericii. Formulările oficiale și mărturisirile de credință ale Bisericii celei vechi «cuprind în puține rînduri toată dogma credinței...» (Chiril al Ierusalimului, Cateheza V, *12, P.G., XXXIII, 620—621). Definițiile, simbolurile și canoanele Sinoadelor Ecumenice formulează în chip categoric și autentic cum «crede Biserica sobornicească» și cum de Dumnezeu purtătorii Părinți «au mărturisit îndată cum cred ei, ca să arate că cugetul și tot ceea ce au scris nu este ceva nou, ci este apostolic, nu s-a descoperit de ei, ci sînt aceleași lucruri pe care le-au învățat Apostolii» (Sfîntul Atanasie cel Mare,* Cum că Sinodul de la Niceea... 3 *și 27, P.G., 25, 420 și 465 și* Despre cele întîmplate la Arimin..., 5, *P.G., XXVI, 688). Tîlcuirile valabile și autoritare ale Scripturii pun înainte,*

într-un chip oarecare faptul că «Canonul sfînt al Scripturilor este tîlcuit după tradiţiile Bisericii în genere şi în conformitate cu dogma sobornicească» (Vincenţiu, Commonitorium 2, XXVII, P.L., L, 675).

Textele de cult şi anume Sfînta Liturghie alcătuiesc forma cuprinzătoare şi esenţială a credinţei în genere a Bisericii, care este mărturisită în chip latriutic în Biserică, după cunoscuta lege «Lex orandi et lex credendi». *Iar învăţătura conformă a Părinţilor constituie glasul credinţei şi învăţăturii Bisericii pururea trăite, în măsura în care aceştia «au urmat intenţia Scripturii» (Sfîntul Vasile cel Mare,* Despre Duhul Sfînt, 7, P.G., XXXII, 96), *căci «prin Duhul Sfînt... au grăit şi păstorii şi învăţătorii» (Ioan Damaschin,* Expunerea Credinţei Ortodoxe 4, 17, P.G., XCIV, 1176), *devenind potrivit acordului lor mai strîmt sau mai larg, cei ce au tîlcuit şi au continuat mai larg adevărul descoperit şi Sfînta Tradiţie de veacuri.*

«Cuvîntul lui Dumnezeu nu se leagă», după Sfîntul Apostol Pavel (II Tim. II, 9). Descoperirea lui Dumnezeu pentru aceasta a avut loc desăvîrşită în Fiul, ea a fost tezaurizată prin Apostoli în Biserică, pentru ca, păstrată curat de ea, tîlcuită în chip drept, crezută în chip desăvîrşit şi învăţată cu exactitate să fie semănată în toată lumea, cu scopul ca tot cel ce o primeşte «să nu se piardă, ci să aibă viaţă veşnică» şi ca, prin ea, credincioşii să cunoască «pe singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos, pe care El L-a trimis» (Ioan XVII, 3).

Pr. Prof. Liviu Stan

IMPORTANȚA VECHILOR SINOADE ECUMENICE ȘI PROBLEMA UNUI VIITOR SINOD ECUMENIC

Actualitatea problemei. — De la o vreme, într-un mod cu totul neașteptat problema Sinodului Ecumenic s-a pus în discuție într-o formă nouă de către teologii apuseni, pe care această problemă nu-i mai preocupase timp îndelungat, pentru că Conciliul I Vatican pusese într-un fel capăt discuțiilor iscate pînă atunci pe această temă.

În primul rînd, o seamă de teologi catolici au început a face niște distincții neîntemeiate între sinoade în genere și între Sinodul Ecumenic, căruia spre a-l deosebi de alte tipuri de sinoade, au descoperit că i s-ar putea zice, fără nici un temei, *conciliu*[1]. De fapt cuvîntul conciliu spune același lucru ca și cuvîntul *sinod*, și ambii termeni sînt moșteniți din literatura dreptului public precreștin, designîndu-se prin ei niște adunări obștești ale cetățenilor sau și ale provinciilor, ori ale ținuturilor mai întinse[2].

O altă categorie de teologi catolici au încercat și continuă să forjeze o nouă teorie zisă-«conciliară», potrivit căreia Sinodul Ecumenic ar fi continuarea Sinodului Apostolic, în care după asemănarea aceluia, hotărîrile ar trebui luate de către întregul episcopat în frunte cu «urmașul lui Petru», adică cu episcopul Romei, acesta avînd totuși poziția esențială în sinod, întrucît fără de el nu ar fi cu putință realizarea unui Sinod Ecumenic[3].

De fapt, așa-zisa colegialitate apostolică în frunte cu Petru, sau urmașa acesteia, colegialitatea episcopală în frunte cu papa, nu are nici un temei în practica Sfinților Apostoli, pentru că se știe că nici cu prilejul Sinodului de la Ierusalim, nici cu alte prilejuri în care Sfinții Apostoli au luat hotărîri în chip sinodal, apostolul Petru nu s-a ridicat prin nimic deasupra celorlalți Sfinți Apostoli ; iar după cum se știe, la sinodul apostolic din Ierusalim au participat și clerici din celelalte trepte precum și credincioși laici, toți împreună deliberînd și hotărînd cele ce li s-au părut a fi cu dreptate, atît lor cît și Duhului Sfînt (Fapte XV, 1—28).

Cu toate acestea, nu numai teologi catolici, ci chiar și unii ortodocși s-au lăsat ispitiți de formula colegialității în frunte cu Petru, găsind că ar putea soluționa problema sinodalității printr-o enunțare popularizată și devenită insistentă ca o lozincă oarecare, pretinzîndu-se că întîietatea lui Petru ar fi fost chiar consacrată în chip juridic[4], deși în vremea aceea nici nu se poate vorbi despre vreun drept, adică despre vreun jus în viața Bisericii și nici despre vreun centru directiv al întregii Biserici. Este destul să ne gîndim că Biserica se găsea pe atunci în plină expansiune misionară, și că asupra ei s-au abătut tot felul de persecuții timp de aproape trei veacuri, timp

1. P. P. Joannon, *Pape, Concile et Patriarches, dans la tradition canonique de l'Église Orientale jusqu'au IX-e s.*, Grottaferrata — Roma, 1962, p. 20—21.

2. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. V, ed. 8, Berlin, 1919, p. 243.

3. *Le Concile et les conciles* (Scriere colectivă) Paris, 1960, p. 138, 250 ș. u., 317 ș. a.

4. *Le Concile et* ..., «La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe». Neuchâtel, 1960, passim. și în special p. 10—64 — un studiu de N. Afanassieff, apoi același autor, în «L'Infaillibilité de l'Église», (Scriere colectivă) Chevetogne, 1963, p. 191—193.

în care este, nu pueril, ci chiar ridicol să se vorbească despre consacrarea juridică a vreunei întîietăți și despre constituirea vreunui centru directiv pentru întreaga Biserică.

Cum se prezenta de fapt în epoca primară a creștinismului, întreaga lucrare de organizare și de conducere a vieții bisericești? După cum se știe prea bine, și după cum s-a arătat chiar și de numeroși și mari cărturari ai Bisericii din Apus, întreaga purtare de grijă și întreaga răspundere pentru lucrarea bisericească o purtau în chip solidar, «in solidum», toți membrii Bisericii, apostolii, episcopii și ceilalți clerici împreună cu credincioșii, tuturor acestora adăugîndu-li-se pe alocuri, și harismaticii cei de multe feluri.

În întreaga epocă a persecuțiilor, episcopii fiind cei dintîi supuși represiunilor, au fost înlocuiți, adică suplinți, în mod constant și în cele mai multe părți ale Bisericii de către ceilalți clerici, iar în unele activități, chiar de către credincioși, căci altfel, dacă toată purtarea de grijă a lucrării bisericești ar fi rămas numai în sarcina lor, s-ar fi răvășit atît de grav chipul văzut al Bisericii, încît i s-ar fi destrămat toate închegările, iar scopul persecutorilor ar fi fost atins, încît s-ar fi putut zice că a fost tradusă în viață lozinca împărăției romane adresată creștinilor «non licere esse vos».

Însă în acele părți ale imperiului, unde persecuțiile nu au fost atît de sistematice și de sîngeroase, episcopii s-au găsit mereu în fruntea comunităților creștine, și, ori de cîte ori au fost necesare chibzuințe și hotărîri obștești, în privința unora dintre treburile importante ale vieții bisericești, au început a se întruni la sfat, adică în sinoade, mai restrînse sau mai numeroase, numai episcopii, nefiind posibil să se adune laolaltă și alți clerici și credincioși. Astfel au luat naștere sinoadele formate numai din episcopi, sinoade ce nu reprezintă de fapt continuarea sinodului apostolic și nici a lucrării sinodale post-apostolice, care s-a întemeiat atît pe exemplul lucrării sinodale a Sfinților Apostoli, cît și pe practica cotidiană a adunărilor de cult, în care se dezbăteau și se hotărau toate problemele comunităților sau obștilor creștine locale. Desigur, că pentru justificarea trecerii la practica sinodală reprezentată doar de adunarea episcopilor, pe lîngă neputința de a fi întruniți și alți clerici și slujitori, se mai putea invoca și s-a invocat mereu și poziția preeminentă a episcopilor, căci de fapt ei sînt pivotul ierarhiei bisericești și ei au în același timp nu numai starea harică deplină în cadrul preoției de instituire divină, ci, în temeiul acesteia, au și răspunderea principală în păstrarea succesiunii sau moștenirii apostolice, care a fost lăsată Bisericii în întregimea ei.

În legătura cu succesiunea sau moștenirea apostolică, trebuie evitată înțelegerea ei simplistă pentru uzul catehumenilor și al grămăticilor, de simplă succesiune în har, înțelegere care amintește pe aceea a lui Simon Magul, ci ea trebuie înțeleasă în mod real și corect, ca reprezentînd tezaurul credinței și al harului preoției, cu care Sfinții Apostoli au înzestrat Biserica din mandatul Mîntuitorului. Acest tezaur este deținut și păstrat de Biserică în totalitatea ei, așa cum este alcătuită din cler și credincioși, clerul în întregimea lui avînd însă răspunderea principală a păstrării și transmiterii ei. Teza fetișistă potrivit căreia episcopii singuri ar fi cei cărora li s-a încredințat succesiunea apostolică, iar nu și restului preoției de instituire divină și Bisericii în întregimea ei, este expresia unei generalizări de nivel catehetic elementar, sau expresia unei forme primare a atașamentului față de episcopat din partea credincioșilor și a clerului din treptele inferioare, sau mai bine-zis a unei conștiințe creștine primitive, depășită.

În legătură cu reactualizarea problemei Sinodului Ecumenic prilejuită de faza de pregătire a Conciliului II Vatican, de lucrările acestuia ca și de frămîntarea teologică și bisericească, stîrnită după încheierea lucrărilor lui, este necesar să menționăm că în dezbaterea problemei, cîrmuirea catolică a ignorat aproape cu desăvîrșire opera anterioară a cîtorva dintre cei mai de seamă gînditori și istorici catolici, așa cum au fost: Johann Adam Möhler, Hefele, Funk etc., și deopotrivă, contribuția însemnată pe care a adus-o la adîncirea problemei teologia ortodoxă printr-o seamă de gînditori și istorici din rîndurile teologilor și prelaților români, greci, sîrbi, bulgari și ruși, ale căror nume nici nu au fost menționate, deși ele continuă să grăiască posterității în modul cel mai întemeiat și mai veridic. Nu putem să nu amintim dintre aceștia măcar pe cei mai reprezentativi cum au fost și au rămas: mitropolitul Andrei Șaguna, Episcopul Melhisedec Ștefănescu, mitropolitul Nicolae Bălan, profesorii: Eusebiu și Constantin Popovici, Ion Mihălcescu, Iuliu Olariu, Vasile Gheorghiu — dintre români; apoi Nikolaos Damalas, D. Kiriakos, episcopul Nicodim Milaș, Hr. Andruțos, Ștefan Țankov, dintre greci, sîrbi și bulgari, — și, în fine, mitropolitul Filaret al Moscovei, A. S. Homiakov, A. P. Lebedev, A. Pavlov, P. Lapin, A. I. Pokrovski ș.a. dintre ruși.

Aruncînd însă o privire asupra a tot ceea ce reprezintă o contribuție însemnată din partea teologilor apuseni, catolici și necatolici, ca și din partea celor răsăriteni la adîncirea și lămurirea problemei Sinodului Ecumenic, nu putem să nu facem constatarea că în cercetările lor au fost trecute cu vederea o seamă de *realități de care nu se poate face abstracție.*

Care sînt acestea?

1) Mai întîi, faptul că înseși sinoadele ecumenice din epoca unității ecumenice a Bisericii, acceptate ca atare de aproape întreaga creștinătate, nu se autodefinesc.

2) În al doilea rînd, nici unul din aceste sinoade nu a prescris sau stabilit reguli pentru instituționalizarea sinodului ecumenic.

3) În al treilea rînd, faptul că ele nu au caracterul necesității în sens ontologic, ceea ce derivă din natura lor de harisme.

4) În al patrulea rînd, faptul că sinoadele ecumenice au fost doar expresii ale consensului general al Bisericii, iar nu prima formă sau principala formă de manifestare a acestui consens, căruia să-i fi urmat ca o formă secundară, sau ca a doua formă în sens succesiv, așa-numitul «consensus ecclesiae dispersae».

5) În al cincilea rînd, faptul că însușirea deosebită de sinod ecumenic a unora dintre sinoadele Bisericii convocate sau și întrunite sub acest nume, le-a fost consacrată numai prin așa-numita «recepție» a lor din partea întregii Biserici.

6) În fine, în al șaselea rînd, faptul că deși ele nu au fost și nu sînt indispensabile pentru Biserică în sens ontologic, totuși în sensul unor harisme, ele sînt posibile oricînd.

În gîndirea teologică a Bisericii Ortodoxe Române, cel dintîi care a pus în vremurile mai noi problema întrunirii unui Sinod Ecumenic, a fost pe la sfîrșitul veacului trecut (1883) mitropolitul Bucovinei, Silvestru Moraru (1880—1895). Modul în care a pus el problema ca și modul în care a sugerat unele măsuri pentru a se întări legăturile interne ale ortodoxiei, au fost reluate mai tîrziu, mai mult în chip de dilenanți, de o seamă de publiciști bisericești, dar ele au avut ecou în întreaga teologie ortodoxă, fiind reținute cu multă atenție atît de către teologii greci cît și de către ruși[5].

Ce propunea mitropolitul Silvestru Moraru în fond?

5. P. Lapin, *Sobor kak vîșșii organ ţerkovnoi vlasti,* Kazan, 1909, p. 181.

Trei lucruri și anume : 1. Convocarea unui Sinod Ecumenic, arătînd că un sinod panortodox nu e altceva decît un Sinod Ecumenic, 2. Constituirea unui Sinod Permanent pe lîngă scaunul din Constantinopol, sinod format din cîte un delegat al fiecărei Biserici ortodoxe autocefale, și 3. Publicarea unei reviste teologice ortodoxe în limbile greacă, rusă și română, prin care să dea grai atitudinii Ortodoxiei față de problemele care o frămîntă [6].

Problema Sinodului Ecumenic a preocupat mereu de atunci încoace teologia ortodoxă, ca în zilele noastre ea să fie pusă prin consens interortodox de către Conferința Panortodoxă de la Rodos din anul 1961.

Ulterior, datorită unei smerenii care nu-și avea locul, și probabil, dorindu-se a se arăta un atașament tradițional față de un anumit limbaj canonic, folosit de Sinodul I Ecumenic, Patriarhia Ecumenică a luat inițiativa de a adopta în locul numelui simplu și clar de «Sinod Ecumenic», formula «Sfîntul și Marele Sinod», formulă pe care Sinodul I Ecumenic o folosește pentru sine însuși (can. 8, 14, 15, 17, 18).

Dacă formula aceasta «Sfîntul și Marele Sinod», este adoptată în sensul în care a folosit-o Sinodul I Ecumenic, ea este bună și binevenită. Dacă însă ea a fost adoptată din socotința că Ortodoxia n-ar mai putea întruni singură un Sinod Ecumenic, așa cum s-au exprimat și o seamă de participanți direcți, sau prin delegați, la primul Congres al profesorilor de teologie, întrunit la Atena în 1936, iar alții chiar mai tîrziu [7], atunci formula nu este bună, este greșită și trebuie socotită ca neortodoxă.

Întrucît chiar și această chestiune constituie un obiect de discuție, pe lîngă altele nenumărate în legătură cu tematica unui viitor Sinod Ecumenic, apoi cu convocarea și cu prezidarea lui, cu rînduiala privitoare la luarea hotărîrilor etc., dar mai ales, pentru că nu s-a lămurit în modul trebuitor raportul dintre Sinodul Ecumenic și «consensus ecclesiae dispersae», după cum nu s-a lămurit nici problema tuturor cauzelor reale care au determinat întrunirea vechilor sinoade ecumenice, și nici aceea a componenței lor, găsim că este trebuitor să fie reluată problema atît de actuală a Sinodului Ecumenic și organizată o dezbatere mai amplă și mai completă a ei.

---

6. Mitropolitul Silvestru (Moraru), *Funcționarea organismelor ierarhice în Biserica Ortodoxă*, în «Candela», 1883, aprilie, p. 159—172 ; Același, în «Biserica Ortodoxă Română», București, 1883, p. 205—216.

7. *Possibilité de la convocation d'un Concile oecuménique*, — temă tratată în studii reprezentînd poziții divergente, de profesorii H. Alivisatos, D. Balanos, Șt. Țankov (Zankow), E. Granici și V. Șesan, la Congresul profesorilor de teologie ortodoxă, întrunit la Atena în 1936. Textele acestor studii sînt publicate toate în l. germană, în colecția «Proces-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes». Atena 1939, p. 256—297. Colecția a fost publicată sub îngrijirea Prof. H. Alivisatos. Iată titlurile sugestive ale studiilor respective : H. Alivisatos, *Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich ?* p. 256—264 ; D. Balanos, *Zu dem Problem der Einberufung einer ökumenischen Synode* p. 264—269 ; Șt. Zankow, *Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils*, p. 269—283 ; E. Granici, *Das Problem der Einberufung der ökumenischen Synode*, p. 283—288 ; V. Șesan, *Die Einberufung einer ökumenischen Synode*, p. 288—297. Problema a fost abordată de alți doi cărturari ortodocși, și anume, de Mitropolitul Emilian Timiadis, delegatul Patriarhiei Ecumenice în Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Geneva) și de Arhimandritul (acum episcopul ortodox francez de sub jurisdicția Patriarhiei ruse), Pierre L'Huillier. Studiul mitropolitului Emilianos, este publicat în 1961, sub titlul : Emilianos von Meloa, *Wesen und Möglichkeit eines ökumenischen Konzils seitens der orthodoxen Kirchen*, în scrierea colectivă «Lie ökumenischen Konzile der Christenheit», Stuttgart, 1961, p. 285—311, iar studiul arhimandritului L'Huillier, este publicat în 1967, sub titlul Arhimandrit Petr, *V selenskie sobori v jizni țerkvi*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», Paris, 1967, nr. 69, oct.—dec., p. 234—251.

Chestiuni principale

O chestiune atît de importantă pentru viața Bisericii, cum este aceea Sinodului Ecumenic, a preocupat și va continua să preocupe atît cîrmuirea bisericească și pe cărturarii din toate ramurile teologiei, cît și masa de slujitori și de credincioși, pentru că în trecutul istoric îndepărtat sinoadele ecumenice au fost acelea care au fixat în scris o parte considerabilă a Sfintei Tradiții, precum și foarte numeroase principii și norme fundamentale pentru organizarea și conducerea Bisericii.

Ele au fost privite și trebuie socotite mereu atît ca organe ale infailibilității Bisericii, cît și ca organe supreme de conducere a Bisericii. Dar privindu-le astfel, se nasc în mod spontan două întrebări, cărora trebuie să li se dea răspunsul cuvenit și fără de echivoc chiar de la începutul oricărei dezbateri privitoare la sinoadele ecumenice.

Iată aceste întrebări :

A. Biserica își manifestă oare infailibilitatea ei numai prin sinoade ecumenice, și, fără de ele, se găsește oare în imposibilitate de a și-o manifesta ?

B. Apoi, dacă sinoadele ecumenice sînt cea mai înaltă autoritate cîrmuitoare a Bisericii, a rămas oare Biserica fără această autoritate în lipsa sinoadelor ecumenice ?

De obicei, aceste întrebări sînt ocolite și se recurge la tot felul de teoretizări ecleziologice și mai puțin ecleziologice, iar de la o vreme încoace, la teoretizări de «timp ecumenist», folosindu-se termenii : ecumenic și ecumenism, în cele mai năstrușnice accepțiuni, ajungîndu-se chiar să fie înfățișați și unii sfinți părinți ca precursori ai ecumenismului modern.

Cît despre formulele emise în cadrul unei pretinse gîndiri ecleziologice, una dintre cele mai grăitoare pentru confuzia care domnește în ecleziologia ecumenistă și care sună, nici mai mult nici mai puțin decît a gol sau a pustiu desăvîrșit în capetele din care a ieșit, este aceea lansată sub numele de «teologie a convergenței». Ei nu i se poate opune desigur alta mai seacă sau mai goală de conținut, decît una care ar suna tocmai în sens contrar : «teologia divergenței».

De ce și cui poate să-i spună ceva vreuna dintre aceste formule ?

La fel se petrec lucrurile și cu termenii : sinod, sinodalitate, conciliaritate, sobornicitate etc.

În privința noțiunilor care dau expresie lucrării sinodale a Bisericii, pînă și la recentul Conciliu II Vatican, unde nu s-au adunat oameni chiar fără de carte, s-au auzit atîtea păreri și formule de parcă s-ar fi pus pentru prima oară o întrebare asupra unei teme necunoscute unor elevi zoriți să treacă examenul.

Consternare produce și dezbaterea acestei teme în perioada postconciliară. Atmosfera și modul în care se desfășoară această dezbatere îți reamintește expresia biblică : tohu, vabohu ; adică pare că se ia totul de la începutul începuturilor, sau cum ar zice Eminescu, de la acel început «pe cînd ființă nu era, nici neființă, pe cînd totul era lipsă de viață și voință».

În această atmosferă de confuzie generală, puținele glasuri competente sînt acoperite de vacarmul necompetenței. Căci într-adevăr noțiunea de sinod nu are aproape nimic comun cu cea folosită în discuțiile sau lucrările la care ne referim, iar cea de Sinod Ecumenic în special, n-are chiar nici o tangență cu aceea în care s-a folosit această expresie și despre care s-a pretins că ar reprezenta-o sau ar întrupa-o Conciliul II Vatican.

Întrucît însă, atunci cînd e vorba de un sinod de importanța celui ecumenic, nu se poate recurge la improvizări ori la formule echivoce sau neîntemeiate pe reali-

tatea faptelor, este necesar ca în galimatia conciliară sau sinodală, fie apuseană fie răsăriteană, să se încerce a se osebi adevărul de eroare, realitatea de fantezie fără ocolirea miezului problemei și fără interpretări mistificatoare.

În acest interes, trebuie să se răspundă mai întîi în mod clar întrebărilor fundamentale și de neocolit pe care le-am formulat anterior.

A. Răspunsul la prima întrebare, este, că Biserica a fost infailibilă și și-a manifestat această infailibilitate și înainte de întrunirea vreunui sinod ecumenic, și în intervalul dintre sinoadele ecumenice și în timpul de după ultimul sinod ecumenic, și că această însușire a ei, de a fi și de a rămîne infailibilă, nu este condiționată de întrunirea sau de neîntrunirea vreunui sinod ecumenic.

Infailibilitatea ține de natura Bisericii, pe cînd sinodul ecumenic este numai una din formele prin care se aduce la expresie însușirea infailibilității Bisericii. Ea nu este însă singura formă adoptată în acest scop și nu are caracterul necesității, în sensul că fără de el s-ar retuşa ori ar scădea însușirea eminentă a Bisericii de a fi infailibilă.

Forma constantă prin care Biserica și-a manifestat întotdeauna infailibilitatea a fost și a rămas consensul întregii Biserici adică punerea de acord a întregului corp social al Bisericii, a trupului tainic al Domnului, asupra oricărei probleme privind păstrarea, apărarea și definirea adevărului revelat.

Modul în care s-a realizat și continuă a fi realizat acest consens, a depins de vremea și de împrejurările în care s-a aflat Biserica în decursul timpului. Într-o anumită vreme, a fost posibil ca forma prin care Biserica și-a manifestat infailibilitatea, realizînd consensul întregului ei corp social în acest scop, să fie tocmai Sinodul Ecumenic.

S-ar putea să fie nu numai surprinzătoare, ci chiar de neînțeles, această înfățișare a Sinodului Ecumenic doar ca una din formele prin care Biserica și-a realizat consensul. Cu toate acestea, lucrurile așa se prezintă în realitate, și nimic întemeiat nu se poate obiecta împotriva acestui înțeles care trebuie să i se dea Sinodului Ecumenic.

De bună seamă, că și înainte de epoca sinoadelor ecumenice ca și după această epocă, Biserica a fost tot atît de conștientă de misiunea sa mîntuitoare și a fost înzestrată cu aceleași mijloace în scopul îndeplinirii acestei misiuni, iar, pe deasupra, a avut aceeași îndatorire și aceeași împuternicire să le folosească în chipul pe care îl va găsi cel mai potrivit pentru a asigura eficacitatea lucrării sale. De aceea, pe lîngă forma Sinodului Ecumenic și alături de aceasta, ea a folosit numeroase alte forme în care s-a realizat consensul întregului său corp, pentru a-și manifesta infailibilitatea. Astfel, la început a folosit consensul comunităților ecleziale vecine, apoi consensul episcopilor vecini sau dintr-un anumit teritoriu, apoi consensul scaunelor ierarhice principale din epoca veche, apoi consensul unor sinoade locale pe scară regională sau generală a imperiului, a îmbinat apoi consensul scaunelor ierarhice principale cu acela al unor sinoade locale, iar, de la o vreme, a recurs la formula cunoscută sub numele de pentarhie și paralel cu ea a folosit în același scop și formula sinoadelor cunoscute sub numele de sinoade endemice, — care nu trebuie confundate cu simplele sinoade locale —, și în fine, a recurs la consfătuiri, conferințe, congrese, comisii sau simple întîlniri cu caracter interortodox sau panortodox, iar în mod constant, pe lîngă toate aceste mijloace, a folosit comunicările și discuțiile prin corespondență și prin soli speciali numiți apocrisiari.

Dacă Biserica în decursul timpului, ținînd seamă de condițiile în care și-a putut desfășura lucrarea, a folosit o atît de variată gamă de mijloace pentru a-și realiza consensul în scopul păstrării, apărării și definirii adevărului revelat, apoi este de la sine înțeles că în împrejurări schimbate, adică pusă în condiții diferite de cele din trecut, poate recurge și la alte forme, diferite și ele de toate acelea pe care le-a folosit în trecut. Acestea vor fi inevitabil forme noi, care trebuie să corespundă însă atît naturii Bisericii și îndatoririi ei de a-și duce misiunea în orice împrejurări, cît și înseși acestor noi împrejurări.

Iată o problemă asupra căreia e necesar să se reflecteze îndelung și mereu în perspectiva timpurilor care vin, pentru că lucrarea Bisericii nu se desfășoară în chip automat și fără spiritul de prevedere de care a dat dovadă conducerea ei de-a lungul vremii pînă astăzi.

Din tot ce am spus pînă acum, în legătură cu prima întrebare la care am schițat un răspuns, rezultă că Biserica nu și-a periodizat și nu și-a instituționalizat nici una din formele pe care le-a folosit pentru a-și manifesta consensul său general în problemele care au reclamat o astfel de lucrare. Aceasta înseamnă că ea nu și-a periodizat și nu și-a instituționalizat nici măcar Sinodul Ecumenic, deși alte tipuri de sinoade și le-a periodizat, și firește, le-a și instituționalizat, stabilind norme precise sau măcar suficient de clare în legătură cu toate aspectele lucrării lor.

Este un lucru bine știut, că nici unul din sinoadele ecumenice n-a adus vreo hotărîre prin care să definească însuși caracterul sinodului ecumenic, să stabilească norme de instituționalizare a lui, arătînd măcar într-un mod mai general, dar suficient, cine are dreptul să-l convoace, cine are dreptul să facă parte din el, cine are vot deliberativ și cine eventual are numai vot consultativ la un astfel de sinod; ce probleme pot fi înscrise pe ordinea de zi a lui, cum se aduc hotărîrile sinodului ecumenic, cum se aprobă și se învestesc cu putere executorie aceste hotărîri, cum se aplică în mod practic și mai ales ce se întîmplă cu hotărîrile acelor sinoade întrunite ca ecumenice, care nu sînt acceptate de întreaga Biserică, sau, cu alte cuvinte, care nu sînt consacrate prin «recepția» întregii Biserici.

În legătură cu toate aceste chestiuni, numai practica sinoadelor ecumenice și unele moduri în care Biserica s-a rostit în alte forme de care s-a folosit pentru rînduirea treburilor sale, ne dau niște răspunsuri a căror valabilitate se întemeiază pe ceea ce se numește obiceiul juridic.

În nici un caz însă, normele stabilite pe baza obiceiului juridic în privința sinoadelor ecumenice, nu pomenesc nimic nici de dreptul exclusiv sau măcar legitim al împăraților, și cu atît mai puțin de vreun astfel de drept al papilor, pentru convocarea, prezidarea ori aprobarea hotărîrilor de orice fel ale sinoadelor ecumenice. De asemenea, ele nu vorbesc nimic despre dreptul exclusiv al episcopilor de a fi convocați cu toții și numai ei, la sinoadele ecumenice, și de a avea numai ei vot deliberativ la acestea.

În fine, ar mai fi multe de spus și în legătură cu alte rînduieli care sînt socotite ca lucruri statornicite de către înseși sinoadele ecumenice, deși tocmai sinoadele ecumenice, după cum am mai spus, n-au hotărît nimic în privința lor înseși.

Nefiind periodizate și nici instituționalizate în vreun alt chip, sinoadele ecumenice reprezintă pentru lucrarea Bisericii forme cu totul excepționale, din practica cărora apare cu evidență adevărul că ele au caracterul unor harisme, care prin însăși natura lor nu puteau fi supuse instituționalizării. Ca urmare, întrucît harismele nu constituie mijloace de lucrare curentă și la dispoziție autorității bisericești,

ci numai daruri excepționale ale Duhului Sfînt, este de la sine înțeles, că oricît ar încerca autoritatea bisericească să întrunească un nou Sinod Ecumenic, acest lucru nu va fi posibil decît dacă dorința și străduința autorității bisericești va fi binecuvîntată prin dublarea ei de lucrarea Duhului Sfînt în chip de harismă, ca să se poată spune așa cum s-a spus la Sinodul Apostolic și la sinoadele ecumenice: «părutu-i-s-a Duhului Sfînt și nouă», iar nu invers «părutu-ni-s-a nouă și Duhului Sfînt».

Acestea pe scurt în legătură cu cea dintîi întrebare, căreia am încercat să-i dăm un răspuns de natură să înlăture confuziile și echivocurile curente apărute în legătură cu Sinodul Ecumenic.

B. Relativ la cea de-a doua întrebare privitoare la autoritatea bisericească supremă în lipsa Sinodului Ecumenic, sînt de asemenea trebuitoare o seamă de precizări, în același scop al evitării confuziilor și echivocurilor.

Într-adevăr, așa precum într-o anumită epocă a vieții sale, sinoadele ecumenice au reprezentat una din formele cele mai bine realizate de manifestare a consensului întregii comunități a Bisericii asupra problemelor de credință, tot la fel aceste sinoade au reprezentat pentru epoca respectivă și cele mai înalte și mai complete forme de manifestare a autorității bisericești. Dar Biserica nu a fost lipsită, nici înainte de epoca sinoadelor ecumenice, nici între sinoadele ecumenice și nici după epoca lor, de autoritatea trebuitoare, și încă de una cu nimic mai prejos decît aceea, pe care au reprezentat-o sinoadele ecumenice.

Confuziile care se produc și în privința aceasta decurg din neînțelegerea corespunzătoare a noțiunii de autoritate bisericească, care este folosită în tot felul de înțelesuri, unele mai străine decît altele de ceea ce reprezintă cu adevărat însăși autoritatea bisericească.

Mai întîi de toate trebuie arătat, că în alcătuirea ei intră totalitatea mijloacelor cu care Mîntuitorul a înzestrat Biserica, pentru ca prin folosirea lor să poată fi dusă la îndeplinire misiunea ei mîntuitoare.

Inexistența unui Sinod Ecumenic, sau neputința de a întruni un Sinod Ecumenic, nu lipsește însă Biserica de autoritatea ei supremă, adică de calitatea ei de deținătoare a tuturor mijloacelor cu care a înzestrat-o Mîntuitorul. Și, întocmai precum Biserica a recurs la diverse forme pentru realizarea consensului ei unanim în scopul manifestării infailibilității sale, tot la fel ea a recurs, și poate recurge și azi, la formele pe care le-a găsit și le găsește mai potrivite pentru a-și manifesta deplina sa autoritate în rezolvarea problemelor de orice fel, care ar reclama hotărîri și îndrumări corespunzătoare.

Este necesar să se știe însă, că constituirea formelor prin care se exercită autoritatea bisericească, spre deosebire de acelea prin care se realizează consensul ei în probleme de credință, a fost instituționalizată, adică reglementată prin rînduieli cu caracter juridic, iar unele din aceste forme au fost chiar periodizate. Acestea sînt diversele tipuri de organe individuale sau sinodale, care dețin și exercită puterea bisericească, în frunte cu sinoadele de orice fel în afară de Sinodul Ecumenic.

Mai trebuie precizat apoi, că întrucît numai în materie de păstrare, apărare și definire a adevărului revelat, autoritatea bisericească se pronunță în mod infailibil prin asistența Duhului Sfînt, ea nu a pretins și nu pretinde că în folosirea altor mijloace care intră în conținutul autorității bisericești, ar fi procedat sau ar proceda în același mod infailibil, atunci cînd statornicește bunăoară, norme de conținut canonic sau juridic, ori chiar și norme privitoare la anumite aspecte ale culturii, care

sînt supuse schimbării în decursul vremii, așa cum dovedește întreaga dezvoltare a vieții bisericești.

Prin urmare, deși în conținutul autorității bisericești intră și mijloacele care formează așa-numita putere propovăduitoare a Bisericii, iar folosirea celei mai înalte forme a acestor mijloace implică infailibilitatea, a cărei manifestare nu se realizează decît prin formele consensului întregului corp social al Bisericii sub călăuzirea directă a Duhului Sfînt și anume, în forme care nu au putut și nu pot fi instituționallizate, totuși, întreg restul puterii bisericești, inclusiv al celei propovăduitoare, se exercită în forme instituționalizate, fără girul infailibilității, pe care îl exclude însăși imposibilitatea de a se instituționaliza vreuna din formele de manifestare sau de exprimare, ori de folosire a acestei însușiri a Bisericii.

*

Deși poate unele aspecte ale acestei probleme ar necesita încă oarecare stăruință asupra lor, ne oprim deocamdată la considerațiile de pînă acum, îndreptîndu-ne atenția asupra unor chestiuni cu totul ignorate sau mai ales ocolite de către cercetătorii de specialitate în legătură cu sinoadele ecumenice, și care sînt de natură să risipească multe nedumeriri și confuzii în legătură cu poziția și importanța sinoadelor ecumenice în viața Bisericii.

Care sînt aceste aspecte?

Sînt tocmai acelea asupra cărora sinoadele ecumenice înseși n-au adus nici o hotărîre și n-au dat nici o indicație, dar asupra cărora ne vorbesc tot sinoadele ecumenice prin cauzele care au determinat întrunirea lor, prin modul în care au fost convocate, prin acelea care s-au desfășurat lucrările lor, prin însăși alcătuirea lor, prin felul de a se adopta hotărîri, prin modul în care au fost aprobate și aplicate aceste hotărîri, ca și prin rostul pe care l-au îndeplinit deopotrivă în viața Bisericii, ca și în viața imperiului roman și apoi a imperiului bizantin.

Cauzele care au determinat întrunirea Sinoadelor Ecumenice

I. Cauzele care au determinat întrunirea Sinodului I Ecumenic. — În deobște se știe, că au existat în primul rînd cauze religioase care au determinat convocarea și întrunirea sinoadelor ecumenice. Rezolvarea problemelor de această natură le-a și conferit caracterul de organe ale infailibilității Bisericii și le-a stabilit, în întreaga istorie bisericească, poziția de faruri călăuzitoare unice în materie de credință.

Este adevărat însă, că în unele împrejurări au prevalat față de cauzele religioase și unele cauze nereligioase, de interes general ale imperiului roman și apoi ale celui bizantin, pentru întrunirea sinoadelor ecumenice. Astfel, de exemplu, se poate presupune în deplină cunoștință de cauză, că tocmai cauzele de această natură au prevalat în cazul întrunirii Sinodului II Ecumenic, apoi a Sinodului III Ecumenic, apoi și în cazul întrunirii sinodului proiectat ca ecumenic, tot la Efes, în anul 449, precum și a celui realizat ca ecumenic în anul 451, la Calcedon. Căci desigur, nu atît dorința de a soluționa niște probleme religioase, care nici nu au fost soluționate definitiv de altfel prin sinoadele menționate de la anul 431 (Efes), 449 (Efes), și 451 (Calcedon), — a determinat întrunirea lor la intervale așa de scurte, ci alte cauze presante pe care ni le atestă istoria în legătură cu aceste sinoade.

Dacă nu în aceeași măsură, totuși într-o măsură hotărîtoare, tocmai cauzele nereligioase au determinat și întrunirea celorlalte sinoade ecumenice ca și a celor convocate ca ecumenice, dar nerealizate ca atare.

Astfel stau lucrurile chiar cu Întîiul Sinod Ecumenic, care nici nu s-a numit pe sine cu acest nume, deși el inaugurează seria sinoadelor ecumenice. El a avut caracter de sinod ecumenic, dar este numit astfel ceva mai tîrziu de către Sfîntul Atanasie cel Mare [8], care a fost principalul teolog apărător al dreptei credințe la acest sinod, deși nu a făcut parte dintre cei 318 părinți episcopi, sub al căror nume și număr se păstrează amintirea sinodului, ci din masa cea mare a clerului din treptele mai mici, căci pe atunci era doar abia un smerit diacon.

În lipsa altor documente, relative la acest sinod, căci în afară de canoane și de prima parte a Simbolului de credință, toate celelalte acte ale lui s-au pierdut, nu putem spune decît că Sinodul I Ecumenic, avînd conștiința importanței sale, se numește pe sine «Sfîntul și marele sinod» (can. 8, 14, 15, 17, 18).

După cum se știe, acest prim sinod ecumenic n-a fost convocat de vreun episcop sau de vreo autoritate bisericească, constituită într-o formă precisă, ci a fost convocat de către un împărat roman, care pe deasupra nici nu era creștin, ci continua să fie la acea dată, cum a fost de altfel pînă aproape de moarte, șef al cultului păgîn al imperiului, în care calitate se numea Pontifex maximus..

Că împăratul Constantin cel Mare se convertise în conștiința lui la creștinism, și că a dorit să ajute Biserica dîndu-i tot ajutorul posibil din partea împărăției romane pentru apărarea dreptei credințe și pentru punerea în rînduială a vieții sale, nu încape nici o îndoială, dar în același timp, nu încape iarăși nici o îndoială, că el a avut în vedere deopotrivă și interesele imperiului roman atunci cînd a procedat la convocarea întîiului sinod ecumenic. El spune de altfel în mod clar acest lucru, în cuvîntarea de deschidere a Sinodului, vorbind de pacea imperiului și în genere de trebuința păcii ca postulat esențial al bunei chivernisiri a tuturor treburilor publice.

Efortul pe care l-a făcut împărăția romană pentru a aduna de pe întreg cuprinsul teritoriului său, episcopi, preoți, diaconi, alți slujitori bisericești și credincioși, învățați, înțelepți — cum li se spune în documente — precum și hotărîrea împăratului de a nu aștepta terminarea lucrărilor de construire a noii capitale, — Constantinopolul, care pe jumătate era deja ridicată și s-a terminat la 330, cînd s-a și mutat capitala de la Roma la Constantinopol — arată că au existat pe lîngă motive religioase și interese presante ale imperiului roman, care l-au determinat să întrunească sinodul în capitala provizorie a imperiului din orașul Niceea, o localitate nu prea însemnată a provinciei Bitinia. Acest lucru se poate înțelege fără multă greutate, dacă ne gîndim că pentru aducerea la Niceea a celor invitați la sinod a trebuit să fie pus în mișcare întregul aparat de stat, toate mijloacele de transport pe mare și pe uscat, care aveau să-i aducă pe participanți din întregul bazin imens al Mediteranei, precum și de la mari depărtări pe uscat, transporturi costisitoare și împreunate cu tot felul de primejdii. Între acestea, cea mai îngrozitoare era pirateria, ca să nu mai vorbim și de nesiguranța drumurilor pe uscat, pîndite nu numai de răufăcători, ci și de barbarii sub a căror amenințare și presiune se găsea întreaga parte de nord a imperiului, începînd de la Marea Neagră și mergînd pe linia Dunării și a celorlalte frontiere ale imperiului, pînă în Britania. La toate acestea trebuie să mai adăugăm, că alături de aparatul de stat și de întreaga rețea de transporturi, a fost angajată și vistieria statului într-un efort care poate fi apreciat ca egal cu acela al purtării unui război în acele timpuri.

8. Athanasios, *Contra Arianos*, 1, P. G., XXVI, col. 1029.

Relevarea acestor aspecte nu lasă nici o îndoială asupra convergenței intereselor imperiului cu acelea ale Bisericii și invers, constituind în același timp și o dovadă certă că alături de cauzele religioase, într-o măsură hotărîtoare au contribuit și cauzele nereligioase la întrunirea întîiului sinod ecumenic.

Dacă încercăm să desprindem din noianul de realități, de stări și de fapte istorice, cauzele de această natură ale întrunirii sinodului I ecumenic, nu este greu să le identificăm în amenințarea gravă a granițelor de nord ale imperiului din partea popoarelor migratoare și în mod principal din partea goților, precum și în nevoia imperioasă de a mobiliza toate forțele sănătoase ale imperiului pentru a putea face față acestei amenințări.

Că acestea au fost cauze reale și foarte presante, ne-o dovedesc două fapte, și anume: mai întîi o expediție a romanilor împotriva goților de la nordul Dunării, care avusese loc anterior Sinodului I Ecumenic, sub comanda lui Constantin cel Mare (322—323), și apoi organizarea unei a doua campanii împotriva acelorași goți, condusă tot de Constantin cel Mare și care a dus la reocuparea în anii 332—333 a unei însemnate părți din Dacia de la nordul Dunării, aflată sub stăpînirea goților [9].

Cît de mare era primejdia pe care o reprezentau semințiile gote care tăbăriseră asupra imperiului încă din veacul al III-lea, obligîndu-l pe împăratul Aurelian să se retragă la granița Dunării părăsind provincia Dacia între anii 271—275, și continuînd de atunci năvălirile lor la sudul Dunării, se știe din grelele confruntări care au continuat între puterea romană și masa imensă a semințiilor germanice, cunoscute sub diverse nume, ca acela generic de goți, apoi cel de vizigoți, ostrogoți, vandali, alemani, suevi, burgunzi etc., care au sfîșiat bucată cu bucată imperiul roman de apus, sfîrșind prin a-l lichida complet la anul 476.

Conștient de această imensă primejdie, Constantin cel Mare și întreaga conducere de stat nu a precupețit nici un efort pentru a pacifica în interior imperiul și pentru a putea să-i mobilizeze toate puterile pentru a stăvili avalanșa dezlănțuită a barbarilor de la nord.

În vremea aceea, sprijinul cel mai însemnat și nefolosit pînă atunci pentru consolidarea internă a imperiului și pentru întărirea apărării lui, îl reprezenta Biserica, iar viziunea politică a lui Constantin cel Mare și a sfetnicilor săi în această privință, s-a dovedit mai mult decît realistă.

Întrunind la Niceea o adunare alcătuită din oameni reprezentativi ai puterii imperiale și ai Bisericii, într-un număr considerabil, care a depășit cu mult cifra de 100 de persoane, Constantin cel Mare a realizat cel dintîi mare parlament al lumii vechi, cel dintîi parlament reprezentativ al întregii împărății romane. În cadrul lui s-au dezbătut nu numai problemele care tulburau pacea Bisericii, și prin aceasta și pacea internă a imperiului, ci deopotrivă și problemele pe care le punea grava amenințare dinafară a granițelor imperiului, iar prin hotărîrile luate, — așa după cum s-a văzut în epoca imediat următoare Sinodului I Ecumenic, — au fost servite atît interesele Bisericii, cît și interesele imperiului roman. De aceea, chiar și hotărîrile strict dogmatice ale acestui sinod, și împreună cu ele și cele canonice, au fost investite cu puterea legilor de stat. De la această dată creștinismul a devenit cultul dominant al imperiului roman, deși în cadrul lui continuau să fie practicate în mod liber, toate cultele necreștine care beneficiaseră de libera lor manifestare și pînă la anul 313, adică și pînă la anul cunoscutului Edict de la Milan, prin care Con-

9. Victor Motogna, *Un secol din istoria Daciei în timpul năvălirilor barbare. Epoca încreștinării poporului românesc*, Cluj, 1937, p. 9, 12.

stantin cel Mare asigura și creștinilor libertate religioasă egală cu a celorlalte culte. Dar după cum se vede, interesele imperiului au determinat cîrmuirea acestuia ca la un interval de numai 12 ani de la data cînd i s-a asigurat libera manifestare Bisericii, aceasta să fie ridicată la nivel de organizație religioasă dominantă în imperiu.

Că la Sinodul I Ecumenic nu au fost puse și rezolvate toate acele probleme religioase care tulburau pacea Bisericii, și care amenințau în Africa de Nord și pacea imperiului, se vede din faptul că problema donatistă, — pentru a cărei soluționare Constantin cel Mare întrunise un mare sinod apusean chiar la anul 314, în Arles, — nu numai că nu a fost reglementată de Sinodul I Ecumenic, ci ea a luat forme de o gravitate neașteptată, chiar după acest sinod. Astfel, după cum se știe, donatismul a bîntuit cu furie și a menținut o stare de război civil în provincia Africa Romană încă aproape o sută de ani, și anume, pînă la sinodul de la Cartagina din anul 419. Și această problemă ca și atitudinea față de ea, deși era una dintre cauzele religioase extrem de grave care tulburau pacea Bisericii și a imperiului, arată cît de hotărîtor a fost interesul împărăției romane pentru problemele sale nereligioase în luarea hotărîrii de a întruni Sinodul I Ecumenic.

Înfățișînd cauzele nereligioase care au contribuit în mod hotărîtor la întrunirea Sinodului I Ecumenic, în îmbinarea și în proporția în care ele se găsesc față de cele religioase, relevăm o dată mai mult justețea aprecierii în legătură cu forma adoptată de Biserică sub numele de Sinod Ecumenic pentru realizarea consensului întregului său corp social asupra unei chestiuni de credință, precum și aceea că alegerea unei forme ca aceasta a fost determinată la rîndul ei de condițiile obiective ale vremii. Ele au făcut ca prin concursul factorilor care au intrat activ în realizarea întîiului sinod ecumenic, — pe de o parte, să se aducă la expresie, infailibilitatea Bisericii, iar pe de altă parte, să se dea cea mai completă și mai grăitoare expresie ecumenicității Bisericii, care de atunci încoace nu mai poate fi înțeleasă în mod autentic și just decît în aria pe care i-au trasat-o sinoadele ecumenice și lucrarea acestora.

În sfîrșit, pentru a încheia considerațiile în legătură cu Sinodul I Ecumenic, și cu deosebire, pentru a fixa cadrul trebuitor înțelegerii juste a caracterului său de act cu totul nou, extraordinar, precum și al aceluia de formă neinstituționalizată și de harismă, prin care s-a manifestat în mod real infailibilitatea Bisericii, mai trebuie să facem precizarea, sau să punem în lumină faptul că întrunirea lui, — cu toată greutatea pe care o putem pune pe voința Bisericii și pe dorința conducerii ei din acea vreme, ca și pe caracterul hotărîtor al cauzelor nereligioase care au dus la convocarea lui, — nu s-ar fi putut realiza, dacă n-ar fi fost o expresie reală a proniei divine, sau și mai obiectiv spus, dacă nu ar fi fost o întruchipare a harismei ecumenice a Bisericii, sau dacă prin hotărîrile sale în materie de credință nu ar fi tradus în fapt formula apostolică «părutu-i-s-a Duhului Sfînt și nouă» (Fapte XV, 28).

Atît prin caracterul său nou, cît și prin eficacitatea ajutorului pe care el l-a dat lucrării Bisericii, ca o nouă harismă, de un fel nou și într-o epocă nouă, care depășea vremea vechilor harisme prin care lucrarea Duhului Sfînt a venit în ajutorul Bisericii văzute încă din epoca apostolică, Sinodul I Ecumenic a reprezentat și continuă să reprezinte în viața Bisericii o a doua piatră unghiulară pentru întreaga ei misiune, așezată peste piatra cea din capul unghiului, care este Hristos. Cu această semnificație, îi dă întreaga creștinătate un loc unic în dezvoltarea vieții

bisericești și în genere a întregii lucrări mîntuitoare. Lucrarea lui este socotită nu numai la figurat, dar și la propriu, ca o adevărată lucrare harismatică, de la care se pornește în aprecierea tuturor celorlalte manifestări ulterioare ale infailibilității Bisericii, precum și a tuturor măsurilor care s-au luat mai tîrziu pentru buna chivernisire sub orice raport al vieții bisericești. De aceea, chiar și atunci cînd a fost vorba în veacurile următoare ale vremii vechi de unele îndoieli în materie de credință și chiar în materie de organizare și de cîrmuire a Bisericii, ca și în ce privește raporturile Bisericii cu ereticii și schismaticii, s-au căutat mereu temeiuri pentru soluționarea acestor probleme în hotărîrile Sinodului I Ecumenic, fie ele de natură dogmatică, fie de natură cultică și canonică.

Pe temeiul hotărîrilor acestui Întîi Sinod Ecumenic, s-a format apoi așa-zicînd ideea standard despre ecumenicitatea Bisericii, în al cărei conținut intră cu necesitate, unitatea ei dogmatică, cultică și canonică.

Pentru a pune o dată mai mult în lumină însemnătatea lucrării Sinodului I Ecumenic, putem aminti încă o serie de fapte semnificative și deplin grăitoare.

Astfel, după cum se știe, vechile Biserici din Orient, care n-au acceptat nici hotărîrile Sinodului al III-lea Ecumenic și nici hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic, — din motive pe care dezvoltarea istorică a Bisericii ca și dezvoltarea istorică a popoarelor care n-au acceptat sinoadele respective ca ecumenice, le-au înfirmat, — au procedat totuși, fie la însușirea elementelor de bază ale hotărîrilor dogmatice ale acelor sinoade, fie mai ales la însușirea pe tăcute a hotărîrilor canonice ale sinoadelor ecumenice ulterioare, ba chiar și ale normelor juridice relative la Biserică ale unor împărați bizantini, inclusiv din secolul al IX-lea, atribuindu-le în mod direct sau indirect Sinodului I Ecumenic, sau măcar deducîndu-le într-un fel oarecare din hotărîrile acestui sinod. Exemplele sînt foarte numeroase. Ar putea fi citate unele care arată că nici vorbă nu poate fi de vreo hotărîre a Sinodului I Ecumenic, așa cum sînt de exemplu cele privitoare la demnitatea de patriarh, la numărul patriarhilor și la atribuțiile acestora.

Ceea ce pare aproape de necrezut, este apoi faptul consemnat documentar în canoanele unor sinoade africane, — care se încheie cu sinodul de la Cartagina din anul 419, — precum și în două scrisori ale acestui din urmă sinod către episcopii Romei, din care rezultă în mod neîndoios, că inclusiv la începutul secolului al V-lea, episcopii Romei au recurs la același mijloc la care au recurs și vechile Biserici din Răsărit, atribuind Sinodului I Ecumenic niște hotărîri de ale sinodului de la Sardica din anul 343, pe care voiau să-și temeluiască niște drepturi imaginare de amestec în treburile interne ale Bisericii din Africa Romană, care era din timpuri vechi deplin-autocefală, așa cum arată și hotărîrile sinodului ținut la anul 256, sub Sfîntul Ciprian al Cartaginei.

Deși s-ar mai putea cita și alte cazuri de referire la autoritatea Sinodului I Ecumenic, în scopul validării unor teze dogmatice sau canonice, socotim suficient de grăitoare acestea pe care le-am amintit.

Pentru a încheia cele despre poziția cu totul deosebită pe care o are Sinodul I Ecumenic și în conștiința creștinătății contemporane, mai trebuie să arătăm, că inclusiv așa-zisul ecumenism din zilele noastre își are reazimul în lucrările Sinodului I Ecumenic, în autoritatea acestuia, și că el, postulează ca perspectivă, refacerea unității ecumenice a creștinătății în spiritul și după modelul în care a lucrat Sinodul I Ecumenic.

II. — *Considerații în legătură cu cauzele care au determinat întrunirea sinoadelor ecumenice II, III, IV, V, VI și VII.* — După temelia pusă prin Sinodul I Ecumenic pentru cea mai înaltă formă sinodală care a putut fi realizată, această formă a încercat să fie instituționalizată, ba uneori chiar să fie periodizată, dar istoria stă mărturie că nici instituționalizarea, nici periodizarea ei nu au fost posibile.

Dezvoltarea istorică a vieții bisericești arată totuși, că de autoritatea și de cinstea Sinodului I Ecumenic s-au mai bucurat ulterior, în primul mileniu, încă alte șase sinoade, realizate în epoci diferite, sub imperiul unor trebuințe tot atît de diferite, precum și sub călăuzirea Duhului Sfînt care le-a conferit același caracter de harisme puse în slujba lucrării mîntuitoare a Bisericii.

După cum se știe au mai fost convocate, deopotrivă din cauze religioase și nereligioase, încă o seamă de sinoade, cu gîndul de a le da caracterul de sinoade ecumenice, dar un complex de împrejurări, și, cu deosebire, neacceptarea hotărîrilor lor dogmatice de către întreaga Biserică, le-a lipsit de acest caracter, constituind în același timp și o dovadă că acelea nu s-au bucurat de asistența Duhului Sfînt.

Asupra cauzelor religioase care au determinat întrunirea tuturor sinoadelor ecumenice de la Constantin cel Mare încoace, nu este cazul să insistăm, ele fiind mereu puse în lumină, uneori chiar cu o pondere exagerată. Să încercăm a schița, în perspectiva pe care ne-o dă întregul cadru istoric al vremii, și acele cauze care pot fi numite, în general, nereligioase și care au contribuit și ele în mod esențial nu numai la întrunirea, ci și la realizarea ca ecumenice a sinoadelor cunoscute sub acest nume din anii : 381, 431, 451, 553, 680—692 și 787.

Cu privire la sinodul ecumenic întrunit la Constantinopol, în anul 381 și rămas în istorie sub numele de Sinodul al II-lea Ecumenic, trebuie să facem precizarea că el a fost convocat ca «ultima ratio» pentru interesele imperiului roman, deși nu în aceeași măsură și pentru interesele Bisericii.

Cursul istoriei intuit de Constantin cel Mare, care a mutat capitala imperiului de la Roma la Constantinopol pentru a face față primejdiei pe care o reprezentau popoarele barbare care luaseră cu asalt imperiul de la granițele de nord-est ale acestuia, a fost din nenorocire confirmat de evenimente. De voie și de nevoie, chiar din vremea lui Constantin cel Mare au început a fi primiți și așezați pe teritoriul imperiului de la sudul Dunării, zeci și apoi chiar sute de mii de goți, care au devenit astfel o dublă primejdie pentru imperiu, și dinăuntru, nu numai din afară. Cît de mult a crescut în gravitate această primejdie s-a văzut după anul 375, cînd au început a se mișca atît goții mai puțini la număr așezați în Asia Mică, — fie că veniseră din Caucaz sau că fuseseră duși din peninsula balcanică, unde numărul lor devenise prea mare, — cît mai ales cei din teritoriile de la sudul Dunării, care la putină vreme s-au răsculat și au izbutit să înfrîngă oastea romană, amenințînd chiar Constantinopolul. În luptele cu aceștia din anul 378, a căzut chiar împăratul Valens, la Adrianopol, fapt în urma căruia părea că li s-a deschis goților calea spre capitala imperiului. Marșul lor a fost oprit însă de generalul Teodosie, devenit apoi din anul 379 împărat roman și cunoscut în istorie sub numele de Teodosie I cel Mare.

Ajuns în fruntea imperiului într-o situație disperată, căci goții reprezentau la această dată o primejdie de moarte pentru împărăția romană, noul împărat a vrut să convoace mai întîi pentru anul 380 un sinod ecumenic la Constantinopol, dar din pricina luptelor, el n-a putut fi întrunit decît la anul 381.

Graba și stăruința cu care a fost convocat acest sinod, ca și împrejurările în care a fost întrunit, arată că principala cauză a convocării lui nu a fost nevoia de

a soluționa o chestiune religioasă, ci aceea de a mobiliza toate forțele capabile de luptă ale imperiului, spre a înlătura primejdia de moarte care îl amenința.

Evenimentele care au urmat, confirmă că de fapt mobilizarea făcută de Sinodul II Ecumenic și-a produs efectele scontate. Goții au fost definitiv opriți să mai pătrundă pe teritoriul imperiului și să mai ia direcția capitalei acestuia. Ei s-au revărsat însă asupra nordului Italiei și au luat drumul, împreună cu alte seminții germanice, către Galia și Spania, sfărîmînd orice rezistență a armatelor romane din acele părți ale imperiului. Astfel, se știe că la anul 410, vizigoții, după ce prădaseră Roma sub conducerea lui Alaric, și-au îndreptat grosul forțelor lor peste Galia și au cucerit pe la anul 411 o mare parte din Spania, unde au creat un regat vizigot, care a durat de la 411—412, tocmai vreo 300 de ani, pînă ce a fost nimicit de arabi, între anii 708—710.

Tot în primele două decenii ale secolului al V-lea, o altă semințe germanică cunoscută sub numele de vandali, după ce a fost respinsă și izgonită de către oastea romană din răsărit, presată apoi și de huni, — care-și făcuseră apariția pe la 375 la granițele imperiului roman și sub presiunea cărora se îndreptaseră și vizigoții către apus, — străbătînd Galia și Spania, a pătruns în anii 418—419 în Africa de Nord, a cărei cucerire au și terminat-o pe la anii 430—431.

Cotropind teritorii tot mai mari și mai importante din partea de apus a imperiului roman, — care de la anul 395 a format o unitate aparte numită de atunci imperiul roman de Apus, avînd în frunte un împărat deosebit de acela al imperiului roman de răsărit, și așezat în Italia (la Ravena, nu la Roma) tocmai cu scopul de a organiza apărarea părții apusene a imperiului roman de cotropirea barbarilor, — aceasta a ajuns în situația nenorocită de a nu mai putea fi apărată de barbari și de a fi amenințată cu completa lichidare prin continua înaintare a semințiilor năvălitoare pe teritoriul său.

Încercînd o nouă mobilizare a tuturor forțelor imperiului, împăratul Teodosie al II-lea (408—450), a convocat pentru anul 431 al treilea Sinod Ecumenic, care s-a și întrunit în cetatea Efes din Asia Mică. Curînd apoi, același împărat a convocat din aceleași motive un al patrulea Sinod Ecumenic, tot la Efes, pentru anul 449, dar acesta nu a putut fi realizat datorită unor împrejurări nefavorabile. Cum însă primejdia completei prăbușiri a imperiului de Apus sub loviturile popoarelor migratoare, precum și presiunea hunilor asupra imperiului de răsărit, creșteau mereu, împăratul Marcian a întrunit la anul 451, la Calcedon, cel de-al patrulea Sinod Ecumenic, în același scop al luării unei grabnice și disperate măsuri de mobilizare a rezistenței imperiului roman. Cît de gravă era această primejdie, se poate vedea și din faptul că tocmai în timp ce la Calcedon se întrunea Sinodul al IV-lea Ecumenic, episcopul Romei, Leon I cel Mare, a trebuit să angajeze tratative cu Atila, căpetenia hunilor, care pătrunseseră adînc pe teritoriul Italiei. Aceeași gravitate a situației o arată și pustiirea Romei la anul 455, de către Genseric cu vandalii săi, care veniseră tocmai din Africa de Nord peste Sicilia și ajunseseră pînă la Roma.

Au mai trecut apoi numai 20 de ani, ca la 476 să fie încheiată completa cucerire de către barbari a imperiului roman de Apus, ultimul împărat al acestei părți a imperiului, Romulus Augustulus, fiind detronat de către Odoacru, căpetenia seminției germanice a heruliilor și a aceleia a rugilor.

Iată în linii mari, evenimentele catastrofale pentru imperiul roman ca și pentru Biserică de altfel, care au determinat întrunirea Sinoadelor Ecumenice al III-lea și al IV-lea.

Cît privește al V-lea Sinod Ecumenic, ținut la Constantinopol în anul 553, nici în cazul lui nu a fost vorba numai de cauze religioase, ci și de cauze nereligioase

ținînd de interesele vitale ale imperiului, care au determinat pe marele împărat Justinian să-l convoace.

După cum se știe, el întreprinsese pînă la acea dată (533—552) o largă acțiune pentru recucerirea imperiului de apus din mîinile barbarilor, dar tocmai pe cînd această acțiune se desfășura victorios, imperiul de răsărit a fost atacat din nou de către perși, care aveau în frunte pe împăratul Chosroe I.

Confruntat cu numeroase frămîntări interne, dar mai ales cu primejdia de a lupta pe două fronturi, Justinian a procedat ca și împărații mai de demult, la mobilizarea, printr-un nou sinod ecumenic, a tuturor forțelor disponibile ale imperiului, pentru a putea să depășească situația gravă în care ajunsese. Efectul acestei mobilizări a fost salutar, pentru că, pe de o parte, a izbutit să tranșeze conflictul cu perșii (554—562), iar, pe de altă parte, eliberîndu-și forțele pe care le mobiliza primejdia persană, a putut să-și continue cu succes acțiunea de consolidare a unei importante părți din imperiul de apus, înfrîngînd rezistențele și revoltele barbarilor, mai întîi în Africa de Nord, apoi în Italia, și într-o măsură mai mică, și în Spania.

Cum însă la o împărăție bogată și strălucitoare, cum fusese cea romană și cum continua să fie cea bizantină, rîvneau toate popoarele migratoare, împărăția bizantină a rămas mereu ținta atacurilor și campaniilor pustiitoare ale acestora.

Astfel, perșii pe care-i liniștise pentru o vreme politica înțeleaptă a lui Justinian, și-au îndreptat din nou, pe la începutul secolului al VII-lea, sub Chosroe II, atacurile asupra părții de răsărit a Imperiului, cucerind pe rînd o bună parte din Asia Mică, apoi cetățile Antiohia (611), Ierusalimul (614) și Alexandria (618—619) și, cu acestea marile întinderi ale căror cetăți de căpetenie erau.

Împăratul Heraclie (610—641) de atunci, a trebuit să facă față chiar la începutul domniei sale năvalei neașteptate a perșilor, cu sfîrșitul campaniei cărora a coincis venirea slavilor și avarilor, care ajunseseră să atace, la anul 626, chiar Constantinopolul. Heraclie i-a respins definitiv pe perși la anul 628, iar din timpul războaielor lui cu perșii a rămas memorabil faptul că la anul 630 a readus și a reașezat în Ierusalim Sfînta Cruce, pe care perșii o luaseră din sfînta cetate, cu ocazia cuceririi ei la anul 614.

Dar nici n-a terminat bine campania împotriva perșilor, și Heraclie a trebuit să se reîntoarcă din nou pe frontul de răsărit al imperiului, căci apăruseră noii năvălitori arabi, mulți ca nisipul pustiurilor din care veneau. Aceștia au urmat drumul invaziei persane, cucerind pe rînd, Damascul și ruinele Antiohiei (635), apoi Ierusalimul (637—638) și Alexandria (641—642).

Din Alexandria, arabii au înaintat spre apus, cucerind întreg nordul Africii pe la anul 707, iar în anii 708—711, au pus stăpînire pe Spania și au trecut Pirineii pe teritoriul Franței, însă au fost respinși, la anul 732, de către Carol Martel, în bătălia istorică de la Poitiers. Dar înaintarea lor în această direcție, a fost conjugată cu un asalt masiv asupra inimii imperiului bizantin, cucerind, la anul 647, Insula Cipru, apoi insula Rodos și altele din apropiere, ca la anul 661, flota arabă, trecînd prin Marea Egee să pătrundă în Helespont, și ca după alți zece ani să ajungă chiar în fața Constantinopolului. Aici a rămas, amenințînd în fiecare clipă capitala timp de șapte ani, de la 670—677, cînd cu ajutorul focului grecesc, născocit de Galinic din Siria, bizantinii i-au pîrjolit, distrugînd în fața Ciziculuí cea mai amenințătoare putere maritimă care înfruntase pînă atunci puterea Bizanțului.

Bizantinii nici nu apucaseră încă a respira după distrugerea flotei arabe, cînd de pe uscat s-a întețit primejdia tot atît de gravă pe care o reprezentau oștile bul-

gare, care după ce pătrunseseră la sudul Dunării sub conducerea lui Asparuh și bătuseră oastea bizantină la 659, s-au îndreptat către Constantinopol, pe care amenințau să-l cucerească, în urma înfrîngerii armatelor bizantine de la anul 679. Pe de altă parte, arabii, — care, din cavaleri ai pustiilor de nisip, se transformaseră în navigatori pe întinsul apelor Mediteranei, — atacaseră Creta, sudul Italiei și Sicilia, de aceea, împăratul Constant II (641—668), — după ce arabii ajunseseră, pe de o parte, la Helespont în anul 661, iar pe de altă parte atacaseră Creta și Sicilia, — și-a mutat reședința la Roma și apoi la Siracuza, în anul 661, pentru a putea face față situației. Urmașul său, Constantin IV Pogonat (668—685), și-a reluat reședința la Constantinopol, chiar din primul an al domniei sale, avînd să facă față primejdiei bulgare. Dar împresurarea din atîtea părți a imperiului de către vrăjmașii arabi și bulgari, a slăbit rezistența bizantină, așa încît Constantin al IV-lea Pogonat a suferit la anul 679 o mare înfrîngere din partea bulgarilor, după care acestora li se deschisese din nou calea spre Constantinopol. În această situație disperată, în care se găsea deopotrivă și împăratul și împărăția bizantină, ca și Biserica, — din cuprinsul căreia căzuseră deja sub stăpînirea arabă cele trei patriarhate din răsărit: Antiohia, Ierusalimul și Alexandria, — împăratul și sfetnicii săi ecleziastici au încercat o nouă mobilizare a tuturor forțelor disponibile ale imperiului, care era tot atît de grav amenințat, precum fusese în preajma Sinodului al III-lea și în preajma Sinodului al IV-lea Ecumenic. Sub presiunea acestei amenințări, s-a convocat și s-a întrunit la Constantinopol, Sinodul al VI-lea Ecumenic, în anul 680.

Zorit să facă față primejdiei de moarte care amenința imperiul, Sinodul al VI-lea Ecumenic, întrunit la 680, s-a ocupat doar de cîteva chestiuni dogmatice, neavînd răgaz să dezbată și alte probleme de interes general bisericesc. De aceea el s-a închis repede, neîncheindu-și, ci doar prorogîndu-și lucrările, care s-au continuat la anul 692, tot la Constantinopol, prin sinodul numit Trullan, care nu este de fapt decît a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, întrunit în prima sa sesiune după cum am văzut, la anul 680. Această a doua sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic, nu s-a ocupat de probleme dogmatice decît în tangență, și numai de chestiuni organizatorice, adoptînd cel mai mare număr de canoane dintre toate sinoadele ecumenice (102).

Prima sesiune a Sinodului al VI-lea Ecumenic a fost convocată de împăratul Constantin IV Pogonat, iar a doua sesiune a fost convocată de împăratul Justinian II Rinotmit (685—695; 705—711). Ambii au acționat sub presiunea arabilor și bulgarilor, așa încît pe lîngă cauzele și interesele religioase, și Sinodul al VI-lea Ecumenic a fost convocat deopotrivă și din cauze nereligioase, care nu erau altele decît interesele vitale ale imperiului.

Împărații următori: Leon III Isaurul (717—741) și Constantin al V-lea Copronim (741—775), au trebuit să continue lupta disperată contra arabilor și bulgarilor, de acolo de unde o lăsase Justinian II Rinotmit, care îi înfrînsese pe bulgari chiar la porțile Constantinopolului în anul 711. La rîndul lor, arabii au asediat din nou Constantinopolul, de astădată și pe mare și pe uscat, în alianță cu bulgarii, în anii 717—718, dar tot focul grecesc i-a respins și de data aceasta, fără însă ca primejdia să cedeze. De aceea, Constantin al V-lea, care întreprinsese vreo nouă campanii numai contra bulgarilor, sub presiunea acestora, ca și a arabilor, a convocat la anul 754 un nou sinod ecumenic la Constantinopol. Acesta, deși nu a rămas în rîndul sinoadelor ecumenice, nefiind acceptat de întreaga Biserică, a avut totuși o mare însemnătate pentru mobilizarea forțelor imperiului, care printr-un nou efort au stăvilit de la 754 înainte, atît înaintarea bulgarilor, cît și pe aceea a arabilor.

Următorul sinod ecumenic, care de fapt a și fost consacrat ca atare încheind chiar seria sinoadelor ecumenice, adică sinodul al doilea de la Niceea, întrunit la 787, a fost determinat de aceeași dublă cauzalitate religioasă și nereligioasă, aceasta din urmă constînd tot în presiunea și în amenințarea imperiului de către arabi și de către bulgari. Arabii ocupaseră o bună parte din Asia Mică, așa încît împărăteasa Irina († 802) încheiase pace cu ei la anul 782—783, mai ales că din Balcani pe lîngă bulgari, mai presau și alte elemente răzvrătite, care au culminat cu o revoltă generală la anul 783. Cu deosebire, această din urmă revoltă, conjugată cu continua primejdie bulgară, a determinat-o pe împărăteasa Irina (mama minorului împărat Constantin VI Porfirogenetul, 780—797), să convoace cel de al VII-lea Sinod Ecumenic pentru anul 787, în același scop al mobilizării tuturor forțelor capabile să contribuie la apărarea imperiului.

Dacă sinoadele ecumenice VI și VII au fost determinate în parte, sau mai bine-zis ocazionate și de amenințarea venită din partea bulgarilor asupra imperiului bizantin, apoi printr-o fatalitate așa-zicînd, amenințarea lor conjugată cu aceea a arabilor, a continuat să determine pe împărații bizantini să convoace diverse alte sinoade în veacul al IX-lea, dintre care două au fost convocate chiar ca sinoade ecumenice, fără a fi însă realizate ca atare.

Astfel, la anul 842—843 s-a întrunit la Constantinopol un sinod important, convocat de către împărăteasa Teodora (842—856), soția împăratului Teofil (829—842) și mama împăratului Mihail III (842—866), care sinod a restaurat definitiv cultul icoanelor și a instituit sărbătoarea cunoscută sub numele de «Duminica Ortodoxiei». Acest sinod, deși nu fusese convocat ca sinod ecumenic, a constituit în planul de apărare a imperiului un nou moment de mobilizare generală, după ce la anul 838 califul Mutasim ocupase ducatul Amorion și amenința cu ocuparea întregii Asii Mici. Dar după anul 842—843, adică după sinodul amintit înaintarea arabilor a fost oprită pentru un timp.

De la o vreme însă, arabii și-au reluat atacurile, făcînd incursiuni în fiecare an, iar paralel cu ei, au început a se arăta și rușii la granițele de nord ale imperiului, ajungînd cu navele lor în anii 859—860, chiar în fața Constantinopolului. În această situație, împăratul Mihail al III-lea a convocat la 861, un sinod la Constantinopol, în biserica Sfinții Apostoli, proiectat în același scop al mobilizării forțelor imperiului, fără a se pune vreo greutate pe caracterul lui bisericesc ecumenic. El și-a îndeplinit de fapt rostul mobilizator împotriva vrăjmașilor, dar a adoptat și 17 canoane care ni s-au păstrat în Codul Canonic al Bisericii.

În mai puțin de 10 ani, valurile care se ridicau amenințător pe la toate granițele imperiului, au determinat pe împăratul Vasile I Macedoneanul (867—886) să convoace un sinod ecumenic, care s-a întrunit la Constantinopol, în biserica Sfînta Sofia, în anii 869—870, sinod care a adoptat și 27 de canoane. El n-a rămas în rîndul sinoadelor ecumenice, dar și-a îndeplinit rostul principal de mobilizator al tuturor forțelor care se puteau angaja pentru apărarea imperiului, atît în interior, cît și în afară. Căci într-adevăr, apăruseră ca o primejdie de răvășire gravă a ordinei interne a imperiului, ereticii pavlicieni care-și organizaseră și o armată puternică în Asia Mică și erau sprijiniți dinafară de către arabi. Obiectivul principal al sinodului de la 869—870 l-a constituit mobilizarea pentru înlăturarea pavlicienilor, care au fost cu greu înfrînți într-o bătălie memorabilă, desfășurată la anul 870, în localitatea Tefris, din Asia Mică.

În același timp, imperiul a trebuit să se pregătească pentru hărțuielile la care era supus din partea arabilor, ca și din partea bulgarilor. Aceștia, deși se încreș-

naseră la anul 864 prin acțiunea directă a patriarhului Fotie și a împăratului Mihail al III-lea, pe la anul 866 s-au despărțit de patriarhia de Constantinopol și au intrat în legătură cu scaunul Romei, orientîndu-se spre ritul latin sub influența populației romanice sau de limbă latină din Balcani, și au oscilat între Roma și Constantinopol pînă la anul 869, dedîndu-se la tot felul de acte de vrăjmășie față de bizantini. Și împotriva bulgarilor, armata bizantină a trebuit să stea mereu de strajă.

Cum însă arabii puseseră piciorul în sudul Italiei, iar la anul 878 au cucerit Malta și Siracuza, rămînînd din întreaga Sicilie o singură localitate importantă neocupată de arabi, Taormina, același împărat Vasile I Macedoneanul a convocat un nou sinod ecumenic, chiar în anul următor căderii Maltei și Siracuzei sub stăpînire arabă, adică în anul 879, în același scop principal de a mobiliza forțele în stare să fie angajate pentru apărarea imperiului.

Noul sinod, care n-a rămas nici el în rîndul sinoadelor ecumenice, s-a întrunit în biserica Sfînta Sofia din Constantinopol, în anii 879—880, a adoptat 3 canoane și a constituit de fapt un punct de sprijin important pentru lansarea unei campanii de recucerire a sudului Italiei din mîinile arabilor. În acest scop, împăratul avusese însă nevoie și de concursul papei, care tocmai cu un veac mai înainte se afirmase și ca suveran politic, după ce, la 756, Pepin cel Scurt izgonindu-i pe longobarzi, îi pusese la dispoziție, drept patrimoniu politic, o mare parte din teritoriul Italiei. Asupra acestui teritoriu, papa și-a afirmat definitiv suveranitatea politică de pe la anii 781—782. Cu manifestări de independență de tip suveran și dispunînd de forță armată, papa trebuia cîștigat ca aliat împotriva arabilor, iar în acest scop, atît Vasile I Macedoneanul, cît și patriarhul Fotie, au luat măsurile trebuitoare inclusiv prin canonul 1 al sinodului de la 879—880, care a precedat campania de recucerire a sudului Italiei.

*

Neintrînd în amănunte, am schițat doar în linii mari împrejurările din care se desprind numeroasele și hotărîtoarele cauze nereligioase care au determinat întrunirea celor șapte Sinoade Ecumenice precum și a altor sinoade mai importante, care au fost convocate ca ecumenice, dar nerealizate ca atare. Din această categorie mai fac parte cîteva sinoade pe care nu le-am mai menționat, găsind că sînt suficiente acelea de care ne-am ocupat, pentru a pune în lumină poziția și rostul cu adevărat ecumenic al marilor sinoade care au fost acceptate ca atare prin consensul general al Bisericii.

Fără îndoială, că o cercetare și mai amănunțită a împrejurărilor care au determinat întrunirea tuturor acestor sinoade, nu ar face decît să confirme constatările, considerațiile și concluziile asupra cărora ne-am oprit situînd întreaga problemă a sinoadelor ecumenice într-un cadru și într-un orizont nou [10]. Acest lucru a devenit

10. În afară de istoricii Bisericii, cei care au abordat într-un cadru științific mai larg cauzele nereligioase care au determinat întrunirea marilor sinoade ale lumii vechi, și le-au înfățișat într-un mod cît se poate de judicios, sînt bizantinologii ruși mai vechi și mai noi. În fruntea lor se situează A. A. *Vasiliev,* cu opera sa clasică, *Histoire de l'Empire Byzantin,* 2 vol. Paris, 1932 (traducere din l. rusă). Într-un orizont tot atît de larg privesc problema și autorii celei mai noi istorii a Bizanțului scrisă de cărturari ruși contemporani și apărută în anul 1967 la Moscova în 2 volume, sub titlul : *Istoria Vizantii.* A se vedea în special contribuțiile autorilor : M. Ia. Siuziumov și Z. V. Udalțova. Nu în același orizont situează problema alt bizantinolog rus, a cărui scriere capitală, *Istoria Statului Bizantin,* a cunoscut mai multe ediții în limbi străine, abundînd mai ales în informații bibliografice nu însă și în pătrundere

și continuă să fie necesar, tocmai din pricina renașterii spiritului ecumenic al creștinătății, care trebuie privit în temeliile lui largi, nu numai creștine ci și general-umane, în bazele lui istorice și în perspectiva pe care o deschid acestea oricărei gîndiri și lucrări autentic ecumenice a creștinătății.

Ortodoxia a păstrat cît se poate de vie și de reală imaginea sinoadelor ecumenice, pe care a desprins-o din vălmășagul stihiilor istorice ale trecutului și pe care o proiectează pe ecranul dezvoltării istorice viitoare a întregii creștinătăți.

Caracterizare generală a Sinoadelor Ecumenice și Concluzii

Din cunoașterea condițiilor istorice în care au avut loc sinoadele ecumenice, a cauzelor care au determinat întrunirea lor, precum și a modului în care s-au desfășurat lucrările lor, putem schița, în elementele lor cele mai grăitoare, caracteristicile acestor sinoade.

Într-o înșirare logică, ele pot fi înfățișate după cum urmează:

— Toate sinoadele ecumenice au fost convocate de către împărații romani sau de către împărații bizantini.

— Toate hotărîrile lor, atît cele dogmatice, cît și cele juridice sau canonice ori de altă natură, și adică cele cultice, cele de natură morală sau și cele numai de comportare socială în genere, au fost aprobate de împărați, și prin însăși această aprobare, au fost învestite cu puterea legilor de stat.

— Fiecare sinod ecumenic a marcat o nouă etapă în dezvoltarea vieții bisericești, ca și în dezvoltarea istorică a societății și a statului din epocile respective.

— La nici un sinod ecumenic nu au fost invitați toți episcopii Bisericii, ci un număr mai mic sau mai mare dintre cei mai reprezentativi. Așa se explică numărul extrem de variat al episcopilor participanți la sinoadele ecumenice (318 la Sinodul I; 150 la Sinodul II; 630 la Sinodul IV etc.) [11].

— La toate sinoadele ecumenice au fost invitați și au participat pe lîngă episcopi, și un număr însemnat de clerici din alte trepte, demnitari de stat, cărturari ai timpului, credincioși și monahi.

— În practica sinoadelor ecumenice nu se cunoaște distincția între votul deliberativ și votul consultativ, aceasta reprezentînd o rînduială modernă care nu poate fi folosită cu aplicare la epoca în care s-au ținut sinoadele ecumenice.

— Semnarea hotărîrilor sinoadelor ecumenice nu s-a făcut numai de către episcopi, ci și de către alți clerici, unii reprezentînd episcopi absenți, dintre cei invitați, iar alții în nume propriu, ba uneori și de către unii monahi.

— Faptul că unele sinoade ecumenice sînt numite după numărul episcopilor care au luat parte la lucrări sau care au semnat hotărîrile lor, nu arată decît că ei au fost membrii principali ai sinoadelor ecumenice și că prin ei s-a dat expresia cea

---

și în judicioasă interpretare istorică a evenimentelor. A se vedea ultima ediție a acestei opere: Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris, ed. II, 1969, traducere din l. germană.

Din vasta bibliografie de specialitate, mai amintim doar scrierea unică sub raportul documentării și a interpretării judicioase, a lui Biondo Biondi, *Il Diritto Romano-Cristiano*, vol. I și II, Milano, 1952, și vol. III, Milano, 1954, care completează prin material social-juridic scrierile istorice ale bizantinologilor și ale istoricilor Bisericii, privitoare la cauzele nereligioase ale marilor sinoade din epoca veche, la urmările mai adînci ale acestora și la semnificația lor pentru istoria și cultura lumii.

11. A. P. Dobroklonski, *Vaselenski Sabori Pravoslavne Trkve*, în «Bogoslovie», Beograd, 1936, nr. 2, p. 163—172; nr. 3, p. 276—287; Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 38—48.

mai corespunzătoare principiului ierarhic, hotărîrilor luate prin vot obștesc de întregul corp al participanților la acele sinoade.

— Pentru definirea adevărurilor de credință și pentru determinarea hotărîrilor adoptate de sinoadele ecumenice, nu a fost hotărîtoare apartenența la treptele ierarhice superioare, ci pregătirea și destoinicia membrilor sinoadelor ecumenice. Este destul să citățm cazul diaconului Atanasie (devenit apoi Sfîntul Atanasie cel Mare) — la Sinodul I Ecumenic.

— Pentru întrunirea fiecăruia dintre sinoadele ecumenice, au fost determinate, pe lîngă cauzele religioase, încă și un număr însemnat de cauze nereligioase, strict legate de nevoile împărăției romane sau ale celei bizantine.

— Prin structura lor și prin importanța pe care au dobîndit-o, pe de o parte, prin caracterul lor ecumenic, iar pe de altă parte, prin hotărîrile pe care le-au adus și prin eficacitatea modului în care acestea s-au răsfrînt asupra vieții bisericești, ele au reprezentat, fără a se numi astfel, cele mai largi și mai importante parlamente de atunci.

— Drept criteriu pentru consacrarea caracterului lor ecumenic în sens religios, a servit recepția sau însușirea de către întreaga Biserică a hotărîrilor lor cu caracter dogmatic [12].

— Pe lîngă cele șapte Sinoade Ecumenice, s-a încercat să fie realizate și alte sinoade, cărora să li se consacre caracterul de sinoade ecumenice, dar neacceptarea hotărîrilor lor dogmatice de către întreaga Biserică, sau respingerea spontană a acestor hotărîri, le-a lipsit de caracterul ecumenicității.

— În sensul cel mai larg și mai autentic, ecumenicitatea — ca însușire a Bisericii — a fost adusă la expresie de sinoadele ecumenice prin asigurarea faptică a unității dogmatice, cultice și canonice a Bisericii.

— În acest sens, toate strădaniile ecumeniste moderne, nu vizează în ultimă analiză decît refacerea unității ecumenice a Bisericii, ca unitate dogmatică, cultică și canonică.

— Prin lucrarea sinoadelor ecumenice, s-a fixat în scris o parte a Sfintei Tradiții, de aceea hotărîrile lor dogmatice sînt așezate alături de textul Sfintei Scripturi.

— În epoca sinoadelor ecumenice și prin lucrarea lor, s-a făurit și s-a închegat baza dogmatică, cultică și canonică a întregului edificiu al Bisericii.

Dar cu toată unitatea edificiului Bisericii, închegată în primul crug al dezvoltării sale pînă la sfîrșitul epocii sinoadelor ecumenice, aceasta nu trebuie înțeleasă ca o unitate de monolit, ci doar ca o unitate în varietate, pentru că ceea ce se numește uniformitate, nu a fost și nu va putea fi realizată niciodată, deoarece absolutizarea unor forme și eternizarea lor este contrară legilor naturii.

— Lucrarea sinoadelor ecumenice dovedește, că numai cu vrerea și sub călăuzirea Duhului Sfînt a putut fi realizată această înaltă formă de manifestare a consensului întregului corp social al Bisericii, și că pentru manifestarea în alte împrejurări a acestui consens, sînt date și alte posibilități tot atît de multiple și de variate pe cît de multiple și de variate vor fi condițiile obiective în care Biserica își va desfășura lucrarea sa.

---

12. L. Stan, *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche*, în scrierea colectivă «Konzile und die Ökumenische Bewegung», precum și în edițiile : franceză și engleză, din același an ale acestei scrieri, Geneva, 1968, p. 72—80, — apoi în revista «Theologhia», Atena, 1969, nr. 1—4, p. 158—168.

De aci rezultă clar, că ceea ce se numește de obicei «consensus ecclesiae dispersae», nu este un al doilea mod în care Biserica se pronunță asupra problemelor sale de credință în chip infailibil, și anume, nu este un al doilea mod secundar, față de modul principal pe care l-ar reprezenta sinoadele ecumenice, ci că acestea din urmă reprezintă doar unul din modurile în care se realizează consensul întregului corp social al Bisericii în condiții determinate.

— În fine, din lucrarea sinoadelor ecumenice mai rezultă în chipul cel mai evident: că la fiecare pas și în fiecare vreme, viața Bisericii se împletește cu viața credincioșilor timpului respectiv; că viața și lucrarea Bisericii nu se situează deasupra societății și civilizațiilor, ci în comunitatea și pentru comunitatea credincioșilor; că alături de factorii religioși, au mai contribuit în mod esențial și numeroși factori nereligioși — sau «seculari» cum li se mai spune în limbajul adecvat — la realizarea sinoadelor ecumenice ca cele mai înalte forme de manifestare a consensului Bisericii în problemele de credință și de afirmare a autorității sale și că în fine, cu sau fără sinoade ecumenice, Biserica are în ea însăși, în natura și ființa ei, însușirea sau puterea de a se pronunța oricînd în mod infailibil, pe calea oricărei alte forme de consens realizabil al întregului său corp social, în problemele de credință, și că ea are în aceeași măsură, neîmputinată prin nimic, autoritatea trebuitoare pentru a se conduce în toate privințele, pentru a soluționa orice probleme care i s-ar pune în legătură cu viața și lucrarea sa.

Prof. Dr. Alexander Dordett

ADAPTAREA DREPTULUI CANONIC ROMANO - CATOLIC LA CERINȚELE VREMII*

— PRECIZĂRI ÎN LEGĂTURĂ CU SITUAȚIA ACTUALĂ —

În urma Conciliului al II-lea de la Vatican s-a început revizuirea *Codului de legi bisericești*, pentru a se realiza o adaptare a Dreptului bisericesc la timpul nostru.

Necesitatea unui Drept bisericesc catolic revizuit, a trezit însă mirarea și de aceea s-a pus problema: de ce oare, o operă legislativă ce a intrat în vigoare abia în 1918, are nevoie de o nouă revizuire? Răspunsul este limpede: contestările legilor romano-catolice care aveau caracter juridic, departe de viața creștinilor primelor secole și chiar depășite de contemporaneitate, cu toată precizarea și avertizarea *canonului 6 al Codexului*, că: disciplina stabilită trebuie să fie în cea mai mare parte păstrată. De aceea putem spune, că această revizuire a Codexului își are originea în necesitatea de a fi completat. Este vorba despre o necesitate ce s-a impus încă de la începutul secolului al XIX-lea — cînd codificările statale au indicat acest drum — iar acum a devenit din ce în ce tot mai imperioasă.

Din mulțimea documentelor și inițiativelor conciliare ce au fost difuzate, vom sublinia acele idei ce au o legătură cu structurile Bisericii. De la început trebuie să ținem cont însă, mai ales în ultimul timp și de gîndirea teologilor și a profesorilor de Drept bisericesc romano-catolic.

I. Răspunderea față de Biserică

Chiar înainte de începerea Conciliului al II-lea de la Vatican, s-au făcut încercări, de a împiedica adîncirea și mai mult a prăpastiei ce s-a săpat între puterea sfințitoare și cea conducătoare. Aici trebuie să amintim lucrările canonistului münchenez Klaus Mörsdorf, care în multe publicații ale sale, susținut și de către ucenicii săi, a accentuat sobornicitatea bisericească[1]. Nici aici nu trebuie însă să pierdem din vedere, că un mod de a gîndi prea juridic a făcut să apară diferențieri. Acestea fiind susținute s-a ajuns la situația că puterea bisericească a fost identificată exclusiv cu puterea conducătoare (Hirtengewalt), puterea sfințitoare apărînd numai ca o anexă ce nu mai avea nici o legătură cu puterea conducătoare. Acest fapt nu s-a întîmplat și în Ortodoxie. Abuzurile cu veniturile bisericești, ce se obișnuiau în evul mediu, au dus la obiceiul, ca unii care nici nu erau preoți să primească eparhii și parohii, numai pentru a beneficia de veniturile acestora, în timp ce posesorul puterii sfințitoare era considerat a fi un simplu ziler. S-a încercat la Conciliul Tridentin cercetarea acestor abuzuri dar în zadar.

Problema asupra puterii sfințitoare a fost reluată în Constituția dogmatică despre Biserică încercîndu-se revenirea la ideea originară a Colegiului apostolic. Chiar dacă evoluția istorică îl indică de la început pe episcop ca fiind administrator și

---

* Tema a făcut obiectul prelegerii ținute în fața studenților Institutelor teologice din București și Sibiu. Autorul este șeful Catedrei de Drept bisericesc a Universității din Viena, iar în prezent, 1971—1972, rectorul «Universității» din Viena.

1. Indicații la M. Kaiser, *Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengewalt : Ius sacrum, Klaus Mörsdorf zum 60 Geburtstag*, Paderborn, 1969, p. 253, p. 2 și 3.

conducător al comunității eparhiale, totuși legătura cu o singură Biserică nu poate fi dedusă din ideea Colegiului apostolic, pretextîndu-se valabilitatea unui drept divin. Prin hirotonia întru arhiereu, episcopul intră deocamdată în «communio», în legătură cu întregul colegiu apostolic. Textele liturgice vorbesc despre o participare existențială la serviciile sfinte. Cu expresia «munus» pe care o putem reda și cu oficiu sau destoinicie, se îndeplinește pentru fiecare episcop participarea la puterea conducătoare, pe temeiul căreia el păstorește. Abia prin instalare, ce aduce cu sine o circumscriere a puterii, episcopul ajunge, conform Dreptului bisericesc, la exercitarea deplinei sale puteri. Chiar dacă desfășurarea acestui mod de a proceda are loc într-o ordine inversă, și adică mai întîi i se atribuie episcopului o anumită biserică sau o îndatorire specială de serviciu și abia după aceea urmează de regulă hirotonia întru episcop, rămîne totuși ideea că «communio» obligă pe fiecare episcop, ca acesta să fie în comuniune cu întreaga Biserică [2]. Nouă ne apare această mențiune principială mai însemnată decît dispozițiile obișnuite. Așa de exemplu, în Decret, se observă, cu privire la misiunea de păstori a episcopilor, că episcopii ajutători trebuie să fie împuterniciți cu prerogativele corespunzătoare, «pentru ca activitatea lor să fie mai eficientă [3] și astfel demnitatea lor de episcopi să fie asigurată». La același lucru se referă și recomandarea, ca episcopul ajutător să fie numit vicar general [4], sau în sensul lui *Motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», în cazul unei vacanțe a scaunului episcopal conducerea eparhiei să fie încredințată episcopului ajutător [5].

Grija pentru întreaga Biserică, în sensul unei împreună-răspunderi colegiale, își vădește și urmările ei practice. În Decretul despre rosturile pastorale ale episcopilor se amintesc aceste posibilități de colaborare. Episcopii au datoria să fie mereu în legătură unii cu alții și să facă dovada în fiecare împrejurare a împreunei-răspunderi pentru întreaga Biserică. Mai lămurit se subliniază activitatea misionară în acele țări, care nu dispun decît de un număr mărginit de preoți [6].

În dispozițiile introductive din *Motu proprio*, «Ecclesiae Sanctae», li se dă indicații acelora care vor prelucra Codul nou de norme valabile pentru preoții romano-catolici [7].

II. Diversitate în structuri

În timpul celui de-al doilea război mondial s-au început săpături sub domul Sfîntul Petru din Roma și cu această ocazie s-a descoperit un mormînt, despre care s-a exprimat presupunerea, că ar putea să fie locul în care a fost înmormîntat Apostolul Petru. Asupra importanței arheologice a acestei presupuneri nu ne putem pronunța, dar imaginea aceasta ne poate sluji ca simbol: Deasupra unui mormînt simplu se ridică un monument maiestos: Acest oficiu a aflat, atît în forma ideologică cît și organizatorică, acel destin care a devenit semnul distinctiv al gîndirii răsăritene și apusene. Unitatea în gîndirea bisericească răsăriteană este tainic-trăită și sfințitoare, conștiința de a sta în acea «communio», ce se realizează prin rugăciune și prin Sfintele Taine. Pomenirea numelui în Diptice nu este numai o formulă liturgică, ci ea oglindește conștiința unității. Împărtășirea reciprocă și primirea Tainelor înseamnă realizarea unității. Această unitate nu trebuie să dispară nici atunci cînd anumite probleme teologice nelămurite își așteaptă soluționarea; acestea supără într-adevăr dar ele nu pot fi cauze ale dezbinării Bisericii [8].

---

2. *Dogmatische Konstitution «Lumen gentium»*, Nota explicativă 2.
3. *Dekret «Christus Dominus»* n. 25. 4. *Ibidem*, nr. 26.
5. *Motu proprio «Ecclesiae Sanctae»* nr. 13 § 3. 6. «Christus Dominus» n. 3, 6, 7.
7. «Ecclesiae Sanctae» n. 8.
8. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien-München, 1959, p. 24.

Acestui mod de a gîndi i se opune concepția apuseană, care vede certitudinea într-un întreg bine organizat: Frumusețea nu se află în diversitate, ci în unitate.

Aici trebuie să căutăm motivele ce au dus la despărțirea Răsăritului de Apus și aceasta mai mult chiar decît evenimentele politice, ca de exemplu încoronarea lui Carol cel Mare, sau motivele dogmatice ce au dus la conflicte, cum au fost cearta pentru icoane, Filioque, sau problema întrebuințării pîinii nedospite etc.

S-ar părea că ne-am îndepărtat de la problema noastră și că ar fi vorba numai despre problema structurii. Totuși aceste considerații nu trebuie să fie pierdute din vedere, atunci cînd voim să interpretăm istoria Dreptului canonic al Bisericii Romano-Catolice. Prin faptul că ne-am ocupat de transformările istorice bisericești de structură, nu trebuie să neglijăm totuși problema «petrină». Este o necesitate de existență a Bisericii ca să înlăture acele piedici ce au o origine omenească și devin surse de neînțelegeri.

1. *Puterea primatului și jurisdicția patriarhală.* — Evenimentul din anul 1054 a fost destul de regretabil, din pricină că el a rupt legătura între Răsărit și Apus. Dar tragicul acestui eveniment nu se află numai în aceasta, căci chiar pentru apus preocupările s-au restrîns. Motivele juridice și politice ale despărțirii au fost interpretate ca eveniment dogmatic. Interpretarea de mai tîrziu nu mai vorbește despre jurisdicții, ci despre un conflict teologic. Organizarea unui patriarhat latin în Constantinopol nu semnifică numai un fenomen de degenerare, ce amintește de Cruciada a IV-a, ci ea arată că ideea patriarhatului în apus era onorată. Acum nimic nu se mai opunea în calea acordării de titluri patriarhale, căci era vorba despre titluri de onoare — primul între egali —. De aceea putem preciza: Situația celor trei patriarhate mari, ce se aflau sub stăpînire islamică în jurul anului despărțirii Bisericilor, a anului 1054, a fost că a rămas un singur patriarhat adevărat în sensul vederilor apusului și anume acela din Roma. Puterea primatului și puterea patriarhală, credem, erau identice.

Reînvierea unor patriarhate autentice n-a stat în apus sub o zodie fericită. Năzuințele bisericești naționale ce se aflau sub influența unui clericalism chiar statal n-au dus la un rezultat pozitiv. Napoleon I, a cerut Papei Pius VII, să ia ființă în Franța un patriarhat francez, lucru neînfăptuit. Tot așa s-a întîmplat cînd a fost vorba despre organizarea unui patriarhat german la începutul secolului al XIX-lea. Desigur nu trebuie să ascundem faptul că Vaticanul a opus o rezistență dîrză realizării acestei idei și aceasta din pricină că era îngrijorat că i s-ar putea limita autonomia [9].

Abia în timpul din urmă a apărut ideea unei colaborări în cadre mai largi. Chiar *Constituția liturgică* a Conciliului al II-lea de la Vatican a pus în circulație termenul de «spațiu lingvistic», în ale cărui granițe trebuie să aibă loc o coordonare[10].

Noua încercare face ca să se trezească spiritul comunitar prezent în Ortodoxie și neîntrerupt și totodată, «spațiul lingvistic» mărește aportul Bisericilor Romano-Catolice naționale [11] spre o nouă înțelegere a universalului. Însă, în recomandarea de a se ține sinoade și concilii nu se află nici o singură indicație cu privire la forma colaborării. Totuși *Motu proprio*, «Ecclesiae Sanctae», vorbește despre organizarea conferințelor episcopale, ce pot să cuprindă mai mulți reprezentanți ai Bisericilor naționale [12]. Această colaborare a episcopilor, care implică în conformitate cu legislația generală, o activitate colegială, stimulează însă, deși acest lucru apare deocamdată paradoxal, spre formarea unui centru propriu. Întrunirea sub președinția unui episcop, care rămîne «primus inter pares», poate să aibă loc ori de cîte ori ar fi

9. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts III*, Wien-München, 1959, p. 248.

10. *Liturgiekonstitution*, n. 29; *Instruktion zur Liturgiekonstitution vom 26.* Sept. 1964, n. 23 c., 40 c. 11. «Ecclesiae Sanctae», n. 41 § 1. 12. «Ecclesiae Santae», n. 41 § 4.

necesar. Această întrunire rămîne totuşi un organ prea puţin mobil şi pe deasupra şi lipsit de stabilitate. Aici se iveşte punctul de plecare pentru dezvoltarea unei idei intermediare, însemnînd redeşteptarea spiritului unor adevăraţi episcopi superiori.

2. *Însemnătatea conferinţei episcopale.* — Încercările de a reînvia adunările bisericeşti, care să aibă importanţa sinoadelor provinciale şi naţionale, corespund într-adevăr directivelor Conciliului al II-lea de la Vatican, dar tot aşa de bine este reprezentată şi părerea că convocarea unor asemenea sinoade sau concilii este dificilă, aşa cum de fapt se spune şi în regulamentele actuale [13]. Dăm ca exemplu «provincia Vienei», al cărei conciliu a avut loc în urmă cu o sută de ani. Aceasta din cauza centralismului papal şi din neluarea în seamă a Bisericilor locale [14].

În schimb s-a ivit în secolul al XIX-lea o nouă situaţie, ce a dus la ţinerea de conferinţe episcopale. Orientarea bisericească apuseană, ce a avut loc în urma Revoluţiei franceze şi a epocii napoleoniene, a dus la o acţiune comună a episcopilor. Cu aceasta s-a creat un instrument al înnoirii bisericeşti. Este cunoscut faptul că mişcarea de eliberare din anul 1848 a slăbit cătuşele statale şi juridice ale Vaticanului, încît au putut să aibă loc cele dintîi conferinţe episcopale [15]. Şi dacă ţinem seama că Dreptul canonic a prescris un termen de cinci ani pentru ţinerea acestor conferinţe [16], atunci trebuie să precizăm, că ţinerea lor mai frecventă a depăşit aşteptările iniţiale.

Evoluţia n-a ajuns încă la aşteptările conferinţelor episcopale. După prevederile actuale ale Bisericii Romano-Catolice conferinţele nu sînt recunoscute ca fiind persoane juridice şi ca atare hotărîrile lor nu pot fi valabile pentru o întreagă naţiune. Abia prin promulgarea din partea episcopului, hotărîrea capătă pentru dieceza respectivă, puterea de lege [17]. Modul acesta de a privi lucrurile sistematic şi istoric, duce la rezerve, cu toate că majoritatea conciliarilor au acceptat-o [18]. Totuşi papa decide [19], iar Conferinţa episcopală, după părerea unora, ar fi o formă de înlocuire a Conciliului naţional.

Se pune problema însă a unei autorităţi centrale care să stea deasupra întrunirilor şi a divergenţelor dintre episcopi. Dacă am voi să dezvoltăm mai departe ideea patriarhatului, am ajunge la ideea de primat (Primas), care se află în fruntea unei Biserici, acea figură istorică, care s-a format în Biserica nord-africană în secolul al IV-lea şi care a fost preluată apoi de apus, dar care n-a primit niciodată o formă unitară, juridică. Înzestrarea cu drepturi papale de legat al Sfîntului Scaun îngrădeşte permanenţa funcţiei de primat, lipsa unor drepturi precise a dus la decăderea juridică de fapt, aşa că acest «Primas», conform Dreptului canonic de astăzi, are numai o poziţie onorifică.

3. *Activitatea mitropolitană.* — Un asemenea destin a avut şi cea dintîi treaptă a episcopatului superior, a mitropolitului. După dispariţia instituţiei mitropolitane în Franţa, ce a avut loc în secolul al VII-lea, papa Bonifacius a ajuns la ideea, în urma reformelor sale, să întărească poziţia episcopului superior al provinciei bisericeşti prin aceea că mitropolitul a devenit organul de legătură între Roma şi episcopii pro-

13. *Canon 283.*

14. *Canonul 281* aminteşte, că episcopii mai multor provincii bisericeşti pot să se adune într-un conciliu. 15. P. Leisching, *Die Bischofskonferenz, Wien-München,* 1963, p. 113.

16. P. Leisching, *Ebenda,* 251. 17. *Canon 292* § 1.

18. «Christus Dominus», n. 38, Abschnitt 4.

19. P. Leisching, *Der Rechtscharakter der Bischofskonferenz : Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* /ÖAKR/16/1965, 162—182 ; Ch. Leitmaier, *Bischofskonferenzen :* /ÖKKR/17/1966/ 64—79 ; ÖAKR 17, 1966, 80—84 ; ÖAKR 17, 1966, p. 165—167.

vinciali ai Bisericii Romano-Catolice. Prin dubla presiune ce se făcea pe de o parte de către năzuințele de centralizare, iar pe de alta prin stăruința episcopilor de a accentua autoritatea lor individuală, activitatea mitropolitană a slăbit. Resturile precare ale dispozițiilor de altă dată, pseudo-isidorienele din secolul al IX-lea ce mai persistă astăzi în Dreptul bisericesc, prezintă o problemă serioasă pentru dispozițiile Conciliului al II-lea de la Vatican. Conciliul a reflectat serios asupra fixării și precizării puterii mitropolitane [20].

Cooperarea în cadrul Conferinței episcopale s-a dovedit largă și eficace.

4. *Colegiul consultativ episcopal.* — Colaborarea mai multor episcopi în sinoade sau conferințe duce la un succes dublu. Un spațiu mai larg de colaborare apără de primejdia fărămițării, iar consultările în comun feresc pe episcop de greșeli și măsuri arbitrare în momentele cînd i s-ar pune probleme dificile. Ideea aceasta ultimă corespunde cu felul corect în care episcopul are să conducă eparhia sa, căci cu toată poziția lui ierarhică de păstor, aceasta nu exclude datoria sa de a asculta și pe alții.

Chiar și evoluția sau dezvoltarea corpului canonicilor eparhiali a dus de la problema liturgică, ce revenea prezbiteriului, la funcția consultativă sau la senatul episcopului. De aceea diminuarea însemnătății liturgice a făcut ca accentul să cadă asupra activității consultative, pentru care Dreptul bisericesc a formulat norme precise. Dar, deși se accentuează activitatea auxiliară a organului consultativ, legea înscrie totuși o clauză din care se poate conclude: «Corpului canonicilor îi revine nu numai un vot consultativ, ci și unul deliberativ. Chiar și acolo unde este vorba numai despre o consfătuire nu trebuie părăsit principiul, că o hotărîre odată luată, nu mai poate fi modificată, decît atunci cînd este cazul» [21].

Participarea la luarea unei hotărîri a aflat, datorită normelor Conciliului al II-lea de la Vatican, o extindere necunoscută pînă acum, dacă ne gîndim că alăturea de corpul canonicilor (Domkapitel) se recomandă constituirea unui Consiliu preoțesc și a unui Consiliu pastoral, din care pot face parte atît membrii ordinelor călugărești cît și credincioșii laici [22]. Se poate ca recomandarea creării celor două consilii separate să fie redusă la o lipsă de coordonare, de aceea nu-i putea scăpa legiuitorului, că odată cu aceste măsuri, a devenit o necesitate indispensabilă și o nouă organizare a corpului canonicilor. *Motu proprio* «Ecclesiae Sanctae», n-a neglijat faptul că corpul canonicilor și alte colegii de consilieri își păstrează poziția lor specială și competența lor pînă la o nouă organizare. Decretul a subliniat, atunci cînd a vorbit despre misiunile pastorale ale episcopilor, că este vorba de o acomodare a corpului canonicilor la necesitățile actuale [23].

III. Considerații finale

Reînvierea instituției sinodale și accentuarea însemnătății modului de a lucra colegial, pot fi considerate ca un progres, fără ca prin aceasta să se diminueze autoritatea episcopală. Căci, după părerea noastră, tocmai prin colaborarea în spații largi,

20. «Christus Dominus», n. 40, Abschnitt 1.

21. *Canon 105,* 1.

22. «Christus Dominus» amintește consiliul pastoral (nr. 27); Decretul cu privire la preot «Presbyterorum ordinis» dorește instaurarea unui consiliu preoțesc (n. 7); «Ecclesiae Sanctae» se referă la amîndouă aceste consilii (n. 15, 16).

23. «Christus Dominus» vorbește despre acomodarea corpului canonicilor la situațiile timpului (n. 27); «Ecclesiae Sanctae» subliniază faptul că pînă la noi ordine canonicii își păstrează îndatoririle față de Scaunul Romei, deși se constată o altă situație în ultimul timp.

apare nevoia unui centru stabil capabil de acțiune, și în aceasta este cuprinsă deși, neexprimată, ideea patriarhilor și a primaților, care are aceeași valabilitate și aplicare pentru episcop, a cărui poziție este întărită tocmai prin pluralitatea formelor colegiale.

În legătură cu renașterea unor interstructuri, Biserica Romano-Catolică este îngrijorată, fiindcă vede subminată prin ele structura ierarhică a Bisericii apusene. Ceea ce individul poate să facă, nu trebuie să facă comunitatea, ceea ce instanța subordonată poate să facă, să nu rămînă rezervat instanței supraordonate. Pînă acum unora li se pare că subsidiaritatea și ordinea ierarhică ar trebui să se excludă. Această contradicție părută are ca temei o neînțelegere. Subsidiaritatea nu înseamnă că unui posesor al puterii pastorale i-ar reveni în domeniul său numai o competență restrînsă. Aceasta înseamnă tot atît de puțin că laicii ar lua în mîinile lor puterea pastorală, sau că ei se constituie în izvorul sau originea acesteia, așa că elementului laic i-ar reveni, într-o mișcare de jos în sus, dreptul să împartă dispoziții sau să infirme dispozițiile luate. În Biserică nu se pune problema sferei existențiale a puterii pastorale, ci este vorba despre activitatea ei plină de sens. Aici nu este vorba despre o îngrădire a puterii, ci despre aplicarea unei norme mai înalte, ce îndatorează pe fiecare episcop să o aplice sau să o exercite într-un mod plin de sens. Ar fi desigur greșit să rămînem numai la un proiect abstract ce ar putea să fie luat ca etalon pentru toate timpurile și toate locurile. Acest fapt ar reprezenta numai un proces de anchilozare, o lipsă de activitate. Într-o lume care a devenit, prin tehnica, prin mijloacele de comunicare și prin posibilitatea de a colabora rodnic în toate domeniile profane, mult mai mică, nu ne poate folosi ca model de organizare al competențelor bisericești secolul al IV-lea, și nici să extragem o schemă din Dreptul bisericesc valabil astăzi, ca și cînd am fi ajuns acum la cunoștințe ultime și irevocabile. Principiul subsidiarității nu înseamnă de aceea o tocmeală cu privire la unele granițe ci este vorba despre modul acțiunii concrete și al funcțiunii puse în slujba unui scop. Nimeni nu este în stare să nege că această iconomie a acțiunii trebuie să fie realizată și acolo unde structurarea se săvîrșește în mod ierarhic.

În sfîrșit, nu trebuie să uităm, cu toate valorificările și năzuințele pe care am încercat să le subliniem aici, că aportul și colaborarea credinciosului, nu mai poate fi neglijată într-un viitor *Drept bisericesc*. Ar fi poate exagerat să zicem că credinciosul romano-catolic abia astăzi și-a cîștigat dreptul de a-și spune părerea în chestiuni bisericești, fără ca adevărurile de credință să fie răstălmăcite. Noutatea situației actuale constă în aceea că preotul nu mai caută pe mirean pe drumuri răzlețe ci îl întîlnește în casa proprie. În această idee se află un imens sentiment de eliberare și conștiința de a nu fi tributari nici unei perioade istorice, ci de a putea căuta această întîlnire pe temeiul învățăturii divine, pentru credincioșii de astăzi și pentru nevoile lor reale fără referiri la trecut, care în dese cazuri este suspect.

Traducere și prezentare
de Diac. Prof. N. Balca

Pr. Prof. Ioan G. Coman

OBSERVAȚII ASUPRA PROSOPOPEEI SUFLETULUI ȘI TRUPULUI ATRIBUITĂ LUI MIHAIL CHONIATUL*

Într-un secol ca al XIV-lea și parțial chiar ca în al XIII-lea, în care științele exacte cum erau matematicile și astronomia, dar și istoria și muzica, dreptul și retorica, cîștigau o importanță crescîndă prin oameni ca Maxim Planudes, Manuel Moschopulos, Nicolae Rhabdos, călugărul calabrez Varlaam, Th. Metochites, N. Gregoras, Ioan Actuarul [1], Thomas Magistros, D. Cydones, N. Chrysoloras, C. Harmenopulos, I. Cantacuzen, Efrem etc. [2], antropologia trebuia să-și aibă locul ei. În adevăr, sub diferite forme, mai ales de inspirație teologică, filozofică sau poetică, omul continua să-și aprofundeze cunoștințele despre propria-i ființă, compoziția acesteia, raportul trupului cu sufletul, funcțiunea și destinul acestora. Autorități ca Grigorie Palamas, Nicolae Cabasilas, Thomas Magistros etc. se ocupau mai de aproape sau mai de departe cu problema omului în cadrul din ce în ce mai larg al spiritualității bizantine care era, după cuvîntul lui N. Iorga, «o sinteză mereu deschisă» [3]. Există însă în aceste secole o piesă special consacrată omului și care este un amestec de antropologie, de umanism, de critică și de pamflet ascuțit și care se intitulează *Prosopopeea sufletului și a trupului.*

1. — *Considerații filologice asupra autenticității.* — Atribuită multă vreme lui Grigorie Palamas, Prosopopeea este pusă, de la studiul părintelui Ciprian Kern, în 1948, printre operele mitropolitului Atenei Mihail Choniatul sau Acominatul (1140—1220), care ar fi redactat-o către 1215, în timpul șederii sale pe insula Keos [4]. Argumentele invocate în favoarea acestei paternități sînt sugestive, dar ele pot fi completate și parțial corectate cu observații impuse de o reexaminare a textului și de descoperirea recentă a manuscrisului *Baroccianus 131.*

Manuscrisul Baroccianus 131 care ne-a fost accesibil grație bunăvoinței profesorului R. Browning M. A. de la «Birkbeck College» — Londra și conducerii Bibliotecii «Bodleiana» din Oxford, care ne-a trimis microfilmul și cărora le aducem și pe această cale mulțumirile noastre, pare a data din secolul al XIII-lea. Acest manuscris are un text aproape identic aceluia atribuit lui Palama, dar în fond anonim, al Prosopopeei ediția Turneb., publicată în Migne (P. G., CL). El are circa 50 de termeni în plus, circa 14 cuvinte schimbate și uneori o altă ordine a termenilor. Sînt, în general, 24 de diferențe între Baroccianus 131 și manuscrisul anonim cunoscut pînă acum. Deși se pare că textul din Baroccianus 131 aparține lui Mihail Choniatul, întrucît el poartă

---

* Comunicare ținută la al XIV-lea Congres Internațional de Studii bizantine, București, 10 septembrie 1971.

1. *Istoria generală a științei,* publicată sub direcția lui René Taton, Vol. I : *Știința antică și medievală* — de la origini pînă la 1450, traducere românească după ediția II-a, ...1966, de I. Neagu, Gr. Tănăsescu, C. Vilt, Editura științifică, București, 1970, p. 551—556.

2. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine,* Bucarest, 1934, III, p. 200—220.

3. *Ibidem,* p. 198.

4. P. Cyprien Kern, *La prosopopée de Michel Acominate,* în «Actes du VI-e Congrès International d'Etudes Byzantines», Paris, 27 juillet — 2 août, 1948, Tome I, École des Hautes Etudes, à la Sorbonne, Paris, 1950, p. 261—278.

în frunte formula : «Al lui Choniat» și întrucît probabil primele pagini ale manuscrisului care formează introducedea Prosopopeei și apoi partea a doua a sentinței reproduc sau se inspiră dintr-o omilie a acestui mitropolit, totuși se ridică unele probleme cu privire la raportul dintre aceste manuscrise și la posibilitățile de remaniere și interpolare.

Dintre cele două manuscrise : Baroccianus 131 și cel anonim, primul este cel mai vechi și pare a fi redactat în secolul al XIII-lea. Nu este însă absolut sigur că în forma sa actuală el este opera autentică a lui Mihail Choniatul și nu mai degrabă o variantă mai mult sau mai puțin remaniată a dialogului de care vorbește el în scrisoarea 159. Manuscrisul anonim este sigur remaniat, cum se constată din absența unor propoziții, expresii și termeni prezenți în Baroccianus 131, absență care nu poate fi explicată exclusiv prin omisiunile copiștilor ; aceeași este situația cu unele adaosuri pe care nu le are Baroccianus ; lucrul se vede mai ales din lipsa introducerii la Prosopopee și a părții a doua din sentință, care continuă textul celei din Migne (P. G., CL, 1372 D).

Au aparținut Prosopopeei aceste părți ? La prima vedere, ele nu impun în mod necesar această concluzie atît din cauza lungimii lor, cît și din aceea a unor elemente aparent noi, precum și a tonului omiletic și catehetic pe care-l au. Lipsa lor din manuscrisul anonim se datorește probabil unor remanieri care au avut loc verosimil în secolul al XIV-lea, grație, poate, necesității de a degaja corpul propriu-zis al Prosopopeei din excesul de materiale în care aceasta se găsea încadrată și de a-l pune în circulație mai frecventă. Vom reveni ceva mai departe asupra acestor remanieri. În fond însă, părțile în chestiune se integrează în planul Prosopopeei, care e eminamente catehetic, mai ales în partea a doua a sentinței.

Unele din argumentele părintelui Kern referitoare la paternitatea lui Mihail Choniatul asupra Prosopopeei pot fi completate și întărite, altele corectate.

Argumentul că limba Prosopopeei se deosebește de aceea a Sfîntului Grigorie Palamas e valabil [5]. Limba corpului propriu-zis al Prosopopeei pare a fi, în general, sub nivelul limbii, stilului și varietății de termeni, vivacității și suflului introducerii și părții a doua a sentinței. În forma sa literară actuală, *Prosopopeea* nu poate fi opera lui Grigorie Palamas, ci a unei perioade cu puțin anterioare, care pregătea pe aceea a lui Palamas.

Lipsa de expresii proprii lui Palamas, absența urmelor de isihasm, de misticism, de viziune a luminii, de revelații mistice și de stări extatice [6] în Prosopopee se datorește probabil pur și simplu faptului că această lucrare se ocupă cu o temă specială de esență antropologico-juridică din care, totuși, elementele mistice nu sînt complet absente. Aceeași este situația cu absența citatelor din scrierile areopagitice [7] a căror temă centrală nu este antropologia în sensul Prosopopeei.

Absența unui termen ca ὁμόθεον — pentru trup — în textul Prosopopeei, nu spune nimic contra unei eventuale paternități a lui Palamas, deoarece textul conține și o expresie palamită echivalentă, în care trupul zice : «Eu sînt templul lui Dumnezeu și mădularele mele sînt mădularele lui Hristos» [8], ceea ce corespunde în general expresiei ἰσοθέϊα aplicată sufletului [9].

5. *Ibidem*, p. 262. 6. *Ibidem*, loc. cit. 7. *Ibidem*, p. 263.
8. *Prosopopeea trupului și a sufletului*, P. G., CL, 1371 D, 1372 A.
9. *Ibidem*, 1371 B.

Dacă termenul τελχινῶδες apare nu numai la Mihail, ci şi la Niceta Choniatul [10], de ce Prosopopeea respectivă ar fi ea opera numai a lui Mihail şi nu şi a lui Niceta Choniatul, sau poate numai a acestuia din urmă?

Comparaţia termenilor τρυφή şi τροφή cu Misia şi Frigia nu e concludentă în sensul voit de Kern [11]. Avem de a face aci mai degrabă cu o figură poetică. Cît despre omilia lui Mihail Choniatul intitulată: «Despre scopul pentru care omul a fost creat ca o fiinţă complexă» [12], aceasta a putut fi izvor de inspiraţie pentru Prosopopee, îndeosebi pentru partea a doua a sentinţei.

Întrebuinţarea de forme verbale secunde şi de unele cuvinte rare ţine de etosul, stilul şi caracterul momentelor specifice ale temei. Cei doi preopinenţi, trupul şi sufletul, povestesc istorii trecute din viaţa lor, citează proverbe, mituri şi se străduiesc adesea să inspire povestirilor lor un suflu de epopee, ceea ce impunea adoptarea de procedee lingvistice adecvate. Dacă un termen ca ὕβρις cu compusele sale este frecvent, întrucît el redă atmosfera generală a disputei, alte cuvinte ca, de exemplu: μεταχαλκέω, εὐσωματέω, φιλόζωος (φύσις), φιλαίτιος, φιλαυτία, ἀμβροσία, τελχινώδει τηκεδόνι etc. [13], exprimă situaţii, acţiuni sau caractere proprii cutărui moment sau cutărui personaj.

Referinţele abundente ale Prosopopeei la autori clasici ca Homer, Platon, Cleante etc., la mitologie, la proverbe şi la alte elemente de cultură antică nu sînt decisive pentru a-i da ca autor pe Mihail Choniatul, întrucît asemenea referinţe apar deopotrivă şi la alţi autori, îndeosebi în operele lui Palamas însuşi. În afară de aceasta, Prosopopeea conţine şi numeroase referinţe la autori din Vechiul şi Noul Testament, la Părinţi ai Bisericii ca Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Nemesius de Emesa şi face adesea apel la personaje ca Samson, David, Isaia, Sfîntul Pavel, Domnul nostru Iisus Hristos. Prosopopeea nu e numai clasică, e şi creştină, ceea ce militează pentru admiterea ei între operele lui Mihail Choniatul.

În concluzie, argumentele invocate în favoarea lui Mihail Choniatul ca autor al Prosopopeei sînt acceptabile, dar ele n-au totdeauna o forţă probantă indiscutabilă.

Nu este exclus ca Mihail Choniatul să fi scris un dialog între suflet şi trup, cum susţine el în scrisoarea menţionată. Dacă acest dialog a existat, el a putut fi izvor de inspiraţie pentru Prosopopee, sau chiar a putut coincide cu aceasta, dar dovezi indiscutabile în această privinţă nu avem încă. De altfel, chiar un specialist ca Georg Stadtmüller care admite că Prosopopeea este opera lui Mihail Choniatul, constată că manuscrisul respectiv şi acelea a trei Scrisori ale lui Grigorie de Nyssa au fost adăugate ulterior operelor autentice ale lui Mihail Choniatul [14]. Lucrul acesta nu s-ar fi întîmplat dacă Prosopopeea ar fi fost cunoscută totdeauna ca aparţinînd indiscutabil lui Mihail Choniatul. Faptul pare a se datora unor remanieri, în secolul al XIV-lea, provocate, cum am spus, de nevoia de a păstra numai esenţialul Prosopopeei, dar impuse în acest secol, probabil, şi de orientarea laică a unei bune părţi a cuprinsului, precum şi de posibilitatea de aplicare voalată a anumitor texte la unele situaţii sociale din acest secol al XIV-lea, cum era, de exemplu, revolta Zeloţilor. Cum era firesc, remaniatorul a eliminat întîi introducerea în Prosopopee şi partea a doua a sentinţei cu caracter prea catehetic. El a uşurat apoi textul scoţînd patru

10. P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 264—265.
11. *Ibidem*, p. 265. 12. *Ibidem*, loc. cit.
13. *P. G.*, 150, 1355 B, 1357 D, 1362 A, 1364 A, 1371 A, 1364 C, 1366 A, 1371 B.
14. Georg Stadtmüller, *Michael Choniates Metropolit von Athen* (ca. 1138—ca. 1222), în «Orientalia Christiana», vol. XXXIII — 2, N. 91, Febr.—März, 1934, p. 231/109, 233/111.

fraze sau propoziții de cîte 10 sau 11 cuvinte, al căror înțeles nota o adîncire sau un aspect sugestiv al gîndirii autorului, dar a căror lipsă nu vătăma sensul ansamblului.

Ținînd seama de faptul că severa critică reciprocă pe care sufletul și trupul și-o fac fără milă în Prosopopee corespunde în linii mari și uneori chiar în amănunt rechizitoriului aspru pe care Iosef Bryennios îl face societății bizantine a secolului al XIV-lea [15], e verosimil ca acest rechizitoriu să se fi inspirat și din Prosopopee. Autorul Prosopopeei va fi fost un personaj foarte cultivat care aprecia, între altele, misiunea încredințată sufletului «de a prevedea științific» (γνωστικῶς προνοεῖν) [16] necazurile și nedreptățile oamenilor și de a găsi leacuri potrivite, ceea ce corespunde preocupărilor științifice ale secolelor al XIII și al XIV-lea. Autorul era, poate, Mihail Choniatul în perioada laică a vieții sale, cunoscător al culturii clasice, și al teologiei creștine. Un autor-membru al clerului, în momentul redactării, n-ar fi avut, poate, curajul să făgăduiască trupul lui satan, și încă în scris [17]. I. Bryennios vorbește și el despre acest blasfem în sînul societății bizantine, în secolul al XIV-lea, dar el nu-l pune pe seama clerului, ci se referă la membrii societății bizantine în general. Laicismul parțial al piesei este redat și printr-o atmosferă rece, prin termeni tehnici aplicați la diferitele stadii ale vieții naturale a omului, prin simpatia pentru știință, îndeosebi pentru științele exacte și prin contribuția pe care simțurile o aduc acestora [18], prin rolul preponderent și chiar decisiv al trupului pentru existență, rol care influențează asupra hotărîrii tribunalului, ai cărui judecători sînt, totuși, niște asceți.

Caracterul juridic și dialectic al Prosopopeei este relevat prin proteoria hotărîrii tribunalului, prin pledoariile de intensitate crescîndă, prin întrebuințarea unor termeni caracteristici ca, de exemplu, ὕβρις și compusele sale, foarte frecvente, prin cuvinte ca autonom și autonomie [19], război, conflict, rebeliune. Autorul, poate, repetăm, Mihail Choniatul, în perioada sa presacerdotală, este maestru pe întreaga gamă a arsenalului juridic. Odată ajuns mitropolit, e posibil ca el să-și fi revizuit lucrarea și, eventual, să fi adăugat introducerea și partea a doua a sentinței, ambele orientate mai duhovnicește decît textul propriu-zis al Prosopopeei. Umanismul erudit al acesteia este, în general, analog aceluia al lui Mihail Choniatul.

Fondul Prosopopeei este larg și are legături variate cu ideile vremii.

La un examen strîns, se constată, de exemplu, destule asemănări între gîndirea Prosopopeei și aceea a lui Grigorie Palamas sau a cuiva apropiat. Între altele, trupul face observația că prin sudorile penitenței sale petele roșinoase ale sufletului se șterg, iar acesta strălucește de un alb mai intens decît acela al zăpezii [20]. Nu sîntem departe de bucuria și lumina de care vorbește Palama în legătură cu smerenia și cu penitența. Același trup precizează puțin mai departe că între elementele penitenței ca postul, îngenuncherea, ridicarea pe un stîlp, lovirea pieptului, există și «fumul sau aburul cel greu, care vine din piept, semn al arderii interiore» [21]. Iată o atmosferă dacă nu palamită, în orice caz pre-palamită. Dar ceea ce este mai important, este că însuși fondul antropologic al Prosopopeei coincide, în linii mari, cu acela al lui quasi-Palamas sau al pre-palamitismului.

15. L. Oeconomos, *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieux du XIV-e siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, în «Mélanges Charles Diehl», premier volume — Histoire — Paris, E. Leroux, 1930, p. 225—233.

16. *P. G.*, CL, 167 A. 17. *Ibidem*, 1359, C, 1372 A.

18. *Ibidem*, 1367, A, 1369 AB, 1370 A. 19. *Ibidem*, 1352 C, 1356 D, 1359 A.

20. *Ibidem*, 1369 CD. 21. *Ibidem*, 1369 D.

Asemenea Prosopopeei, pornind de la o antropologie biblică bazată pe unitatea esențială în om a spiritului și a materiei, quasi-Palamas sau pre-palamitismul, utilizează elementele unei învățături creștine, care nu suprimă materia, ci «îi dă locul pe care Creatorul i l-a destinat și îi descoperă calea pe care Hristos i-a arătat-o transfigurînd-o și îndumnezeind-o în propriul său trup» [22]. Asemenea lui quasi-Palamas sau pre-palamitismului, Prosopopeea se ridică împotriva dualismului antropologic, subliniind că trupul nu este sediul răului în om, că el a fost unit de Dumnezeu cu sufletul pentru a fi colaboratorul acestuia, punîndu-i la îndemînă, prin simțuri, esențialul achizițiilor sale. Trebuie să combatem folosirea rea a simțurilor, nu să abandonăm trupul și simțurile lor însele [23]. Dacă fondul doctrinal principal al Prosopopeei este așa de apropiat de acela al lui quasi-Palamas sau al pre-palamitismului și uneori chiar identic, e limpede că autorul este cineva contemporan sau aproape contemporan, sau cu puțin anterior lui Palamas și care a inspirat sau a cunoscut operele acestuia pentru esențial și adesea chiar pentru detalii ca în expresiile: lumina «mai albă decît zăpada», «arderea interioară» și «gustarea luminii» [24]. Sîntem deci în secolul al XIII-lea sau la începutul secolului al XIV-lea.

Pentru aceeași epocă, îndeosebi pentru secolul al XIV-lea, au putut fi folosite și unele indicații ale textului Prosopopeei în sensul ca ele să fie aplicate la tulburările și războaiele Imperiului bizantin și mai ales la revoluția Zeloților, în al cincilea deceniu al secolului al XIV-lea. Zeloții erau democrați «turbați» (Iorga), care se ridicaseră contra lui Ioan Cantacuzen și a nobililor [25]. Cea mai mare parte a timpului ei au fost legitimiști în conflictul dintre doi împărați pentru putere, dar ei luptau și pentru drepturile lor. Există în Prosopopee unele pasaje în care se pare că cearta sufletului cu trupul acoperă certurile politice ale democraților cu nobilii, certuri a căror origine este desigur mai veche decît anii 1340—1350.

Iată un pasaj în care sufetul vorbește ca reprezentant al puterii, adică al împăratului sau al guvernanților, care nu reușesc să se impună: «Nebunul și smintitul de mine, deabia tîrziu am început să înțeleg și să gîndesc; mă străduiesc să-mi însușesc puterea care îmi revine, să conduc rezonabil trupul și părțile lui și să reamintesc de îndeplinirea slujirii care revine fiecăruia. Dar aceste părți ale trupului flecărind cu oricine au dat de veste, totuși, pur și simplu, prin fapte, un lucru pe care cetățenii l-au transmis unui nobil, care, după parabola Evangheliei, le trimisese un sol: «Nu vrem ca tu să stăpînești peste noi». Căci (părțile trupului) acționează mai repede de la sine decît cînd sînt mînate, sînt atrase în toate părțile spre ceea ce le este familiar sau plăcut mai mult decît sînt atrase spre lucrurile cele mai bune. Ele trag mai mult în sens contrar, decît sînt atrase» [26].

Iată acum trupul reproșînd sufletului că acesta nu conduce pe cine are de condus cu energia și rigoarea proprii rolului său de stăpîn. Sufletul ar trebui să pedepsească, să mustre și să lovească după împrejurări, pentru ca să nu i se aplice mitul balaurului a cărui coadă reproșa capului că dirijează tot timpul mersul tîrîș în care ea — coada — rămînea mereu la urmă [27]. Pofta și mînia unite cu sufletul rațional trebuie să se supună acestuia și să ajungă colaboratoarele lui în vederea obținerii binelui. Pofta înfățișată ca un cal supus frîului și ridicîndu-se către lucrurile care

22. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* — Patristica Sorbonensia, N. 3, Seuil, Paris, 1959, p. 222.
23. *Ibidem*, p. 206, 208. 24. *P. G.*, CL, 1369 B.
25. O. Tafrali, *Thessalonique au XIV-e* siècle, 1913, p. 225—273.
26. *P. G.*, CL, 1353 D — 1354 A. 27. *Ibidem*, 1367 BC.

merită cu adevărat să fie dorite, putea simboliza poporul, în timp ce mînia comparată cu un cîine generos care luptă pentru unele lucruri sau împotriva altora, putea reprezenta pe guvernanți. Contrariile pot fi supuse grației rațiunii [28]. Dar această supunere, inclusiv supunerea trupului către suflet, nu este supunerea vitelor de povară sau a instrumentelor fără viață [29]. Trupul se autocaracterizează ca nefiind opus, rebel și revoltat împotriva actelor de virtute și acelora ale naturii [30]. Reținem spiritul reînnoitor al termenilor folosiți. Trupul bolnav e predat medicilor-călăi plătiți pentru a-i aplica tratamentul și a tăia din el bucăți de carne; uneori el încape pe mîna călăilor-demoni, mizantropi [31]. Puteau bizantinii secolului al XIV-lea identifica aci autoritățile care au reprimat pe Zeloți? Este greu de dovedit lucrul acesta în chip absolut, dar posibilitatea faptului nu este exclusă.

Același lucru se poate spune despre proverbul pe care autorul Prosopopeei îl aplică sufletului devenit aproape insuportabil prin aerele pe care și le dă: «Nu pot suporta capra, impuneți-mi un bou» [32]. Sentința tribunalului, incompletă în textul din Migne [33] pronunță condamnarea sufletului în numele principiului că șeful unei armate, profesorul dintr-o școală și conducătorul de orice categorie dau socoteală și sînt răspunzători pentru toți aceia care le-au fost încredințați spre educare și care n-au reușit din cauza neglijenței îndrumătorilor lor [34]. Prin urmare nu poporul, ci aristocrația conducătoare este condamnată din cauza neglijenței și a orgoliului ei față de cetățeni.

Dacă aceste identificări din textul Prosopopeei pe care le prezentăm aci ca ipotetice se vor adeveri într-o zi, adică dacă se va dovedi că ele au fost făcute realmente de bizantini în acea epocă, ar însemna că piesa respectivă a fost nu numai un manual de umanism și filokalie renascentistă, ci și că ea a jucat un rol politic.

Autorul ei este la curent cu gîndirea, cu politica și aproape cu tot ceea ce se petrecea în acea vreme la Bizanț și la Tesalonic. E probabil că identificările politice — dacă ele au avut realmente loc — au fost făcute pe manuscrisul remaniat, anonim, nu pe cel integral. Poate că, alături de alte rațiuni ale remanierii, una a fost tocmai această sesizare a sensului politic al anumitor pasaje din Prosopopee. Dacă Prosopopeea sufletului și a trupului era solicitată să ofere indicații asupra certei dintre aristocrați și democrați în favoarea acestora din urmă, era firesc ca autorul remanierii să nu-și dea numele, ci să prefere să treacă neobservat, pe cît posibil. De aci poate absența numelui său în manuscris și tăcerea care-l acoperă la contemporani. Era un procedeu curent în operele de acest gen, ca de exemplu în acest *Cuvînt de consolare asupra nenorocirii și fericirii*, într-un manuscris de la Leipzig, datînd din secolul al XV-lea, editat de Sp. Lambros, în 1906 și care, fără nume de autor, pune să vorbească, într-o prosopopee de 756 de hexametri, mai multe personaje: timpul, un nefericit, un fericit, nenorocirea, fericirea etc. [35].

În ceea ce privește cadrul și numărul personajelor Prosopopeei, semnalăm că autorul s-a inspirat din poemul *Comparația vieților*, în 255 versuri iambice, al Sfîntului Grigorie de Nazianz, care a servit ca izvor pentru piesă și prin alte producții ale patrimoniului său literar. Personajele vieții *Spiritului*, vieții *Lumii* și Judecăto-

28. *Ibidem*, 1367 D, 1368 A. 29. *Ibidem*, 1370 D. 30. *Ibidem*, loc. cit.
31. *Ibidem*, 1371 D. 32. *Ibidem*, 1372 A.
33. Restul textului sentinței, în ediția A. Sonni, *Vizantijskoe Obožrenie* 1, 1915, p. 114—116 nu ne-a fost accesibil. Cunoaștem acum acest text prin ms. Baroccianus 131.
34. *P. G.*, CL, 1372 CD.
35. În Νέος Ἑλληνομνήμων, redactat și editat de Spirid. P. Lambros, Tom. III, vol. 3—4, 31 decembrie 1906, p. 402 ș. u.

rului din poemul gregorian [36] trec în textul Prosopopeei sub numele de suflet, trup şi judecători. Critica şi interdependenţa vieţii Spiritului şi a vieţii Lumii se metamorfozează în Prosopopee cu o intensitate şi o virulenţă puţin comune într-o critică reciprocă nemiloasă a sufletului şi a trupului şi într-o interdependenţă indisolubilă. La Sfîntul Grigorie, judecătorul propune împăcarea părţilor [32], pe cînd în Prosopopee procesul se termină prin osîndirea sufletului.

2. — *Elemente antropologice şi umaniste.* — Prosopopeea, înfăţişînd cearta sufletului şi a trupului, nu furnizează un sistem definit de antropologie propriu secolului al XIV-lea bizantin. Există, totuşi, unele elemente antropologice în această dispută pe care le-am putea împleti într-o cunună modestă de preocupări în acest domeniu. Cîteva din aceste elemente constituie un serios pas înainte faţă de ceea ce am putea numi antropologii precedente: elenică, neotestamentară şi patristică. Lăsînd deoparte critica reciprocă pe care şi-o fac sufletul şi trupul, ca şi dezvoltările juridice ale Prosopopeei, vom reţine cîteva principii caracteristice.

Operă a lui Dumnezeu şi aparţinînd Acestuia, sufletul şi trupul din care e alcătuit omul sînt unite prin «raţiunile creatoare»: nu ca asemenea cu ce e asemenea, ci ca ceea ce este în mişcare eternă cu ceea ce este mişcat de altcineva, ca ceea ce este simplu cu ceea ce este compus. Sufletul coexistă cu trupul, ei sînt fraţi, au aceeaşi culoare şi sînt din aceeaşi argilă [38]. Sînt din şi în acelaşi mormînt: sînul mamei. Sufletul şi trupul constituie chipul lui Dumnezeu totdeauna împreună, niciodată separaţi [39]. Inspirată din Grigorie de Nyssa şi Nemesius de Emesa, descrierea originii şi a ţinutei omului este de o rară frumuseţe şi plasticitate [40]. Trupul actualmente psihic se va transforma în trup spiritual, după cuvîntul Apostolului (I Cor. XV, 44) [41].

Sufletul se înfăţişează ca fiind de origine divină, emanaţie a nobleţii cereşti, suflare a lui Dumnezeu, chip primar, rege al celor ce merg pe pămînt [42]. Creat după lumea inteligibilă, sufletul este inteligibil şi nemuritor, unit cu ceea ce e sensibil şi muritor, element ceresc unit cu ceea ce este pămîntesc, stăpîn legat de slujitor [43], adică de trup.

În realitate, trupul este împreună-slujitor, împreună-stăpîn cu sufletul, participînd la virtute şi la viaţa de aci, de pe pămînt, precum şi la aceea a nădejdei [44]. Sufletul este intim şi puternic legat de trup resimţindu-i durerile şi rătăcirile [45]. Sufletul resimte mai ales hărţuirea patimilor trupului, îndeosebi aceea a mîniei şi a poftei, pe care nu le poate stăpîni decît mai tîrziu [46]. Sufletul e obligat să procure trupului hrană în timp util şi cu măsură, să corecteze cu înţelepciune nebuniile tovarăşului său şi să-l pună cît mai mult în bună rînduială [47]. Sufletul are rolul de a face trupul să înainteze spre frumos şi să-l îndrumeze spre bine [48]. Viaţa intelectuală a sufletului este intim legată de sensibilitatea trupului şi acestea două: inteligenţa şi sensibilitatea, merg unite în viaţa vegetală şi animală, ceea ce contribuie la conservarea consistenţei noastre somatice [49]. Sufletul raţional ştie să se hrănească pe sine şi să culeagă o ambrozie excelentă, cu condiţia ca să aibă raporturi de îngă-

36. *Gregorii Nazianzeni* Σύγκρισις Βίων — Carmen edidit... H. M. Werhahn, în «Klassisch-Philologische Studien», Heft 15, Wiesbaden, 1953, p. 22—29.
37. *Ibidem*, p. 29. vv 249—255. 38. *P. G.*, CL, 1349 BCD. 39. *Ibidem*, 1361 BC.
40. *Ibidem*, 1360 D, 1361 A; P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 274.
41. *Ibidem*, 1361 D. 42. *Ibidem*, 1348 C — 1339 A, 1361 C.
43. *Ibidem*, 1349 A. 44. *Ibidem*, 1361 C. 45. *Ibidem*, 1350 AB.
46. *Ibidem*, 1352 BC. 47. *Ibidem*, 1365 A. 48. *Ibidem*, 1365 B.
49. *Ibidem*, 1365 D. Cf. Grigorie Palamas, *Despre isihaşti*, P. G., CL, 1101 ş. u.

duință și de blîndețe cu puterile în subordine, adică cu trupul, să resimtă simpatie cînd acestea suferă, să se bucure cînd ele se bucură, să se mîhnească cînd ele sînt mîhnite ; sufletul e cel dintîi care resimte un rău, din cauza percepției sale raționale simultane [50]. Grație providenței naturii înțelepte, sufletul conducător nu rămîne nesimțitor la nenorocirile și dificultățile care se întîmplă puterilor secunde, adică trupului. Împărtășirea sufletului cu toate necazurile și dificultățile trupului oferă perspectiva de a găsi împreună cu acesta soluția potrivită [51]. Sufletul care se dezvoltă cu trupul și e unit cu acesta a dorit neapărat să ajungă egal cu Dumnezeu, ceea ce a avut ca efect instantaneu că trupul a devenit muritor și s-a întors la mama sa, țărîna [52]. Sufletul s-a alterat prin neglijență și moliciune [53].

În această mică schiță despre suflet, recunoaștem cîteva trăsături proprii începuturilor Renașterii — jumătate elenică și — jumătate creștină : deși chip al lui Dumnezeu, sufletul este în același timp de argilă și de aceeași natură cu trupul. În ori ce caz, el nu este «o efuzie a esenței divine și de aceeași natură cu Dumnezeu», cum s-a zis de către unii [54]. Același realism renașcentist proclamă, în același sens, că chipul lui Dumnezeu se referă la omul întreg, suflet și trup. Ideea aceasta, de-abia schițată la Grigorie de Nyssa, capătă acum o deplină consistență și este exprimată limpede. Sufletul este indisolubil legat de trup de care se slujește ca de un servitor, sau de un instrument. Independența separată a sufletului e din ce în ce mai estompată și cu perspectiva de a fi uitată. Sufletul se proclamă în chip orgolios regele pămîntului și stăpînul trupului, dar în același timp el se plînge că nu poate stăpîni patimile acestui trup, îndeosebi lăcomia, pofta și mînia. Și nu va izbuti în această privință, decît prin simpatie și colaborare rațională cu sensibilitatea și nevoile trupului. Sufletul este păcătos ca și trupul ; răspunderea sa este mai mare decît aceea a trupului, pentru că el este cel care conduce ființa umană.

În privința trupului, natura formează, adaugă și reunește părțile acestuia. Harul Providenței este considerabil față de noi, pentru că aceasta iubește tot ceea ce a creat de la început și, prin hrană, nu îngăduie dispariția trupului [55]. Hrana este lucrul esențial și indispensabil pentru trup, cu toată critica pe care sufletul nu încetează să i-o aducă. Hrana este o necesitate naturală după cuvîntul Mîntuitorului Însuși care îndeamnă să se dea mîncare fiicei lui Iair (Luca VIII, 55) și chiar El Însuși mănîncă după înviere (Luca XXIV, 41—43).

Sfîntul Apostol Pavel zice : «Nimeni niciodată n-a urît propriul său trup, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește» (Efes. V, 29). Același lucru cu căsătoria : în timp ce hrana compensează slăbiciunea trupului, căsătoria compensează, prin succesiunea generațiilor, împuținarea neamului omenesc [56]. Trebuie deci să luptăm nu contra trupului însuși, ci contra abuzului poftelor sale și contra patimilor lui. Dacă sufletul este principiul care iubește rationalul și frumosul, trupul, la rîndul lui, se dedă și el culturii urmînd pe pedagogi și pe profesori, participînd la discuții și însușindu-și artele liberale și științele [57]. Trupul a dus filozofia pînă la inteligibile și pînă în pragul teologiei ; tot el e acela care a descoperit pe Dumnezeu prin simțurile sale [58].

Partea teoretică a filozofiei vede cu ajutorul trupului și operele naturii, iar prin punțile științelor sîntem duși la inteligibile ; dacă preferăm punților contemplative scara practică a filozofiei, vom găsi în aceasta toate gradele operelor bazate pe efor-

50. *P. G.*, CL, 1366 AB. 51. *Ibidem*, 1366 BC. 52. *Ibidem*, 1371 B.
53. *Ibidem*, 1371 A. 54. *Ibidem*, 1360 C. 55. *Ibidem*, 1362 D.
56. *Ibidem*, 1363 B ; P. Cyprien Kern, *op. cit.*, p. 276.
57. *Ibidem*, 1370 BC. 58. *Ibidem*, 1369 C, 1370 A.

tul trupului [59]. Sufletul e acela care elaborează prin minte, prin τεχνικοὶ λόγοι, dar trupul e acela care cu mîinile sale transformă cugetarea în operă [60]. Înzestrat pentru toate muncile tehnice şi artistice — φιλοτέχνως —, trupul lucrează în toate domeniile: el construieşte în lemn şi în piatră, lucrează metalele, amenajează lacuri, luptă contra vînturilor şi a valurilor, cîteodată cade în apă cu capul în jos şi înnoată şi face faţă tuturor încercărilor, îndură chinurile prestidigitatorilor, acrobaţiile aeriene etc.; şi toate acestea, cu mici variaţii, la toate vîrstele [61].

Omul îşi dă seama de lumea reală prin oglinda simţurilor care luminează şi anunţă cunoaşterea realului. Sufletul n-ar putea să-şi însuşească ştiinţele fără ajutorul simţurilor trupului; nici aritmetică sau armonie fără auz, nici proporţia numerelor, nici geometria sau astronomia fără vedere, nici ştiinţa pulsului şi a medicinei fără pipăit şi gust. Fără simţuri şi fără o viaţă sensibilă, sufletul ar fi fost îngropat în trup ca într-o temniţă întunecoasă sau ca într-un mormînt. Prin simţuri trupul a dus sufletul la filozofie şi la lumină [62]. Mai mult decît atît: nu îngerii, ci credinciosul e acela care, prin trupul său, a putut să imite durerile şi moartea lui Dumnezeu chinuit, lovit şi sfîşiat, trupul omenesc a devenit asemenea trupului îndumnezeit al Mîntuitorului, trup în care Acesta a osîndit păcatul pentru ca dreptatea lui Dumnezeu să-şi capete plenitudinea în noi [63]. Trupul este templul lui Dumnezeu şi mădularele sale sînt mădularele lui Hristos [64].

Prosopopeea face mai mult caz de realismul trupului decît de acela al sufletului. Ea pune în evidenţă rolul important al simţurilor care fac posibilă cunoaşterea realităţii şi crearea ştiinţelor, a artelor, a filozofiei şi tot felul de munci manuale şi, în general, corporale. Trupul e cel care este autorul ansamblului culturii pînă la inteligibile. Filozofia Prosopopeei se amestecă adesea cu teologia şi nu fără efect: ea ajunge uneori chiar să o înlocuiască. Trupul care face un bilanţ destul de corect al cunoştinţelor ştiinţifice din antichitate pînă în secolul al XIV-lea este în stare să prezinte citate biblice şi personaje din cele două Testamente sau evenimente ale istoriei mîntuirii prin Iisus Hristos. El merge pînă la a afirma că Însuşi Dumnezeu a fost descoperit prin simţurile sale. Dacă Iisus Hristos este Mîntuitorul care ne îndeamnă să dăm mîncare acelora pe care El îi înviază, aceasta înseamnă că şi natura este mîntuitoare (φύσις σώτειρα), prin faptul că ea produce sîngele trupului şi hrăneşte tot ceea ce este fără deschidere şi în stare de embrion [65]. Trupul nu critică asceza — judecătorii erau asceţi — pentru că disputa nu avea legătură cu această problemă în general, dar el se plînge de a fi chinuit prin legi, profeţie şi preoţie, care, evident, îl supuneau la disciplină.

Între kalokagathie şi filokalie

De la kalokagathia elenică pînă la filokalie sau la ideea creştină despre desăvîrşire, este o întreagă evoluţie, pe care nu o vom înfăţişa aci. Precizăm că filokalia are, în cazul nostru, un înţeles larg: acela de progres continuu în desăvîrşirea creştină care e posibilă pentru cei mai mulţi credincioşi.

Nota specifică a kalokagathiei Prosopopeei, asemenea aceleia a clasicismului elenic, este raţiunea sau raţionalul şi frumosul, mai precis armonia dintre raţional şi frumos. Aceste două noţiuni merg împreună în domeniul umanismului, iar cînd una dintre ele este absentă formal, ea e subînţeleasă. Nu acelaşi lucru este în domeniul

59. *Ibidem*, 1370 A. 60. *Ibidem*, 1361 B. 61. *Ibidem*, 1370 CD.
62. *Ibidem*, 1368 D, 1369 AB. 63. *Ibidem*, 1370 B.
64. *Ibidem*, 1371 D, 1372 A, 1371 C. 65. *Ibidem*, 1362 C.

tehnic, în care raționalul nu implică totdeauna frumosul, mai ales frumosul moral, sau virtutea. Expresiile «potrivit rațiunii», «logic», «înțelept» și alte locuțiuni înrudite sînt foarte frecvente în Prosopopee. E în natura omului ca acesta să fie înzestrat cu rațiune și să trăiască după rînduială [66]. Trupul este colaborator sufletului pentru a realiza «cele mai frumoase opere de virtute» = „εἰς ἀρετῆς ἔργα κάλλιστα", ceea ce obligă pe amîndoi să nu lucreze niciodată necugetat, ci să judece și să hotărască împreună [67]. Dacă elementul inteligibil trebuie să se degajeze de tulburările simțurilor pentru a se deda la contemplarea inteligibilelor, rațiunea este obligată constant să nu părăsească pămîntul, ci să conducă trupul și părțile acestuia și să nu se lase antrenată de patimi [68]. Kalokagathia se realizează prin efort, muncă și osteneală [69]. Ea este un jug dus și tras deopotrivă de suflet și trup, însuflețite de aceleași sentimente [70].

Kalokagathia încearcă să realizeze binele pe care omul îl cunoaște prin lumina rațiunii. «O, marea durere pentru oameni este de a cunoaște binele, dar de a nu-l folosi» [71]. Aceasta e viața omului de totdeauna (Ovidiu, Sfîntul Pavel, Părinții Bisericii, Renașterea).

Adevărata dramă a omului este că patimile sale, îndeosebi pofta și mînia, biruie sufletul rațional pe care și-l fac sclav. Așa a fost cazul cu Heracles și Samson, care, după ce au îmblînzit fiare sălbatice și răufăcători, au devenit sclavii desfrîului, primul al libienei Omfale, al doilea al filistencei Dalila [72]. Nu ne putem opune legii naturale care pune la dispoziția trupului hrana și căldura, dar trebuie exclusă folosirea nepotrivită și abuzul care duc la plăceri sordide, la păcat și la moarte [73]. Trebuie, cu răbdare, să învățăm trupul să renunțe la ceea ce nu e necesar. E lucru greu, dar realizabil și cu efecte filokalice. Prosopopeea proclamă solemn: «Cînd natura trupului se exercită în eforturile pentru bine, ea transformă dificultățile de bronz într-o nepătimire de oțel, de diamant» [74]. Numai atunci trupul va pune capăt nesățietății și poftei pe care miticele Danaide încercau s-o potolească cu butoiul lor găurit, iar venerabilul David prin pocăință, după ce, la început, se înfundaseră toți în noroiul abisului care nu are ipostază [75]. Numai la vîrsta matură, cînd sufletul ajunge să se cunoască pe sine însuși și să se stăpînească, credinciosul încearcă să adopte o altă viață, o ținută mai bună și să se pună de acord cu legea lui Dumnezeu [76]. Binele, în sine, care hrănește orice trup, nu e imitat de suflet atunci cînd acesta săvîrșind răul, în chip deliberat, se ultragiază pe sine și învăluindu-se în fapte rele, își însușește o ținută urîtă [77]. Răul aduce desfigurarea sufletului. Nimic nu împinge spre virtute sau spre viciu așa de puternic ca elementul conducător, al cărui exemplu e urmat de toți.

Conducătorul trebuie să țină seama de ajutorul și colaboratorul său, trupul, prin care primele elemente se îndreaptă spre Dumnezeu și prin care, după cădere, sufletul se întoarce și el acolo. Prin trup, sufletul face penitență și obține iertarea, lucru pe care nu l-au putut căpăta îngerii căzuți, ființe netrupești [78].

---

66. *Ibidem*, 1355 C. 67. *Ibidem*, 1353 C.
68. *Ibidem*, 1354 C, 1354 B, 1365 B și passim.
69. *Ibidem*, 1356 A. 70. *Ibidem*, 1349 B. 71. *Ibidem*, 1357 B.
72. *Ibidem*, 1368 AB, 1357 B ; *Judecători*, 16.
73. *Ibidem*, 1351 D — 1352 A, 1354 BC.
74. *Ibidem*, 1355 B. 75. *Ibidem*, 1355 D — 1356 A. 76. *Ibidem*, 1356 D.
77. *Ibidem*, 1364 B, 1368 B. 78. *Ibidem*, 1369 C.

Ca elemente de filokalie semnalăm întrebuințarea frecventă a Vechiului și a Noului Testament, apelul la exemplul bun sau rău al unor personaje ca Avraam și Sara, Samson, David, Solomon, Isaia, Iov, Azarias.

Iov e înfățișat ca un «adevărat om» care nu s-a lăsat convins de către prietenii săi și n-a făcut proces lui Dumnezeu [79]. Marea autoritate din Noul Testament citată și elogiată adesea este Sfîntul Pavel, care a resimțit ca nimeni altul unele diferențe dintre trup și suflet. Mîntuitorul sau Dumnezeu domină prin opera Sa de mîntuire întregul edificiu al Prosopopeei, chiar cînd El nu e numit direct. Trupul e cel ce se referă cel mai adesea la Mîntuitorul. Expresia «chipul lui Dumnezeu», uneori și aceea de «asemănare» sînt destul de frecvente [80] și vor să fie cuvîntul-cheie al filokaliei, deși termenul e citeodată o simplă formulă tehnică. Există încă termeni ca «har», «Providență», aceasta din urmă redată prin «Pronoia» și prin «Prometheia» [81], «penitență», «Mîntuitor» și «mîntuitoare», «renaștere» (palingenesie) [82], «nepătimire», «atlet nobil», «încununat», «corectare», «lege», «ființa lui Dumnezeu», acela «care poartă în el pe Hristos viu și vorbind», «egoism», «păcat» etc.

Kalokagathia și filokalia se împletesc prin citarea de exemple apropiate sau mai puțin apropiate din elenism și din Biblie, ca Heracles și Samson, ca Danaidele și David, ca filozofia și teologia, ca măsura și ordinea de o parte și viața cerească de alta, ca binele și frumosul de o parte și bunătatea de alta, ca primul bine, binele în sine și frumosul în sine de o parte și bunătatea în sine a lui Dumnezeu, arhetipul, de alta, ca frumusețea plăcută a sufletului și un trup detestînd acest suflet, ca orgoliul sufletului și modestia relativă a trupului, ca sufletul care iubește științele [83], de o parte, și un trup care prin simțurile sale își însușește și artele, aruncînd punți spre lumea inteligibilă [84], de alta.

*

Compoziția, ținuta literară și mișcarea ideilor Prosopopeei ne invită să admitem că aceasta este o operă aparținînd secolelor al XIII-lea pentru textul integral și al XIV-lea pentru textul remaniat.

Ipoteza noastră sprijinită de tehnica închegării părților, de unele detalii și diferite aluzii din text, îndeosebi acelea privitoare la Zeloți, e întărită și de concepția antropologică a piesei. Prosopopeea cunoaște dacă nu direct pe Palamas, în orice caz elemente pre-palamitice. Autorul ei, un personaj bine-inițiat în cultura veche, în drept și în teologia creștină, *este foarte probabil Mihail Choniatul* pentru opera integrală transmisă prin manuscrisul «Baroccianus 131» și probabil un laic pentru remanierea operei transmisă prin manuscrisul anonim publicat în Migne sub numele lui Palamas.

Biserica e menționată o dată în proteorie și de mai multe ori în partea finală a sentinței aflătoare în Baroccianus 131.

Prosopopeea vorbește uneori de Sfintele Taine, despre Biserica din Atena, despre unirea dintre trup și suflet ca aceea dintre mire și mireasă din *Cîntarea Cîntărilor* lui Solomon (introducere și partea a doua a sentinței din Baroccianus 131). Preocu-

79. *Ibidem*, 1360 B
80. *Ibidem*, 1359 B, 1360 B, 1361 ABC, 1363 C etc.
81. *Ibidem*, 1362 D, 1363 D, 1364 B, 1366 AB, 1367 A etc.
82. *Ibidem*, 1357 D. 1361 D. 83. *Ibidem*, 1350 BC, 1358 BC.
84. *Ibidem*, 1369 AB. 1370 B.

parea intensă pentru științe și considerațiile deosebit de realiste asupra vieții trupului, în corpul propriu-zis al Prosopopeei, ne avertizează că sîntem în pragul Renașterii bizantine sau chiar la începutul ei.

Întemeiat pe bogate materiale de origine elenică, creștină și contemporană, autorul Prosopopeei pune sufletul și trupul să se critice reciproc pentru a ajunge la concluzia că aceste două părți ale ființei umane trebuie să se întrajutoreze și să colaboreze pentru a realiza «asemănarea» cu Dumnezeu. Sufletul care la Platon, în Biblie și la Sfinții Părinți, se bucura de o mare autoritate, este aci osîndit pentru maniheism și pentru orgoliul său, pentru neglijența și complicitatea sa la tot răul pe care-l săvîrșește trupul. Sufletul trebuie să știe să conducă, să-și impună principiile sale rezonabile și să țină la ele nezdruncinat. El este și trebuie să rămînă pedagogul trupului. Viitorul omului depinde de educație sau de lipsa acesteia. Trupul cîștigă în importanță, pentru că el este acela care creează științele, artele și pregătește toate elementele civilizației, dar e necesar ca rațiunea sau mintea să vegheze neîncetat asupra lui.

Prosopopeea sufletului și a trupului se prezintă ca o interesantă sinteză bizantină în secolele al XIII-lea și al XIV-lea caracterizată printr-un frumos echilibru al elementelor profane și religioase. Există în Prosopopee o kalokagathie topită în filokalia creștină medie adresată nu numai credincioșilor, ci tuturor acelora care iubesc binele și frumosul.

Pr. Ioan Mircea

COBORÎREA LA IAD A LUI IISUS HRISTOS

Activitatea Mîntuitorului Iisus Hristos s-a desfăşurat pe multe planuri: ceresc — ca Logos preexistent —; pămîntesc — de la întrupare pînă la răstignirea pe cruce şi îngropare —; la iad — sub pămînt — ca Împărat biruitor, cît a stat cu trupul în mormînt; iarăşi la cer, preaslăvit cu trupul, după înviere şi preaslăvire sau înălţarea la cer; şi în fine, sacramental, ca Hristos Euharistic şi ca săvîrşitor al sfintelor Taine — în chip nevăzut — în Biserică. Toate aceste activităţi sînt întrevăzute clar în *Epistola I Petru.*

Coborîrea lui Hristos la iad este una din marile probleme ale *Epistolei I Petru* şi e o temă specifică, în felul cum este formulată de el. Ea constituie un adevăr fundamental al învăţăturii creştine. Despre acest fapt, Apostolul Petru se exprimă atît de enigmatic — în pasajul din capitolul III, 19—20 — încît textul devine foarte greu la interpretat şi ridică o seamă de probleme dificile; între acestea unele privesc persoanele în cauză, altle felul şi scopul vestirii, iar altele timpul şi locul [1]. Cu alte cuvinte: 1. Cine a dus vestea? 2. Către cine a fost dusă? 3. În ce a constat mesajul acesta? 4. În ce timp? 5. Şi în ce loc s-a produs această activitate?

Textul în cauză spune: «*Că şi Hristos a suferit o dată moartea pentru păcate, El cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă la Dumnezeu, omorît fiind cu trupul, dar viu fiind făcut cu duhul, cu care* (ἐν ᾧ) *s-a coborît* (πορευθείς) *şi a binevestit* (ἐκήρυξεν) *şi duhurilor din închisoare* (καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν), *care fuseseră neascultătoare altădată, cînd îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puţine suflete (persoane), anume opt s-au izbăvit prin apă*» (I Petru III, 18—20). De fapt, ultimul verset (20) constituie doar un exemplu de pedeapsă generală, de cataclism cosmic, pentru nelegiuirile şi necredinţa oamenilor din vremea potopului.

După cum se vede din acest text, Apostolul Petru vorbind de activitatea lui Hristos la «iad», pune în legătură cu ea generaţia potopului, a oamenilor din vremea lui Noe, dînd naştere la o dificultate care a împins pe unii exegeţi la interpretări eronate.

Căutînd să afle pricina aducerii pe neaşteptate a acestui exemplu, comentatorii vechi consideră că prin el Sfîntul Apostol Petru ar fi urmărit să răspundă unor întrebări [2].

Ecumenius şi Teofilact socotesc că Apostolul Petru a introdus acest exemplu pentru a răspunde şi altei obiecţiuni: «Cine, oare, altul a predicat înainte de Hristos că vor fi osîndiţi cei care n-au crezut?» Şi tot ei răspund: «Necredinţa acelora este confirmată din Scriptură; dar nu din vremurile profetice, ci aproape de la facerea lumii. Prin aceasta el (Petru) a arătat că chiar de la început s-a predicat oa-

1. Urbanus Holzmeister (S. J.), *Commentarius in Epistulas S. S. Petri et Iudae,* Paris, 1937, p. 306.

2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXVII la Matei,* P. G., LVIII, 704.

menilor mîntuirea, dar ei au desconsiderat nevoia curăţirii de fărădelegile lor»[3]. Despre doi din aceşti propovăduitori din vremea dinaintea potopului vorbeşte şi Noul Testament : de Enoh «al şaptelea de la Adam» *(Epistola lui Iuda,* vers. 14) ; şi de Noe «al optulea propovăduitor al dreptăţii» *Epistola II Petru* II, 5).

---

3. Ecumenius, *Comentariu la Epistola întîia sobornicească a Apostolului Petru,* P. G., CXIX, 556 ; şi Teofilact, *Comentariu la Epistola întîi a Sfîntului Apostol Petru,* P. G., CXXV, 1233.

Comentatorii moderni au dat şi alte explicaţii, recurgerii Apostolului Petru la acest exemplu. Aşa : Bisping (citat la Dr. Max Meinertz und Dr. Wilhelm Vrede, *Wie Katholischen Briefe (übersetzt und erklärt),* Bonn, 1932, p. 109), consideră că «introducerea exemplului îşi are temeiul în faptul că teologia iudaică a refuzat păcătoşilor din vremea potopului orice participare la fericirea mesianică ; iar prin salvarea lor, moartea plină de har a lui Hristos şi nemărginita putere a biruinţei Sale asupra morţii şi a judecăţii, se manifesta evident. Zilele care au precedat potopul, i-au servit Apostolului ca un prototip al zilelor prezentului, care este timpul nemijlocit premergător judecăţii apropiate a lui Hristos ; iar cei puţin salvaţi — cu Noe — din potop, au contat pentru Petru ca tipurile numărului mic de aleşi, care s-au salvat de judecata generală prin apa Sfîntului Botez».

A. Tricot, *Saint Pierre,* în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XII, col. 1767, 1770, opinează că : «Apostolul a voit să preamărească harul mîntuirii» ; iar în col. 1770 spune : «Sfîntul Petru a menţionat oamenii generaţiei potopului, pentru că se putea crede că Hristos nu mersese şi la ei».

J. Chaine, *La Descente du Christ aux enfers,* în «Dictionnaire de la Bible», Suplemment, t. II, col. 419—420, consideră că : «Predica patriarhului Noe către contemporanii săi... şi îndelunga răbdare a lui Dumnezeu făcea să iasă la iveală vinovăţia oamenilor din vremea potopului... Dacă Sfîntul Petru alege această generaţie ca exemplu este pentru că deşi era foarte vinovată, are, totuşi, şi ea parte de mîntuire».

F. W. Farrar, *Primele zile ale creştinismului,* traducere de † Nicodim, Mitropolitul Moldovei, Mînăstirea Neamţ, 1938, partea I, p. 305, susţine că : «Mai întîi e drept că după cele două indicaţii (III, 19—20) predica se mărgineşte formal numai la cei ce au murit în vremea potopului. Dar aceasta depinde de două pricini : Sufletul Apostolului Petru era inundat de imaginea potopului, ca chip de curăţire a lumii, la început prin moarte, iar după aceea prin izbăvire. După cum botezul este chipul morţii pentru păcat, tot astfel este şi al vieţii noi în cuviosie. El are în vedere comparaţia făcută de Hristos a zilelor lui Noe cu zilele Fiului Omului. Dar e imposibil de presupus că păcătoşii din vremea potopului ar fi fost singurii... care s-au învrednicit de vestea izbăvirii... Această mărginire o exclude locul al doilea (din I, Petru IV, 6)». Ceva mai departe (la p. 306—307), Farrar combate denaturarea Evangheliei de concepţiile protestante, zicînd : «Prin coborîrea Domnului la iad se încheie dumnezeiescul crug a toate cuprinzător al harului dumnezeiesc obştesc... Aici putem vedea... caracterul universal al misiunii lui Hristos şi supremaţia Lui asupra lumii (cf. Filip, II, 9—11) ...Cele din cer, de pe pămînt şi de sub pămînt se enumără ca nişte clase deosebite de supuşi ai Răscumpărătorului proslăvit. Dar, vai ! Denaturarea omenească a întunecat chiar şi cerul cu prejudecăţile ei... Încercarea de a explica coborîrea lui Iisus Hristos la iad ca simplu scop de a elibera pe sfinţii patriarhi, sau de a insufla groază duhurilor rele, sînt născociri nedemne ale unor dascăli de origine nouă. Explicarea propovăduirii lui Hristos în lumea morţilor în sensul numai al unei propovăduiri de osîndire este unul din tristele modele de cruzime ale teologiei protestante care se încearcă să submineze nădejdea în îndurarea lui Dumnezeu, dincolo de mormînt».

În fine, J. W. C. *Wand, The general Epistles of St. Peter and Juda,* London, 1934, p. 112, explică aducerea exemplului oamenilor din vremea potopului, astfel : «S-ar părea că în Epistola I Petru (III, 19—20) am avea un ecou al unor răspunsuri la întrebările : dacă mai au vreo cale de mîntuire cei care n-au auzit niciodată Evanghelia predicată ; şi dacă s-au putut mîntui numai cei ce au trăit moral, înainte, s-a mai dat, oare, acum, o nouă posibilitate şi acelora care nu s-au folosit deplin la vreme, de prilejurile pe care le-au avut ? Autorul Epistolei dă cel mai binevoitor răspuns acestor întrebări. Dacă el priveşte cazul celor care au fost neascultători pe vremea lui Noe, ca pe un exemplu aparte, sau dacă îl priveşte ca pe un caz tipic şi-l alege numai pentru că se potriveşte cu ceea ce vrea el să spună despre botez, el afirmă că a fost o predică făcută către «duhurile din închisoare» şi înseamnă că ei a avut o nevoie specială, tocmai pentru nesupunerea lor»...

De aceea unii comentatori, în explicarea versetului 19 — singurul care se referă la coborîrea lui Iisus Hristos la iad — se referă la aceşti doi predicatori şi la un timp anterior. Textul din I Petru III, 19 arată însă precis timpul şi scopul Domnului Hristos la iad, pentru a face cunoscut tuturor mîntuirea şi a o extinde şi la cei morţi.

În cele ce urmează vom căuta să răspundem celor cinci întrebări ce se pot pune în legătură cu acest text: Autorul mesajului, auditorii lui, în ce a constat mesajul, timpul şi locul unde s-a produs acţiunea.

Coborîrea lui Hristos la iad este un adevăr fundamental de credinţă, recunoscut din început de întreaga Biserică de Răsărit şi Apus. El intrase adînc în conştiinţa Bisericii primare, prin cateheza apostolică. Aluzii la această problemă se întîlnesc în nenumărate locuri din *Vechiul Testament*, precum: *Psalmii* VI 5; XV, 10; XXIX, 3; XLVIII, 16; LXXIII, 24; LXXV, 13; CVI, 16; CXXXVIII, 7; *Isaia* XXIV, 22; XLIX, 19; *Daniel* XII, 1—3; *Osea* XIII, 14; *Zaharia* IX, 11; *Maleahi* II, 17; III, 13—15 şi *Înţelepciunea lui Solomon* IX, 15; XVI, 13—14, etc.; iar în *Noul Testament*: se fac aluzii la această idee în: *Matei* XII, 39—40; XXIV, 52—53; *Luca* XXIII, 43 (XVI, 22—23); *Ioan* V, 25, 29; *Fapte* II, 24—25, 31; *Rom.* VIII, 3—17; X, 6—9; *I Cor.* XV 24 ş.u.; *Efes.* I, 21—22; IV, 8—10; *Filip.* II, 10; *Col.* I, 18; *Evr.* XI, 39 ş.u.; XII, 23; *I Petru* III, 18—20; IV, 6; *Apoc.* I, 18, etc.

Literatura patristică s-a ocupat de această problemă, pe care Sfinţii Părinţi şi comentatorii vechi şi noi au privit-o sub toate aspectele, deşi n-au tratat-o în chip special. Acest adevăr de credinţă a pătruns şi în simbolurile de credinţă şi mărturisirile Bisericii Ortodoxe şi Romano-Catolice. În vremea marilor erezii, Sfinţii Părinţi s-au folosit de acest adevăr dogmatic al coborîrii lui Hristos la iad cu sufletul unit cu Dumnezeirea, sau «cu sufletul îndumnezeit» [4], spre a combate şi a condamna, cînd pe arieni, cînd pe apolinariştii, dochetiştii şi alţii, care refuzau să recunoască un suflet omenesc în Cuvîntul (Logosul) întrupat. «Dacă sufletul e corporal — zice Sfîntul Atanasie cel Mare către apolinariştii —, de ce nu moare odată cu trupul şi pentru ce Petru numind sufletele din închisoarea iadului «duhuri», a zis: «Hristos a coborît să vestească învierea, duhurilor din închisoare?» [5].

Învăţătura despre coborîrea Domnului Hristos la iad a devenit al V-lea articol de credinţă în Simbolul Apostolic şi în cel Atanasian [6] acceptat oficial în Biserica apuseană. Ea a intrat şi în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe. Astfel, la intrarea cu cinstitele daruri (Vohodul cel mare) preotul rosteşte în taină, rugăciunea: «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost Hristoase, toate umplîndu-le Cela ce eşti necuprins» [7]. Şi apoi ideea a trecut şi în Mărturisirile de credinţă ale Bisericii Ortodoxe [8].

---

4. Sf. Chiril al Alexandriei, *Fragmenta in Epistolam I B. Petri*, P. G., LXXIV, 1013; Idem, *Omilia III Pascalis*, P. G., LXXVII, 449 B; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, c. III, cap. XXIX, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 231.

5. Sf. Atanasie cel Mare, *Contra Apolinarium II*, P. G., XXVI, 1145 AB. Idem, *Oratio III contra Arianos*, P. G., XXVI, 396—400.

6. Hristu Andruţos, *Simbolica*, traducere de Prof. Justin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, p. 23, 25, 32.

7. *Liturghier*, Bucureşti, 1967, p. 136.

8. Vezi: *Mărturisirea de credinţă* — numită a lui Petru Movilă (1642), Bucureşti, 1922, p. 59—60; şi noua ediţie — text grec şi român de Pr. Nicolae M. Popescu şi Diac. Gh. Moisescu, Bucureşti. 1942, p. 221, în Răspunsul dat aci la întrebarea XLIX, precizează: «Sufletul lui Hristos despărţindu-se de trup a fost totdeauna unit cu Dumnezeirea... El s-a coborît în iad cu sufletul şi cu Dumnezeirea... şi din iad a mîntuit sufletele sfinţilor strămoşi şi le-a pus

Biserica Latină a introdus acest adevăr, chiar ca al V-lea articol de credință, în formula: «Descendit ad inferos», aflată prima dată în «Simbolul Apostolic» (secolul al IV-lea) și în «Simbolul Atanasian» (atribuit din secolul al IV-lea Sfîntului Atanasie cel Mare), formulă care «s-a impus treptat în Crezul Bisericii Romane, generalizîndu-se în toată Biserica de Apus, încă din secolul al VIII-lea» [9].

Pe măsura apariției de studii speciale asupra problemei coborîrii lui Hristos la iad, s-a dat naștere la o seamă de teorii, unele ingenioase, altele tendențioase, sau chiar blasfemiatoare. Mulțimea și varietatea răspunsurilor date chestiunilor legate de această problemă au fost reduse de unii la două mari sisteme de interpretare, iar de alții la patru, la șase, sau la opt feluri de teorii [10].

în rai, unde a adus și pe tîlharul care a crezut într-însul pe cruce» ; *Mărturisirea de credință* a lui Mitrofan Critopulos spune : «Hristos coborînd la iad eliberează pe cei ce crezuseră deja în El» (citat la H. Quilliet, *La Descente de Jésus aux enfers*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, 610) Cp. și *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1951, p. 109—110, răspuns la întrebarea 205 : «Sufletul lui Hristos s-a coborît la iad... nu ca să întoarcă prin propovăduirea Sa pe păcătoșii din iad, căci acolo nu se mai pot schimba sufletele. Așadar, sufletul lui Hristos nu s-a dus acolo nici ca Arhiereu, nici ca Proorocș. El s-a dus acolo ca împărat (biruitor), eliberînd de acolo pe cei drepți.

9. Joseph Turmel, *La Descente du Christ aux enfers*, Paris, 1908, p. 11 și H. Juilliet, *op. cit.*, col. 565.

10. J. Turmel, *op. cit.*, p. 24—42, vorbește de cele două sisteme clasice de interpretare, care, cu unele excepții, au fost adoptate cîte unul de fiecare din cele două Biserici — de Răsărit și de Apus — : *sistemul evanghelizării*, însușit, mai ales de Biserica Greacă ; și *sistemul eliberării sufletelor din iad*, adoptat îndeosebi de Biserica Latină.

J. Chaine, *op. cit.*, col. 420—426, discutînd cele două texte ale Apostolului Petru (III, 19—20 și IV, 6) amintește de trei feluri de interpretări : 1. al propovăduirii în vederea convertirii ; 2. cei cu o învățătură neprecisă, sau îndoielnică (precum : Sfîntul Justin Martirul, Herma, Sfîntul Atanasie) ; și 3. cei care apără adevărata învățătură, eliberarea drepților. Deosebit de acestea, amintește și interpretarea spiritualistă a Fericitului Augustin (predica făcută de Hristos preexistent, prin Noe) ; și de noua interpretare a romano-catolicului Karl Gschwind, care, pentru a combate teoria origenistă a eliberării tuturor duhurilor din iad, adoptată de unii protestanți, nu admite coborîrea lui Hristos la iad. După K. Gschwind predica s-a făcut de El către îngerii răi (Facere VI, 3) ; iar morții de care se vorbește în I Petru IV, 6 ar fi oamenii păcătoși, din această viață. Tot aci este amintit și Rendel Harris, care susține că nu Hristos, ci Enoh a predicat către îngerii răi.

H. Quilliet, *op. cit.*, col. 591—619, arată că cele două sisteme de interpretare : al evanghelizării și al eliberării, au dus la trei teorii, formulate de teologii romano-catolici, și anume : 1) teoria prețului de răscumpărare dat de sîngele — după alții chiar de sufletul lui Hristos ; 2) teoria abuzului de putere din partea diavolului, care și-a primit dreapta pedeapsă a crimei sale, pentru că a socotit că poate reține sufletul lui Hristos printre cei morți (J. Rivière) ; și 3) teoria cursei sau a capcanei, în care Satana s-a prins singur ; căci în loc să-L poată reține acolo pe Hristos cu sufletul, dimpotrivă s-a trezit înfrînt, iadul prădat și sufletele de acolo eliberate (Sf. Grigore cel Mare).

J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, d'après Dom Calmet, Les Saints Pères et les exegètes anciens et modernes, t. XVIII, Paris, 1906, p. 99—100 indică opt teorii, după interpretările diverșilor exegeți și teologi. 1) După unii din cei vechi (Clement Alexandrinul, Sfîntul Justin, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Irineu și Sfîntul Ioan Gură de Aur) Hristos a coborît la iad, în locașul morților, pentru a elibera pe drepți-patriarhi, profeți și sfinți — excluși pînă atunci de la intrarea în rai. 2) După alții (Fericitul Ieronim, Sfîntul Grigorie de Nisa, Tertullian, Teofilact) coborîrea Domnului la iad s-a făcut pentru consolarea drepților, ținuți în acea «închisoare» ; 3) Clement Alexandrinul, Sf. Epifaniu, Sf. Grigorie de Nazianz și Nicetas susțin că Mîntuitorul mergînd la iad a predicat și celor necredincioși, mîntuind pe cei ce au crezut predicii Lui, acolo ; 4) Alții (Hassel, Grot. și Hamm) socotesc că Apostolul Petru vorbește alegoric, aci, despre predicarea Evangheliei la păgîni, poruncită de Hristos Apostolilor. În acest caz «închisoarea» ar fi întunericul neștiinței păginilor, înainte de Evanghelie ; 5) Fer. Augustin, Beda și Dionys, văd în «închisoare», trupul omenesc, care ține sufletul ca într-o închisoare și consideră că Duhul lui Hristos predicase

1. *Cine a predicat la iad?.* — Întrebarea este firească, pentru că deşi Apostolul Petru spune clar că Hristos a dus această activitate către sufletele de acolo, totuşi **unii exegeţi şi teologi** — vechi şi mai ales noi — susţin alte păreri, din care unele exclud persoana lui Hristos. Chiar unii exegeţi ortodocşi — fie că iau verbul κηρύσσειν în sensul unei evanghelizări şi al convertirii, fie numai al proclamării mîntuirii şi eliberării celor drepţi — au susţinut că nu numai Hristos a binevestit, ci şi unii prooroci şi Apostolii, ba chiar şi alţii după ei.

Pentru prima dată această idee se întîlneşte în *Păstorul lui Herma*, unde citim: «Apostolii şi învăţătorii... după ce adormiră în puterea şi cu credinţa în Fiul lui Dumnezeu, predicară şi celor mai dinainte adormiţi şi le dădură pecetea propovăduirii. Se pogorîră deci cu aceia în apă şi ieşiră iarăşi. Dar aceştia vii se pogorîră şi iarăşi vii ieşiră; iar aceia care adormiseră mai înainte, se pogorîră morţi, dar ieşiră vii... căci adormiseră în dreptate şi în mare curăţenie; numai că nu aveau această pecete» [11] (a botezului).

După aceea, Clement Alexandrinul scrie că: «Apostolii urmînd Domnului au predicat şi ei celor din iad. Căci era necesar, socot, ca precum aici, aşa şi acolo, cei mai buni ucenici să fie imitatorii Învăţătorului; ca adică, unul (Petru) să aducă la convertire pe cei care erau dintre evrei; iar ceilalţi să aducă pe păgîni la pocăinţă; adică pe cei care au trăit în dreptatea cea după lege, sau cea din filozofie, dar nu desăvîrşit, ci şi-au sfîrşit viaţa în păcat... Dar lucrează şi Mîntuitorul pentru că mîntuirea este opera Lui» [12].

---

prin Noe, celor dinainte de potop; 6) După Fer. Ieronim şi Cornely, Apostolul vorbeşte aci de necredincioşii din vremea lui Noe şi nu de drepţii care aşteptau venirea Domnului; 7) Le Clercq înţelege prin «duhurile din închisoare» pe îngerii păzitori; 8) Du Pin propune două explicaţii: a) pentru a da credincioşilor un exemplu de îndurarea lui Dumnezeu, îi se aminteşte cele întîmplate înainte de potop. Duhul lui Hristos făcuse cunoscut prin Noe contemporanilor săi, că orbirea lor punea ca într-o închisoare nenorocirea ce avea să vină peste tot neamul omenesc. b) altă explicaţie: Hristos la cei morţi a predicat şi sufletelor care nu crezuseră lui Noe, dar care s-au temut de Dumnezeu, L-au adorat şi s-au căit cînd a venit potopul, ispăşindu-şi din păcatele lor, pe unele în apele lui, iar restul ispăşirii îl făcură în «limbus»-uri.

U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 307—317 vorbeşte de şase sisteme de interpretare, sau teorii, anume: 1. teoria despre predica lui Enoh, către «îngerii» care au păcătuit cu femeile (Facere VI, 2); 2. predica făcută de Hristos preexistent prin Noe, celor din timpul lui; «închisoarea» în acest caz este «întunericul neştiinţei» (Aşa susţin: Fer. Augustin, N. Hugo, Nicolae de Lyra, Luther, Calvin, Beza, Gerhard, Hofmann, D. Wohlenberg etc.); 3. cei ce susţin evanghelizarea pentru convertire: a) dintre aceştia unii sînt adepţii apocatastazei, socotind că se mîntuiesc toţi cei din iad; b) iar alţii, sînt de părere că s-au mîntuit numai cei ce au crezut — şi acolo — şi au acceptat liber (aşa susţin: Herm. Scholl. B. Weiss, E. Kühl, şi Monnier etc.); c) cei care interpretează faptul prin sistemul religiilor comparate, consideră coborîrea lui Hristos la iad, ca un «mit» pus într-o realitate istorică» (Aşa: Schweitzer, Renan, Günkel, V. Soden, şi Hofmann). Chiar şi Ch. Bigg (*The first Epistle of St. Peter*, Critical and exegetical commentary, Col. «The International Critical Commentary», second edition, Edinburg, 1910, p. 161—162) consideră că în Epistola I Petru sînt elemente din fabulele cărţii Enoh, 4. Sistemul care stabileşte că predica a eliberat pe cei din timpul lui Noe, care au ieşit din viaţa aceasta pocăiţi, sau care murind s-au căit în ultimele clipe, în apele potopului (Aşa: Bisping, Calmes, W. Vrede, L. Cl. Fillion, Mischel). 5. Teoria vestirii sentinţei de condamnare veşnică, făcută faţă de cei din timpul lui Noe. (Aşa: între romano-catolici: Angelus, Paz, Paulutius şi Lorinus; iar între protestanţi: Calov, Keil, Schott, E. Kühl, J. Frings, Hundhausen, Atzberger şi K. Rösch. 6) Părerea că Hristos, după ce s-a suit la cer, a predicat osînda îngerilor căzuţi (Aşa consideră: Gschwind, R. Knopf, Gunkel şi Harnack).

11. *Păstorul lui Herma*, Asemănarea IX, 17, în Patres Apostolici. P. G., II, 997—998 (în traducere de Pr. Matei Pîslaru, R. Vîlcea, 1936, p. II, p. 158).

12. Clement Alexandrinul, *Stromate VI*, vi, P. G., IX, 268 AB.

Origen, în scrierea sa *Contra Celsum*, afirmă că: «Profeții au precedat lui Hristos și la iad, anunțînd mai dinainte venirea Sa și că Sfîntul Ioan Botezătorul a fost și acolo, ca și pe pămînt, Înaintemergătorul Lui. Sufletul lui Hristos a mers însă la sufletele care erau în acea stare, de a se putea converti primind învățătura Sa» [13]. Această idee a intrat și în imnologia Bisericii, în troparul cîntat în cinstea Sfîntului Ioan Botezătorul (la 7 ianuarie și la 29 august), unde se spune: «...Mergătorule înainte... pentru adevăr nevoindu-te... ai binevestit și celor din iad, pe Dumnezeu Cel ce s-a arătat în Trup» [14].

Sfîntul Ioan Gură de Aur, calificînd părerea lui Origen ca «o copilărie», arată că vremea mîntuirii este pe pămînt: «După moarte este timpul judecății și al osîndirii... Prin urmare nu era nevoie pe cealaltă lume de un Înainte-Mergător» [15]. Această critică vizează toate părerile și pe toți comentatorii care susțin predica de convertire a celor din «iad».

Mergîndu-se pe această linie, aparent logică, nu este de mirare că s-a ajuns și mai departe. Întrucît, pe lîngă Apostoli, au existat în Biserică și alți slujitori, ca: «evangheliști, păstori și învățători» (I Cor. XII, 28; Efes. IV, 11), unii exegeți, care nu admit Taina preoției, sau preoția specială, ci numai preoția generală și deci consideră pe toți creștinii «preoți și predicatori», susțin că toți creștinii răposați propovăduiesc celor din «iad» [16], adormiți mai înainte.

Unii comentatori și teologi din apus, care nu văd în «duhurile» de care este vorba sufletele morților, ci altceva, exclud persoana lui Hristos, atribuind activitatea predicatorială altor persoane, dinaintea venirii Lui, în alt timp și în alt loc, și deci către alți auditori. Dintre aceștia, unii — referindu-se la *Epistola lui Iuda* (14—15) unde se vorbește de Enoh și la scrierea apocrifă Enoh XII, 1 ș.u., unesc expresia ἐν ᾧ καί (considerată de ei o greșeală de copist) într-un cuvînt (ἐνώχ) — susțin că nu Hristos, ci Enoh a predicat; dar nu către cei morți, ci către îngerii căzuți [17]. Alții atribuie lui Noe sau Duhului lui Hristos preistoric acest rol, spunînd că Noe «al optu-

13. Origen, *Contra Celsum* II, P. G., XI, 865 A; Ideea se află și într-o *Omilie* a unui oarecare Teofil (secolul al IV-lea—al V-lea) care prezintă pe Ioan Botezătorul continuînd în «iad» rolul său de Înaintemergător și anunțînd iminenta venire a Liberatorului. Ioan se întreține cu Adam și Eva, care jubilează, cu Noe, care tresaltă, cu profeții, cu David, și «necredincioșii încep a crede» (Vezi informația la C. Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre*, Sources bibliques, Paris, 1966, p. 139), luată după S. Der Nersessian, *An Homily on the Raising of Lazarus and the harrowing of Hell*, în J. N. Birdsall, R. W. Thomson, Biblical and patristic Studies, Fribourg-Bâle, 1963, p. 226).

14. Vezi *Mineiul* pe lunile: ianuarie (7) și august (29), la Vecernie.

15. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI, la Matei*, P. G., LVII, 417, 3.

16. James Hastings, *The first Epistle of St Peter*, Aberdeen, Scotland, 1934, p. 231; «Mulți frați — pe care i-am cunoscut și iubit — vor fi astfel ocupați acolo (în iad). Neîmpiedicați de trup, liberi de infirmitățile corporale, în toată puterea nestăvilită a duhului lor, duc înainte opera care le aparține ca o «preoție împărătească». Și apoi vine sfîrșitul: și ce sfîrșit! Dragostea triumfătoare, Dumnezeu răzbunat, păcatul distrus, lacrimi șterse de pe toți ochii și Dumnezeu Tatăl în toți și în toate».

17. Așa: Rendel Harris, Spitta, Gunkel, Busset, Windisch, indicații la: U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 317; Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.* p. 108—109. Tot așa susțin: Moffat (vezi la J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 110); R. Knopf, *Die Briefe Petri und Iudä*, în Meyer's Kommentar zum Neuen Testament», Göttingen, 1912, p. 150—152); iar mai recent Bo Reicke, în «*The desobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946, p. 52 ș.u. citat la C. Spicq, *op. cit.*, p. 136).

lea predicator» (II Petru II, 5) a predicat contemporanilor săi, sau duhul lui Hristos a predicat, prin el (Noe), oamenilor care au trăit înainte de potop [18].

De aceea, n-a fost greu criticilor din «Şcoala istoria religiilor» (Religionsgeschichtliche Schulle), ca, pe baza unor legende din scrierile apocrife (cum e cartea lui Enoh (cap. XII, 1 ş.u.) descoperită în 1821) şi a comparaţiilor cu alte legende aflate în alte religii — să dea naştere teoriei «Mitul lui Hristos» [19]. Această teorie, considerînd Biblia plină de elemente mitice (luate din mitologie), a dus apoi la crearea curentului «demitologizării Evangheliei» [20], care pretinde eliminarea textelor ce conţin elemente mitice. Între acestea ei consideră şi textul din I Petru III, 18—19.

Textul şi contextul (III, 17—22) în care este încadrată ideea — coborîrii la iad a lui Hristos — expusă de Sfîntul Apostol Petru aci, nu îngăduie asemenea interpretări tendenţioase şi blasfemiatoare. El afirmă categoric existenţa istorică a lui Hristos, patimile şi moartea Lui reală, cînd zice: «*Că şi Hristos omorît fiind cu trupul, dar viu fiind făcut cu duhul, a murit o dată pentru păcate. El Cel drept* (fără de păcat) *pentru cei nedrepţi* (păcătoşi), *ca să ne aducă la Dumnezeu*». Mai departe, contextul arată că după ce s-a coborît la iad, Hristos a înviat (III, 21) şi s-a înălţat la cer (III, 22).

«*Omorît fiind cu trupul*» arată că moartea Lui nu numai că a fost reală ci a fost şi violentă, pricinuită de oameni, pe care a venit să-i mîntuiască. El a acceptat-o de bunăvoie spre a împlini voia Tatălui (Luca XXII, 42) şi opera de mîntuire ce I s-a dat, «ca să ne aducă la Dumnezeu». Şi cînd era răstignit pe cruce, a rostit cuvintele: «Tată, în mîinile Tale încredinţez duhul Meu» (Luca XXIII, 46). Iar înainte de a-şi da duhul a spus: «Săvîrşitu-s-a» (Ioan XIX, 30); adică a încheiat opera de mîntuire. Deci moartea, ca şi viaţa şi patimile, I-au fost reale, nu imaginare, sau aparente.

«*Dar viu fiind făcut cu duhul cu care coborînd la duhurile din închisoare, le-a binevestit*», arată că pe cînd trupul se afla mort în mormînt, sufletul lui omenesc (duhul), care nu moare, a fost glorificat şi unit cu Dumnezeirea Lui. Pentru că Hristos fiind Dumnezeu şi Om aşa a coborît la iad, ca să comunice cu duhurile de acolo, ca suflet către suflete. Avem aci un «crux interpretum».

Sfîntul Chiril al Alexandriei, folosind acest text pentru a combate opinia dochetiştilor, afirmă: «Sufletul lui Hristos care fusese unit cu Logosul divin s-a coborît la iad; şi folosindu-se de puterea dumnezeiască şi de stăpînirea divină s-a arătat şi duhurilor de acolo... «Cuvîntul (Logosul) lui Dumnezeu, unit prin iconomie cu sufletul Său (al lui Hristos), îmbrăcat în veşmînt propriu, mergînd a vorbit cu duhurile (sufletele morţilor) din închisoare (iad), ca suflet către suflete. Nu spun că Dumnezeirea singură şi de sine însăşi a Unuia-Născut s-a coborît la iad şi a predicat duhurilor

18. Aşa: Fer. Augustin, Nicolae de Lyra, Hugo, Toma d'Aquino, Luther, Calvin, Beza, D. Wohlenberg, etc. (indicaţi la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 310—311). După J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 111. Luther susţine că «morţii dorm pînă la ziua judecăţii şi n-au timp să asculte predici».

19. Susţin «Mitul»: Schweitzer, Renan, Soden, Gunkel, H. Hofmann, Bousset şi Windisch, (indicaţi la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 317; şi J. Chaine, *op. cit.*, col. 395—397), precum şi H. Clavier, *La drame de la mort et de la vie dans le Nouveau Testament*, dans F. L. Crosz, *Studia Biblica III*, Berlin, 1964, p. 170 ş.u.; R. Perdelwitz, *Die Mystirienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes*, Giessen, 1911, p. 87 ş.u. (la C. Spicq, *op. cit.*, p. 134).

20. Curentul «demitologizării» a fost iniţiat de Rudolf Bultmann şi continuat de adepţii lui, (vezi: Pr. Prof. Petru Rezuş, *Teologi, probleme şi curente noi în protestantismul contemporan*, 3. Rudolf Bultmann, *Demitologizarea şi terminologia teologică*, în «Studii Teologice» XIX, (1967) nr. 5—6, p. 257—260).

de acolo, complet separată de suflet. Căci Dumnezeirea este mai presus de vedere». Și în continuare, adaugă: «Nu putem admite nici că Dumnezeirea a luat chip aparent de suflet... Ci, precum Unul-Născut a petrecut în trup cu cei care trăiau în trupuri, tot așa sufletelor din iad le-a vorbit sufletul Său, avînd veșmîntul său propriu» [21].

Sfîntul Atanasie cel Mare, explică și el ideea textului, astfel: «Hristos a murit cu trupul pentru noi, nu și cu sufletul și cu firea Lui dumnezeiască. Aceasta fiind nemuritoare și dătătoare de viață. El a zis: «Eu sînt viața» (Ioan XIV, 6). Viața Lui — ca Dumnezeu — nu moare, ci, dimpotrivă, învie morții (cf. Ioan V. 21; VI, 63; I Cor. XV, 43). Căci precum lumina nu se vatămă la loc întunecos, tot așa nici Viața, (adică Hristos) nu poate să pătimească ceva, cînd vizitează morții. Căci Dumnezeirea Cuvîntului este neschimbătoare» [22].

Prin urmare, «*viu fiind făcut cu duhul*» înseamnă că sufletul omenesc al lui Hristos n-a coborît singur la iad, ci unit cu Dumnezeirea, care este dătătoare de viață, și care l-a întărit (pe suflet), făcîndu-l biruitor asupra morții și îmbrăcîndu-l în slavă. Înainte de a muri, Mîntuitorul spusese: «Am putere să-mi pun sufletul (să-mi dau viața) și am putere să-l iau iarăși» (Ioan X, 18). Datorită acestei puteri pe care o avea de la Sine — ca Dumnezeu — și de la Tatăl prin iconomie, ca Om, El alunga demonii, ierta păcatele și învia morții, cît a activat pe pămînt; iar cînd a coborît la iad a mers ca un Împărat biruitor, zdrobind legăturile morții și eliberînd pe cei drepți din iad, spre a-i introduce în rai, ca pe tîlharul pocăit (Luca XXIII, 43).

Acesta este deci adevărul biblic și numai așa trebuie înțeles și interpretat textul în cauză.

2. *Către cine a dus Hristos vestea?* — Textul amintește pe scurt că Mîntuitorul a vestit către «duhurile din închisoare». Între acestea autorul Epistolei amintește de o categorie specială, a celor din timpul lui Noe, ceea ce face și mai dificilă interpretarea, făcînd necesară lămurirea problemelor: a dus Hristos vestea numai către «duhurile» celor din vremea potopului, sau către toate «duhurile din închisoare»? A avut El în vedere calitatea lor morală? Adică a mers deci acolo numai pentru cei drepți, sau a mers către toți cei «din iad»? Și cu ce scop: Ca să mîntuiască pe toți, sau numai pe unii? Cum El stăpînește peste toți cei vii și peste toți cei morți (cf. Rom. XIV, 9), cert este că vestea a fost dusă către toți, și toți au luat cunoștință de ea.

Exegeza ortodoxă încă de la început, ținînd seamă de spiritul general al Evangheliei, a înțeles că aci este vorba de toate sufletele drepților și ale păcătoșilor, de la Adam pînă la venirea Domnului. Cu această interpretare sînt de acord în majoritatea lor și comentatorii neortodocși. Concepția Evangheliei însă despre drepți și dreptate nu se limitează numai la cei din Vechiul Testament, care au trăit conform voii lui Dumnezeu, sau Legii, ca patriarhii, profeții și alți drepți, adormiți cu nădejdea venirii lui Mesia-Hristos (Evr. XI, 13—40).

Mîntuitorul extinde sfera dreptății la drepții din întreaga lume, deci și la cei dintre «neamuri», sau «păgîni», care deși n-au lege, din fire fac ale Legii (Rom. II

21. Sf. Chiril al Alexandriei, *De recta fide ad Theodosium*, P. G., LXXVI, 1165; A. Charue, *Prèmiere Epître de Pierre*, în Colecția, Les Epîtres catholiques. La Sainte Bible, texte latin, t. XIII. Traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégètique et théologique. Collection Louis Pirot, t. XII, Paris, 1938, p. 462 «Πνεῦμα lui Hristos este aci... și Divinitatea Sa și harul care pătrunde natura Sa omenească. Aplicarea mîntuirii începe îndată prin coborîrea lui Hristos la iad».

22. Sf. Atanasie cel Mare, *Sermo major de fide orthodoxa*, P. G., XXVI 1281 A, 24; U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 299: «*În Hristos* σαρξ și πνεῦμα sînt opuse: cînd ca trupul și sufletul cînd, mai adesea ca natura umană și cea divină».

14; cp. Matei VIII, 10; Fapte X, 35). Aceştia, chiar dacă nu L-au cunoscut pe Dumnezeul cel adevărat şi n-au auzit de Mesia, au realizat virtuţile naturale: credincioşia dreptatea, cumpătarea, mila, curăţia inimii etc. Despre sutaşul păgîn din Capernaum de pildă, Mîntuitorul spune că «nici în Israel n-a aflat atîta credinţă» (Luca VII, 10), despre femeia hananeiancă: «o femeie, mare este credinţa ta, fie ţie precum voieşti» (Matei XV, 28); iar lui Corneliu alt sutaş păgîn, îngerul Domnului îi spune: «Rugăciunile şi milosteniile tale s-au suit spre pomenire înaintea lui Dumnezeu» (Fapte X, 4). Toate acestea au format convingerea Apostolului Petru că: «Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în tot neamul, cel ce se teme de El şi face dreptate, este primit de El» (Fapte X, 34—35).

Pe linia acestei largi concepţii creştine au mers unii Sfinţi Părinţi, care privesc activitatea lui Hristos la iad printre cei morţi, ca fiind îndreptată, mai întîi către Adam [23], prin care a intrat păcatul în lume, şi către toţi cei din Adam; cu prioritate patriarhii, profeţii şi dreptii Vechiului Testament; după care au fost vizaţi şi toţi dreptii dintre neamurile păgîne. Cunoştinţă de venirea şi de opera Lui răscumpărătoare au luat acolo toţi morţii din veac, drepţi şi păcătoşi, dar n-au putut beneficia toţi de ea, ci numai dreptii după Lege.

Hristos coborînd la «iad» a făcut cunoscută vestea cea bună tuturor morţilor, inclusiv celor din vremea potopului oricare le-ar fi fost folosul sau nefolosul ei.

Apostolul Petru amintind generaţia potopului a avut, probabil, în vedere această largă concepţie, după care au putut fi mîntuiţi şi unii dintre aceia, ale căror sentimente s-au putut schimba «in extremis» şi pe care apa potopului i-ar fi pedepsit şi purificat, totodată [24].

Deja, Răscumpărătorul, «Sfîntul lui Israel», grăind prin proorocul Isaia, «a zis celor robiţi: «Ieşiţi!» şi celor din întunericul (necunoştinţei): «Veniţi la lumină»! (descoperiţi-vă), (Isaia XLIX, 7, 9); sau, «să propovăduiesc celor robiţi slobozire», şi celor prinşi, în războaie, libertate» (Isaia LXI, 1); sau: «să scot din temniţă pe cei robiţi, şi din adîncul închisorii pe cei ce locuiesc în întuneric» (Isaia XLII, 7).

---

23. Sf. Epifaniu, *Adversus Haereses I, 3, Haer, 46,* P. G., XLI, 844 BC: «Noi credem că Sfîntul Adam părintele nostru este între cei vii pentru care a venit Hristos şi pentru noi toţi urmaşii lui; acelora care L-au cunoscut odinioară şi nu s-au abătut de la Dumnezeirea Lui, dar erau ţinuţi în iad captivi, din pricina păcatelor, El a venit ca să le dea iertare; celor din lume prin pocăinţă; iar celor din iad prin milă şi pentru mîntuire».

Biserica preamăreşte din început această operă a lui Hristos, prin Svetilna de Paşti, cîntînd astfel: «Cu trupul adormind ca un muritor, Împărate şi Doamne, a treia zi ai înviat, pe Adam din stricăciune ridicînd. Şi moartea pierzînd-o, Paştile nestricăciunii lumii de mîntuire». Această cîntare sintetizează învăţătura Bisericii privind rolul activităţii Mîntuitorului Hristos la iad.

Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, Bucureşti, 1922, p. 60 şi noua ediţie 1942, p. 22, în răspunsul la întrebarea XLIX spune: că Hristos coborînd la iad a mîntuit sufletele strămoşilor (Adam şi Eva).

24. Între aceştia: L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée,* d'après Vulgate et les textes originaux, t. VIII, Paris, 1925, p. 683: «Nu e nimic neverosimil ca mulţi din aceşti necredincioşi să se fi convertit înainte de a pieri în apele potopului». Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.,* p. 109: «Între sufletele cărora le-a vestit Hristos în anticamera iadului, eliberarea, se găseau şi acei care în zilele potopului au păcătuit, contînd pe îndurarea lui Dumnezeu... Totuşi, aceştia în ultimul timp s-au întors la Dumnezeu în valurile apelor şi au ajuns după moarte în locul de curăţire, în anticamera iadului». A. Charue, *op. cit.,* p. 464: «Procesul convertirii lor nu e arătat, dar se poate crede că surprinşi de potop, un însemnat număr din aceşti necredincioşi au avut timpul a se reculege şi a se pocăi în clipa morţii». C. Spicq, *op cit.,* p. 139: «Sentimentele lor s-au putut modifica in extremis şi că apa (potopului) i-ar fi pedepsit şi totodată i-ar fi şi purificat (cf. R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament,* Rome, 1965, p. 65, 69) indicat la C. Spicq, *op. cit.,* p. 139).

Clement Alexandrinul tîlcuieşte că: «Cei din legături (cei robiţi) ar fi iudeii; iar «cei din întuneric» (al neştiinţei) sînt păgînii care au cultul idololatriei. Căci celor care erau drepţi după Lege le lipsea credinţa. De aceea, cînd îi vindeca pe aceia le zicea: «credinţa ta te-a mîntuit» (Matei IX, 22). Acestora însă, care erau drepţi din filozofie, le erau necesare spre învăţătură nu numai credinţa cea în Hristos, ci şi experienţa idololatriei. Căci îndată după descoperirea adevărului, ei s-au pocăit pentru faptele dinainte. De aceea a binevestit Domnul (Hristos) şi celor din iad... Apostolii au evanghelizat şi ei, acolo ca şi aici, pe iudei şi pe păgînii apţi de convertire» [25].

Cu toate acestea, în orice sens ar fi înţeleasă vestea dusă celor din «iad», nu se poate susţine că Mîntuitorul a dus acest mesaj numai la cei drepţi, din Lege sau din filozofie, sau chiar şi la cei pocăiţi în clipa cînd îi cuprindeau valurile apelor potopului, cum s-a mîntuit şi tîlharul de pe cruce, în ultimul moment. Ci, aşa cum a făcut-o şi pe pămînt, Hristos a dus binevestirea biruinţei asupra morţii şi a diavolului, către toţi morţii — de la Adam şi pînă atunci, evrei şi păgîni, drepţi şi păcătoşi, deşi nu toţi au beneficiat, ca şi pe pămînt de izbăvirea adusă de El [26].

3. *În ce a constat mesajul lui Hristos la iad şi în ce scop a mers El acolo?.* — Termenul prin care Apostolul Petru exprimă acest mesaj este κηρύσσειν, care are aci sensul lui εὐαγγελίζειν «a binevesti». Dar, precum se ştie, Evanghelia nu exprimă numai anunţarea unei veşti bune, dar şi veşti ca: dărîmarea Ierusalimului şi cea a sfîrşitului lumii, sau a înfricoşătoarei judecăţi. De asemenea, ea arată şi proclamarea lui Hristos ca Împărat biruitor asupra păcatului, morţii şi diavolului, Care vine să dezlege pe cei «legaţi de satana» (Luca XIII, 16) şi să slobozească pe cei robiţi de moarte [27] (Ioan XI, 25; Evr. II, 15).

După diferitele nuanţe de sens ce poate exprima «kirysin» prin veştile, sau mesajul respectiv, diferă şi părerile asupra activităţii lui Hristos la «iad». Unii, luînd verbul în sensul de a predica, susţin că este vorba de evanghelizare, cu scopul de a converti; şi în acest caz, firesc, acţiunea nu se adresează către cei drepţi, ci către cei păcătoşi. Căci după părerea celor ce susţin aceasta, păcătoşii — oricare ar fi ei — ar putea face în iad acte de credinţă şi de pocăinţă, fie din convingere, fie din teamă, şi deci ar putea fi mîntuiţi şi ei. Dar şi aci părerile se deosebesc, după cum unii privesc faptul în aspectul obiectiv — redus doar la enunţarea mesajului universal; iar alţii în aspectul subiectiv, prin răspunsul dat vestirii aduse.

Privind mesajul Evangheliei în aspectul obiectiv, unii susţin că este posibilă mîntuirea tuturor păcătoşilor; adică restabilirea tuturor lucrurilor şi stărilor în situaţia avută înainte de căderé, numită şi «apocatastaza» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), (Fapte III, 21), părere susţinută de Origen şi de alţii de după el [28].

---

25. Clement Alexandrinul, *Stromata VI*, VI, P. G., IX, 265 AB. Susţin de asemenea predica Domnului către toţi morţii — de după crearea lumii —: Sf. Irineu, Sf. Ipolit, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Chiril al Alexandriei şi Sf. Ioan Damaschin (vezi la C. Spicq, *op. cit.*, p. 138).

26. *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă...*, p. 110; «Desigur că Iisus coborînd la iad a făcut cunoscut tuturor celor de acolo biruinţa Sa asupra păcatului şi a morţii; deci, nu numai celor ce se folosesc de ea pentru că au crezut cît au fost pe pămînt, ci şi celor ce nu se folosesc de ea din pricină că n-au crezut în venirea Lui».

27. J. Chaine, *op. cit.*, col. 420, arată că cele două verbe sînt întrebuinţate: «uneori în sensul unui apel la convertire; adesea el înseamnă mesajul evanghelic pe care ascultătorii îl acceptă sau îl resping. Dar ele pot însemna de asemenea că Hristos merge să anunţe vestea bună a dezrobirii. Acesta e sensul reţinut de Biserică».

28. Aşa: Origen, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Efrem Sirul, Sf. Grigorie de Nisa, J. Hastings, R. Knopf, etc.

Unii, împărtășind ideea evanghelizării, consideră că se mîntuiesc numai cei ce au crezut și acolo, ca și aici [29], în urma propovăduirii.

Cei mai mulți comentatori însă explică verbul în sensul de «proclamare a mîntuirii», sau de «eliberare din iad» a «tuturor drepților» [30], de la Adam și pînă atunci aplicîndu-li-se «retroactiv» efectele mîntuirii.

Există și exegeți — îndeosebi protestanți — care înțeleg verbul «kirysin» tot în sensul de proclamare, dar la osîndă veșnică; fie a celor păcătoși [31]; fie a îngerilor căzuți, cărora Hristos le-a pronunțat această sentință după înălțarea Sa la cer [32]. Această părere nici nu poate fi luată în considerare, deoarece textul nu vorbește de îngerii căzuți, ci de sufletele celor morți, între care se aflau și cei care au pierit în apele potopului, contemporanii lui Noe.

Cît despre cealaltă opinie, a osîndei veșnice pronunțată asupra sufletelor din iad, părere care constituie o denaturare a Evangheliei, [33] aceasta limitează îndurarea lui Dumnezeu numai la această viață, neținînd seama că El poate ierta păcatele și în acest veac și în cel viitor, adică în perioada dintre moarte — căreia îi urmează judecata particulară a sufletului (cf. Luca XVI, 22—31; Evrei IX 27) — și sfîrșitul lumii, cînd va avea loc judecata generală (Matei XXV, 31—46; II Petru II, 4—9). Pînă la acest moment al judecății de apoi, Biserica se roagă pentru cei răposați, pomenindu-i la sfintele liturghii — după rînduiala Sfinților Apostoli —, iar rudeniile fac milostenii și pomeniri (parastase) pentru ei. Și datorită acestora, după învățătura ortodoxă, starea celor care au murit cu păcate neispășite (nepocăiți) și au fost osîndiți se poate schimba în bine [34]. Căci păcatele care pot fi iertate aici, pot fi iertate și în viața de dincolo. Numai «păcatele împotriva Duhului Sfînt nu pot fi iertate nici în veacul de acum, nici în cel ce va să fie» (Matei XII, 32).

Mai există o «exegeză curioasă», după care Hristos, coborînd în regiunile «cele mai de jos ale pămîntului», a redus la neputință pe diavolul care deținea imperiul morții [35].

Rămîn, deci, de cercetat numai primele feluri de înterpretare. Cel dintîi, dintre cei care susțin apocatastaza, sau eliberarea tuturor păcătoșilor, din iad — considerînd posibilă evanghelizarea și prin ea convertirea tuturor celor osîndiți — este Origen. Din părerea lui Origen că «Mîntuitorul mergînd la iad a convertit toate sufletele de acolo» [36], a luat naștere teoria *apocatastazei*. Această teză a

---

29. Așa : Clement Alexandrinul, Sf. Atanasie, Sf. Grigorie de Nazianz, și Sf. Chiril al Ierusalimului.

30. Vorbesc de eliberarea drepților : Sfinții : Justin, Epifaniu, Irineu, Atanasie, Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Proclu al Constantinopolului, Chiril al Alexandriei, Ioan Damaschin, Sf. Maxim Mărturisitorul și după el Ecumenius, Teofilact și mai toți comentatorii romano-catolici. C. Spicq, *op. cit.*, p. 138 : «Eliberarea drepților este singura accepțiune valabilă».

31. Susțin predica de condamnare : Angelus, Paulutius, și Lorinus (romano-catolici); iar între protestanți : Calov, Aretius, Keil, Schtt, Kühl, Gschwind, Frings, Hundhausen, Atzberger, K. Rösch, etc. (indicați la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 316).

32. Așa : Gschwind, Gunkel, Hauck, Knopf și Harnack, etc. (indicați la U. Holzmeister, *op. cit., p. 317*; și R. Knopf, *op. cit.*, p. 150).

33. F. W. Farrar, *Primele zile...*, I, p. 306—307.

34. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia IV la Filipeni*, P. G., LXII, 212 (și în traducere de Arhim. Th. Athanasiu, București, 1903, p. 37—38); vezi și «*Cartea de învățătură creștină ortodoxă*», p. 171.

35. Cf. G. B. Caird, *The Descent of Christ*, în F. L. Cross, *Studia Evanghelica* II, Berlin, 1964, p. 535—545 (citat la C. Spicq, op. cit., p. 137).

36. Origen, *Contra Celsum* II, P. G., XI, 86 AC; Grigorie de Nisa, *Oratio Catehetica Magna*, cap. XXVI, P. G., XLV, 69 (și în traducere de D. Cristescu și N. Barbu, București, 1947, p. 81), pare a susține *apocatastaza*, cînd spune : «Dumnezeu (Logosul întrupat) liberînd

fost însă condamnată ca erezie la Sinodul al V-lea Ecumenic [37] din Constantinopol (553).

Fără a susține teoria lui Origen, Sfîntul Chiril al Alexandriei [38] și Sfîntul Efrem Sirul [39] au afirmat în figuri retorice că Hristos a eliberat pe toți cei din iad, lăsînd acolo numai pe diavolul.

Teza origenistă a fost însușită, în parte, și, susținută apoi de o seamă de eretici ca Marcion ; [40] și recent, de unii protestanți [41].

Cei mai mulți exegeți și teologi susțin activitatea de vestire a mîntuirii și a biruinței Domnului asupra morții, a diavolului și a iadului. Dar eliberarea celor din iad este numai parțială, în funcție de credința și de nădejdea în care au adormit. Izbăvirea acestora este — după ei — un act de îndurare a Mîntuitorului, care ține seama și de felul cum și-au dus, cei cărora se adresează, viața pe pămînt. E vorba firește, în primul rînd de patriarhii, profeții și drepții Vechiului Testament și apoi de alți drepți, sau miluiți.

Între aceștia, Sfîntul Ignatie afirmă că : «Hristos mergînd la iad i-a sculat din morți pe proorocii care-L așteptau ca Învățător și Căruia Îi erau ucenici cu duhul» [42]. Herma vorbește de cei «care adormiseră în dreptate și în mare curăție, dar nu aveau pecetea (botezului) pe care le-au dat-o Hristos și Apostolii [43]. Sfîntul Justin Martirul afirmă că : «Cei care nu s-au pocăit înainte de moarte nu se pot mîntui întru nimic» [44]. Iar Clement Alexandrinul susținînd eliberarea drepților — atît dintre iudei, cît și dintre păgîni [45] afirmă că : «Sufletele neascultătoare (păcătoșii) aflate în iad, au auzit glasul lui Hristos, dar n-au putut vedea fața Lui» [46].

și pe om de rău, a vindecat chiar și pe născocitorul răului». De asemenea, în *Christus resurrectionem Oratio*, P. G., XLVI, 609—610 A) vorbește chiar de răscumpărarea diavolului.

37. H. Andruțos, *Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene*, traducere de Dr. D. Stăniloaie, Sibiu, 1930, p. 440 : «Biserica a condamnat opinia origenistă că sufletul se dezvoltă și se curățește după moarte de păcat și că toți (oamenii) se vor întoarce la Dumnezeu, chiar și diavolii.

38. Sf. Grigorie de Nazianz (*Oratio XL, 36*, P. G. XXXVI, 412 AB) amintește, dar nu susține apocatastaza.

Sf. Chiril al Alexandriei, *Omilia VII Pascalis*, P. G., LXXVII, 552 A : «Hristos a prădat iadul eliberînd pe cei din el ; și, lăsîndu-l gol, a reținut acolo numai pe diavolul... croind astfel din nou firii calea învierii din morți». De asemenea (*Adversus Nestorianum*, P. G., LXXVII, col. 236) spune : «Hristos a golit iadul ca Dumnezeu și a scos din legături pe cei din el.

39. Sf. Efrem Sirul, *Carmina Nisibina 59, 8* (citat la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 325) : «Gheena va fi golită și tu, diavole, vei rămîne singur în ea cu slugile tale».

40. Marcion afirmă de asemenea că : «Toți păcătoșii au fost scoși din întunericul iadului la lumină...» (citat la U. Holzmeister, *op. cit.*, p. 324 și 327).

41. J. Hastings, *op. cit.*, p. 328—330 : «Moartea eliberatoare a lui Hristos i-a deschis o nouă sferă a operei de răscumpărare. El merge pentru mîngîierea și sprijinirea duhurilor celor care au trăit și au murit păcătoși în zilele lui Noe. El vrea să vindece acum nebunia lor, să-i elibereze din robia corupției, să-i restabilească în libertatea de fii ai lui Dumnezeu... El ține cheia cu care eliberează pe toți cei din iad... El a predicat Evanghelia celor morți și a adus biruința în închisoarea iadului, fraților Lui ruinați. Cine ar îndrăzni să nege nădejdea mîntuirii universale adusă de El ?» — R. Knopf, *op. cit.*, p. 170 susține de asemenea apocatastaza, parțială, privind izbăvirea tuturor păcătoșilor, nu și a diavolului.

42. Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni*, Patres Apostolici, P. G., V. 969 (și în trad. cit. vol. II, p. 16).

43. *Păstorul lui Herma, Asemănarea IX, 16*, în Patres Apostolici, P. G. II, 995—996 (și în trad. cit., vol. II, p. 157).

44. Sf. Justin Martirul, *Dialogul cu Iudeul Trifon*, P. G., VI, 577 (și în traducere de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1941, p. 109).

45. Clement Alexandrinul, *Stromata VI*, VI, P. G., 268—269 B.

46. Idem, *Hypotyposes, Fragmenta adumbrationes in primam Epistolam S. Petri*, P. G., IX, 731 B ; Origen, *Contra-Celsum II*, 43, P. G., XI, 864 C—865 A atenuează, sau rectifică oare-

Alţii vorbesc de intrarea triumfală a Împăratului Hristos la iad şi de strigătul disperat al morţii neputincioase, a iadului şi a diavolului, la eliberarea drepţilor. Astfel, Sfîntul Atanasie cel Mare spune: «Cine este Acesta care coboară din cer şi răstignit fiind nu este biruit de mine, moartea? Cine este Acesta care dezleagă legăturile celor robiţi de mine? Cine-i Acesta care prin moartea Sa mă distruge pe mine, moartea?» [47].

Sfîntul Chiril al Ierusalimului explică spaima morţii şi a diavolului astfel: «Moartea s-a spăimîntat cînd a văzut că se coboară în iad un străin, pe Care nu-L pot ţine lanţurile de acolo (Fapte II, 24). Din care pricină portari ai iadului v-aţi spăimîntat cînd L-aţi văzut? Ce frică neobişnuită v-a cuprins? Moartea a fugit, iar fuga îi vădea teama. Alergau sfinţii preoţi, Moise legiuitorul, Avraam, Isac şi Iacob, David şi Samuil, Isaia şi Ioan Botezătorul... Au fost răscumpăraţi toţi drepţii pe care-i înghiţise moartea, căci trebuia ca Împăratul propovăduit să fie Răscumpărătorul bunilor propovăduitori. Apoi fiecare dintre cei drepţi spunea: «Unde-ţi este moarte biruinţa? Unde-ţi este iadule boldul?» (Osea XIII, 14; I Cor. XV, 53). Căci Biruitorul ne-a răscumpărat» [48].

Sfîntul Grigorie de Nazianz (Teologul) vorbeşte de o îndoită iconomie a coborîrii Domnului la iad (a zdrobirii iadului şi a eliberării drepţilor) şi se întreabă: «Arătîndu-se Hristos acolo îi mîntuieşte pe toţi, pur şi simplu sau şi acolo îi eliberează numai pe cei ce cred?» [49].

Iar Sfîntul Epifaniu afirmă: «Hristos a pus pentru cei vii pocăinţa ca condiţie a iertării lor; dar celor care erau în iad le-a acordat iertarea prin milă şi pentru mîntuire» [50].

Sfîntul Ioan Gură de Aur combate, indirect, ideea evanghelizării şi a convertirii morţilor. Păstrînd termenul de «predicare», el ia cuvîntul în înţelesul de proclamare a mîntuirii celor drepţi — evrei şi păgîni —, fără chemare la convertire, deoarece «timpul mîntuirii este viaţa prezentă; iar după moarte este judecata şi osînda». Şi continuînd ideea despre rostul coborîrii Domnului la iad, explică: «Tirania morţii a fost înlăturată prin trupul lui Hristos, care a devenit nemuritor. De altfel, aceasta arată numai că puterea morţii a fost distrusă, dar nu că au fost iertate păcatele (tuturor) celor ce au murit înainte de venirea Domnului. Dacă interpretarea aceasta n-ar fi justă şi dacă Mîntuitorul, prin coborîrea la iad ar fi scăpat de gheenă pe toţi păcătoşii dinainte de venirea Sa, pentru ce atunci spune Domnul: «Mai uşor va fi pămîntului Sodomei şi Gomorei în ziua judecăţii» (Matei X, 15)? Prin aceste cuvinte Domnul a spus că vor fi pedepsiţi şi locuitorii Sodomei şi Gomorei mai uşor,

---

cum ideea de apocatastază, spunînd: «Hristos, coborînd la iad, a convertit la Sine dintre sufletele păcătoşilor de acolo, pe cele ce au voit, sau pe cele ce le-a văzut dispuse favorabil, pentru motive pe care El le ştia»; Idem, în *Omilia XVI Selecta in Genesim*, P. G., XII, 245 B, spune că cuvintele adresate tîlharului pe cruce, s-au spus şi tuturor sfinţilor din iad.

47. Sf. Atanasie cel Mare, *De Virginitate 16*, P. G., XXVI, 272 AB.

48. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza XIV, 19*, P. G., XXXIII, 848 C (în traducere de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1945, vol. II, p. 71—73).

Sf. Ioan Gură de Aur, în *Cuvîntul*, care se citeşte în noaptea *Învierii*, grăieşte: «Nimeni să nu se teamă de moarte că ne-a izbăvit pe noi moartea Mîntuitorului... Stinsu-o-au pre dînsa Cela ce a fost ţinut de aceea, Prădat-a iadul Cela ce s-a pogorît la iad... Iadul s-a amărît... că s-a surpat; s-a amărît că s-a legat. A luat trup şi de Dumnezeu s-a lovit... Sculatu-s-a Hristos şi tu te-ai surpat (iadule). Sculatu-s-a Hristos şi au căzut dracii... şi se bucură îngerii...».

49. Sf. Grigorie de Nazianz (Teologul), *Oratio XLV In Sanctum Pascha*, P. G., XXXVI, 657; «Dacă coboară El la iad, coboară şi tu cu El. Cunoaşte şi tainele lui Hristos de acolo, cunoaşte şi care este iconomia îndoitei Lui coborîri, care este pricina ei».

50. Sf. Epifaniu, *Contra Haereses*, XVII, 4, P. G., XLI, 368—369.

dar tot vor fi pedepsiți. Au primit și pe pămînt cea mai grozavă pedeapsă, dar nu vor scăpa nici de pedeapsa din cealaltă lume; cu atît mai mult cei dinainte de venirea Domnului care n-au suferit nici o pedeapsă pe lumea aceasta» [51].

Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «...sînt de admirat macabeii, pentru că au îndurat acele suferințe pentru păzirea Legii...» [52].

Sfîntul Maxim Mărturisitorul, ca de fapt mulți alții [53], consideră posibilă credința unora în iad [54].

Sfîntul Proclu al Constantinopolului preamărește — într-un stil retoric și plin de metafore — biruința Împăratului Hristos la iad, zdrobind încuietorile lui și eliberînd pe cei din iad, începînd cu tîlharul, cu Adam, Abel și cu ceilalți drepți [55].

Sfîntul Chiril al Alexandriei explică astfel: «Hristos, mergînd cu sufletul la iad, a convorbit ca suflet cu sufletele; pe Care portarii iadului văzîndu-L s-au spăimîntat și porțile de aramă s-au sfărîmat și încuietorile de fier s-au rupt. Și Unul-Născut a strigat cu putere sufletelor care sufereau deopotrivă... «ieșiți» ...Adică le-a vestit și celor din iad, ca să-i slobozească pe aceia cîți ar fi crezut, dacă El s-ar fi întrupat mai înainte și ar fi trăit în vremea vieții lor» [56].

În continuare, el lămurește pentru ce n-au fost izbăviți toți cei din iad, ci numai o parte: «Deci, precum prin venirea Sa în trup Hristos a vorbit cu cei de pe pămînt și cei ce au crezut s-au folosit, tot astfel și prin coborîrea la iad, El a slobozit din legăturile morții numai pe cei ce L-ar fi cunoscut și ar fi crezut în El. Căci sufletele care au trăit în idololatrie și în neîngăduite desfrîuri, ca și cum ar fi fost orbite de poftele lor trupești, nu puteau privi spre strălucirea arătării Lui. De aceea nu puteau să recunoască în chip real pe Cel care i-a eliberat pe toți (cei drepți) și Care a propovăduit acolo tuturor, cu iubirea de oameni, dar arătînd și dreptatea. Încît cei care s-au depărtat de acest fel de binefacere să se poată acuza ei înșiși că au părăsit pe Ziditorul și Dumnezeul tuturor și au slujit demonilor urîtori de oameni, petrecîndu-și viața după voia lor» [57].

După Sfîntul Ioan Damaschin: «Hristos se coboară la iad, cu sufletul...» [58].

---

51. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVI la Matei*, P. G., LVII, 416, 3.

52. *Ibidem*, col. 417, 3—4.

53. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalasium*, P. G., XC, 284 (și în traducere de Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia, Răspunsuri către Talasie*, vol. III, Sibiu, 1948, p. 36).

54. *Ibidem*, col. 640, (în trad. cit., p. 344, 348).

55. Sf. Proclu al Constantinopolului, *In Dominicam passionem, In Sancta et magna Parasceva*, P. G., LXV, 784 (citat la Pr. D. Stăniloae, *Legătura interioară dintre moartea și învierea Domnului*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 5—6, p. 276: «Astăzi iadul din neștiință a înghițit veninul... Astăzi moartea a primit pe mortul pururea viu. Astăzi s-au dezlegat lanțurile pe care le-a făurit șarpele în rai. Astăzi s-au slobozit robii cei din veac. Astăzi tîlharul a pătruns în raiul păzit de 5500 ani de sabia înflăcărată. Astăzi lumina în întuneric luminează și a golit toată vistieria morții. Astăzi s-a săvîrșit intrarea cea nouă a Împăratului în închisoare. Astăzi «a sfărîmat porțile de aramă și a frînt încuietorile cele de fier», Cel ce a fost înghițit ca un simplu mort și a jefuit iadul ca Dumnezeu Cuvîntul. Astăzi Hristos piatra unghiulară a clătinat temelia strămoșească a morții, a smuls pe Adam, a izbăvit pe Abel și a surpat toată clădirea iadului. Astăzi și cei care plîngeau înainte, pe care moartea îi înghițise, biruindu-i, strigă cu mare glas: «Unde-ți este moarte biruința ta? Unde-ți este iadule boldul?» — Vezi și H. Quilliet, *op. cit.*, p. 605.

56. Sf. Chiril al Alexandriei, *Fragmenta in Epistolam I B. Petri*, P. G., LXXIV, 1013; Idem, *Omilia III Pascalis*, P. G., LXXVII, 449 B.

57. Idem, *Fragmenta...*, col. 1013; Idem, *Omilia X Pascalis*, P. G., LXXVII, 605 D: «Ducînd cuvîntul credinței la iad, Hristos a extins harul Său la întreaga fire».

58. Sf. Ioan Damaschin, *De fide ortodoxa*, P. G., XCIV, 1101 (în traducere de D. Fecioru, *Dogmatica*, București, p. 231).

De altfel, după răspunsul Mîntuitorului pus în gura lui Avraam, răspuns dat de acesta bogatului nemilostiv care se chinuia în văpaia iadului (Luca XVI, 24—31) reiese clar că cei nedrepți, hrăpăreți (Ioan XII, 6), lipsiți de milă și disprețuitori ai credinței, aici, nu pot fi miluiți și nu pot beneficia de binefacerile mesajului mîntuirii.

Amonius din Alexandria demonstrează același lucru prin răspunsurile date unui oarecare retor, Cezarius, cu privire la soarta celor osîndiți, în iad și a lui Iuda-vînzătorul lui Hristos, Învățătorul său. El spune că, după coborîrea lui Hristos la iad, au fost dezlegate de acolo toate sufletele, deși dezlegarea n-a însemnat eliberarea tuturor, ci numai a drepților. — «Chiar și pe Iuda (l-a dezlegat)» întreabă retorul. — Desigur — răspunde Amonius! Căci fiind de față Împăratul a toate (Hristos) nu mai era nimic pe care tiranul — el însuși subjugat — adică moartea, să-l poată ține încă captiv».

În continuare, spunînd că «propovăduirea» Lui la iad a folosit celor care au crezut, dar nu cunoscuseră pe Hristos în viață, nu tot așa însă s-a întîmplat cu Iuda. «Fiindcă Iuda nu numai că a fost învățat taina (mîntuirii), învățînd și pe alții; ba, fiind învrednicit de puterea dată de Mîntuitorul, alunga demoni și făcea tămăduiri (Luca X). Dar, apoi, prin voia liberă a hotărîrii sale, s-a abătut de la calea dreaptă a vieții. Și nici cînd a fost certat de Domnul nu s-a rușinat de reproș (Luca XXII, 48), ci a rămas în intenția sa (de a-L vinde). De aceea Iuda n-a atribuit nimănui cauza căderii sale, ci lui însuși. Că nici după ce a văzut greșeala făcută nu s-a căit, ci s-a pedepsit singur, spînzurîndu-se, arătînd și prin aceasta pornirea lașă a sufletului său. El nu s-a mulțumit că a dat spre ucidere pe Domnul Hristos, ci și pe sine însuși s-a distrus, neisprăvindu-și greșeala și făcînd favorabilă omuciderea prin sinucidere; căci știa că cel care se ucide pe sine se pedepsește ca și cel care ucide pe altul. Ci. sătul (terorizat) fiind de judecata necruțătoare (a conștiinței) și nesuferind a fi numit trădător, a trebuit să se spînzure. Căci nu-i era necunoscut faptul că pocăința perseverentă înduplecă pe Dumnezeu dar a disprețuit aceasta» [59].

În *Cuvîntarea din Sîmbăta cea Mare*, în care se oglindesc cugetările Sfinților Părinți, referitor la coborîrea Domnului la iad, Sfîntul Ioan Damaschin arată clar cui a folosit această activitate, la iad. «După părerea mea — zice el — n-au avut de primit de la bunătatea Sa mîntuitoare decît acei care pe pămînt au dus o viață foarte curată, care au practicat modestia, cumpătarea și castitatea, fără ca totuși să fi primit lumina credinței. Pe aceia, Domnul, Care-și întinde peste toți Providența Sa, i-a atras la El; și, proiectînd asupra lor razele Sale divine, i-a prins în plasa Lui divină, determinîndu-i să creadă în El. Căci El cel milostiv nu putea îngădui, în adevăr, ca ei să fi lucrat în zadar» [60].

Așadar, mesajul mîntuirii a fost adus la cunoștința tuturor celor din iad, dar nu toți s-au mîntuit, nu toți s-au folosit de el.

4. *În ce timp s-a produs această activitate?* — După relatarea Sfîntului Apostol Petru, această «misterioasă activitate» a lui Hristos la iad a avut loc îndată după moartea Sa. Adică în timpul celor trei zile și trei nopți, cît a stat cu trupul în mormînt, între răstignire și înviere (Matei XVI, 21). Despre acest timp a vorbit Mîntuito-

59. Amonius din Alexandria, *Fragmenta in primam S. Petri Epistolam*, P. G., LXXXV, 1608 BC—1609 B.

60. *Cuvîntarea din Sîmbăta cea Mare* (aflată în *Cazania* retipărită în 1911, după ediția lui Grigore Ieromonahul de la Rîmnicul-Vîlcea. 1781) descrie atît de impresionant intrarea Mîntuitorului la iad și activitatea Lui acolo. Mai întîi se amintește de jalea Maicii Domnului pentru Fiul ei răstignit și îngropat; apoi intrarea Lui împărătească și triumfală la iad, îmbrăcat în lumină, pășind acolo în cîntările de biruință ale Arhanghelilor și îngerilor care-L

rul, zicînd: «Precum Iona a fost în pîntecele chitului trei zile şi trei nopţi, aşa va fi şi Fiul Omului în inima pămîntului, trei zile şi trei nopţi» (Matei XII, 40).

Pe temeiul acestui text şi a celor arătate de Sfîntul Petru, comentatorii ortodocşi, romano-catolici şi majoritatea celorlalţi, sînt de acord în a recunoaşte că timpul acestei activităţi printre cei morţi a fost cel dintre moartea şi învierea lui Hristos. «În cele trei zile şi trei nopţi (cît trupul I-a stat în mormînt) Hristos n-a rămas nemişcat şi nici fără să lucreze ceva, ci a coborît în iad, pentru iconomia privitoare la înviere şi să plinească toate cele cu privire la El» [61].

Sînt însă şi unii comentatori şi critici, amintiţi mai înainte, care susţin: unii, că Apostolul face aluzie la alţi «vestitori», ca Enoh sau Noe; iar alţii, că vestea — respectiv sentinţa de condamnare — a fost pronunţată către sufletele din iad [62], sau către îngerii căzuţi [63]. În primul caz deci, timpul este cel din vremea lui Enoh sau Noe, iar auditorii, contemporanii lor; iar în al doilea caz, Hristos ar rosti sentinţa faţă de îngerii căzuţi, şi timpul ar fi după înălţarea Lui la cer.

În fine, alţii, interpretînd spiritual acest text din Epistola lui Petru, consideră că timpul este cel al propovăduirii Apostolilor şi al Bisericii, către oamenii care trăiesc în păcate. Aceşti interpreţi consideră trupul omenesc ca o «închisoare» a sufletului; şi că auditorii sînt oamenii vii, nu morţii. În acest caz, auditorii, sau «duhurile din închisoare» sînt, sau oameni din timpul lui Enoh şi Noe — cum s-a spus — sau «generaţia Apostolilor, nesupusă predicii lor în duh» [64]. Toate aceste opinii sau teorii sînt departe de ideea textului, după care timpul sînt cele trei zile şi trei nopţi de activitate a Domnului Hristos la iad, unde a vestit duhurilor sau sufletelor celor morţi.

5. *În ce loc se petrece această activitate?* — Cea mai grea problemă este aceea a stabilirii locului acestei activităţi către sufletele morţilor. Este el un loc legat de timp şi spaţiu, sau este doar o localizare şi «o stare» a sufletelor? Sau este şi una şi alta? Sfîntul Apostol Petru numeşte acest loc cu termenul general de «închisoare» (φυλακή). El evită cu grijă cuvintele «iad» şi «rai» [65], ceea ce pare surprinzător. Se

---

însoţeau. Acolo drepţii s-au luminat şi s-au bucurat că le-a venit eliberarea; dar moartea, iadul şi diavolii s-au cutremurat şi s-au tînguit amarnic, fiindcă au fost zdrobite legăturile şi puterea lor şi li s-a luat prada, scoţînd de acolo pe cei drepţi.

Teodoret al Cirului, *Comentariu la Psalmi*, P. G., LXXX, 964 vorbeşte de coborîrea Domnului la iad pentru eliberarea drepţilor.

Ecumenius, *op. cit.*, col. 556—557 şi Teofilact, *op. cit.*, col. 1232: «Mîntuirea nu este la întîmplare; căci deşi Hristos a venit pentru toţi oamenii, totuşi, nu toţi se mîntuiesc, ci numai cei care vor crede. Fiindcă de fapt mîntuirea este şi lucrarea liberei voinţe a fiecăruia... De aceea şi iconomia divină prin coborîrea Domnului la iad a urmărit să mîntuiască de acolo, numai pe cei care duseseră o viaţă curată, morală, în timpul vieţii lor».

61. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, P. G., XXIX, 400 (în traducere de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, Bucureşti, 1939, p. 223); Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 315: «Iisus Hristos a lăsat trupul Său să zacă în mormînt trei zile şi în acest timp s-a coborît cu sufletul la iad». *Ibidem*: «Dacă printre oamenii de pe pămînt a stat trei zeci, respectiv şi trei de ani, lăsînd o urmă însemnată în memoria lor istorică, trebuia să stea şi printre cei ce n-au apucat să-L cunoască, în istorie, măcar trei zile, pentru ca din amintirea acestei bucurii să se alimenteze pînă la judecata din urmă».

62. Susţinătorii acestei opinii au fost indicaţi în nota nr. 31.

63. Adepţii acestei teorii au fost indicaţi la nota nr. 32.

64. J. W. C. Wand, *op. cit.*, p. 11, indică această interpretare şi pe susţinătorii ei. Între ei e amintit şi Luther, după a cărui părere: «morţii dorm (în iad) pînă la ziua judecăţii şi n-au timp să asculte predici».

65. Cuvîntul παράδεισος (rai) se află numai de trei ori în Noul Testament, Luca XXIII, 43; II Cor. XII. 4 şi Apoc. II, 7); iar ᾅδης (iad), de zece ori (Matei XI, 23; XVI, 18; Luca X, 15;

știe însă că prin alungarea primei perechi de oameni, din Eden, raiul a fost închis (Facere III, 24) și nu se putea vorbi de el înainte de venirea lui Hristos. Numai prin jertfa Lui, rupînd zapisul păcatului adamic, El a redeschis raiul, cînd a spus — pe cruce — tîlharului pocăit: «Astăzi vei fi cu mine în rai» (Luca XXIII, 43).

Pînă la venirea lui Hristos la iad, deci, toți morții — drepți și păcătoși — de la Adam și pînă atunci, mergeau în același «loc» numit de Apostol «închisoare», dar pe care Sfinții Părinți îl numesc iad. În acest «loc» al împărăției morții, numit și «întunericul cel împărțit» [66], se aflau toate sufletele morților, ca într-o «închisoare subterană» [67]. Întrucît raiul fusese închis, iar drepții nu erau dezlegați de blestemul păcatului strămoșesc, se aflau și ei în această «închisoare subterană», cu diferite despărțituri (Luca XVI, 20—31), așa cum și în cer «în casa Tatălui sînt multe locașuri» (Ioan XIV, 2). Și abia după ce au primit harul Răscumpărării, au fost ei scoși prin învierea Domnului, din întunericul și din umbra morții și aduși la lumina și la fericirea raiului deschis [68].

Dar cu toate că și drepții și păcătoșii se aflau în acea «închisoare» cu despărțituri, starea lor sufletească și suferința lor nu era la fel. Întunericul era același, nu și suferința lor. Drepții aveau în inima lor pacea lăuntrică, sentimentul prezenței lui Dumnezeu în ei și nădejdea învierii (cf. Evr. XI, 35—40) și de aceea faptul odihnei lor în întuneric nu constituia o mare suferință.

După învierea Domnului raiul devine locul și starea drepților, iar iadul, exclusiv, locul și starea păcătoșilor. Prin urmare, «închisoarea» de care vorbește Apostolul Petru indică și o «localizare» dar și o «stare» și anume o «stare provizorie» [69]. Se

---

XVI, 23 : Fapte II, 27, 31 și Apoc. I, 18 ; VI, 8 ; XX, 13—14). După Dr. V. Gheorghiu, *Evanghelia după Matei*, 1933, p. 800 : «Cuvîntul παράδεισος este de origine persană sau armeană și înseamnă grădină desfătată. În Biblie înseamnă : 1) grădina în care au locuit Adam și Eva înainte de cădere (Fac. II, 8 ș. u.) ; 2) locul unde petrec sufletele drepților (cf. Luca, XVI, 22) ; 3) Cerul, locul de fericire al celor drepți (II Cor. XII, 4 ; Apoc. II, 7).

66. Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.*, p. 108 vorbește de patru despărțituri ale acestei «închisori», numite «limbus»-uri ; 1) «limbus puerorum» sau locul unde se află sufletele pruncilor nebotezați ; 2) «limbus patrum» sau locul unde petrec sufletele drepților, numit și anticamera iadului ; 3) locul de curățire sau purgatoriul ; și iadul propriu-zis, unde se găsesc cei osîndiți.

67. J. Chaine, *op. cit.*, p. 431 : «Localizarea aparține limbajului fără a influența cu nimic dogma».

68. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 315—316 : «Pînă la Hristos oricine murea se ducea la viața chinuită din iad, întrucît toți treceau pragul eternității cu spiritul desfigurat de păcat. Aceste trei zile de viață a lui Iisus cu sufletul despărțit de trup, formează începutul și condiția existenței fericite a sufletelor celor drepți în răstimpul de la moartea lor trupească și pînă la învierea lor cu trupurile». *Ibidem*, n. 2 : «Întrucît raiul încă nu exista cînd a murit Iisus, ci abia El l-a inaugurat, prin eliberarea celor din iad, se explică de ce învățătura Bisericii nu pomenește de rai, în legătură cu cele trei zile cît a stat Iisus cu trupul în mormînt».

Teologia dogmatică și simbolică, București, 1958, vol. II, p. 955 : «Raiul... există numai de la jertfa de pe Golgota încoace. El a fost inaugurat de Mîntuitorul după ce s-a coborît la iad și a eliberat de acolo sufletele drepților».

69. Hr. Andruțos, *op. cit.*, p. 435, vorbește de «o stare provizorie (μέση κατάστασις) a sufletelor după judecata particulară și pînă la judecata generală... Bucuria și durerea celor din starea provizorie variază după calitatea morală a fiecăruia. Cu toate acestea nu se poate determina precis în ce constă una sau alta. Dar, deși soarta celor ce mor e judecată definitiv, cu toate acestea sufletele nu-și primesc încă măsura deplină a răsplății, sau a nefericirii pînă la judecata universală, cînd unindu-se cu trupurile înviate, vor obține fericirea sau pedeapsa întreagă». *Teologia dogmatică și simbolică...*, vol. II, p. 949 : «Cuvîntul rai are însemnare de loc și de stare : 1) în care se aflau primii oameni pînă la căderea în păcat (Facere

numește «stare provizorie» pentru că pe de o parte ea deținea și pe cei drepți; iar pe de altă parte, nici iadul păcătoșilor nu devine ceva definitiv decît după judecata de apoi [70]. «Starea sufletească» a acestora în acea «închisoare», pentru ei se numește deja iad pentru că ei sînt în mari chinuri (Luca XVI, 20—31) și în această stare de provizorat. «Raiul», ca și «iadul», este un loc în sensul că sufletele de dincolo nu sînt omniprezente [71], dar nici limitate la un anumit timp și spațiu, fiind nemuritoare și nemateriale.

Sfîntul Macarie Egipteanul lămurește starea sufletească a unora și a celorlalți, astfel: «Precum împărăția întunericului și păcatul stau ascunse în suflet pînă în ziua învierii, cînd chiar și trupul celor păcătoși este învăluit în întunericul ce stă încă ascuns în suflet, tot așa și împărăția luminii și chipul ceresc care este Iisus Hristos luminează în chip tainic sufletul și strălucește (stăpînește) în sufletul celor sfinți» [72].

Ca «stare sufletească», atît raiul cît și iadul sînt determinate deci de atitudinea fiecăruia față de Dumnezeu și față de aproapele, respectiv de credință, nădejde, faptele de iubire și de suferințele pentru Hristos. În acest sens dar, se spune: «Cei buni au raiul în inima lor încă aici pe pămînt și-l duc cu ei dincolo; iar cei răi au aici pe pămînt iadul, în ei, și cu el pleacă dincolo. Cei buni, cei ce trăiesc în comuniune cu Dumnezeu, aici, în comuniune și în fericire vor trăi și dincolo; pe cînd cei ce urăsc pe Dumnezeu și trăiesc departe de El, aici pe pămînt, departe vor trăi și dincolo de mormînt» [73].

Este clar, deci, că sufletele drepților deși se aflau în «întunericul cel împărțit», nu se chinuiau în aceeași «văpaie» a iadului ca cei păcătoși (Luca XVI, 23—24), pentru că ei aveau pe Dumnezeu în inima lor și muriseră în credință și în nădejdea învierii (Evr. XI, 19, 35). Ca atare aveau pacea și odihna, dar le lipsea lumina Răscumpărării și eliberarea aduse de Hristos. Deși nu poate fi vorba de un anumit loc, ci de o «localizare», totuși se spune că: «Sufletele drepților petrec într-un loc mai bun, iar cele ale păcătoșilor (rele) petrec într-un loc mai rău, așteptînd timpul judecății» [74].

Pentru o mai bună înțelegere a acestei idei, apelăm la explicația dată de Sfîntul Vasile cel Mare la Psalmul XXIII, 23, unde spune: «Glasul Domnului va despărți natura focului spiritual, precum a despărțit para focului în care au fost aruncați cei trei tineri din Babilon. Tot astfel socot că și focul care este pregătit spre osînda diavolului și a îngerilor lui (Matei XXV, 41), la glasul lui Dumnezeu se desparte. În foc sînt două puteri: una arzătoare, iar alta luminoasă. Glasul Domnului face ca

---

II, 8; III, 23); 2) în care se află sufletele drepților de la judecata particulară, pînă la judecata universală (Luca XXIII, 43); și 3) în care se vor afla drepții înviați și cu trupul la judecata universală în veșnicie... numit și viața sau fericirea veșnică».

70. C. Spicq, *op. cit.*, p. 137: «E normal ca această temniță întunecoasă (Isaia XXIV, 22) localizată în adîncuri (Iuda 6—7) și identificată cu Tatarul (II Petru II, 4) să fie numită «închisoare» pentru Satana și îngerii lui (Apoc. XVIII, 2; XX, 4), dar nu e Gheena, nici ceea ce noi numim iadul (infernul) (propriu-zis care începe abia după judecata finală). E vorba de iadul (provizoriu) ale cărui chei le are Hristos (Apoc. I, 18) unde sînt ținuți împreună credincioșii Vechiului Testament care au murit nădăjduind în Mesia (Osea XIII, 14; Ps. XLIX, 16; Evr. XI, 39, 40) și păcătoșii din toate timpurile, care vor da seama de păcatele lor».

71. *Teologia dogmatică și simbolică...*, vol. II. 949.

72. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești*, P. G., XXXIV, 454—456 (în traducere de Pr. Cicerone Iordăchescu, Chișinău, 1932, p. 21—32).

73. *Teologia dogmatică și simbolică....* vol. II, p. 948.

74. Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, P. G., VI, 574 (trad. cit., p. 30).

partea aceea crudă (întunecoasă) și arzătoare a focului să rămînă celor vinovați de ardere, iar partea cea luminoasă și strălucitoare a lui să fie sortită celor ce au să se bucure întru veselie. Deci glasul Domnului este acela care desparte para focului și o împarte așa fel ca focul osîndei să fie neluminos, iar lumina odihnei să fie nearzătoare» [75].

Explicația se acordă cu textul profetic din Isaia (XLIX, 9), de care fac adesea amintire exegeții vechi ai Ortodoxiei, în legătură cu coborîrea Domnului la «iad»: «Căci Domnul a zis celor din legăturile (iadului) ieșiți (dezlegați-vă, eliberați-vă); și celor din întuneric descoperiți-vă (ieșiți la lumină)». Ei simțeau prezența tainică a Domnului în ființa lor, dar nu primiseră lumina Lui. În Înțelepciunea lui Solomon III, 1 citim că: «Sufletele drepților sînt în mîna lui Dumnezeu și chinul nu se atinge de ele». Iar după venirea Domnului Hristos: «Sufletele drepților (răposați) sînt în lumină cerească, primind lumina Duhului Sfînt ca viață» [76].

Sfîntul Vasile cel Mare explică de asemenea: «Domnul este un fel de loc care cuprinde în Sine pe cei drepți: așa că dreptul care se găsește în acest loc în chip necesar se simte bine dispus și vesel. De altfel și dreptul este un fel de loc al lui Dumnezeu, atunci cînd primește pe Dumnezeu în el. Cel păcătos hărăzește locul acesta diavolului» [77].

Așadar, deși Apostolul Petru numește «locul» unde se aflau sufletele morților «închisoare», în realitate aceasta nu era nici raiul, nici iadul propriu-zis, ci «o stare provizorie» sau intermediară.

Teologia romano-catolică socotește că această «închisoare» ar avea patru despărțituri, numite «limbus»-uri: 1) «limbus puerorum», sau locul unde se află sufletele pruncilor (nebotezați) care au murit nebotezați; 2) «limbus patrum», sau locul unde petrec sufletele drepților, numit și anticamera iadului; 3) locul de curățire, sau purgatoriul; și 4) iadul propriu-zis unde se chinuiesc cei osîndiți [78].

Sfînta Scriptură nu menționează însă, pentru cei trecuți în viața de dincolo, decît numai două «locuri», sau două «stări», cărora le dă diferite denumiri: raiul, sau «sînul lui Avraam» (Luca XVI, 22), «Cerul», sau împărăția lui Dumnezeu (Matei XXV, 34), ca loc al celor fericiți; și «iadul», Tartarul (II Petru II, 4), sau Gheena, ca loc al celor nefericiți, care vor fi acolo împreună cu «diavolul și îngerii lui» (Matei XXV, 41).

Biserica Ortodoxă după Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, — vorbește tot numai de aceste două «locuri»: rai și iad. Teologia ortodoxă și teologii ei vorbesc totuși de două raiuri și de două iaduri [79]: unul, provizoriu, după judecata particulară și altul definitiv, raiul sau iadul — pripriu-zise —, după judecata universală. În realitate este un singur rai și un singur iad, numai că starea din așa-zisul prim rai și prim iad, dintre cele două judecăți este o stare provizorie, de unde unii mai pot fi ușurați și iertați prin rugăciunile Bisericii și milosteniile celor vii; și numai

---

75. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, 23, col. 297 (și în traducerea citată p. 113 și 187).

76. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilia I*, op. cit., col. 456 (trad. cit., p. 3).

77. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la Psalmi*, col. 324 (trad. cit., p. 140). Vezi și Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, col. 284 (trad. cit., p. 37); «Dumnezeu care este lumină prin fire se află în noi care sîntem lumină prin imitare».

78. Cf. Dr. Max Meinertz — Dr. W. Vrede, *op. cit.*, p. 108.

79. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Starea sufletelor după judecata particulară*, în «Ortodoxia» (V) nr. 4 (1953), p. 554. 572—574.

la judecata finală se ajunge la raiul și iadul propriu-zis, sau la starea definitivă, când starea sufletelor nu se mai poate schimba, pentru că răsplata sau osînda morților rămîne definitivă.

*

În concluzie, coborîrea la iad a lui Hristos cu sufletul îndumnezeit sau cu sufletul unit cu Dumnezeu constituie una din multiplele Lui activități, ca Mîntuitor. El n-a mers însă la iad nici ca Învățător sau Prooroc, în scopul propovăduirii și a convertirii celor necredincioși, nici ca Arhiereu jertfitor, activități încheiate odată cu jertfa Sa răscumpărătoare de pe cruce. Mîntuitorul a mers acolo să activeze cu slujirea Sa împărătească, deci ca Împărat biruitor asupra morții, a păcatului, a iadului și a diavolului, dezlegînd și eliberînd din el pe cei ținuți pe nedrept și zdrobind iadul.

Această lucrare a avut loc îndată după răstignire și punerea în mormînt a trupului lui Hristos. Durata ei a fost «de trei zile și trei nopți», pînă la învierea Sa din morți. «Persoanele» cărora El a adresat mesajul mîntuirii au fost toate duhurile celor răposați de la Adam și pînă atunci; deci și celor din generația lui Noe care au pierit în apele potopului. Dar nu toți au beneficiat de efectele răscumpărătoare ale jertfei lui Hristos și de mesajul dus de El acolo.

Sufletul credinciosului devenind nemuritor își păstrează și după despărțirea de trup toate facultățile sale continuîndu-și viața dincolo (Cf. Luca XVI, 22—31).

«Locul» nu este ceva limitat de timp și spațiu, ci «o localizare» și o «stare provizorie» numită «închisoare» și impropriu iad; pentru că raiul fiind închis, pînă atunci și drepții mergeau în această «închisoare». El poate fi numit iad numai pentru cei păcătoși, dar iad provizoriu, căci iadul propriu-zis, sau definitiv, începe abia după judecata generală.

Asist. Stelian Brezeanu

ÎN JURUL INTERPRETĂRII UNOR INSCRIPȚII CAPADOCIENE DIN SECOLUL AL XIII-LEA

Delimitarea granițelor orientale ale Imperiului de Niceea rămîne una dintre problemele istoriei statului grec microasiatic ce-și așteaptă rezolvarea. În abordarea acesteia, savanții au întîmpinat o îndoită dificultate. Prima decurge din caracterul sporadic și, pe alocuri, contradictoriu al informației, în cea mai mare parte provenind dintr-o perioadă anterioară [1]. Cealaltă dificultate provine din însăși natura acestor granițe; ele nu erau precis conturate și urmau o linie imaginară printr-o no-man's land, ce se găsea sub controlul războinicilor de margine [2]. În asemenea condiții, singurele elemente de stabilitate le constituiau fortificațiile de graniță.

Dar cele mai mari controverse, relativ la spațiul stăpînit de statul niceean, s-au purtat nu atît în jurul limitelor sale propriu-zise cît asupra unei informații existente în cronica lui Gregoras. Vorbind despre hotarele imperiului fondat de Theodor I Lascaris [3], cronicarul din veacul XIV sublinia că ele cuprindeau nu numai Bitinia și regiunile maritime, ci se întindeau adînc în interiorul Asiei Mici, de la Caria și fluviul Meandros, în sud, pînă la Pontul galatic, în nord, și la Capadocia însăși [4]. Știrea privind stăpînirea imperiului grec în această ultimă regiune nu a fost luată în considerație multă vreme de istorici deoarece părea imposibilă o dominație niceeană în mijlocul teritoriului sultanatului de Ikoniu [4 bis].

Dar cu aproape patru decenii în urmă Guillaume de Jerphanion, reputatul cercetător al bisericilor rupestre capadociene [5], pe temeiul unor inscripții descoperite în Capadocia, a admis informația cronicarului, formulînd ipoteza existenței unei enclave niceene în această regiune. Aceste inscripții, găsite în bisericile din Karșî

---

1. În această chestiune rămîn indispensabile *Cronica* lui Choniates și *Partitio Romaniae*. Unele indicații se pot găsi și în *Istoria* lui Acropolites.

2. P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938, p. 23; H. Ahrweiler, *La frontière et les frontières de Byzance en Orient*, *XIV-e Congrès International des Etudes Byzantines*, Bucarest, 1971, «Rapports», II, p. 14 ș. u.

3. Singura lucrare specială consacrată chestiunii se datorește lui P. Charanis, *On the Asiatic Frontiers of the Empire of Niceea*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), p. 58—62.

4. Gregoras, ed. Bonn, I, p. 16: **οὐ μόνον Βιθυνίας καὶ ὅσαι παράλιοι τῶν ἐπαρχιῶν ἐπὶ βραχὺ μῆκος ἐκτείνονται, ἀλλ'ἤδη καὶ ἐς πολλήν' τε ἀνιέναι μεσόγειον, καὶ ἐπὶ μάλα τοι πλεῖστον μῆκος ἐκτεταμένην κεκτῆσθαι, ἀρχομένην ἀπὸ Καρίας τε καὶ Μαιάνδρου τοῦ ποταμοῦ κατὰ νότον, καὶ διήκουσαν πρὸς βορέαν ἄχρι Γαλατικοῦ πόντου καὶ Καππαδοκίας αὐτῆς.**

4 bis. E adevărat, informația o găsim semnalată la A. Meliarakis (**Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου...**, 1204—1261, Athena, 1848, p. 44, dar istoricul grec nu face niciun comentariu asupra ei.

5. Să amintim numai lucrările fundamentale ale marelui savant consacrate problemei: *Une nouvelle province d'art byzantin : Les Eglises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925—1942, 5 vol.; *Mélanges d'archéologie anatolienne. Monuments préhelleniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et de Galatie*, Beyrouth, 1926; *La voix des monuments. Notes et études d'archéologie chrétienne*, Paris — Bruxelles, 1930; *Les Eglises orientales*, Paris, 1945. Asupra vastei sale opere științifice a se consulta bibliografia din *Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), p. 6—17.

Kilise, pe malul anticului Halys [6], Suveș (vechiul Sobesos) [7] și Suvasa [8], datate — respectiv — 1212, 1216/1217 și imediat după 1222, pomeneau de numele lui Theodor I Lascaris (1204—1222) și al lui Ioan III Vatatzes (1222—1254). Pe lîngă informația lui Gregoras, ilustrul savant a adus în sprijinul tezei sale și unele argumente pe care credea că le află chiar în textul celor trei inscripții. Astfel, comparînd modul de exprimare a două din cele trei inscripții, care utilizau forma participială βασιλεύοντος, cu acela al altor două inscripții — una celebră, din vremea lui Manuel Comnenul, care se află în basilica Nașterii Domnului din Ierusalim [9], cealaltă descoperită într-o altă biserică din Capadocia, ce datează din vremea lui Andronic II Paleologul [10] — în care era utilizată forma substantivală ἐπὶ βασιλείας, Jerphanion ajunge la concluzia că dacă această din urmă exprima un fapt vag, susceptibil de extensiune la situații variate, prima, cu valoare mai precisă, exprima o stare de fapt, o realitate [11].

După opinia istoricului francez, cele două inscripții capadociene dovedeau existența unei suveranități a celor doi împărați niceeni asupra regiunii. Acceptarea unei asemenea ipoteze ridica, neîndoielnic, o serie de greutăți în explicarea modului concret în care Lascarizii controlau un teritoriu la sute de kilometri de granițele statului lor. Dar Jerphanion a mers mai departe și a formulat ideea existenței unui coridor ce lega posesiunile capadociene de trupul propriu-zis al imperiului care tăia în două statul selgiucid. Această ultimă ipoteză i se părea însă puțin probabilă chiar și autorului ei [12].

În sfîrșit, nașterea și durata acestei enclave au fost puse în legătură cu evenimentele concrete din Asia Mică din primul sfert al veacului al XIII-lea. Sultanul Kaikosru I, căsătorit cu fiica unuia dintre dinaștii bizantini, Manuel Mavrozomes, care în 1205—1206 și-a constituit un principat independent pe cursul superior al Meandrului [13], intrat apoi între granițele sultanatului, ar fi acordat socrului său acea insulă de populație grecească din Capadocia, care, la numai un veac de la cucerirea selgiucidă, trebuie să fi fost foarte numeroasă. După marea victorie niceeană asupra sultanatului de la Antiohia pe Meandros, din iunie 1211 [14], în care Kaikosru I și-a pierdut viața în luptă directă cu Theodor Lascaris, posesiunile lui Manuel Mavrozomes ar fi trecut sub controlul basileului din Niceea. Dar această dominație n-a putut să dureze decît pînă în primii ani ai domniei lui Vatatzes, cel mai tîrziu pînă la invazia mongolă [15].

---

6. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'Empire grec de Nicée*, în «Orient, Christ. Periodica», I (1935), p. 239, ἐπὶ βασιλέοντος Θεοδόρου Λάσκαρι.

7. *Ibidem*, p. 240... ἐπὶ βασυλέος [Θεοδώρου Λάσκαρι]

8. *Ibidem*, p. 241... [ἡ ἐκκλησία(?) ἀ]νακεφαλαιωμένη παρελ[θό]ντος Λάσκαρι βασιλεύοντος Βατάτζη [ἐτελειώτη?]

9. A. Boeckhius, *Corpus Inscriptionum Graecorum*, IV, 8736: ἐπὶ τῆς βασιλείας Μα[ν]ουὴλ μεγάλου βασιλέ(ως).

Sîntem de acord cu G. de Jerphanion că Manuel Comnenul a putut exercita o suzeranitate, cel puțin în formă, asupra referatului de Ierusalim (G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 243—246).

10. *Ibidem*, p. 247: ... ἐπὶ βασιλείας τοῦ εὐσεβαστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτωρος Ῥωμαίων κυροῦ Ἀνδρονίκου ἐν ταῖς ἡμέραις βασιλεύοντος μεγαλογενοῦς μεγάλου σουλτὰν Μασούτη τοῦ Καϊκαούση καὶ αὐθέντου ἡμῶν.

11. *Ibidem*. 12. *Ibidem*, p. 254—255. 13. *Choniates*, ed. Bonn, p. 827—828, 842.

14. F. Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*: Regesten, III, 1682, înclina să dateze bătălia în anul 1210. A se vedea totuși argumentele pentru fixarea datei evenimentului în iunie 1211 (J. Longnon, *La campagne de Henri de Hainaut en Asie Mineure en 1211*, în «Bulletin de l'Academie de Belgique», 34, 1948, p. 448).

15. Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 256, n. 1.

Ipoteza lui Jerphanion a trezit diferite reacţii în rîndurile specialiştilor. Louis Bréhier a adus în sprijinul acestei supoziţii inspiraţia constantinopolitană a picturilor din bisericile amintite [16]. La rîndu-i, Paul Goubert, mergînd în aceeaşi direcţie, a admis fie un control niceean, fie al Armeniei Mici; în acest din urmă caz, cum o parte dintre armeni primiseră uniaţia, creştinii greci ortodocşi ar fi preferat în inscripţiile lor numele împăraţilor niceeni [17]. Alţi specialişti au respins categoric ipoteza istoricului francez. Paul Wittek a subliniat şubrezenia teoriei coridorului, care ar fi tăiat teritoriul sultanatului, văzînd în cele trei inscripţii un ecou al marii victorii niceene de la Antiohia [18]. Teza sa a fost admisă de P. Charanis [19] şi de R. L. Wolff, ultimul aducînd un argument puternic împotriva teoriei lui Jerphanion: pe baza informaţiei dintr-un manuscris, el a dovedit existenţa unei stăpîniri selgiucide la 1226 asupra regiunii capadociene [20].

Obiecţiile formulate asupra ipotezei enclavei şi a coridorului par juste. Amendamentele lui Paul Goubert nu rezolvă nici ele chestiunea: pot fi explicate astfel primele două inscripţii dar nu ultima, fiind exclusă o dominaţie armeană asupra Capadociei după moartea lui Leon II (1218). E adevărat, rămîne sugestia lui L. Bréhier asupra inspiraţiei constantinopolitane a picturii. Dacă această inspiraţie ne întîmpină numai în pictura capadociană din această perioadă, nu şi dintr-o epocă anterioară sau alta tîrzie, explicaţia ei este relativ-uşoară. În epitaful lui Ioan Mesarites, întocmit de fratele său Nicolae Mesarites, mare diplomat şi viitor mitropolit de Efes, în care se găsesc preţioase informaţii asupra negocierilor pentru unirea celor două biserici din toamna anului 1206, cu care prilej defunctul a jucat un rol de prim rang, aflăm că emigraţia constantinopolitană provocată de memorabilele evenimente din anii 1203—1204, s-a orientat nu numai spre imperiul lui Theodor Lascaris sau spre principatul lui David Comnenul, ci şi spre ţările ortodoxe negreceşti şi chiar spre sultanat [21]. Dacă o parte a diasporei a căutat refugiu în teritoriile selgiucide, este natural să gîndim că ea s-a stabilit în regiunile în care populaţia greacă era majoritară. Aşadar, aceste picturi capadociene puteau să fie opera unor artişti din Constantinopol care au căutat scăpare la turci.

Dar şi supoziţia lui Wittek şi a partizanilor săi este, cel puţin, incompletă. Ea explică inscripţia din 1212 şi, poate, pe cea din 1216/17 dar nu şi pe ultima. Pe de altă parte, rămîne valabil argumentul filologic al lui Jerphanion. În sfîrşit, nici Jer-

16. L. Bréhier, *Les peintures des Eglises rupestres de Cappadoce,* «Orientalia Christiana Periodica», IV (1938), p. 580—581.

17. P. Goubert, *Note sur l'histoire de la Cappadoce au début du XIIIe siècle,* în rev. cit., XV (1949), p. 198—201. Ipoteza se sprijină pe informaţiile aflate în cronica conetabilului Sempad (*Chronique du royaume de la Petite Arménie par le connétable Sempad, Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens,* I, p. 644). Conform acestui izvor, Leon II a întreprins unele campanii asupra Capadociei, ocupînd anumite oraşe pe care, ulterior, le-a retrocedat sultanului în schimbul unor despăgubiri băneşti. P. Goubert atrage atenţia şi asupra unei observaţii a lui Ed. Dulaurier care, cu un secol în urmă, punea în lumină profundele influenţe ce le puteau exercita creştinii la începutul secolului XIII asupra regiunii capadociene, prin care treceau numeroase drumuri frecventate de pelerinii ce se îndreptau spre Orient (*Recueil des historiens des Croisades,* «Doc. Arm.», I, *Introduction,* p. XXI).

18. P. Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie,* în «Byzantion», X (1935), p. 47, nr. 1. 19. P. Charanis, *op. cit.,* p. 61—62.

20. R. L. Wolff, *The Lascarids' Asiatic Frontiers Once More,* «Orientalia Christiana Periodica», XV (1949), p. 195—197.

21. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kircheunion,* I: Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinem Bruder Johannes, Stizungsberichte d. Bayer. Ak. d. Wiss, Philos. — philolog. und hist. Kl., München 1922, 5 Abh., p. 62.

phanion și nici oponenții săi nu au dat o explicație pertinentă unor alte inscripții din bisericile capadociene dintr-o perioadă ulterioară din care aflăm numele altor împărați bizantini, cum este, bunăoară, cazul lui Andronic II Paleologul [22].

Pe marginea argumentului filologic invocat de savantul francez se impun unele observații. Mai întîi, s-a avut în vedere numai prima și cea de a treia inscripție în care este folosită expresia participială în schimb a fost trecută sub tăcere cea de a doua unde găsim expresia substantivală ἐπὴ βασυλέος Θεοδώρου Λάσκαρι, total diferită de prima și foarte apropiată de aceea din inscripțiile relative la Manuel Comnenul și Andronic II Paleologul. Pe de altă parte, într-o inscripție recent descoperită într-o biserică din Capadocia, care datează din vremea sultanului Masutes și a lui Andronic II Paleologul [23], ne întîmpină aceeași expresie participială ca și în cele două din primul pătrar al secolului al XIII-lea : ἐπὴ δὲ Ῥομέων βασιλεύοντος κυροῦ Ἀνδρονίκου. Or, în această perioadă, este exclusă cu desăvîrșire suveranitatea bizantină asupra regiunii. Din cele de mai sus reiese lipsa de temei a argumentului pe care Jerphanion și-a clădit întreaga teorie.

Dar dovedită inconsistența acestei ipoteze, rămîne totuși de lămurit prezența numelor celor doi basilei în inscripțiile sus-menționate și absența celor ale stăpînilor regiunii, sultanii selgiucizi. Pentru a încerca o explicație să prezentăm sumar întregul climat politic din Asia Mică la începutul secolului al XIII-lea.

După cucerirea de către selgiucizi a celei mai mari părți a Asiei Mici, noii stăpîni au manifestat o largă toleranță religioasă față de populația ortodoxă locală. Această toleranță pare să fi cunoscut momentul de vîrf în perioada dinastiei Angelos și a Imperiului de Niceea, cînd între sultani și greci au existat și raporturi de rubedenie. Astfel, Kaikosru I era născut dintr-o mamă de religie ortodoxă [24] și el însuși se va căsători cu fiica unui mare aristocrat bizantin, Manuel Mavrozomes. Urmașii acestuia din urmă au ocupat importante funcții militare la curtea din Konia și aveau să-și mențină cultura și religia lor ortodoxă generații în șir [25]. În perioada ce a urmat bătăliei de la Antiohia pe Meandros, din 1211, raporturile dintre Lascarizi și sultani au fost constant bune [26]. În acest context de fapte trebuie să avem în vedere și urmările victoriei de la Antiohia. Succesul lui Theodor Lascaris a avut un larg răsunet în întreaga lume grecească, care începe să vadă în Niceea centrul posibil al refacerii unității imperiale. Ecoul victoriei va fi ajuns și la populația greacă din Capadocia, care începe să nutrească speranța unei eliberări de sub stăpînirea selgiucidă, instaurată cu mai bine de un veac în urmă. Pe de altă parte, după căderea în luptă

22. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 240—247.

23. J. Lafontaine — Dosogne, *Nouvelles notes cappadociennes*, în «Byzantion», 33. 1963, p. 148—149 : ... ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ μεγαλογενούς μεγάλου σουλτὰν Μασσούτη. Ἐπὴ δὲ Ῥομέων βασιλεύοντος κυροῦ Ἀνδρονίκου.

24. *Choniates*, (ed. Bonn, p. 689—690). Alungat din tron după o primă domnie (1193—1195), Kaikosru I a venit la Constantinopol unde ar fi fost «botezat» și adoptat de Alexios III Angelos (*Ge. Acropolites*, ed. Heisenberg, p. 14). Că raporturile dintre împăratul bizantin și sultan au fost foarte strînse o dovedește și faptul că în 1209—1211 ex-basileul Alexios III Angelos s-a refugiat la curtea din Konia de unde, cu sprijinul lui Kaikosru reînscăunat, a încercat să-l alunge din tron pe ginerele său Theodor I Lascaris. Dar la Antiohia sultanul a căzut în luptă iar Alexios III a fost prins și călugărit.

25. P. Wittek, *L'epitaphe d'un Comnène à Konia*, în «Byzantion», X (1935), p. 505—515.

26. A se vedea în acest sens tratatele de pace dintre cele două părți și ajutorul acordat de statul niceean sultanatului în lupta împotriva invaziei mongole (*Acropolites*, ed. Heisenberg, p. 69, 106, 124) ; *Gregoras*, ed. Bonn, I, p. 41 ; *Pachymeres*, ed. Bonn, I, p. 99 ; Cf. F. Dölger, *Regesten*, III, 1776, 1824, 1830, 1859).

a lui Kaikosru I, în sultanat au început o serie de frămîntări, generate de lupta pentru putere dintre fiii și frații defunctului și agravate de expedițiile de pradă ale lui Leon II, regele Armeniei Mici. Cum aceste din urmă expediții au avut ca țintă tocmai Capadocia, este de presupus un slab control din partea sultanilor asupra acestei regiuni.

Să încercăm a desprinde o explicație a celor trei inscripții în lumina datelor de mai sus. Două ipoteze se impun.

Mai întîi, numele împăraților niceeni din aceste inscripții ar putea constitui un simplu element cronologic de referință. Faptul nu este singular dacă ne gîndim la inscripțiile din aceeași regiune din vremea lui Andronic II Paleologul, care amintesc numele basileului bizantin. Și în Creta venețiană [27], sau în principatul casei de Villehardouin [28], găsim inscripții în care se află numele lui Andronic II Paleologul, fără acela al stăpînilor locului. Chiar și în acest caz, prezența numelui basileilor bizantini nu este lipsită de importanță. Aceasta este dovadă că atît în sultanat cît și în Creta sau Moreea, în sînul populației grecești era prezentă ideea apartenenței ei etnice și religioase și spera încă într-o reîntoarcere a stăpînirii imperiale. Lipsa numelui sultanilor din cele trei inscripții analizate de Jerphanion se datorește foarte probabil, slabului lor control politic asupra regiunii, generat de luptele interne pentru putere și de expedițiile ciliciene, peste care s-a suprapus ecoul victoriei niceene de la Antiohia.

Dar mai este posibilă și o altă explicație. Masiva populație greacă din regiunea capadociană [29] — menționată aici pînă în pragul veacului nostru [30] — putea să țină direct de Patriarhia ecumenică din Constantinopol iar, în perioada exilului microasiatic, de cea din Niceea. Menționea unor episcopii ortodoxe în Capadocia pînă dincolo de mijlocul secolului al XIV-lea [31] constituie suportul acestei teze. Toleranța religioasă a sultanatului și împrejurările politice din Asia Mică din secolul al XIII-lea—al XIV-lea explică existența acestor episcopii. Existau astfel temeiuri puternice ale prezenței numelui împăraților bizantini în inscripțiile din locașurile de cult ale populației ortodoxe din aceste regiuni. Înclinăm să credem că cea de a doua ipoteză este justă. De fapt, departe de a o exclude pe prima, aceasta nu face decît s-o completeze.

Rămîne totuși informația lui Gregoras asupra unei stăpîniri niceene în regiunea capadociană. Ea este fie o eroare a cronicarului, care scria la un veac și jumătate de la evenimente, fie, menținerea unor episcopii ortodoxe în acea regiune la vremea sa, l-a făcut să creadă în posibilitatea unui control politic efectiv al împăraților lascarizi asupra teritoriului la care ne referim.

27. A. Boeckhius, *Corpus Inscriptionum Graecorum*, IV, 8759 ... ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου.

28. *Ibidem*, 8764 : ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβεστάτων βασιλέων Ἀνδρονίκου καὶ Εἰρήνης καὶ Μιχαὴλ καὶ Μαρίας.

29. Prezența populației grecești în această regiune în secolul al XIII-lea, apare stăruitor în surse. De aici, fugarul Mihail Paleologul avea să recruteze un detașament de soldați cu care a luptat împotriva tătarilor (*Acropolites...*, p. 136 ; *Gregoras...*, I, p. 58—59). A se vedea și informațiile lui Marco Polo (cap. XV) asupra acestei populații.

30. G. de Jerphanion, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 252.

31. Idem, *Les Eglises rupestres de Cappadoce*, 1925, I, partea 1-a, p. LIX—LX, 32—33 ; Idem, *Les inscriptions cappadociennes*, p. 252.

Doctorand Costache Buzdugan

ALEXANDRU SCARLAT STURZA (1791—1854) ŞI ROLUL SĂU ÎN BISERICA ORTODOXĂ *

I. Viaţa

Alexandru Scarlat Sturza, este foarte puţin cunoscut la noi în comparaţie cu vasta lui activitate şi moştenire culturală pe care ne-a lăsat-o [1]. Înainte însă de a-i prezenta şi a-i analiza această moştenire culturală, pe care ne-a lăsat-o şi care la rîndu-i ni-l prezintă, considerăm că e firesc şi necesar să ne oprim puţin asupra vieţii sale.

Alexandru S. Sturza s-a născut la 18 noiembrie 1791 la Iaşi. Tatăl său, Scarlat Sturza, s-a născut în jurul anului 1735 [2], ca descendent al unei vechi familii româneşti [3]. A studiat la Leipzig şi în tinereţea sa a fost prieten apropiat al lui Nichifor Teotochis şi mai ales cu Evghenie Vulgaris, acesta din urmă oferindu-i «trei opere istorice în semn de recunoştinţă şi afecţiune» [4].

În Moldova, tatăl lui Alexandru ocupă funcţia de vornic şi apoi de vistiernic, bucurîndu-se de preţuire în cadrul rangurilor moldoveneşti din acele timpuri. Se

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii pentru doctoratul în teologie la catedra de Teologie sistematică, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Petru Rezuş, care a dat avizul pentru publicare.

1. Despre viaţa şi activitatea lui Alexandru Scarlat Sturza s-a scris puţin în comparaţie cu moştenirea pe care ne-a lăsat-o.

Bezviconi, Gh., *Din vremea lui Alexandru Sturza*, în Revista «Din trecutul nostru», an IV, (1936), nr. 36—39.

Idem, *Profiluri de ieri şi de azi — Sturza* — Bucureşti, 1943.

Vasilescu, Emilian, *Apologeţi creştini*, Bucureşti, 1942.

Scriban, Iuliu, Arhimandrit, *Români ortodocşi în ogorul creştinătăţii*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXI (1943), nr. 7—9.

Irimia, Ioan, Pr., *Viaţa lui Alexandru Scarlat Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 11—12.

Idem, *Opera religioasă a lui Alexandru Scarlat Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 4—6.

2. Pr. Ioan Irimia, *Viaţa lui Alexandru S. Sturza*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), 11—12, p. 658.

3. Date despre originea familiei Sturza avem în genealogia întocmită, în 1843, din porunca Domnitorului Mihail Grigorie Sturza (1834—1849), vărul lui Alexandru, de către Dimitrie Sturza, mare logofăt, Ioan Neculce, vornic, Alexandru Sturza, vistiernic, Costache Sturza, vornic şi aga Gheorghe Asachi, vestitul cărturar ardelean, arhivist al statului în acea perioadă. Această comisie a studiat documentele familiei Sturza şi a ajuns la concluzia că primul membru al acestei familii, atestat documentar Ioan Vlad Turzo sau Turdza «voevod al ţării Moldovei iar pentru partea Carpaţilor, duce al Almaşului şi Făgăraşului şi care a trăit în veacul al XV-lea, anul «6940 de la Creaţie iar de la Hristos 1432». Această genealogie s-a păstrat în manuscrisul Episcopului Neofit Nevodcicov.

Pentru notă şi amănunte vezi : Іосифъ Пархомовичъ, впослѣдствіи архіепископъ Неофитъ бѣвтйи Кищиневскіи и Хотинскіи, в «Тддбо Бессарабекаго», XIV - й, Выпускъ Кищиневъ Епархіалная типографія, 1922, p. 71-73 şi Gh. Bezviconi, *Din vremea lui Alexandru Sturza*, în Revista «Din trecutul nostru», IV (1936), 36—39, p. 34.

4. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35.

căsătorește cu Sultana Moruzi, fiica voievodului Constantin Moruzi (1777—1782), care era de origine greacă.

Din această căsătorie s-au născut cinci copii: Smaranda, în 1780, și care a murit la vîrsta de 23 de ani. A urmat Constantin, în 1783, ajunge aghiotant al ducelui Ludwik de Wurtemberg la Berlin și se sinucide. În 1786, se naște Ruxandra la Constantinopol [5], căsătorită apoi cu contele de Edling și care la îndemnul ei părăsește Germania, stabilindu-se la Odesa [6]. A urmat Alexandru la 18 noiembrie 1791 născut la Iași, și în fine, Elena născută în Rusia după anul 1792 [7].

Părăsirea Moldovei de către părinții lui Alexandru S. Sturza are loc în momente de restriște [8]. În 1791 are loc încheierea armistițiului dintre Austria și Turcia; Rusia însă continuă ofensiva și astfel Suvorov cucerește Ismailul [9]. La 11 august 1791 se încheie armistițiul de la Galați, iar războiul ruso-turc ia sfîrșit prin pacea de la Iași, încheiată la 9 februarie 1792, pace prin care Turcia ceda Rusiei «Oceakovul și întregul teritoriu dintre Bug și Nistru» [10].

Simpatizant al Rusiei în toate aceste momente grele pentru Moldova, Scarlat Sturza este nevoit să emigreze, vînzîndu-și «toate proprietățile din Moldova» [11] și să locuiască mai întîi la Petersburg, unde se bucură de prețuire în cercul înaltei societăți rusești [12], iar ulterior, stabilindu-se cu întreaga lui familie la moșiile din ținutul Moghilev. Îl vom întîlni locuind și la Ocna în ținutul Dubăsari, unde zidește «un frumos conac și o biserică» [13]. Scarlat Sturza se stinge din viață în ziua de 3 aprilie 1816 [14], iar Sultana va trece la cele veșnice în anul 1837.

Educația și primii ani de școală ai lui Alexandru se leagă tot de familie. Mama sa cunoștea foarte bine limba greacă, fiind de neam grec și fără îndoială, de la ea a învățat atît de bine grecește Alexandru, ajungînd să redacteze unele opere în greacă, să facă unele traduceri și chiar, să întocmească un manual pentru tinerii ruși care ar dori să învețe grecește. Germana a învățat-o de la tatăl său, care studiase la Leipzig. Iar franceza și latina de la profesorul casei, francezul Jean Joseph Dopagne, care emigrează împreună cu Scarlat Sturza apărîndu-i averile acestuia în timpul expediției lui Napoleon în Rusia [15].

A primit însă și o educație religioasă de la mama sa despre care el mărturisește: «Ea ne făcea să trăim din rugăciunea sa fierbinte mai mult decît din laptele său, căci harul rugăciunii odihnea în ea și se turna din inima sa cu atîta bogăție că eu nu știu să mai fi văzut vreodată în calea spinoasă a existenței mele un fenomen moral care să o egaleze» [16].

În anul 1803, cînd Alexandru avea doar 12 ani, familia lui este greu încercată prin moartea Smarandei și sinuciderea lui Constantin.

La acestea se mai adaugă și o boală survenită asupra ambilor părinți precum și privarea lor de anumite bunuri. În anul 1808, terminîndu-și educația [17] intră în slujba țarului, ca atașat la ministerul de interne.

---

5. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 658.

6. Alexandre Stourdza, *Oeuvres posthumes, religieuses, historiques, philosophiques et litteraires Souvenir et portaits*, Paris, 1859, p. 12.

7. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35.

8. Constantin C. Giurăscu, *Istoria Românilor*, vol. III, București, 1942, p. 313.

9. *Ibidem*, p. 315. 10. *Ibidem*, p. 316.

11. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 35. 12. *Ibidem*, p. 36.

13. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 658. 14. *Ibidem*, p. 659.

15. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 45.

Jeane Josepf Dopagne se stinge din viață în anul 1813 pe malurile Dunării «după ce și-a împlinit sarcina educației noastre, după ce a supraviețuit celor doi elevi ai săi: sora mea Smaranda și fratele meu Constantin». 16. *Ibidem*, p. 2. 17. *Ibidem*, p. 3.

În cadrul diplomației ruseşti şi-a împlinit această slujbă «timp de 22 de ani, din 1808 pînă în 1830, sub conducerea ţarilor Alexandru I şi Nicolae I» [18].

Prima misiune diplomatică pe care o îndeplineşte în afara Rusiei este legată de ţinutul natal. În aprilie 1812 Alexandru S. Sturza pleacă în interes de serviciu pe malurile Dunării. Părăseşte Moldova şi vine în Lituania, unde va sluji ca ataşat al armatei de Vest pînă în momentul retragerii duşmanilor. În această vreme el cunoaşte pe *Ioan Capodistrias, care va ajunge primul preşedinte al Greciei* (1827—1831). După retragerea trupelor lui Napoleon a fost transferat mai întîi la Petersburg apoi la Viena şi Paris, unde lucrează sub îndrumarea contelui Ioan Capodistrias pînă la reîntoarcerea sa în Rusia, care a avut loc în ianuarie 1816 [19].

În anul 1817, Alexandru este supus unei noi grele încercări. De-abia căsătorit şi în timp ce îşi aştepta un moştenitor, soţia sa moare. În această situaţie împreună cu sora sa mai mică fac făgăduinţa «de a nu trăi decît pentru Dumnezeu şi părinţii lor» [20].

În anul 1818 în timp ce lucra încă în cadrul ministerului de externe este invitat de către prinţul Alexandru Goliţin ministru al cultelor şi al instrucţiunii publice, să lucreze în cadrul Administraţiei şcolilor. Este ales membru al Comitetului ştiinţific al acestei instituţii, dedicîndu-se elaborării de instrucţiuni, proiecte şi metode cu privire la instrucţia publică, luîndu-şi totodată sarcina de a revizui manualele şcolare.

În anul 1819, are loc Congresul de la Aix la Chapelle, unde este invitat să participe «de către Alexandru I şi care îi solicită o dare de seamă asupra situaţiei din Germania» [21]. Deoarece în memoriul pe care îl întocmeşte sugera conducătorilor Germaniei şi o reformă universitară, iar lucrarea apare fără ştirea lui în ziarul englez «Times» şi ajunge la cunoştinţa studenţilor germani, este nevoit să-şi mute domiciliul la Dresda pentru a nu avea neplăceri [22].

Reîntors în Rusia se îmbolnăveşte de ochi, boală de care nu va mai scăpa pînă la moarte. Îşi ia concediu şi petrece la ţară a doua jumătate a anului 1819 şi primele luni din 1820.

În 1823 se reîmbolnăveşte şi este nevoit să plece în străinătate, mai ales că şi soţia sa, între timp se căsătorise a doua oară, se îmbolnăveşte. În vara anului 1825 îl întîlnim la Ems, iar în timpul iernii şi al primăverii anului 1826 îl găsim la Paris [23].

O grijă deosebită acordă el situaţiei din Grecia, care lupta pentru a-şi cîştiga independenţa. Este cunoscută activitatea lui şi a surorii sale, Ruxandra, concretizată în înfiinţarea celor două chete în Rusia, din care una era pentru asigurarea existenţei emigranţilor greci, iar alta pentru răscumpărarea mai multor mii de prizonieri [24].

Între timp pleacă la Paris şi pentru puţin timp la Dresda tot pe linie diplomatică. În aprilie 1828 după sosirea sa este chemat la Petersburg şi trimis în Moldova, unde participă la opera de organizare a generalului Kiselleff.

Observînd o nouă orientare, contrară din păcate convingerilor sale, a diplomaţiei ruseşti, hotărăşte să se retragă din arena politică şi să rămînă cum îşi exprimă dorinţa «ca să fie folosit în Ministerul instrucţiunii publice» [25]. Din nefericire, şi aici întîmpină neplăceri, ceea ce-l determină să-şi depună demisia în 1830 «voind de acum înainte să se dedice îndeosebi slujirii Providenţei» [26].

---

18. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 73.
19. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 6.
20. *Ibidem*, p. 8.
21. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 660.
22. *Ibidem*, p. 661.
23. *Ibidem*.
24. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 12.
25. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 662.
26. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 14.

Ce a cîştigat din această activitate? Răspunsul îl dă el însuşi [27]: «Amour, gloire, richesse, idoles du coeur humain, encore quelques années et je saurai renoncer à vous, j'ai appris à penser» [28].

După demisie, Alexandru Scarlat Sturza se dedică exclusiv vieţii cărturăreşti, iar pe tărîm practic, ajutorării celor dosădiţi. Întrucît de activitatea sa cărturărească ne vom ocupa într-un capitol următor, vom prezenta în continuare opera samariteană a acestui erudit. Am arătat mai sus, că el împreună cu sora sa Ruxandra, a acordat sprijin moral şi material emigranţilor greci în Rusia. În Odesa el desfăşoară o activitate filantropică ce «va străbate ca un ecou frumos lumea creştină» [29].

În acest oraş colaborează cu «Societatea de binefacere a femeilor», iar pentru a face propagandă acestei opere filantropice, scrie în almanahul rusesc «Ofrandă săracilor» şi în revista franceză «La queteuse» [30], reviste ce apăreau in anul 1834. El este şi părintele «Asociaţiei de caritate» înfiinţată în 1850.

Mai amintim aici activitatea desfăşurată de el în timpul ciumei ce izbucnise în 1837 în Odesa, cînd este cerut de locuitorii oraşului să facă parte în calitate de «deputat» [31] în comisia instituită pentru a stabili cauza apariţiei acestei boli.

Tot datorită erudiţiei şi încrederii pe care i-o acordau atît forurile culturale, cît şi toţi oamenii care îl cunoşteau este invitat să activeze la «Societatea de agricultură din Rusia Meridională» [32] timp de 12 ani, timp în care va fi vicepreşedinte al acestei societăţi.

Împreună cu alte personalităţi fondează «Societatea de istorie şi antichităţi din Rusia nouă» în anul 1837 [33].

Era nevoit însă din cînd în cînd să renunţe la munca sa de zi cu zi, fiindcă sănătatea sa era şubredă [34].

În anul 1843, vine pentru ultima dată în Moldova, răspunzînd chemării lui Mihail Sturza (1834—1849) Domnul Moldovei. Scopul acestei invitaţii era să reorganizeze Seminarul Veniamin Costache [35].

Şederea lui în Moldova va fi de scurtă durată, fiind nevoit din cauza unor şicanii să o părăsească. În acest timp el leagă o prietenie cu Filaret Scriban, purtînd corespondenţă, care se păstrează la Academia Română.

Durerea pe care o simte părăsind Moldova îi este sporită la începutul anului 1844 cînd «mîna lui Dumnezeu» [36], după cum zicea el adesea, o ia pe Ruxandra, cea care i-a fost ca o a doua mamă.

Simţindu-se slăbit pleacă în străinătate, de data aceasta în Italia. Este ultima sa călătorie în străinătate, după reîntoarcerea sa în 1847.

Rînd pe rînd începe să se retragă din asociaţiile din care făcea parte, desigur din cauza sănătăţii sale şubrede. Reamintim aici că, în 1848 el încearcă să înfiinţeze o casă de caritate. Gîndul lui se va realiza oficial la 21 noiembrie 1850, cînd va fi înfiinţată «Asociaţia de Caritate» [37].

El redactează instrucţiuni şi dă sfaturi pentru surori de felul cum să se îngrijească de bolnavi. Pentru a sprijini şi material această comunitate îi destinează tot

27. *Ibidem.* 28. *Ibidem,* p. 5.
29. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.,* p. 662. 30. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 16.
31. *Ibidem,* p. 19. 32. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.,* p. 662.
33. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 19. 34. *Ibidem,* p. 18.
35. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.,* p. 79.
36. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.,* p. 664. 37. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 26.

venitul pe care îl va încasa de la opera sa «Adunare de relații asupra activității misionarilor ortodocși ruși (de la 1793—1853)» [38].

În seara zilei de 7 iunie 1854 este paralizat [39] «începînd să mai vorbească și își pierdu facultatea de a mai recunoaște» [40]. Nu i-au mai fost utile ajutoarele ce i s-au acordat. În ziua de 13 iunie 1854 în vîrstă de 63 de ani se stinge din viață. Este îngropat la biserica «Serednii Fontan» din Odesa alături de sora sa Ruxandra. Pe cruce, fiica sa i-a scris și pe bună dreptate, cuvintele «Apologetului creștin» [41].

Vestea morții lui va fi simțită de toți cei care l-au cunoscut personal sau prin intermediul scrierilor lui [42].

II. Opera

Vom încerca să prezentăm operele [43] după informațiile pe care le posedăm [44], regretînd că nu am avut posibilitatea cercetării lor în întregime [45]. De altfel, opera lui în întregime nu este cunoscută încă [46], pentru că nimeni nu a cercetat presa din vremea lui [47] în care își publica unele articole și nici predicile ocazionale [48]. Și așa, omul care și-a dedicat întreaga sa capacitate spirituală [49] «nu ca să-și facă un nume [50], care să rămînă [51], ci ca să fie folositor» [52]. În prezentarea operelor lui Alexandru Scarlat Sturza [53] ne vom folosi de criteriul cronologic [54], căutînd pe cît posibil să le încadrăm în timp și să surprindem cauza sau dacă-i cazul [55], cauzele genezei lor [56]. Acest lucru se impune, deoarece el nu a scris de dragul scrisului, ci, din sentimentul datoriei [57].

Debutul său în lumea literelor este legat de apariția unui, *Eseu asupra metodei pe care trebuie să o urmeze pentru învățarea limbii grecești tineretul rusesc*, Petersburg, 1809. A urmat, *Eseu asupra misterului pentru a servi de introducere la teoria sentimentelor mistice*, Petersburg, 1810.

Preocupat de probleme sociologice, el publică un *Eseu asupra legilor fundamentale ale naturii umane și ale societății*, apărut în patru cărți la Petersburg, 1811—1812.

Primul eseu se bucură de o primire entuziastă în cercurile literare rusești [58].

În celelalte două eseuri, chiar dacă autorul nu a reușit să se ridice la nivelul pretențioaselor titluri, totuși în ele se vădește «un suflet realmente credincios, avansînd rapid către perfecțiune» [59].

---

38. *Ibidem.* 39. *Ibidem*, p. 27. 40. *Ibidem*, p. 32.
41. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 664.
42. În 1854 Nevodcicov a scris o «Scurtă schiță a vieții și activității lui, tipărită în «Mesagerul Odesei» din porunca fiicei lui Alexandru, Maria Alexandrova Gagarin. Această lucrare a fost tipărită în «Amintirea lucrărilor în propovăduirea teologiei ruse». De asemenea a dat publicității în «Mesagerul Odesei» din 1855 «Corespondența lui Sturza cu V. A. Jucovski». Tot Nevodcicov a tipărit, în 1876, în «Buletinul duminical din Odesa» : *Amintiri sincere și veridice despre Alexandru Scarlat Sturza*». În «Mesagerul Istoriei Universale» din iunie 1900, a fost publicată *Notiță autobiografică*. Vezi pentru notă și amănunte : Іосифъ Пархомовичъ *op. cit.*, p. 102 și 74.
43. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 659.
44. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 3. 45. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 53.
46. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 81.
47. *Ibidem*, p. 82.
48. Este vorba de lucrarea «*Reminiscențe asupra contemporanilor iluștri*», vezi Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 25. 49. *Ibidem*, p. 9. 50. *Ibidem*, p. 5—6.
51. *Ibidem*, p. 19. 52. *Ibidem*, p. 27.
53. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 113.
54. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 27—28. 55. *Ibidem*, p. 5. 56. *Ibidem*, p. 3.
57. *Ibidem*, p. 4. 58. *Ibidem.* 59. *Ibidem.*

În 1816 apare la Stuttgart: *Considerații asupra doctrinei și spiritului Bisericii Ortodoxe.* Inițial, lucrarea a fost scrisă în limba franceză, apoi, a fost tradusă în limbile germană, engleză și greacă. La noi a apărut în traducerea lui I. Beleuță, Făgăraș, 1931. Motivul apariției acestei lucrări îl formează agitația și tulburările produse de eterodocși între credincioșii ruși cu privire la dogmele Bisericii Răsăritului.

În «Notiță biografică» însuși Sturza spune că a scris «această operă cu rîvnă pentru ortodoxie, cu prilejul izgonirii iezuiților din capitală» [60]. Lucrarea este cu caracter apologetic scrisă, iar autorul este foarte bine informat despre romano-catolicism și protestantism prin cunoștințele acumulate la fața locului, în timpul șederii sale la Viena, Paris, Berlin și în Italia ca funcționar în cadrul diplomației sau pentru tratament [61]. Este o lucrare obiectivă așa cum de altfel și-a propus să o scrie autorul [62].

Autorul vorbește mai întîi despre noțiunea de religie, apoi succesiv tratează despre relația dintre religie și societate, religie și stat, despre dogmele principale ale Bisericii, Sfînta Treime, Soteriologie, Misteriologie.

În partea ultimă a lucrării el analizează noțiunea de «toleranță» și felul cum a fost și este aplicată în cadrul jurisdicției Biserica Ortodoxă. Patriarhii Chiril al Constantinopolului și Policarp al Ierusalimului mulțumesc autorului «pentru această operă atît de utilă creștinilor» [63]. Este momentul să menționăm că prin această lucrare el își inaugurează activitatea teologică.

În 1818 publică în «Jurnalul Societății Imperiale filantropice» studiul intitulat: *Reflecții asupra binefacerii private și publice.* Această lucrare, atrage atenția marelui istoric rus Karamzin, care de altfel îl și elogiază. În același an apare și lucrarea: *Considerații asupra dragostei de patrie.*

În 1819 are loc Congresul de la «Aix la Chapelle». La porunca țarului Alexandru I el întocmește o dare de seamă asupra situației din Germania care va fi publicat fără știrea lui și care îl va determina să-și mute locuința la Drezda.

Preocupat de problemele morale și influențele externe exercitate asupra lor, el scrie în rusă și apoi traduce în franceză în 1821 lucrarea: *Influența ocupațiilor agricole asupra stadiului intelectual și moral al popoarelor.* Un an mai tîrziu, deci în 1822, el își vădește înclinațiile sale spre estetică și filozofie scriind o lucrare: *Despre trăsăturile caracteristice ale adevărului.* În același an, apare lucrarea sa intitulată, *Grecia în 1821—1822. Corespondență politică,* Leipzig 1822 și apoi, Paris 1823 [64].

Grecia începuse lupta pentru cîștigarea independenței. Dorind să facă cunoscut Europei întregi tabloul sumbru al unei națiuni care a contribuit la civilizarea ei și care de trei veacuri era subjugată de turci și în același timp, să-i ajute moral. Alexandru Scarlat Sturza publică această lucrare în cele două limbi de mare circulație, franceză și germană [65].

Grija pentru compatrioții săi greci continuă. Traduce în greaca populară, *Manualul pravoslavnicului creștin,* pe care îl tipărește la Petersburg, apare la Atena în 1828, apoi, în românește în 1832 [66], în traducerea lui Eufrosin Poteca și în rusă în 1848. Lucrarea a fost aprobată de Sinodul rus și de Patriarhii răsăriteni și apoi dată

60. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.,* p. 74. 61. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 7.
62. Alexandru Sturza, *Priviri istorice asupra învățăturii și Duhului Bisericii Ortodoxe,* în trad. I. Beleuță, Făgăraș, 1931. p. 9.
63. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 8. 64. *Ibidem* — Pr. Ioan Irimia, *op. cit.,* p. 665.
65. Alexandre Stourdza, *op. cit.,* p. 11.
66. Al. Sturza, *Enhiridion adecă mînelnic pravoslavnicului creștin,* în trad. lui Eufrosin Poteca, București, 1832, p. 1—3.

în uz. Ea ni-l prezintă pe Alexandru Scarlat Sturza în deplinătatea forțelor lui spirituale și grație conciziei și simplității în expunere, este accesibilă maselor de credincioși.

În anul 1831 moare I. A. Capodistrias, primul președinte al Greciei și bun prieten cu Alexandru Scarlat Sturza. El scrie atunci în semn de prețuire a celui dispărut o monografie, *Amintiri despre viața și activitatea Contelui I. A. Capodistrias, conducătorul Greciei*, dar această operă va vedea lumina tiparului abia în 1864 [67].

Preocupat de problemele științifice, de cele privitoare la educație și de cele religioase, Alexandru S. Sturza publică *Credința și cunoașterea omenească sau Considerații asupra acordului indispensabil între religia revelată și știință în raport cu învățămîntul în școalele publice*, Petersburg, 1833.

Și fiindcă anii se scurgeau, Alexandru găsește de cuviință să se achite de datoria pe care o avea față de patria mamă adoptivă, căreia îi dedică o lucrare, intitulată, *Notițe asupra Rusiei* și care nu va vedea lumina tiparului decît în 1858, după ce trecuseră 4 ani de la moartea autorului [68].

În același timp scrie și *Schiță despre viața și moartea creștină*.

Activînd în cadrul «Societății de Istorie și Antichități din Rusia Nouă» el publică, între anii 1842—1843, în «Revista lunară din Moscova» trei lucrări ce rezultau din frămîntările lui sufletești și a căutărilor estetice. Este vorba de lucrările: *Cîteva cuvinte despre filozofia creștină, Privire asupra etimologiei și esteticului cu privire la istoria și la științele antichității*, și *Tratat despre ideal și imitație în artă* [69].

O altă lucrare este *Epistolii sau scrisori despre datoriile Stiintei Diregătorii preuțești*, care este tradusă în românește de arhimandritul Filaret Scriban (tom. I, Iași, 1843, p. XX + 276, tom. II, Iași, 1843, p. IV + 268). Apare și într-o ediție grecească la Atena, în 1852. Apariția acestei lucrări răspunde unei necesități simțită de întreaga Ortodoxie, dovadă traducerea ei în mai multe limbi. În Moldova, de exemplu, lucrarea a apărut într-un tiraj de 2500 de exemplare, care s-au împărțit la fiecare parohie. Lucrarea are un conținut amplu și privește întreaga activitate a preotului slujitor. Spre exemplificare citățm cîteva capitole: «Despre pregătirea la preoție»; «Despre sfintele orînduieli bisericești», «Despre propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu»; «Despre purtarea presbiterului cu oamenii» [70].

Simțindu-se bătrîn, el scrie în această vreme *Amintiri și portrete*, lucrare publicată în franceză, Paris, 1859. De asemenea el începe o lucrare care a rămas neterminată, intitulată: *Educația creștină* [71].

Anul 1844 este pentru Alexandru S. Sturza un an de muncă laborioasă în ogorul Domnului. Îl întîlnim în această perioadă ca pedagog și predicator. În calitatea sa de pedagog recunoscută mai ales în viața laică de cîteva *Instrucțiuni pentru preoții ce slujesc pe lîngă spitale și închisori*. Iar dintre predicile ținute de el, avem datînd din același an următoarele: *Predică la ziua Adormirii Maicii Domnului; Predică la ziua Înălțării prea curatei și de viață dătătoarei Cruci a Domnului*.

Apare acum și lucrarea: *Convorbiri despre Sfînta Împărtășanie*. Tot în anul 1844 apărea în traducerea românească făcută din franceză de către arhimandritul Filaret Scriban lucrarea: *Învățături religioase, morale și istorice*. Opera s-a născut din cursurile bisăptămînale pe care le-a ținut tinerilor studenți și familiilor emigrate în Germania.

---

67. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 76.
68. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 17—18. 69. *Ibidem*, p. 21. 70. *Ibidem*, p. 20.
71. *Ibidem*, p. 21.

În anul 1847 dă o «Enciclică» prin care chema la întoarcere în staulul lor a Bisericilor Răsăritene. Este cunoscut răspunsul acestora din mai 1848. Mișcat profund de acest eveniment, Alexandru Scarlat Sturza a găsit «de datorie a nu întîrzia mai mult publicarea compunerii sale». Este vorba de lucrarea *Duplul paralel* pe care o dedică «credincioșilor răsăriteni și cetitorilor tuturor țăranilor». Lucrarea, așa cum declară autorul, este fructul unor studii îndelungate și el, care nu «aspirează (poftește) la nici un fel de autoritate în materii religioase» [72]. Tradusă în limba greacă, lucrarea apare la Atena în 1849, Constantinopol 1851 și Iași, 1851 în traducerea românească a lui Neofit Scriban. Prin traducerea franceză ea este cunoscută și în Apus [73].

Ultimii ani ai vieții sale îi dedică redactării a două lucrări pline de recunoștință față de cei dispăruți: *Reminiscențe asupra contemporanilor iluștri* în care portretizează pe părintele Anicet, pe Alexandru Golițin, pe Karamzin, pe V. A. Jukovschi, pe Gogol și alte personalități. Cea de a doua lucrare este dedicată misionarilor ruși și este intitulată: *Adunare de relații asupra activităților misionarilor ortodocși ruși* (de la 1793—1853) [74].

Încheiem prezentarea operelor lui Alexandru S. Sturza prin amintirea lucrărilor: *Amintiri de bătrînețe* [75] în care el retrospectiv își analizează viața și activitatea, și *Notiță autobiografică*, tipărită în «Mesagerul Istoriei Universale», iunie 1900 [76].

Alexandru S. Sturza a fost și un bun traducător. Pentru poporul grec traduce *Catehismul Mitropolitului Filaret*, în greaca populară. Tot din Filaret al Moldovei traduce în franceză: *Cuvîntări funebre, omilii și discursuri*, Paris, 1849. De asemenea traduce în franceză o *Culegere de omilii din prima săptămînă a Marelui Post*, rostite de Inochentie al Moscovei, pe cînd era episcop de Harcov. Motivul acestei traduceri este fără îndoială dorința lui de a face cunoscut învățătura ortodoxă de la izvoare și nu înfățișată de alții din și în lumea apuseană. S-a oprit asupra acestor predici, deoarece «predicile acestui prelat expun sănătoasa doctrină, vorbesc sufletului și inimii, îmbrățișează tot cuprinsul adevărurilor mîntuitoare» [77]. Aceste predici au fost traduse în românește.

La Atena, el editează operele lui Ioan Capodistrias în limba greacă [78].

În timpul șederii sale la Nisa publică o traducere franceză a *Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur*, Paris, 1846, Sinodul rus i-a poruncit ca această carte de ritual să fie tipărită pentru bisericile ortodoxe bulgare» [79]. Tot din dorința de a face cunoscut cultul ortodox Bisericilor apusene el publică în franceză un *Manual de rugăciuni în folosul creștinului Bisericii Ortodoxe-Catolice a Orientului* [80], Paris, 1852.

Din cele de mai sus arătate, reiese limpede că activitatea cărturărească a lui Alexandru Scarlat Sturza îmbrățișează mai multe domenii.

III. Contribuția sa teologică

În cele ce urmează ne propunem să arătăm care a fost și este de altfel, contribuția sa teologică, încadrată cum e și firesc, în contextul general al contribuției sale culturale. Evident gîndul nostru nu este de a stabili dimensiunile și limitele contri-

72. Al. Sturza, *Duplul paralel*, în trad. lui Neofit Scriban, Iași, 1851, p. 7—8.
73. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 25.
74. *Ibidem*, p. 26. 75. *Ibidem*,
76. Іосифъ Пархомовичъ, *op. cit.*, p. 74.
77. Inochentie, *Cuvîntări spre folosul celor ce se pregătesc la penitență*, în trad. rom. a D. D. Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 6.
78. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 667.
79. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 23.
80. Pr. Ioan Irimia, *op. cit.*, p. 666.

buției sale, pentru că pe lîngă faptul că nu am avea posibilitatea să-l realizăm, conținutul operelor care nu ne-au fost accesibile ne este necunoscut, nu ar fi nici util așa ceva. Prin urmare, ne vom mărgini să-i prezentăm aportul său teologic.

În felul acesta ajungem să-l definim ca teolog, a cărui primă caracteristică și datorie este «ora et labora». Numai în felul acesta simte el prezența harului divin «de o triplă viață» și dependent de el se definește astfel: «în calitatea mea de om, gîndesc; de creștin, mă rog; de păcătos, sufăr» [81]. Iată care sînt după părerea autorului coordonatele vieții creștine de care vom ține și noi seama, dorind să arătăm aportul său teologic și cultural, deoarece între ele există o legătură organică. Fiu al Bisericii Ortodoxe, Alexandru S. Sturza își dă seama de libertatea pe care o are creștinul ortodox în gîndire și respectiv, în acțiune. El se conduce în acest sens după învățătura Sfîntului Apostol Pavel, din epistola I Tesaloniceni, V, 20: «cercetați toate lucrurile, rețineți ceea ce este bun». Se ocupă simultan de literatură, filozofie, estetică, educație și teologie. Își învinge dorința firească de a alerga după «himerele vieții» și se alătură unui mentor mai auster [82].

De acum înainte a găsit Adevărul, dar gîndurile sale se proiectează asupra lumii înconjurătoare, în mijlocul căreia nu voiește să fie un absent, nu-l lasă omul său interior. Nici întîlnirea cu Adevărul însă nu-i procură liniștea pe care o așepta inițial de la lumea literelor. I se descoperă viața în adevărata sa haină și cu singurul său țel, care face din creștin un angajat activ, a cărui menire este transformarea lumii pornită din interior, de la individ, dar în cadrul colectivității. Este momentul în care Alexandru S. Sturza devine un apologet nu al unui oarecare adevăr, ci al Vieții. Căutările lui au o țintă, se îndreaptă către ceva, activează și stimulează la activitate și nu sînt pur teoretice.

Ca apologet s-a preocupat mai întîi de problemele interne și nu confesionale. Raportul dintre revelație și știință sau credință și cunoaștere reprezintă pentru el o problemă cheie, dovadă faptul că i-a dedicat o lucrare: *Credința și cunoașterea omenească*. În concret această chestiune se punea pentru elevii și tinerii care frecventau instituțiile de învățămînt.

Perspicace și prudent, Alexandru S. Sturza sfătuiește: «În ceea ce interesează religia și partea morală, trebuie să se opună o rezistență dulce, constantă și neobosită cu privire la înclinația copiilor; cît despre suflet este vorba de a observa cu atenție dezvoltarea facultăților intelectuale de a urma direcția lor naturală fără să le constrîngi la studii care nu le sînt proprii» [83].

O «primă treaptă în gnoseologia creștină, o formează, după el, contemplarea naturii, creată într-adevăr pentru preamărirea și cunoașterea lui Dumnezeu». În acest Tibet al Europei — este vorba despre Elveția —, pe aceste cupole de verdeață, în mijlocul acestor masivi de pietre și de zăpezi perpetue, Dumnezeu a binevoit să ne dea un punct de sprijin pentru a medita asupra măreției» [84].

Prin urmare, activitatea lui apologetică internă este privită în strînsă legătură cu problema educației, a învățămîntului. Conform mentalității și condițiilor istorice ale vremii sale, el milita pentru un acord «indispensabil» între religie revelată și știință cu aplicație în cadrul învățămîntului. Pe plan extern, activitatea lui de apologet este legată de scrierile prin care a căutat să înfățișeze învățătura ortodoxă și apoi să răpundă unor atacuri ale Bisericii Romano-Catolice. În felul acesta, Alexandru

81. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 21.
82. *Ibidem*, p. 5. 83. *Ibidem*, p. 16.
84. *Ibidem*, p. 17.

S. Sturza se înscrie pe linia urmată cu fidelitate de către Biserica Ortodoxă, evitînd întotdeauna controversa de dragul controversei. El mărturisește că a stat «la îndoială» înainte de a începe una dintre lucrările sale apologetice «de teama de a ridica controverse cu totul deplasate», în timp ce creștinătatea întreagă ar trebui să se unească, cu toate acestea «am crezut că sîntem datori să recurgem la dreptul apărării naturale și respingem străduințele erorii prin tăria adevărului» [85].

Din cele mai sus arătate, reținem în mod deosebit una din caracteristicile esențiale ale Ortodoxiei aplicată de către Alexandru S. Sturza și anume: *Activismul*, participarea activă și liberă a credinciosului ortodox și angajamentul lui în viață de comunitate; opera lui samariteană este edificatoare în acest sens. Activînd și mai ales în sînul comunității creștine în care trăiește, în biserică, creștinul descoperă o nouă sevă a lucrării harice, o datorie morală și capitală a vieții creștine: Rugăciunea. În calitatea mea «de creștin, mă rog», calitate care urmează celei «de om» și care constituie o nouă treaptă pe care urcă credinciosul în viața sa. Precizăm de la început că Alexandru S. Sturza este unul dintre promotorii trăirii credinței la credincioșii ortodocși ruși, alături de Homiacov, Gogol, Tolstoi și Dostoievski; ultimii doi mari romancieri ne tipizează acest fel prin cei doi eroi: Pierre Bezuhov și respectiv, prințul Mîșkin.

Că el era un profund credincios ne-o dovedesc unele afirmații ale sale, aparent pesimiste, ca: «m-am convins încă o dată în plus că pămîntul este un loc de azil» [86], sau «ne-a fost dat să golim o cupă de amărăciune pînă la drojdie» [87]. Accentele de revoltă sînt însă îndulcite de către speranța vieții viitoare. El nu este un revoltat în fața existenței umane, deoarece ca fiecare creștin îi cunoaște scopul.

Vorbind despre căsătoria fiicei sale, Maria Alexandrova Gagarin [88] el scria: «Da, cînd îi văd fericiți și uniți sînt totdeauna tentat să strig ca Sfîntul Petru: Este bine ca să locuim aici, să facem trei colibe, însă se pare că nu trebuie niciodată să fie astfel pe acest pămînt» [89]. Iată cum el ajunge la ultima treaptă a vieții creștine, cea mai răscolitoare și pierzătoare de suflet, pe care el ca trăitor o consideră tot ca o urmare a prezenței și lucrării harului, și anume, starea de păcătoșenie și implicit, pedeapsa, suferința; «în calitate de păcătos, sufăr». Și ce suferințe puteau fi mai mari decît moartea, boala, și războiul. Faptul că în desele decese din sînul familiei, vedea manifestarea «mîinii lui Dumnezeu»; în boală, o «indispensabilă purificare, că totuși nu suferea și nu se frămînta observînd destinul omului». Ah! Este penibil spiritului uman să locuiască la sfîrșitul vieții sale în ruinele acestui trup trecător» [90], ne confirmă afirmațiile de mai sus.

Războiul este privit de el ca o pedeapsă divină. «Hotărîrile lui Dumnezeu se împlineau întru cele întunecate, toate inimile creștine băteau cu mai multă violență; dintru înălțimea palatului se vedea cum se derulează o dramă sinistră și sîngeroasă din care fiecare scenă vădea rînd pe rînd oroarea entuziasmului, cînd marii curajoși se luptau corp la corp cu marii nefericiți» [91].

85. Al. Sturza, *Priviri ...*, p. 9.
86. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 5. 87. *Ibidem*, p. 17.
88. Gh. Bezviconi, *op. cit.*, p. 79. Ea a tradus în limba franceză, *Catehismul* lui Filaret al Moldovei.
89. Alexandre Stourdza, *op. cit.*, p. 19. 90. *Ibidem*, p. 25.
91. *Ibidem*, p. 6. Tot în timpul invaziei lui Napoleon, trimitea de pe malurile Dunării o scrisoare părinților prin care-i îndemna «să se resemneze hotărîrilor Celui Atotputernic».

Pe cît de mult ura războiul, pe atît de mult iubea libertatea și condamna exploatarea națională. Biserica-Mamă, va scrie către sfîrșitul vieții, «suferă acum mai mult ca niciodată sub amenințarea sabiei musulmane mînuită și ascuțită de către șiretenia și ura Occidentului» [92].

Și cu toate că nu mai are mult timp de trăit ca să vadă împlinite «hotărîrile lui Dumnezeu, mărturia ultimelor convulsiuni ale Imperiului Otoman le înțeleg» [93]. Iată, prin urmare, umanismul acestui mare cărturar izvorît din ferma sa credință și din laborioasa lui activitate desfășurată pe tărîm cărturăresc și practic.

În concluzii, putem spune că aportul teologic al lui Alexandru S. Sturza se leagă întîi de activitatea lui practică, de exemplul pe care îl constituie viața și opera lui.

Prin urmare, scrierile sale, pline de dragoste și obiectivitate, izvorîte din nevoile simțite de societatea timpului său și menite să dinamizeze viața celor din jur, fac din Alexandru S. Sturza o personalitate morală remarcabilă, un mereu contemporan și un apologet al vieții, al vădirii și nu al căutării Adevărului, pe care-l avea. Ca apologet, nu dorea să facă prozelitism, ci uzînd de dreptul natural al apărării, voia numai să certifice învățătura ortodoxă. Scria și traducea unele lucrări, pe care le-am menționat la locul cuvenit, pentru a prezenta doctrina ortodoxă așa cum e aplicată și nu cum tendențios sau din necunoaștere o prezentau unii teologi apuseni. El a desfășurat o activitate în spirit ecumenic, deziderat pe care îl reclamă Mișcarea ecumenică din zilele noastre.

În fine, remarcăm faptul că acest fiu al pămîntului românesc, și-a înmulțit talanții pe pămînt rusesc, a ajutat cu ei pe frații săi greci și i-a încredințat «Bisericii Mame», Bisericii Ortodoxe.

În panteonul culturii noastre i se cuvine, pe bună dreptate, cinstea de a fi alăturat unui Nicolae Olachus, Petru Movilă, Nicolae Milescu-Spătarul și într-o oarecare măsură, Dimitrie Cantemir, cărturari care au activat pentru sprijinul și folosul Ortodoxiei, departe de ținutul natal.

Pentru generația noastră, Alexandru S. Sturza rămîne un exemplu de conștiinciozitate și devotament față de Biserica Ortodoxă, iar erudiția sa, o voce care ne cheamă și ne îndeamnă la o cît mai temeinică pregătire pentru a putea fi la nivelul cerințelor timpului nostru. Să nu uităm, că preocupările lui pedagogice, căutările filozofice, o muncă laborioasă, ele și numai ele au născut pe Alexandru S. Sturza, teologul.

92. *Ibidem*, p. 28.
93. *Ibidem*, p. 27.

Doctorand Nicolae Stoleru

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE LEGEA MORALĂ NATURALĂ ÎN OPERA SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR*

Între Părinții secolului de aur al Bisericii, Sfîntul Ioan Gură de Aur este personalitatea ce s-a impus ca scriitor și slujitor, prin ortodoxia, adîncimea și frumusețea învățăturilor, prin viața exemplară trăită în autentic duh creștin.

Originalitatea operei sale, rezidă mai ales în morală, deoarece Sfîntul Ioan a lăsat posterității un număr impresionant de pagini de teologie dogmatică și practică.

Preocuparea sa de căpetenie nici n-a fost de fapt speculația și arhitectura iudeilor ci schimbarea și îmbunătățirea lăuntrică a vieții credincioșilor în lumina moralei evanghelice.

Ideile și analizele sale doctrinare trebuie căutate cu răbdare sub valurile frămîntate ale artei oratorice sau în împletirea intimă cu explicarea pericopelor biblice.

În ansamblul preocupărilor sale — cu precădere antropologice — de fapt comentînd cărți ale Sfintei Scripturi ce vizează direct probleme antropologice, Sfîntul Ioan se ocupă, acolo unde este cazul și de problema Legii morale naturale. Face aceasta fie comentînd Referatul mozaic al creației, Predica de pe munte, Epistola către Romani, predicînd cu ocazia incidentului statuilor, fie vorbind direct despre Evanghelia mîntuirii.

Se știe că Legea morală naturală a fost definită variat, subiectiv și obiectiv, evidențiindu-i-se de fiecare dată cîte unul din aspectele specifice. O primă definiție generală o socotește — însușirea de către ființele raționale a Legii veșnice, participarea lăuntrică a acestora la ea. Alții o consideră, delimitîndu-i strict domeniul, ca fiind — lumina, judecata sădită de Dumnezeu în rațiunea, în inima credinciosului, pe baza chipului divin ce-l poartă în el, pentru a deosebi binele de rău, viciul de virtute. O definiție subiectivă înțelege prin Legea morală naturală — dispoziția, impulsul, ba chiar datoria impusă omului în mod necesar de a năzui și a se îndrepta spre scopul său, păzind astfel ordinea morală.

Legea morală naturală își manifestă originalitatea, forța și dinamismul prin cîteva proprietăți esențiale pentru ea : unitatea, universalitatea, obligativitatea, imutabilitatea și cognoscibilitatea.

1. *Unitatea* legii morale naturale este și cea a naturii umane. Deși conține prescrieri variate, ea este unitară, material și formal. Toate preceptele au același legiuitor, scop și obiect și toate se includ într-unul esențial : «a face binele și a evita răul» (unitatea materială). Toate au apoi drept scop să păstreze ordinea morală universală, ea însăși una (unitate formală).

2. *Universalitatea* reiese din faptul că Legea morală naturală este promulgată în natura umană în care caz orice om este subiectul ei. Pentru că toți oamenii au aceeași natură, Legea morală naturală este coextensivă la toată umanitatea, are valoare uni-

---

* Această lucrare, susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Constantin C. Pavel, care a și dat avizul pentru publicare.

versală. Toate popoarele fac distincția între bine și rău, sînt apoi fapte care contează pretutindeni și totdeauna ca bune sau rele.

3. *Obligativitatea* are filiații cu însuși domeniul naturii umane. Legea morală naturală se adresează omului ca atare, poruncindu-i să respecte necondiționat și obligatoriu ordinea cuvenită naturii sale. Caracterul obligatoriu este propriu legii morale naturale pe însuși temeiul necesității ei.

4. *Imutabilitatea* (neschimbabilitatea). În sine, legea morală naturală este imutabilă pentru că se întemeiază pe identitatea fundamentală a naturii umane. Imutabilitatea se referă atît la creaturile care o urmează cît și la creatorul ei.

Există o imutabilitate ontologică, pentru că legea naturală este înrădăcinată în natura umană și una gnoseologică, referitoare la cunoștința ei. Dacă poate fi completată și precizată, legea naturală rămîne însă totdeauna substanțial identică cu ea însăși.

5. *Cognoscibilitatea.* — În virtutea imutabilității ei gnoseologice, fiecare om poate cunoaște cu mijloace proprii legea morală naturală. Sesizarea diferențiată a legii morale naturale face posibilă acceptarea noțiunii de ignoranță invincibilă. Într-o perspectivă a iconomiei, se poate vorbi de legea morală naturală în relație cu mîntuirea, ca de o modalitate în care au fost izbăviți inșii de la Adam pînă la Hristos.

De aceea este posibilă, principial, o apropiere între creștini și necreștini, plecînd de la premisa că ambele grupări păstrează legea morală naturală, ea fiind, am putea zice, puntea de legătură. Ea este coextensivă la toată umanitatea și sădită în structura sufletească a fiecărui om. Din punctul de vedere obiectiv rămîne aceeași, neschimbată, iar subiectiv se oglindește diferit în și după sufletul fiecăruia. Credem că este necesar să fie evaluat citatul de la Epistola către Romani — cei care nu au lege, adică nu sînt în Biserică, ba chiar și cei care nu cred, doresc și fac și ei binele, în lumina conștiinței lor. Potrivit legii morale naturale, oamenii trebuie să se înțeleagă și să se ajute între ei.

Legea morală naturală la Sfîntul Ioan Gură de Aur

Contribuția Sfîntului Ioan Gură de Aur la lămurirea conceptului de lege morală naturală este substanțială și interesantă. Sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă cu tărie, ori de cîte ori se ivește ocazia, că legea morală naturală poate fi socotită și în categoria legilor divine și ca lege divină se află sădită în inimile credincioșilor [1]. «La creație El a sădit lăuntric în Adam și legea firească naturală (νόμον φυσικόν), adică l-a înzestrat cu cunoștința a ceea ce este bine și rău, menită să-i dirijeze viața» [2].

Acesta n-a încercat să o considere înnăscută (ἔννοια ἐύφυτος) și înscrisă în sufletul lui ca și legea lui Dumnezeu. Poruncile legii naturale dau fundament și direcție vieții. Astfel, știm dintotdeauna, fără să ne fi spus sau învățat cineva, că desfrîul este un viciu iar cumpătarea o virtute. Cînd Decalogul a poruncit «să nu ucizi» (Ieș. XX, 13), n-a adăugat «pentru că uciderea este o crimă», deoarece s-a soco-

1. Pentru aceste preliminarii teoretice am folosit : Jean-Marie Aubert, *Loi de Dieu Lois des hommes*, col. «Le mystère chrètien, Paris, 1964 ; Orest Bucevski, *Legea eternă — legea naturală*, Cluj, 1937 ; Șerban Ionescu, *Morala Creștină*, București, 1930 ; Emilian Voiutschi, *Prelegeri academice de Teologie morală*, București, 1906—1914, vol. II.

2. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XII, la Statui*, vol. III, p. 212 ; *Omilia XIII, La Statui*, vol. III, p. 228 ; *Discurs VI, La cei ce se scandalizează de adversități*, vol. VI, p. 162 ; *Omilia XIV, La Romani*, vol. XVI, p. 203. Am folosit traducerea în limba franceză : L'abbé Jean Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome* d'après toutes les éditions faites jusqu'à ce jour, Paris, 1865—1873, tome I—XX.

tit că am fost destul sfătuiți de conștiință și cunoaștem bine acest lucru. La fel porunci ca: «să nu furi», «să nu comiți adulter», nu mai au nevoie de justificări și explicații. Pentru porunci de interes particular și temporal, mai tîrziu abrogate, s-a specificat întotdeauna motivul și s-a expus conținutul (exemplu Sabatul — Ieș. XX, 10) [3].

Această lege naturală se manifestă în credincios prin activitatea conștiinței, a minții, pentru care fapt Sfîntul Apostol Pavel o denumește lege a minții. Conștiința este depozitarea cunoștinței despre bine și rău și ea ne edifică lăuntric, natural, asupra înțelesului acestei duble noțiuni. Conștiința îndeplinește importantul rol de acuzator permanent al faptelor credinciosului și judecător incoruptibil al acestora [4]. Un exemplu avem chiar la Facere — Dumnezeu a făcut ca răul săvîrșit să le inspire strămoșilor teamă și neliniște în suflete: «iar cînd a auzit glasul Domnului Dumnezeu care umbla prin rai... s-au ascuns, Adam și femeia lui de fața Domnului... (Fac. III, 18). Era judecătorul invizibil, implacabil, conștiința. Ea le vorbea pătrunzător ascunzîndu-i [5]. Mulțumită conștinței știm ce desemnează, discernem în mod natural între viciu și virtute și, trecînd la fapte, optăm pentru una din ele. «Norma și regula binelui ca valoare morală a înscris-o Dumnezeu în însăși natura umană» [6] și de ea ne dă mărturie conștiința. Oamenii care au trăit înaintea legii știau ce este bine să facă și ce trebuie să evite. Cei care păcătuiau aveau conștiința greșelii și astfel pedeapsa pentru păcat era legitimă. Cum era posibil acest lucru neexistînd lege scrisă? Oamenii aveau legea naturală înscrisă în inimi, după care se conduceau, aveau lumina și judecata trează a conștiinței în virtutea căreia deosebeau binele de rău. De aceea la promulgarea sa, legea mozaică a pus în lumină păcatul dar a recunoscut totodată și valoarea inestimabilă a legii morale, cu marele ei tribunal, conștiința [7].

Cu deosebire în omiliile la Facere și Epistola către Romani, Sfîntul Ioan Gură de Aur aduce dovezi faptice din referatul mozaic al creației, despre existența legii morale naturale. Argumentînd afirmația că omul n-avea nevoie decît de calea naturii pentru a cunoaște virtutea, Sfîntul Părinte relatează faptele ce au succedat greșelii lui Adam. După ce se înfruptează din pomul oprit, acesta aleargă să se ascundă, simțind prezența lui Dumnezeu, pentru că îl apăsa conștiința păcatului. Conștiința îi spune să se ascundă. Ea singură îi putea reproșa greșeala și-l putea acuza de neascultare căci singură îi fusese martor [8]. Cum și-a cunoscut păcatul, dacă n-avea nici lege, nici Scriptură la care să-l raporteze? Dar nu s-a mulțumit să se ascundă, ci, cînd a fost acuzat, a aruncat vina pe Eva, iar aceasta, la rîndul ei pe șarpe [9]. Ei n-aveau altceva de făcut practic decît să spună lui Dumnezeu: «Am păcătuit, n-am ascultat legea Ta». În locul mărturisirii sincere ei caută scuze [10].

Cain și Abel au adus ca jertfă pîrgă din munca lor. Nimeni nu i-a învățat să facă acest lucru. De la cine auzise Abel de virtutea sacrificiului prin care să adori și să mulțumești lui Dumnezeu? Jertfa lui Cain n-a fost primită pentru că nu fusese adusă în cuget curat, lucru despre care ne face dovadă autoritatea revelatoare a conștiinței. Din invidie pentru fratele său bun la Dumnezeu, Cain își pune în gînd să-l

3. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XII, la Statui*, vol. III, p. 212—213; *Cuvîntarea I, Despre Ana*, vol. VIII, p. 404.
4. Idem, *Omilia XII, La Statui*, vol. III, p. 215.
5. Idem, *Omilia XVII, La Geneză*, vol. VII, p. 205.
6. Idem, *Omilia XXIII, La Matei*, vol. XII, p. 22.
7. Idem, *Omilia XII, La Romani*, vol. XV, p. 630—631.
8. Idem, *Omilia XVII, La Geneză*, vol. VII, p. 206.
9. Idem, *Omilia XII, La Statui*, vol. III, p. 213.
10. Idem, *Omilie asupra fericirii din viața viitoare*, vol. V, p. 544.

omoare, ascunzîndu-şi cu abilitate diabolică intenţia. De ce şi-ar fi ascuns-o dacă nu era conştient de răutatea unei astfel de hotărîri? După fratricid, cînd Dumnezeu îl mustră, Cain tăgăduieşte, evident pentru că el însuşi se condamna, iar în cele din urmă, într-o frămîntare a conştiinţei, recunoaşte că greşeala lui este prea mare ca să poată fi iertat (Facere IV, 13) [11]. Cain şi Abel n-au ignorat deci legea morală naturală, prezentată în conştiinţa lor la vremea cînd nu existau nici cărţi, nici profeţi, nici apostoli. Nu legea scrisă îi învăţase ci însăşi natura. Şi unul şi celălalt cunoşteau binele şi răul, dar n-au urmat amîndoi acelaşi drum: unul a mers pe cel al virtuţii, altul pe cel al păcatului [12].

În alt loc Sfîntul Ioan vorbeşte despre virtuţile celor de demult, Avraam şi Iov, care trăind înainte de lege şi har, au cultivat virtutea fără a avea dascăli şi părinţi care să vorbească de aceasta şi nici exemplul înaintaşilor virtuoşi ci, au făcut-o din natură. Hotărîrea şi imboldul spre o astfel de conduită de viaţă le-a venit deci natural, din imboldul propriilor lor inimi, căci «fiecare din noi are sădită în inimă cunoaşterea virtuţii» [13]. Dacă neglijăm virtutea, nu ne putem dezvinovăţi că nu cunoaştem esenţa şi rostul ei sau n-are cine să ne îndemne la ea. Conştiinţa singură ne conduce, de ajutorul ei nefiind niciodată lipsiţi [14].

Sfîntul Ioan Gură de Aur nu pregetă să aprecieze la fel ca Sfîntul Pavel, pe cei care au făcut binele fără a fi obligaţi prin lege, ci din cuget — «Mărire, cinste şi pace oricui lucrează binele mai întîi iudeului, apoi şi elinului» — «Păgînii care nu au lege din fire fac ce le porunceşte legea...» (Romani II, 10, 14 ş. a.) [15].

Apoi Sfîntul Ioan se ocupă pe larg de problemele întrucîtva înrudite: a) dacă Adam avea conştiinţa binelui şi răului înainte de a mînca din pomul oprit; b) De ce se pare la prima vedere că Dumnezeu a refuzat omului cunoştinţa binelui şi răului, interzicîndu-i atingerea de pomul cunoştinţei; c) în sfîrşit, semnificaţia unuia şi aceluiaşi pom al cunoştinţei binelui şi răului.

Sfîntul Ioan se declară partizanul ideii că omul cunoştea şi delimita clar sfera noţiunilor de bine şi rău şi sensul lor, încă de la început.

Dacă n-ar fi fost distincţia clară între bine şi rău omul, Adam în speţă, ar fi fost inferior animalelor, fără demnitate, ar fi devenit ultima dintre fiinţe. În virtutea faptului că fusese creat după chipul lui Dumnezeu şi dăruit cu înţelepciune, este imposibil ca el să nu fi avut noţiunea dublă de bine şi rău, ca Dumnezeu să-l fi lipsit de cel mai elementar dar şi cel mai de preţ dintre bunuri [16]. Că a fost înzestrat cu inteligenţă, deci nu ignora binele şi răul, dovedeşte şi faptul că a pus nume animalelor (Fac. II, 19—20), fără să fi fost cumva schimbate după aceea şi a recunoscut în Eva propria sa natură (Fac. II, 23) [17]. Dîndu-i să pună nume animalelor, Dumnezeu ştie că Adam va fi capabil de aceasta. Înţelepciunea adamică n-a fost căpătată în timp. Adam are o desăvîrşită putere de înţelegere, pentru că păstrează în el lumina clară dată pe cale naturală de Dumnezeu [18]. Înţelepciunea omului a fost scoasă în

11. Idem, *Omilia XII, La Statui*, vol. III, p. 214—215.
12. Idem, *Discurs VI, La cei ce se scandalizează de adversităţi*, vol. VI, p. 162—163.
13. Idem, *Omilia LXVI, La Geneză*, vol. VIII, p. 303.
14. Idem, *Omilia LIV, La Geneză*, vol. VII, p. 144.
15. Idem, *Omilie la psalmul VII*, vol. IX, p. 12.
16. Idem, *Cuvîntarea VI, la Geneză*, vol. VIII, p. 357—358.
17. *Cuvîntarea VI, la Crearea lumii*, vol. XI, p. 239.
18. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Antropologia patristică*, Bucureşti, 1953—1954 (ms), p. 113.

evidentă şi pentru raţiunea că, la călcarea poruncii să nu (se) creadă că a păcătuit prin ignoranţă [19]. Înainte de greşeală Adam avea posibilitatea de a nu muri [20].

«Apoi Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden... iar în mijlocul raiului era pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului... A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă şi a zis: Din toţi pomii din rai poţi să mănînci. Iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănînci căci în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit» (Fac. II, 8, 9, 16, 17). Ca să înlăture echivocul că interzicerea de a mînca din pom ar putea fi interpretată ca un refuz al cunoştinţei binelui şi răului, Sfîntul Ioan se pronunţă astfel: Dumnezeu, sădind de la început conştiinţa omului, a relevat viaţa prin cunoaştere. Oprindu-l să mănînce dintr-un anumit pom, Dumnezeu a vrut numai ca ceea ce cunoaşte el nealterat despre bine să nu se amestece cu cele despre păcat, Omul însuşi să nu fie prins în cursa răului. Mîntuitorul spune de fapt: «Nu puteţi sluji în acelaşi timp la doi domni: lui Dumnezeu şi lui Mamona (Matei V, 24) [21]. «Pînă la ispitire, omul cunoştea doar binele, prin comuniune harică cu Dumnezeu. Satan l-a încîntat să cunoască şi răul. Dacă omul a căzut, nu pomul cunoştinţei l-a pierdut ci neascultarea, abaterea cunoaşterii (prin care se descoperise viaţa, a cărei chezăşie şi este) de la căile ei» [22].

Dînd binelui şi răului [23] înţelesurile de ascultare [24] şi respectiv neascultare [25]. Sfîntul Ioan spune că: «pomul cunoştinţei binelui şi răului a constituit ocazia, obiectul ascultării şi neascultării. Adam, ca de altfel şi Cain erau conştienţi de greutatea păcatului, aveau ideea de rău cu consecinţele ce le comportă dar au vrut să-l experimenteze pentru a-l cunoaşte deplin» [26].

Sfîntul Ioan Gură de Aur face din legea morală naturală sădită omului, un apanaj al acestuia şi o dovadă a superiorităţii faţă de necuvîntătoare. Ceea ce ne distinge de animale şi de natură în general, şi ne face cu totul superiori acestora, este raţiunea şi legea naturală, legată organic de voinţa liberă, situîndu-se la baza activităţii morale, ca o manifestare proprie a sufletului uman [27]. Dacă totul în noi ar fi opera naturii, am fi lipsiţi de orice răsplată la fel ca animalele care, neavînd raţiune, nu pot fi răsplătite pentru faptele inspirate de instinct ci, răsplata este a celor care le-a dat instinctul [28]. De fapt dominaţia, demnitatea omului asupra naturii, a definit-o Dumnezeu încă de la creaţie zicînd: «Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră ca să stăpînească...» (Fac. I, 26) deci, să nu fie stăpînit.

Cunoştinţa virtuţii este într-adevăr sădită de Dumnezeu în conştiinţă (în sufletele noastre) dar practica ei, conduita vieţii, este lăsată în seama voinţei umane, a zelului şi eforturilor noastre. Atribuţiile conştiinţei şi voinţei în actul moral sînt bine delimitate. Prima are datoria să poruncească voinţei obligaţia, iar aceasta din urmă să desfăşoare energia necesară în împlinirea acţiunii respective [29].

19. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV, La Geneză,* vol. VII, p. 174.
20. Idem, *Omilia XVI, la Geneză,* vol. VII, p. 200.
21. Idem, *Cuvîntarea VI, la Crearea lumii,* vol. XI, p. 239.
22. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.,* p. 54.
23. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XVI, la Geneză,* vol. VII, p. 200.
24. Idem, *Omilia XIV, la Geneză,* vol. VII, p. 171.
25. Idem, *Omilia XVI, la Geneză,* vol. VII, p. 202.
26. Idem, *Cuvîntarea VII, la Geneză,* vol. VIII, p. 355.
27. Idem, *Cuvîntarea VI, la Geneză,* vol. VIII, p. 357; *Omilia LIX. la Geneză,* vol. VII, p. 144; Louis Meyer, *Saint Jean Chrisostome maître de la perception chretienne,* Paris, 1933, p. 110.
28. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XIII, la Statui,* vol. III, p. 229.
29. *Ibidem,* p. 229—230.

O atenție deosebită acordă Sfîntul Ioan în omiliile și comentariile sale, noțiunilor fundamentale care definesc conținutul legii morale naturale și în care se cristalizează aceasta, binele și răul.

Sfîntul Ioan Gură de Aur indentifică binele cu virtutea, iar răul cu păcatul. Virtutea la rîndul ei este conformă cu natura, este proprie naturii iar răul este în afară de natură.

Explicînd noțiunile de bine și rău [30], Sfîntul Ioan Gură de Aur le alătură noțiuni de natură și de natură umană în special [31]. După el, natura este bună iar principiul răului stă în afara ei, nu este legat indisolubilul de natura omului [32]. Fără bunătatea firească a universului n-ar fi cu putință existența însăși a lumii ca un tot.

Răul este efectul voinței [33] și nu al naturii, pentru că aceasta din urmă este imobilă și nu ia parte la actul moral.

În rugăciunea Tatăl nostru, cînd se cere «și nu ne duce pe noi în ispită» se are în vedere că păcatul provine exclusiv din slăbiciunea voinței [34].

Numai virtutea este sădită [35] în noi din natură [36]. Binele și virtutea sînt deci însușiri structurale ale naturii umane [37] deoarece au fost sădite la creație ca lege naturală. Împreună binele și răul, virtutea și păcatul, au ca izvor și cauză voința liberă a omului. Fără voia liberă, starea de virtute, de păcat, bine și rău ar rămîne neexplicate sau fals atribuite naturii care nu se schimbă. Puterea voinței libere întrece pe cea a naturii. Faptele în general și mai cu seamă cele bune și le alege omul singur deoarece, Dumnezeu a rînduit ca binele făptuit să nu fie niciodată mai puțin fapte ale omului. Omul integru nu poate fi ispitit și subjugat de diavol și acesta este un lucru normal de vreme ce este înzestrat cu facultatea de a deosebi binele de rău și și-o exercită [38]. A se plînge cineva că răul, comiterea păcatului, vin de la diavol, a-l socoti pe el autorul păcatelor, înseamnă a nu fi mers la sensul lucrurilor. Omul singur este autorul și are responsabilitatea faptelor sale morale [39].

Chiar de la creație diavolul a vrut să surpe chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu. Nu este de mirare deoarece diavolul este mai rău ca omul, rău cu desăvîrșire [40]. «Incitînd curiozitatea de cunoaștere a lui Adam, el intervine decisiv, dar nu din proprie inițiativă și mai ales fără a constrînge sau violenta [41]. Cînd Dumnezeu mustră pe cei doi oameni le deșteaptă încrederea și le solicită voința [42], Adam spune printre altele că, femeia ce-i fusese dată ca tovarăș, i-a întins mărul și el a mîncat. Este deci un act pur voluntar, fără vreo cît de mică urmă de silnicie. Eva, la rîndul ei, a motivat că, șarpele a amăgit-o (n-a forțat-o), deci depindea de ea să se lase amăgită sau nu. De altfel, omul are puterea de a se opune dar și de a se supune dia-

30. Idem, *Omilia II, la Efeseni*, vol. XVIII, p. 187 ; *Omilia XIX, la Matei*, vol. XII, p. 478 ; *Omilia XXII, la I Corinteni*, vol. XVI, p. 620.
31. Idem, *Omilia II, la II Corinteni*, vol. XVI, p. 336.
32. Idem, *Omilia XIII, la Statui*, vol. III, p. 228.
33. Idem, *Omilia XLV, la Matei*, vol. XIII, p. 291.
34. Idem, *Omilia XIX, la Matei*, vol. XI, p. 580.
35. Idem, *Omilie asupra anatemei*, vol. II, p. 517.
36. Idem, *Omilia II, la Efeseni*, vol. XVIII, p. 186.
37. Idem, *Omilia XVII, la II Corinteni*, vol. XVII, p. 536.
38. Idem, *Cuvîntarea VII, la Geneză*, vol. VIII, p. 365.
39. Idem, *Omilia III, despre David și Saul*, vol. VIII, p. 512.
40. Idem, *Omilie la psalmul CXXXIX*, vol. IX, p. 595.
41. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 53.
42. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilie la psalmul CXL*, vol. IX, p. 624.

volului. Diavolul, folosindu-se de şarpe, a înşelat dar, fără a folosi forţa ci, numai cu asentimentul deliberat al omului [43] şi de aici înţelegem deplin ideea responsabilităţii morale, raţiunea şi legitimitatea pedepselor şi recompenselor divine [44]. Neascultînd (deci exercitîndu-şi voinţa liberă într-una din cele două laturi posibile, dar nu cea indicată), omul a făcut experienţa răului, chipul lui Dumnezeu din el s-a întunecat prin greşeală, fără însă a se stinge. Astfel înfăţişat, omul post paradisiac, face obiectul unui imens capitol de antropologie creştină. După păcat, şi-a făcut loc în suflet o înclinare spre rău, o dorinţă diabolică de a lupta contra binelui, deşi paradoxal totul în om este organic legat cu binele. Aceste stări sînt ilustrate deosebit de Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Romani VII, 18—25 «...Căci a voi se află în mine, dar a face bine nu aflu: căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc eu, nu eu fac aceasta ci păcatul care locuieşte în mine... Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptîndu-se împotriva legii minţii mele şi făcîndu-mă rob legii păcatului... cu mintea mea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului». Sfîntul Ioan se opreşte în comentariul său mai mult asupra frazei: «...răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrşesc», spunînd că prin «nu voiesc» se înţelege aici, dezaprob, urăsc. Dar a săvîrşi ceea ce nu voieşti deci ceea ce urăşti, înseamnă a recunoaşte implicit că legea este bună şi nu principiu al răului. Aici distingem un elogiu indirect adus legii naturale ca şi celei scrise. Voinţa binelui şi ura, aversiunea faţă de rău, de care aminteşte textul, sînt două sentimente primordiale în natura umană. Legea este bună şi-o aprobăm în conştiinţa noastră (urînd în acelaşi timp păcatul): Simţim că ea îndeamnă şi ne stimulează voinţa. Cînd trecem însă la fapte, găsim în noi o altă lege (a păcatului) care se opune şi combate legea minţii (legea naturală) şi ne ţine captivi păcatului [45]. De altfel Sfîntul Ioan Gură de Aur precizează că expresia «rob, vîndut păcatului», desemnează pe cel dinaintea ei şi de la începutul lumii [46]. Legea naturală şi cea scrisă s-au unit pentru a lupta contra păcatului (nu trupului care este instrumentul ce uşurează practica virtuţii), în care a învins tot păcatul. Păcatul a distrus pînă şi preceptele legii naturale [47]. Pentru aceasta legea scrisă a trebuit să facă unele concesii care să treacă oarecum peste legea naturală (la monogamie, iniţial obligaţie naturală, s-a renunţat pentru a se admite în Vechiul Testament două femei în acelaşi timp). Adam, odată căzut, fiind părintele neamului omenesc, a fost supus primul morţii şi la fel ca el au devenit şi cei care nu au mîncat din pomul oprit căci «prin acela toţi au păcătuit» [48].

Sfîntul Ioan Gură de Aur întăreşte adevărul spuselor Sfîntului Pavel, că «plata păcatului este moartea», o sentinţă şi o răsplată universală care, principial, nu face deosebire între cei care au păcătuit nesocotind o lege expresă şi alţii care au păcătuit fără a fi avizaţi de existenţa şi rigorile acesteia. Practic însă, pedeapsa este întrucîtva deosebită. Cei care au greşit înainte de lege, fără a avea legea scrisă (nici Scriptură nici Apostol), «fără lege vor şi pieri» (Romani II, 12) în sensul că pedeapsa

43. Idem, *Omilia XVII, la Geneză*, vol. VII, p. 214.
44. Idem, *Omilia LXXXII, La Ioan*, vol. XIV, p. 357.
45. *Idem, Omilia XIII, la Romani*, vol. XVI, p. 6.
46. *Ibidem*, p. 3.
47. Idem, *Omilia la psalmul XLIX*, vol. IX, p. 302.
48. Idem, *Omilia XIX, la Romani*, vol. XVI, p. 154.

va fi mai puțin gravă pentru că n-au avut nici lumina, nici ajutorul legii ci singură natura (conștiința) le-a slujit de acuzator. «Cînd neamurile care nu au legea (scrisă) își sînt lorușilege... arată fapta legii scrisă în inimile lor...» (Romani II, 14—15 ș.a.). Expresia «fără lege» nu înseamnă că cei dinaintea lui Moise n-aveau nici o lege, ci în lipsa celei scrise, o aveau pe cea naturală. Cei ce au greșit avînd lege, vor fi judecați și pedepsiți chiar în virtutea acesteia («prin lege vor fi și judecați»), mai sever și mai drastic deoarece deși au avut învățător, au căzut. La aceștia legea se va adăuga naturii pentru a înfiera faptele reprobabile și a cere satisfacție [49].

Cînd Sfîntul Apostol Pavel, și după el Sfîntul Ioan Gură de Aur, vorbesc de cei ce au păcătuit sub lege, se referă la iudeii cărora Dumnezeu, ca să-i distingă de restul oamenilor, le-a dat legea scrisă pe cînd iudeii, s-au bucurat de un privilegiu fericit, Dumnezeu descoperindu-le aparte voia Sa divină, restul oamenilor a trebuit să se mulțumească cu prescripțiile dictate de conștiință (Rom. II, 14). Dar iudeii, nesocotind legea scrisă, au violat și pe cea naturală, pentru ei privilegiul a devenit ocazia unei mai mari pedepse [50].

În mai multe rînduri, Sfîntul Ioan Gură de Aur se ocupă de legile divine, totdeauna înțelegînd și incluzînd între ele și pe cea naturală. El categorisește legile divine în: legi date creației, legi date omului la creație (cea naturală) și legi pozitive. O calitate esențială ce definește legea divină este nemurirea, perpetuitatea, permanența, adevăr practic dovedit și în legea naturii.

Spre deosebire de celelalte, care sînt promulgate prin viață sau în scris, legea naturală este validată de natura umană însăși. Ea respiră o adîncă spiritualitate, nu este principiul păcatului ci un dușman ireconciliabil al lui, un tezaur de adevăr și virtute, fără amestec și eroare. Este lege divină și pentru faptul că nimic din ea nu este echivoc, ambiguu, obscur, dovezi de imperfecțiune umană proprii doar legilor evolutive [51].

Ca să arate că legea morală naturală este indispensabilă vieții și naturii umane, Sfîntul Ioan Gură de Aur se exprimă cu astfel de cuvinte: «Mai mult ar fi valorat pentru om să rămînă orb, în întuneric decît să nesocotească ce este binele și răul. Luați această lumină a vieții omenești și veți distruge viața însăși, veți tulbura totul în lume» [52].

Așa cum o concepe Sfîntul Ioan Gură de Aur și cum a fost înfățișată în lucrarea de față, legea morală naturală se prezintă astfel:

a) Este o lege înscrisă în sufletul credinciosului și manifestată (materializată) prin conștiință, cu ajutorul căreia distingem între bine și rău și acționăm în consecință.

b) Obiectul și esența legii morale naturale îl formează dubla noțiune bine-rău, care include noțiunile de natură și voință liberă și prin liberă decizie optează pentru păcat sau virtute.

c) Legea morală naturală este apanajul omului, ființă superioară.

d) Promulgarea legii scrise (pozitive) propune cunoașterea celei naturale, adevăr cu prisosință dovedit — înaintea celei mozaice, oamenii nu erau fără lege, ei înșiși erau conștienți că sînt guvernați, că depind de o lege lăuntrică și spirituală, a

49. Idem, *Omilia XVIII, la Geneză*, vol. VII, p. 229; *Omilia XII, la Statui*, vol. III, p. 216—217; *Omilia la psalmul VII*, vol. IX, p. 13.

50. Idem, *Omilie la psalmul CXLVII*, vol. X, p. 32.

51. Idem, *Omilia VI la Romani*, vol. XV, p. 513; *Omilia XIII, la Romani*, vol. XVI, vol. 2; *Omilia la psalmul CX*, vol. VIII, p. 336.

52. Idem, *Cuvîntarea VI, la Geneză*, vol. VIII, p. 357.

minții. Dovadă că n-au ignorat legea morală naturală este faptul că au avut conștiința păcatului și au cultivat virtutea fără a o fi găsit prescrisă în vreo lege. Osînda lor pentru păcat stă doar în mărturia cugetului.

«Credinciosul însă nu se poate menține la nivelul moral trebuincios ființei lui, numai cu ajutorul legii morale naturale. Textul de la Romani VII, 18—19 «...a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu...», este în această privință concludent. Avem în noi voința dar nu și puterea de a face binele și ca atare săvîrșim tocmai răul pe care îl urîm, nu-l dorim. Credinciosul trebuie ferit de patimi, prin pătrunderea ființei sale de o putere veșnică, menită să-l înalțe peste el însuși. La o astfel de treaptă nu poate ajunge niciodată în virtutea naturii sale de ființă creată.

Fără îndoială, nimeni nu neagă că și pe baza moralei naturale au existat caractere morale încununate cu fapte meritorii. Viața controlată, împlinirea datoriei, buna cuviință, sînt incontestabil trepte morale. Aceasta este însă, o moralitate susținută prin puteri umane proprii. Prin morala naturală credinciosul nu poate ajunge la o adevărată comuniune cu Dumnezeu, nu se poate ridica la nivelul moral scontat. Pentru creștin ea nu este îndestulătoare în fața lui Dumnezeu» [53].

Evanghelia este aceea care satisface exigențele amintite. Sub puterea harului ea este principala binefacere dată nouă de Dumnezeu și izvor inepuizabil al tuturor bunurilor spirituale și de mîntuire. Ea este cea mai de valoare și perfectă între legile date nouă de Dumnezeu și mijlocul cel mai eficace de sesizare și comunicare cu Dumnezeu. Sublimitatea legii evanghelice constă în faptul că ea este spirit și reclamă perfecțiunea [54].

Dumnezeu n-a descoperit legea Sa ca ușoară de îndeplinit, astfel că nu este imposibil s-o respectăm [55], Ea se cere consolidată prin credință și fapte bune [56] și dă dreptul la moștenirea vieții veșnice.

Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre legea morală naturală, autentic ortodoxă, se înscrie la loc de frunte în ansamblul preocupărilor sale antropologice.

Între marile valori creștine patristice învățătura acestui profund cugetător și înflăcărat apostol are permanență și perenitate, «teologia și spiritualitatea lui constituie un mijloc de seamă pentru verificarea conștiinței ortodoxe» [57].

53. Arhim. I. Scriban, *Curs de Teologie morală*, București, 1915, p. 59.
54. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilie asupra anatemei*, vol. II, p. 517.
55. Idem, *Omilie asupra fericirii din viața viitoare*, vol. V, p. 544.
56. Idem, *Omilia XXIII, la Matei*, vol. XII, p. 9.
57. Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice» XX (1968), nr. 9—10, p. 721.

NOTE BIBLIOGRAFICE

J. Hajjar, *Le christianisme en Orient.* Études d'histoire contemporaine, Beyrouth, Librairie du Liban, 1971, 330 p.

Autorul este unul din istoricii consacrați ai creștinismului oriental contemporan, operele lui, mai ales publicațiile de ordin arhivistic, avînd o largă circulație. Cunoștințele lui despre Orient, dobîndite cu ajutorul contactelor cu izvoarele provenind din țara sa, îi dau o competență cu totul aparte, deosebită de aceea a teologilor sau istoricilor apuseni care s-au ocupat pînă acum cu aceste probleme. Una din contribuțiile sale cele mai importante cu privire la Bisericile din Orient este aceea cuprinsă în volumul IV al lucrării *Noua istorie a Bisericii*, în care se limitează însă numai la Orientul Apropiat.

Lucrarea de față e împărțită în patru mari capitole: I. — *Problema religioasă în Orient în timpul decăderii Imperiului otoman* (1648—1814); II. — *Creștinismul în lupta mișcării naționaliste pînă la căderea Imperiului otoman* (1848—1917); III. — *Creștinismul în contextul mandatelor europene* (1919—1929); IV. — *Creștinismul cu începere de la autonomiile naționale* (1940—1968). Acest ultim capitol indică drept izvoare revistele «Irénikon», «Istina» și «Proche-Orient chrétien»; totuși, rezultatele cercetărilor autorului sînt originale în foarte multe privințe.

În ultimul capitol, J. Hajjar trece în revistă evenimentele și problemele ivite de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace, privind raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și Ortodoxie. Între acestea, este amintită și problema uniatismului, cu toate implicațiile ei. Autorul, aparținînd el însuși Bisericii melkite, are meritul de a fi tratat acest subiect, în întreaga sa amploare, cu obiectivitate și fără prejudecăți. — *(Pr. D. Soare).*

Paul Evdochimov, *La lecture de la Bible dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Foi et Vie», Mai 1971, p. 40—47.

Autorul menționează de la început lipsa unei metode ermineutice, care să fie formal prescrisă în Biserica Ortodoxă. El este conștient de dificultățile pe care le prezintă Sfînta Scriptură în privința plasării sau localizării precise a unor evenimente din cuprinsul ei.

În general însă se pot formula patru principii ermineutice ortodoxe:

1. *Istorisirile biblice se situează în mod net într-o dublă perspectivă: istorică și metaistorică.* — Acest lucru înseamnă că orice fapt istorisit în Sfînta Scriptură a avut un loc bine-determinat în timp și spațiu, deci în istorie, dar în același timp faptele sînt simptomatice de o lărgime a iconomiei mîntuirii, care depășește istoria pură. De asemenea, nu trebuie să ne mire faptul că în Sfînta Scriptură găsim pasaje ce par de domeniul mitului. Această structură este indispensabilă și voită de Dumnezeu. Autorul respinge însă demitologizarea modernă, care n-are nici un criteriu sigur și este supusă doar unei concepții filozofice.

Sfinții Părinți au văzut întotdeauna în evenimentele cele mai concrete ale Vechiului Testament prezentarea istoriei mîntuirii: «Lectura ortodoxă a Bibliei caută echilibrul neîntrerupt dintre cele două perspective: plecînd de la tabloul istoric le conduce la contemplarea icoanei, la iconomia mîntuirii...».

2. *Autenticitatea cronologică a cîtorva texte sau atribuirea scrierilor unui sau altui autor* — Moise, Isaia, Epistola către Evrei — *nu reprezintă nici o dificultate.* — Autorul consideră că lucrul cel mai important este acceptarea din partea Bisericii a scrierilor ca inspirate. De exemplu textele: Marcu XVI, 9—20; Ioan VII, 53—VIII, 11;

Ioan V, 7 nu aparţin redactării primare, însă ele sînt acceptate ca variante ale textului original şi sfinţite prin întrebuinţarea lor liturgică.

3. *Cuvîntul biblic nu este numai uman, el este, de asemenea, divin, fapt care, în întreaga lectură, pune o limită de netrecut singurei metode istorice care, dincolo de această limită, pierde drepturile sale.* — Autorul vorbeşte aici de o limită dogmatică, «Dogmele sînt adevăruri divine scoase din Biblie de către conştiinţa doctrinară a Bisericii condusă de Sfîntul Duh; ele sînt proclamate şi mărturisite de Apostoli şi Părinţii Bisericii. Tradiţia impune, de asemenea, un singur criteriu, care este inuabil şi absolut: orice ipoteză în Biserică, ce ar contrazice adevărurile dogmatice trebuie să fie îndepărtată, căci ea ar contrazice Biblia în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu». Acest criteriu scoate în evidenţă faptul că dacă un text din Sfînta Scriptură poate fi interpretat în diferite forme, exegetul ortodox nu poate admite decît pe aceea care este în acord perfect cu dogma. De asemenea, interpretarea textului din Ioan XIV, 28 ««Tatăl Meu este mai mare decît Mine» în sensul unei subordonări a Fiului faţă de Tatăl este condamnată de dogma trinitară a egalităţii perfecte dintre cele trei persoane divine.

4. Ultimul principiu prezentat se referă la obligativitatea *lecturii oricărui pasaj în contextul cărţii date şi apoi în contextul Bibliei în totalitatea sa doctrinară.* — Textele paralele constituie un real sprijin în munca de sesizare a sensului unui text analizat. De asemenea, întrebuinţarea liturgică aduce bogate precizări devenind un adevărat comentar imnografic şi iconografic.

Biblia, în spiritualitatea ortodoxă, a jucat un rol covîrşitor. «Părinţii Bisericii trăiau Biblia, gîndeau şi vorbeau prin Biblie cu acea admirabilă pătrundere, care merge pînă la identificarea fiinţei lor cu însăşi substanţa biblică. Exegeza pură în calitate de ştiinţă autonomă n-a existat în timpul Părinţilor».

În lectura Bibliei toate sensurile noastre utilitare şi pragmatice, tot ceea ce este curiozitate şi întrebare trebuie să fie subordonate faptului de atunci. Cuvîntul citit şi ascultat ne conduce totdeauna la Cuvîntul viu, întrupat în persoana lui Iisus Hristos. În operele Sfinţilor Părinţi găsim indicaţii preţioase de felul cum trebuie să citim şi să privim Sfînta Scriptură. Sfîntul Ioan Gură de Aur înainte de lectura biblică se ruga: «Doamne, Iisuse Hristoase, deschide ochii inimii mele pentru ca să înţeleg şi să îndeplinesc voia Ta... luminează ochii mei cu lumina Ta... Tu, unica Lumină! Sfîntul Marcu Eremitul considera că: «Evanghelia este închisă pentru eforturile umane, a o deschide este darul lui Hristos». Sfîntul Efrem Sirul scoate şi mai mult în evidenţă necesitatea ajutorului lui Dumnezeu în înţelegerea textului relevat: «Înainte de orice lectură, roagă şi imploră pe Dumnezeu pentru ca să ţi se descopere».

În concepţia Sfinţilor Părinţi, Biblia reprezenta pe Hristos, căci fiecare din cuvintele ei ne conduce spre Cel ce le-a pronunţat şi ne aduce în prezenţa Sa. Biblia este icoana verbală a lui Hristos.

În încheiere, autorul scoate în evidenţă faptul că Sfînta Scriptură trebuie să fie citită în Biserică, căreia i-a fost încredinţată de Sfinţii Apostoli; Biserica fiind cea care a respins cărţile nefolositoare, fixînd pe cele inspirate în aşa-numitul canon al Sfintei Scripturi. Citirea Bibliei în afara Bisericii comportă riscul deformării cuvîntului relevat. — *(Mircea Basarab).*

Robert Baulès, *L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Epître aux Ephésiens,* Collection «Lectio divina», Les Editions du Cerf, Paris, 1971, 170 p.

Sinteză a marilor epistole ce-o precede, Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Efeseni poate fi considerată cheia de boltă a gîndirii pauline, fiind elaborată de marele şi neobositul Apostol spre sfîrşitul vieţii lui.

R. Baulès, autor catolic, încearcă, nu fără curaj, să pătrundă tainele epistolei sus-numite, cu posibilităţii proprii, nefăcînd decît foarte rar apel la alţi autori.

După ce într-o mică introducere dă cîteva explicaţii relative la locul, timpul, autenticitatea, destinatarii şi importanţa epistolei, autorul îşi dispune materialul în

șaisprezece capitole care, în fond, reprezintă elementele esențiale ale unei dogmatici creștine rudimentare.

Lăsînd de o parte numeroasele subcapitole, sugestive și interesante, în ordine succesivă, capitolele lucrării sînt : *Planul și temele epistolei ; Dumnezeu-Tatăl ; Domnul Iisus Hristos ; Duhul Sfînt al lui Dumnezeu ; Treimea ; Evanghelia ; Existența păcătoasă ; Existența creștină ; Credința ; Nădejdea ; Dragostea ; Faptele bune ; Lupta duhovnicească ; Înțelegerea lui Hristos ; Posibilitatea omului de a simți pe Iisus.*

Deseori, autorul recurge la alte epistole, pentru a împrumuta explicații mai ample, în dezvoltarea acestor teme.

Lucrarea prezintă interes și este ușor de înțeles.

Cu mult simț obiectiv, autorul semnalează cititorului interpretările date de el, de fiecare dată ce Sfîntul Pavel pare neclar într-o problemă, cum este cazul raportului între Cruce și Înviere (p. 40), modul în care moartea Domnului pe cruce aduce iertarea păcatelor sau cum Învierea Sa ne dă nădejdea învierii noastre (p. 30).

Deși autorul nu dispune de argumente suficiente pentru includerea Pildelor lui Solomon și a Evangheliei după Toma în rîndul Părinților Apostolici, întreprinderea sa merită să atragă atenția specialiștilor. — *(C. M. Iana).*

Antonio Vargas-Machuca, (Καὶ) ἰδοὺ *en el estilo narativo de Mateo,* în «Biblica», Commentarii periodici Pontifici Instituti Biblici, vol. 50 (1969), fasc. 2, p. 233—244.

Autorul caută explicațiile faptului constatat că în Evanghelia după Matei apare, cu mai multă frecvență decît în celelalte cărți ale Noului Testament, **(καὶ) ἰδοὺ** ca particulă demonstrativă. Această frecvență este redată astfel :

— particula **ἰδοὺ** este în general întîlnită : la Matei — de 62 de ori ; la Marcu — de 7 ori ; la Luca — de 57 de ori ; la Ioan — de 4 ori ;

— expresia **καὶ ἰδοὺ** : la Matei — de 28 de ori ; la Marcu — niciodată ; la Luca — de 24 de ori ; la Ioan — niciodată.

— În narațiuni — care preocupă îndeosebi pe autor —, expresia **καὶ ἰδοὺ** se întîlnește : la Matei — de 23 de ori ; iar la Luca de 15 ori ;

— în timp ce particula **ἰδοὺ** se întîlnește : la Matei de 10 ori ; iar la Luca — o dată.

După ce înfățișează precedentele vechi testamentare ale acestei forme de stil, autorul se ocupă de *folosirea expresiei* **καὶ ἰδοὺ** în Evanghelia după Matei și din studierea celor 23 de locuri narative ajunge la constatarea a trei scheme (sau formule) narative :

Schema A : în nouă cazuri (Matei VII, 1—2 ; 23—24 ; 28—29 ; IX, 1—2 ; 9—10 ; 20—21 ; XII, 9—10 ; XV, 21—22 ; XX, 29—30) este întîlnită următoarea schemă stilistică la începutul unei narațiuni : **καὶ** urmat de povestirea participială de mișcare, avînd ca subiect pe Iisus, verbul la formă personală, după care se introduce prin **καὶ ἰδοὺ** narațiunea propriu-zisă («Și ieșind de acolo Iisus s-a îndreptat, **καὶ ἰδοὺ** o femeie canaaneancă...» — XV, 21—22).

Schema B : în patru cazuri (Matei II, 9 ; III, 16 ; XIX, 16 ; XXVII, 50) este întîlnită următoarea schemă : după o citare în vorbirea directă, urmează o povestire participială introdusă cu **δὲ** ori cu **καὶ** avînd subiect pe Iisus, verbul la formă personală, după care se introduce prin **καὶ ἰδοὺ** narațiunea propriu-zisă («... pe Ilie ca să-L scape ; dar (și) Iisus strigînd cu glas mare și-a dat sufletul ; și iată catapeteasma...» — XXVII, 50—51).

Schema C : în trei cazuri (Matei VIII, 32, 34 ; XXVI, 50 b-51) se întîlnește a treia schemă, combinată din schema A (are legătură cu începutul acesteia, — sau cu al altei scheme D de care autorul se va ocupa mai pe larg), și din schema B (oarecum modificată întrucît subiectul povestirii participiale este diferit), de exemplu : după sfîrșitul unei vorbiri directe, urmează povestirea participială introdusă cu **δὲ** și avînd alt subiect decît Iisus, verbul la forma personală, după care se intro-

duce prin καὶ ἰδού narațiunea propriu-zisă («... duceți-vă; iar ei ieșind s-au dus în porci; și iată a sărit toată turma...» — VIII, 32).

În toate schemele expresia καὶ ἰδού introduce un nou episod.

Un caz aparte se întîlnește în (Matei IX, 3 și în III, 16, 17), unde continuarea povestirii se face, după citarea în vorbire directă, prin καὶ ἰδού.

Iar alte 17 cazuri în care expresia καὶ ἰδού apare în context introducînd două povestiri (de exemplu: Matei XVII, 4, 5; IV, 11; XXVIII, 1—2) nu se încadrează, după părerea autorului în stilul propriu Evanghelistului Matei (ci mai degrabă al Evangheliștilor Marcu și Ioan). Numai în Evanghelia după Luca se întîlnesc cazuri similare (VII, 37; IX, 2).

După ce prezintă «folosirea expresiei καὶ ἰδού Septuagintei în Evanghelia după Matei», și caracterul redacțional al Evangheliei după Matei și comparația cu Evanghelia după Marcu», autorul se ocupă îndeaproape de:

Schema D: în zece cazuri din Evanghelia după Matei (I, 20, II, 1, 13, 19; IX, 18, 32; XII, 46; XVII, 5; XXVI, 47; XXVII, 11) se întîlnește schema următoare — pe care autorul o numește «genitivul absolut + ἰδού": după o construcție de genitiv absolut, ἰδού introduce o persoană nouă în narațiune cu verbul în formă de mișcare, apoi verbul la forma personală și se introduce noua etapă a narațiunii («Acesta grăind El către ei, iată un dregător venind s-a închinat Lui, zicînd...» — IX, 18).

Autorul arată apoi că această schemă D demonstrează apropierea Evangheliei după Matei de Septuaginta, unde «genitivul absolut + ἰδού" constituie un procedeu de a traduce din ebreiește o propoziție nominală urmată de «wĕhinnēh».

Rezumînd demonstrația sa, autorul precizează că în Evanghelia după Matei se întîlnesc: — 17 cazuri cu o schemă sau formulă fundamentală, cu variantele A, B, C (povestire participială + verb la formă personală + ἰδού); — 10 cazuri cu o schemă sau formulă mai scurtă, varianta D (povestire participială în construcția genitivului absolut + ἰδού).

În continuare sînt exemplificate folosiri ale acestor scheme în Evanghelia după Matei, în comparație cu Evangheliile sinoptice (îndeosebi după Luca) și demonstrează, într-un ultim paragraf, «aplicarea la un caz concret mai larg»: Matei IX, 1—8.

Léonard Ramaroson, *«Charbons ardents»: «sur la tête» ou «pour le feu» (Prov. XXV, 22-a; Rom. XII, 20-b)*, în «Biblica», Commentarii periodici Pontifici Instituti Biblici, vol. LI (1970), fasc. 2, p. 230—234.

Sfîntul Apostol Pavel în Epistola către Romani (XII, 20-b) — «...căci dacă vei face astfel vei grămădi cărbuni aprinși pe capul lui» — citează întocmai textul din Proverbe (XXV, 22-a) care se încadrează astfel în contextul imediat (Proverbe (XXV 22-a), care se încadrează astfel în contextul imediat (Proverbe XXV, 21—22): «Căci dacă este flămînd vrăjmașul tău, dă-i pîine să mănînce; dacă-i este sete, dă-i apă să bea; căci făcînd așa, aduni cărbuni aprinși pe capul lui, și Domnul îți va răsplăti ție».

Traducerea în acest fel a textului ebraic a fost făcută și în vechile traduceri (Septuaginta, Itala, Vulgata, Siriaca, Talmud etc.) și a constituit multă vreme unica traducere folosită de edițiile Bibliei în diferite limbi și de interpreți. Doar cîțiva interpreți înțeleg textul «a aduna cărbuni aprinși pe capul vrăjmașului» ca fiind sinonim cu «a chema asupra lui mînia divină», îndeosebi datorită textului din Deuteronom XXXII, 35 («A Mea este răzbunarea, Eu voi răsplăti...»), pe care Sfîntul Apostol Pavel îl citează la sfîrșitul versetului 19. Însă cea mai mare parte dintre interpreți înțeleg faptul «adunării de cărbuni aprinși pe capul vrăjmașului» ca un fapt lăudabil, întrucît cărbunii ar desemna actele noastre de caritate față de vrăjmaș în urma cărora acțiuni el se căiește consumat de regrete. Iar caracterul binefăcător al «cărbunilor pe cap» a fost legat de procedee terapeutice vechi orientale, ori de cărbunele luat de serafim de pe altar (Isaia VI, 6—7).

Datorită însă caracterului cu totul neașteptat pe care îl cere în contextul imediat expresia «a aduna cărbuni aprinși pe capul lui» autorul evidențiază impresia de *incoerență* și de *lacună* pe care o lasă acest text.

În legătură cu aspectul incoerent al textului «căci făcînd așa, aduni cărbuni aprinși pe capul lui», autorul arată că dacă «a aduna» poate fi logic asociat cu «cărbunii», în nici un caz «capul» nu poate fi asociat nici cu «cărbunii» nici cu «a aduna».

Iar în legătură cu aspectul lacunar al textului, autorul subliniază că dacă în chip logic «cărbunii» sînt asociați cu «focul» și dacă în mod obișnuit în textul vechi-testamentar această asociere se menține (din 18 locuri în care este folosit termenul «cărbuni» în 15 locuri este asociat — în același verset ori în contextul stricat imediat — cu termenul «focul»), folosirea în textul studiat a termenului «cărbunii» fără completarea sa — «focul» — dă naștere la bănuiala că textul ebraic a fost greșit transcris.

Întemeiat pe literatura patristică, pe comentarii și pe lucrări de specialitate autorul demonstrează că în loc de: עַל - רֹאשׁוֹ textul original a putut fi: עֵרֵי - אֵשׁוֹ, adică nu «pe capul lui», ci «pentru focul lui».

Justificarea acestei schimbări o găsește autorul, în primul rînd în posibilitatea teoretică a confuziei între literele «iod» și «reș» în scrierea cu caractere patrate (sînt indicate cazuri de substituire a literei «reș» cu «iod» — peste 20 de cazuri —, iar substituirea inversă este și mai numeroasă). În al doilea rînd pe obiceiul vechi oriental (și păstrat încă în unele sate din Asia și Africa) de a păstra permanent pe vatră cărbuni aprinși sub un strat gros de cenușă pentru ca reaprinderea focului să fie asigurată; în cazul cînd cărbunii s-au stins cărbunii trebuie împrumutați ori reaprinși la focul vecinului. Și dacă vecinii de regulă îngăduie acest împrumut de cărbuni aprinși ca pe un fapt normal, a duce din proprie inițiativă vecinului căruia i s-au stins cărbunii de sub cenușă devine un act de binefacere; iar a duce cărbuni aprinși vecinului care te dușmănește constituie un act de pace, de prietenie și de dragoste.

Pentru aceasta, după o amănunțită și documentată analiză lingvistică, autorul propune următoarea traducere a întregului pasaj:

«Dacă vrăjmașul este flămînd, dă-i pîine să mănînce; dacă este însetat, dă-i apă să bea; dacă tu însuți îi duci cărbuni aprinși pentru focul său, Dumnezeu îți va răsplăti ție».

În această perspectivă întregul pasaj capătă cu totul altă expresivitate; întrucît înfățișează trei acte de caritate omogene, care constau în ajutor dat vrăjmașului în trei cazuri de nevoi materiale: să-i dai pîine, apă și foc, atunci cînd îi este foame, sete și frig.

A. M. Dubarle, *L'authenticité des textes hébreux de Judith*, în «Biblica», Comentarii periodici Pontifici Instituti Biblici, vol. 50 (1959), fasc. 2, p. 187—211.

Autorul a publicat la Roma, în anul 1966, lucrarea: *Judith. Formes et sens des diverses traditions* (Coll. «Analecta Biblica», 24), tome I: *Etudes*; tome II: *Textes*, și, avînd în vedere numeroasele recenzii și luări de poziție în legătură cu această lucrare, socotește nu fără folos să revină asupra unor probleme legate de autenticitatea textelor ebraice paralele cu Vulgata (texte editate sinoptic), întrucît aceste texte prezintă interes numai dacă sînt originale sau autentice. De aceea în articolul de față își propune ca să adune la un loc indiciile noi ale autenticității, remarcate după publicarea lucrării amintite; apoi să răspundă diferitelor obiecții ridicate de recenzenții lucrării. În acest articol autorul nu se mai oprește îndeaproape asupra argumentelor dezvoltate în lucrarea publicată în 1966 (în tome I, p. 48—79), ci, considerîndu-le cunoscute, le amintește doar sumar atunci cînd este cazul.

În dezvoltarea articolului autorul se oprește asupra:

I. — Argumentelor pozitive în favoarea autenticității, în care cercetează comparativ (după textul ebraic, cu patru variante; textul Vetus Latina; textul Septua-

gintei; textul grec al cărții Iudita; textul mazoretic; textul Vulgatei) următoarele locuri: — «Expresia «să nu lași pe fiii legămîntului tău»; — «Holofern, Artaxerxe și desfrînata cea mare»; — «Un caz de întîlnire între textul ebraic, textul grec și textul vechi latin».

Această cercetare comparativă presupune autenticitatea textului ebraic, pentru că este dificil de imaginat că trei versiuni ale Vulgatei — total independente una de alta — au reușit să modifice textul de bază în așa fel ca să completeze sau să modifice textul lor de bază, care să permită clarificarea variantelor sau ambiguităților din grupa textului grec și vechi latin. Singura explicație probabilă este că variantele textului ebraic derivă din același prototip, altul decît Vulgata.

II. — Discutarea obiecțiilor față de originalitătea textului ebraic, în care autorul ia poziție față de observațiile făcute de diferiți recenzenți. Rezumatul scurt al opiniei fiecărui recenzent se referă exclusiv la originalitatea textelor ebraice, lăsînd la o parte observațiile privitoare la istoricitate, la canonicitate, la gen literar sau la doctrina religioasă.

După o parte introductivă, autorul discută următoarele obiecții privitoare la problema originalității textelor ebraice: — 1. Cazul termenului «abra» (pe care M. Bogaert îl consideră o transcriere a termenului latin: abra); — 2. «Forma numelor proprii»; — 3. Cazul termenului «omnipotens» din Judita XVI, 20; — 4. «Princeps militiae virtutis»; — 5. «Lamitre ou la myrrhe»; — 6. «Participiile pasive»; — 7. «Variantele Vulgatei»; — 8 «Textele ebraice (ale cărții Judita) constituie o excepție în literatura iudaică?»; — 9. «Originea arameeană a textelor ebraice»; — 10. «Apendice: o conjectură fără temei» (textul din Judita XV, 11: convertit aquam sau conversa est aqua). — *(I. V. G.)*.

Hans von Campenhausen, *I padri greci* (Părinții greci), trad. italiana di M. Bellicioni e M. Fontana, Editrice Paideia, Brescia, 1967, 214 p.

Profesorul de istoria creștinismului de la Universitatea din Heidelberg-R. F. a Germaniei, Hans von Campenhausen, unul din cei mai buni cunoscători ai creștinismului primelor veacuri, începe această lucrare cu o introducere dedicată Patrologiei și Părinților Bisericii.

Opera propriu-zisă constă din 12 capitole, consacrate vieții și activității a 12 Sfinți Părinți greci în raporturile istorice cu mediul cultural și religios al timpului respectiv. Sînt prezentate lupta lor neobosită pentru apărarea dreptei credințe a Bisericii, aportul adus de aceștia în Sinoadele ecumenice sau locale și operele lor. Cei 12 Sfinți Părinți prezentați sînt: Sf. Justin Martirul și Filozoful, Irineu, Clement al Alexandriei, Origen, Eusebiu al Cezareii, Sfîntul Atanasie, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigore de Nisa, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sinesiu de Cirene, Sfîntul Ioan Damaschin și Sfîntul Chiril al Alexandriei.

Fiecare capitol dedicat cîte unui Sfînt Părinte cuprinde și o scurtă bibliografie aproape la zi. Lucrarea se încheie cu un subcapitol intitulat: *Sfîrșitul epocii patristice grecești.*

Un tabel cronologic al epocii și un util indice de nume încheie opera.

Scrisă într-un stil simplu dar atrăgător, lucrarea este destinată atît specialiștilor cît și marelui public. — *(Cezar Vasiliu)*.

Atitudes toward other Religions, Some Christian interpretations, edited by Owen C. Thomas, Forum Books, SCM Press Ltd., London 1969, 236 p.

Atitudini față de celelalte religii. Cîteva interpretări creștine este un volum în care editorul încearcă să dea o sinteză a pozițiilor adoptate de diferinți gînditori creștini mai ales protestanți față de religiile necreștine. Problema evaluării relațiilor dintre diferite religii ale lumii este foarte urgentă și complicată totodată. Apropierea dintre popoarele lumii, rezultat al revoluției tehnice contemporane, necesită

și solicită o formulare adecvată a unor principii care să ghideze religiile lumii în relațiile dintre ele în scopul făuririi unei comunități pașnice mondiale.

Încercări și evaluări în acest domeniu au existat deja încă din primele secole, cînd creștinismul a fost confruntat cu religiile imperiului roman. Odată cu lărgirea posibilităților de mișcare a populației globului și religiile lumii s-au angajat într-un dialog fără ca ele să-și dea bine seama. Acest dialog va continua în virtutea inerției și a dezvoltărilor prin care trece omenirea.

Deși foarte sumar, Owen C. Thomas încearcă o clasificare a pozițiilor pe care creștinismul le are față de religiile necreștine astfel:

a. *Adevăr — Falsitate*; — b. *Relativism*; — c. *Esență*; — d. *Dezvoltare*; — e. *Istoria mîntuirii*; — f. *Revelație — Păcat*.

Deși se poate spune că există cîte un reprezentant pentru fiecare poziție indicată mai sus, aceste evaluări nu sînt absolut independente. Între ele există o interpătrundere reciprocă, aceste idei putînd fi întîlnite și în lucrările altor scriitori creștini.

Următorii scriitori creștini sînt prezentați în această carte: Herbert of Cherbury, Friederich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Karl Barth, Emil Brunner, William Ernest Hocking, Sir Arnold Toynbee, Paul Tillich, Hans Küng, M. A. C. Warren și John Taylor. Prezenta lucrare este foarte importantă pentru toți cei care studiază religia comparată, întrucît ea pune la dispoziție o imagine coerentă a pozițiilor adoptate de diferiți gînditori creștini în domeniul dialogului cu religiile necreștine.

The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement (Progresul ecumenic: O istorie a Mișcării ecumenice), vol. 2, 1948—1968, editat de Harold E. Fey, The Westminster Press, Philadelphia, 1970, 524 p.

Prezentarea istorică a Mișcării ecumenice făcută în «A History of the Ecumenical Movement 1517—1948», ed. de Ruth Rouse și Stephen C. Neil, London, 1954, își găsește o completare fericită în cel de-al doilea volum, recent apărut.

Deși mai mică ca volum și extensiune, această carte acoperă numai 20 de ani din activitatea ecumenică a Bisericilor Creștine, pe cînd primul volum schițează prezența acestei Mișcări de-a lungul a mai mult de patru secole, totuși în *conținut, structură* și *esență* ea are o valoare incontestabil-superioară.

În ultimii 20 de ani, o întreită dezvoltare a Mișcării Ecumenice are loc: a) Numărul Bisericilor membre a crescut. În 1948, la întrunirea de la Amsterdam, au fost prezente doar 147 de Biserici Protestante, Anglicane, Ortodoxe și Vechi-Catolice. Acum, 235 Biserici sînt membre efective și active în Consiliul Ecumenic al Bisericilor; b) Odată cu înmulțirea numărului Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, teleologia acestuia a fost îmbogățită. Astfel, ecumenismul nu mai este interpretat într-un sens restrîns, de realizare a unității Bisericilor Creștine, ci într-un mod mai universalist, de împlinire mai efectivă a scopului pe care Dumnezeu îl are față de toți credincioșii. Biserica Creștină este chemată să slujească ca totalitate fiecare individ din întreaga comunitate, cu principiile ei individuale și cu potențialurile ei; c) De aici reiese al treilea aspect al Mișcării ecumenice: grija crescîndă față de lume și problemele cu care aceasta este confruntată. S-ar putea spune că Bisericile Creștine se află, în încercarea lor de a materializa această chemare, în inima crizei umane.

Un eveniment care a influențat adînc activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a fost cel de-al doilea Conciliu Vatican, în urma căruia Biserica Romano-Catolică părăsește poziția ei de «rezervă extremă» față de Mișcarea ecumenică, manifestîndu-și dorința de a începe un dialog cu ea.

Reflectînd la aceste aspecte ale Mișcării ecumenice, ne putem da seama de sarcina destul de dificilă pe care autorii și editorul acestei cărți au avut-o în elaborarea ei.

Totuși, putem spune fără nici o ezitare, că angajamentul luat a fost îndeplinit și avem acum la dispoziția noastră o analiză de esență și fenomenologică a întregii Mișcări ecumenice, după cum aceasta s-a concretizat în decadele vizate de autori.

Atenție deosebită se dă pozițiilor și activităților fiecărei Biserici Creștine în ceea ce privește punerea în practică a ecumenismului, dedicîndu-se acestor aspecte capitole întregi. Reținem în atenția noastră doar capitolul privind Bisericile Ortodoxe: «The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement 1948—1968» — redactat de Vasile T. Istavridis. Aceasta cuprinde o dare de seamă destul de completă privind evoluția relațiilor Bisericilor Ortodoxe între ele, și a relațiilor pe care acestea le au cu alte Biserici creștine ca: Bisericile Vechi-Orientale, Comuniunea Anglicană, Biserica Romano-Catolică, Biserica Veche-Catolică sau alte Biserici Protestante.

Este făcută o analiză a activității și prezenței Bisericilor Ortodoxe în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Cartea se încheie cu o amplă listă bibliografică, pe capitole, întocmită de Ans J. van der Berit, bibliotecarul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. — *(Rus Remus)*.

Jean Leveque, *Le schisme, une catastrophe (I Rois VIII—XVI)*, în «Journal de la vie: Aujourd'hui la Bible», no. 54, din 12 septembrie 1971, p. 4—24.

Prezentarea pasajului din cartea III Regi (VIII—XVI) care înfățișează istoria celor două regate — Iuda și Israel — după schisma de la 931, provocată la moartea lui Solomon, între urmașul acestuia Roboam și cele zece triburi de Nord sub conducerea lui Ieroboam.

Traducerea textului biblic (p. 9—24) este făcută de Pierre de Beaumont și se evidențiază printr-o sistematică împărțire și titulare a cuprinsului acestui pasaj.

Partea interpretativă cuprinde prezentarea a trei aspecte ale schismei:

I. — În prezentarea aspectului general — *Schisma — o catastrofă* —, Jean Leveque, profesor la Institutul catolic din Lille, se oprește la început asupra: «măririi și decadenței» sfîrșitului domniei lui Solomon, cînd: îngăduirea cultului adus zeilor străini a subminat iahvismul autentic, provocînd reacțiunea profeților, și cînd fastul curții și ambițiile de constructor apăsau populația îndeosebi din cele zece triburi de Nord, provocînd revolta lui Ieroboam, reprezentantul acestor triburi.

Apoi analizează «schima» și perspectivele pe care le-a deschis în istoria poporului evreu. Datorită faptului că Ierusalimul cu Templul ca loc unic de cult rămînea în regatul Iuda, Ieroboam, pentru a împiedica pelerinajul credincioșilor din Nord reînviază vechile sanctuare de la Betel și Dan, instalînd în fiecare cîte un viței de aur.

Astfel începe existența paralelă: a regatului Israel cu zece triburi fără coeziune și stabilitate și — din cauza teritoriului mult mai întins — mult mai expus la invazii; și a regatului Iuda, mult mai redus ca teritoriu dar puternic ancorat în cultul adus lui Iahve și fidel casei lui David. Prima încercare de reconciliere se va manifesta abia după trecerea a o jumătate de secol.

II. — În prezentarea aspectului religios al schismei — *O schismă* religioasă —, François Brossier subliniază la început faptul că pînă la instalarea regalității legătura între cele 12 triburi era în primul rînd religioasă (în conformitate cu legămîntul de la Sichem-Iosua XXIV), însă odată cu regalitatea legătura între cele 12 triburi devine politică dar fragilă, întrucît, păstrîndu-și originalitatea, triburile sînt mai degrabă «federate» decît «unite», făcînd cu putință la dificultăți izolarea. De aceea cînd apăsarea economică asupra triburilor de nord a devenit de nesuportat, lui Ieroboam i-a fost ușor să rupă unitatea politică și să definitiveze schisma politică prin ruptura religioasă.

În acest fel la început nu a fost vorba de o schismă religioasă; și nici chiar cînd s-a trecut la reînvierea sanctuarelor de la Betel și Dan. Abia cînd ca obiect de venerare în noul cult a fost pus taurul — care pentru oamenii în mijlocul cărora trăiau triburile israelite reprezenta simbolul zeului fecundității — confuzia între Baal și Iahve a devenit posibilă, iar cu vremea a devenit definitiv reală.

În acest fel ruptura politică a devenit schismă religioasă.

III. — Trecînd la alte aspecte ale schismei, Michel Cornillon, profesor la Seminarul din Issy-les-Moulineaux, urmărește să precizeze caracteristicile tradiției iahviste — precizată în vremea lui David și Solomon — și ale tradiției elohiste — precizată mai tîrziu în regatul de Nord.

Înfățișînd *tradiția iahvistă*, autorul semnalează că în concepția sa unitară această tradiție poate fi urmărită de la originile lumii pînă în ajunul robiei babilonice. Stăruind în chip caracteristic asupra peripețiilor din viața familială din epoca patriarhilor, a robiei în Egipt și a eliberării în Egipt, tradiția iahvistă dă cărții Facerii continuitate.

Modul cum este prezentată tradiția iahvistă face pe cititor să pătrundă mesajul care formează miezul istoriei mîntuirii — tema fundamentală a tradiției iahviste. Prezentînd toate aspectele vieții umane, cu păcatele și virtuțile ei și cu tristețile și bucuriile ei, povestitorul în tradiția iahvistă nu demonstrează idei ci fapte, nu propune teorii ci conturează personaje.

Tradiția iahvistă urmărește să facă înțeles rostul existenței umane. Dumnezeu educă treptat pe credincios, să înțeleagă că obiectul mîntuirii îl constituie întreaga făptură și că acest obiect se înfăptuiește pe căi logice, de la individ la colectivitatea credincioșilor (prin alegerea lui Abraam vor fi binecuvîntate toate neamurile); că prin legămintele încheiate (cu Noe, cu Abraam, cu Moise) se urmărește lărgirea, călăuzirea și maturizarea făgăduinței de mîntuire; și că această făgăduință își va afla în chip sigur înfăptuitorul. Caracteristic este faptul că în această mergere înainte «cel mai tînăr» este adesea preferat «celui întîi-născut» (evidențiată îndeosebi în alegerea preferată a tribului Iuda în timpul formării poporului ales). Pentru înțelegerea adîncă a tradiției iahviste trebuie avute permanent în vedere «făgăduința, posteritatea, fecunditatea și maternitatea».

Trecînd la prezentarea mediului vital în care s-a dezvoltat tradiția iahvistă, autorul demonstrează că acest mediu l-a constituit regatul dvidic al lui Iuda cu centrul la Ierusalim și cu tradițiile de la Hebron și ca personaj pe Iuda.

În epoca lui Solomon (în veacul al X-lea) sudul regatului Israel se află în plină înflorire, avînd o organizare după modelul celei egiptene: scribi și funcționari regali colecționau tradițiile vechi și le ierarhizau după problemele timpului, în special în legătură cu succesiunea dinastică, prezentînd poporul unit în jurul regelui ca un popor tînăr, puternic și unit. În acest fel legămîntul încheiat cu Abraam și reînnoit cu Moise este «regalizat» prin continuarea în David și în dinastia sa, pînă la venirea definitivă a lui Mesia «fiul lui David, fiul lui Abraam».

În schimb, *tradiția elohistă* nu prezintă arhitectura solidă și echilibrul tradiției iahviste, cu care adesea fuzionează, ceea ce face grea demarcarea lor.

Tradiția elohistă începe cu povestirea legămîntului încheiat cu Abraam și urmărește să aprofundeze sensul noțiunii de Dumnezeu și Revelației transcendetale, scoțînd în evidență revelarea numelui lui Dumnezeu (Ieș. III, 13—14), încheierea legămîntului de la Horeb (cum numește tradiția elohistă muntele Sinai) și conduce, prin cucerirea pămîntului făgăduinței, la reînnoirea legămîntului la Sichem.

Caracteristic tradiției elohiste, precizează autorul, este concepția că Dumnezeu este unic, El este «Cel ce este», este spirit și nu poate fi reprezentat (ca în tradiția iahvistă); El se revelează doar în vise și în «nor întunecos», pentru că nu se poate vedea. Același mesaj îl aflăm și la profetul Ilie cînd se afla la Horeb (III Regi IX), reeditînd mesajul lui Moise.

Urmărind reflectarea tradiției elohiste în predica profeților din regatul de Nord, al lui Efraim (din care făcea parte și Iosua), se constată că în tradiția elohistă nu problema succesiunii dinastice este fundamentală, ci darul legămîntului de către Dumnezeu și fidelitatea față de legămînt din partea poporului. Ca urmare se conturează pozițiile principale ale tradiției elohiste: denunțarea păcatului; amintirea permanentă a spiritualității lui Dumnezeu (Dumnezeu al exigențelor și al conștiinței); refuzarea oricărui compromis cu idolii, condamnarea formalismului cultic, apelul neîncetat la obligațiile morale ale vieții comunitare; calea mîntuirii constă în fidelitatea desăvîrșită față de legămînt. Cînd însă în «muntele lui Efraim» s-a manifestat sincretismul strălucitor dar dezagregant, tradiția elohistă s-a unit cu tradiția iahvistă pentru apărarea monoteismului mozaic. Prin această luptă comună capătă mai

multă profunzime cuvîntul Mîntuitorului la Cina cea de Taină din Ierusalim: «Acesta este sîngele Meu, sîngele Legămîntului celui nou, care se varsă pentru mulți» (Marcu XIV, 24). — *(Ion V. Georgescu).*

Atenagoras Kokkinakis, Mitropolit de Tiatira, *Biserica noastră are nevoie de o reformă? Un răspuns ortodox*, în: «Concilium», VI (1970), IV, p. 79—85.

Problema se pune frecvent cu ocazia adunărilor teologilor ortodocși și a conferințelor organizate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În special creștinii ortodocși care trăiesc în societatea pluralistică occidentală iau parte des la discuții cu tematică eccleziologică și primesc întrebări referitoare la reînnoiri în Biserica lor.

I. *Biserica trecutului și Biserica prezentului.* — Într-un sens, Ortodoxia Răsăriteană se găsește în fața creștinătății occidentale ca Biserica tradiției, Biserica celor șapte Sinoade Ecumenice și a Sfinților Părinți. În dialogul dintre Biserici, Ortodoxia poate să afirme nu numai lumii protestante ci și Romei: «Noi sîntem trecutul vostru». Biserica Ortodoxă n-a experimentat evoluția care a interesat pe toți creștinii din Occident, fie romano-catolici, fie reformați, în cursul ultimelor opt secole. Ortodoxia n-a trăit nici un «Ev Mediu» în sens occidental, nici o evoluție scolastică asemănătoare aceleia pe care Europa medievală o cunoscuse în secolul al XIII-lea, nici o Reformă, și Contrareformă, ci continuă să mențină un mod mai aproape de primele veacuri de a cugeta și de a se ruga, uitate în Occident.

Tocmai pentru că baza istorică a creștinătății ortodoxe a fost deosebită de cea occidentală, Ortodoxia se așează în afara cercului de idei în care toți creștinii occidentali s-au încadrat în ultimul mileniu, ea poate în mod frecvent să acționeze ca un catalizator în confruntarea dintre catolici și protestanți.

Ar fi totuși o mare greșeală să ne imaginăm că Ortodoxia este în mod simplu statică și conservatoare, întoarsă în mod unic spre trecut. Fără îndoială, Ortodoxia apreciază viața sa și continuitatea sa creativă în raport cu creștinismul primar, dar în același timp este în mod decis angajată să înfrunte o mare varietate de probleme care o solicită.

Prezența ortodoxă în Occident interesează în mod deosebit un număr considerabil de gînditori și de teologi. Mulți consideră prezența ortodoxă drept o influență semnificativă-bisericească pentru reorientarea spiritualității creștine occidentale, ca normă pentru înțelegerea aspectelor ecleziale ale experienței creștine și chiar o metodă pentru reînnoirea sistemului administrativ al Bisericii occidentale. Aceasta se întîmplă prin studiul și experimentarea specifice Ortodoxiei și care țin unitatea de credință, iar în cult și organizare, Bisericile naționale ortodoxe sînt autocefale.

Dar observarea cea mai importantă se face în domeniul cultului. Recent s-a adăugat epicleza în rînduiala euharistică contemporană, autorizată de Vatican. Această decizie poate să pună capăt disputelor ridicate în Orient asupra deplinătății și validității Tainei Euharistiei în Occident.

II. *Continuitate și reînnoire.* — Toate acestea arată că Ortodoxia are o mare misiune de desfășurat în creștinismul actual. Ortodoxia nu poate să rămînă indiferentă la diferitele presiuni ale comunităților creștine occidentale — din care catolicismul nu-i ultimul — de a lua calea reînnoirii. Dar în timp ce Biserica Ortodoxă nu se opune în nici un sens ideii de reînnoire în ea însăși, în contextul ortodox, orice tip de reformă trebuie să fie restrîns la aspectele practice ale vieții Bisericii. Într-adevăr, pentru creștinii ortodocși, adevărurile fundamentale ale credinței au fost definite odată pentru totdeauna, în decretele dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice. Aceste hotărîri dogmatice au pentru Ortodoxie o valoare obligatorie și irevocabilă. Natural, credincioșii trebuie să caute în orice epocă să-și facă proprii aceste hotărîri, intrînd în spiritul lor ascuns și-n semnificația lor și de aceea trebuie să utilizeze diferitele perspective oferite de gîndirea epocii și de realitatea culturală a timpului.

Aceasta au făcut-o Părinții greci, și astăzi noi nu trebuie să fim mai prejos. Dar definițiile, ca atare, nu pot fi suprimate sau retrase. Dar nici o formulare verbală

nu poate să cuprindă toată taina lui Dumnezeu, definițiile ecumenice acționează pentru totdeauna ca indicații și ghid pentru creștini în căutarea mîntuirii. Ele trebuie să conducă gîndirea noastră ca în trecut.

Luînd în considerație această poziție ortodoxă, istoricii occidentali, în general, observă că Biserica Ortodoxă nu și-a dezvoltat teologia, hristologia, ecleziologia. Temele principale introduse de Reformă în secolul al XVI-lea în dezbaterea teologică n-au găsit pînă acum nici un loc în sinteza ortodoxă.

Dar noile teme ale Reformei ca: credința, harul, predestinația, justificarea nu lipsesc din ceea ce teologii ortodocși, bazați pe doctrina Sfinților Părinți și hotărîrile sinoadelor ecumenice, au definit în mod implicit și explicit.

Se poate totuși întreba: care este validitatea tuturor acestor învățături dacă mîntuirea este păstrată și puritatea credinței protejată de ceea ce a fost decretat? Hristos n-a făcut teologie, și nici Sfinții Apostoli. Instituțiile lor kerigmatice totuși au reprezentat și continuă să reprezinte o bază solidă pentru credință, care inspiră acțiunea și normele mîntuirii. Nu trebuie să uităm unde au fost conduși anumiți gînditori contemporani de speculațiile teologice liberale rătăciți de izvoarele creștine tradiționale și ale pietății. Ciudățenia conceptului «morții lui Dumnezeu», golul concepției unui creștinism fără religie, nu-s decît produsele așa-zisei «filozofii teologice avansate», dezvoltarea unei teologii prizoniere a schemelor existențialiste. Să se confrunte această situație haotică cu teologia patristică apofatică, care conduce gîndirea Bisericii Ortodoxe și pe exponenții teologiei sale și se va vedea de ce Biserica Ortodoxă se bazează pe hotărîrile sinoadelor ecumenice.

Alături de aceste adevăruri primare și inalterabile, pe care se bazează credința ortodoxă, există multe probleme secundare: liturgice, administrative și de caracter practic, referitoare la viața zilnică a Bisericii. Aici se deschide, fără îndoială, un vast cîmp pentru reinterpretare, pentru reînnoire. Mișcări locale s-au întîmplat de multe ori în istoria ortodoxă, ca, de exemplu corectarea cărților liturgice, făcută de Patriarhul Nikon al Moscovei la jumătatea secolului al XVI-lea, traducerea Noului Testament în greacă modernă (1896—1901), schimbarea calendarului de către greci și alți ortodocși în 1924. Este semnificativ că astfel de reforme au provocat schisme conservatoare care persistă pînă astăzi și arată pericolul grav de a acționa în grabă, pericol prin care romano-catolicii conștienți trec în prezent.

III. *Probleme practice.* — Există un chestionar, care aici nu se poate prezenta pe larg, care punea un anumit număr de probleme asupra punctelor în care mulți ortodocși contemporani consideră posibilă și binevenită o reformă.

Multe din probleme sînt liturgice, ca de exemplu: posibilitatea simplificării și scurtării slujbelor noastre, crearea unui nou lecționar cu o mai mare utilizare a textelor din Vechiul Testament, recitarea cu voce înaltă a rînduielii euharistice, săvîrșirea mai multor liturghii de către același preot în cursul aceleiași zile. În general, chestionarul atrage atenția asupra a două puncte obscure și dezbătute din Sfînta Liturghie: părticelele pe disc și diferența în epicleză după cele două importante liturghii euharistice ortodoxe. Restul este dedicat temelor morale disciplinare și administrative, regulilor postului, aplicării anumitor canoane în creștinismul actual, posibilității căsătoriei episcopilor, permiterii căsătoriei diaconilor și preoților după hirotonie, înnoirii veșmintelor și titlurilor clerului, intenției diasporalei ortodoxe de a prăznui Paștele la o dată reală și în aceeași zi cu Occidentul.

Nu numai acestea sînt problemele importante în viața Bisericii, ci acestea sînt fără îndoială între problemele multe de care Biserica Ortodoxă are nevoie să le discute, în continuarea misiunii sale de a conduce pe credincioși la Hristos.

Alcătuind acest chestionar, am forțat, într-un anumit sens «cererile». Îmi dau seama că am atins un teren inaccesibil, sfînt. L-am supus totuși atenției clerului și credinciosului ortodox timid și cu ezitare, în teama de Dumnezeu.

În ciuda acestora, recunoașterea difuză a nevoilor contemporane ale slujirii telor din Vechiul Testament, recitarea cu voce înaltă a rînduielii euharistice, săvîrtiza un anumit fel de reînnoire în Biserica noastră exprimată de mulți ierarhi și credincioși, «mă fac să prevăd — scrie autorul — că ceva bun va ieși din această dezbatere spre binele celor ce cred în Hristos». — (Prezentare de *Cezar Vasiliu*).

Gustave Thils, *L'infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites* (Coll. Recherches et synthèses), Gembloux, 1968, XIV + 226 p.

Această lucrare se definește ca «o călătorie întreprinsă în arhivele și lucrările Conciliului I de la Vatican, cu ocazia aniversării centenarului definiției infailibilității». Valoarea operei constă în faptul că autorul a putut să obțină textele hotărîrilor Conciliului și a fost autorizat să publice extrase din ele. Teologia romano-catolică a trăit, după Conciliul I de la Vatican și în anii care au urmat, într-un fel de psihoză care a pregătit cadrul necesar pentru înțelegerea infailibilității papale.

Autorul observă că Biserica trăiește și se conduce, chiar doctrinar, sub asistența Sfîntului Duh. Sfîntul Duh este «marele infailibil»; el nu poate fi închis în decrete. Autorul remarcă just că «cercurile catolice au uzat și poate au abuzat de acest termen (infailibilitatea) după 1870». El afirmă că Conciliul al II-lea de la Vatican a adus, în elementele sale specifice, «o mare lumină», în sensul că astăzi nu se mai poate spune ceea ce un Părinte de la Conciliul I de la Vatican afirmase, cu oarecare umor: «Justa schema, omnes episcopi Ecclesiae catholicae aequivalent zero» (p. 128).

Cîteva pagini sînt consacrate neinfailibilității enciclicilor (p. 180 ș.u.). Autorul a folosit într-o largă măsură volumul *Infailibilitatea Bisericii*, care cuprinde conferințele ecumenice ținute la Chevetogne în anul 1961.

Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Graece 1821—1852*, Cambridge, University Press, 1969, 220 p.

În bogata literatură cu privire la Bizanț și la Biserica din Constantinopol există perioade care au fost mai puțin studiate. Acestea se referă la timpul imediat de după căderea Constantinopolului și, mai aproape de noi, la momentul în care Grecia își redobîndește independența și Biserica sa devine autocefală (1821—1852). Lucrarea lui Ch. A. Frazee vine să completeze date cu privire la această perioadă care, deși destul de scurtă, a avut totuși consecințe pînă în zilele noastre și a stat la originea a numeroase evenimente în viața Bisericii Ortodoxe.

În prefață, autorul trece în revistă, pe scurt, faptele cele mai importante petrecute în Patriarhia de Constantinopol în timpul stăpînirii otomane (1453—1821). Între altele, el dă o explicație interesantă acuzării de simonie a patriarhilor din acest timp, care ofereau stăpînirii turcești sume importante de bani, cu ocazia întronizării lor, arătînd cum un gest necontrolat al patriarhului Marcu al II-lea, primul ierarh care a oferit o sumă de bani sultanului, după alegerea sa, a devenit o obligație apăsătoare pentru credincioșii ortodocși greci.

Capitolele consacrate pregătirii Revoluției din 1821 evidențiază rolul de seamă jucat de cler și cu deosebire de episcopi în organizarea rezistenței antiotomane. Evenimentele tragice care caracterizează revoluția greacă și proclamarea independenței și-au avut deznodămîntul la Constantinopol, cînd patriarhul Grigorie a fost arestat în timpul sfintei liturghii din Sîmbăta Mare și spînzurat, împreună cu alți doi episcopi, de porțile Patriarhiei.

Interesant este și capitolul în care se descriu încercările de împăcare a Bisericii Ortodoxe din Grecia cu Patriarhia de Constantinopol. Abia în 1850 relațiile dintre aceste două Biserici s-au normalizat și Patriarhia Ecumenică a recunoscut independența Bisericii Greciei.

Lucrarea lui Ch. A. Frazee aduce contribuții utile la istoria creștinismului ortodox din Orientul Apropiat.

Prot. Blagoy D. Tchiflianov, *Le triodion et le ménologion de la Grande Église du IX^e siècle*, Sofia, Ed. du Synode, 1970, Annuaire de l'Académie de Théologie, vol. XIX (XXV), p. 267—414.

Autorul, profesor la Academia teologică din Sofia și cunoscut liturgist, a publicat în această lucrare substanțială unul din monumentele cele mai importante pentru istoria Liturgicii: calendarul sfinților și al sărbătorilor Bisericii din Constantino-

pol, care urcă pînă la secolul al IX-lea, adică pînă în epoca creştinării slavilor prin Sfinţii Chiril şi Metodie. Autorul a făcut cercetări în această privinţă la Paris şi în alte centre şi a avut ocazia să folosească manuscrise care nu au fost luate în consideraţie de unii editori precedenţi, ca Dmitrievski şi Mateos. El a ajuns la concluzia că acest calendar al sfinţilor şi al sărbătorilor era deja alcătuit în epoca amintită şi de atunci a rămas la baza *Mineielor* şi *Triodurilor* contemporane.

Autorul prezintă propriul calendar al Bisericii Ortodoxe bulgare. Un tablou comparativ al sărbătorilor din secolul al IX-lea cu cele din secolul al XX-lea dă o idee precisă cu privire la evoluţia intervenită în această privinţă de-a lungul unui mileniu.

Un index foarte util completează această lucrare valoroasă nu numai din punct de vedere liturgic, ci şi cu privire la istoria Bisericii Ortodoxe Bulgare. — *(Pr. D. Soare).*

P. K. Kuročikin, *Evoluţia sovremenogo ruskogo pravoslavia* (Evoluţia ortodoxiei ruseşti contemporane), Moscova, Ed. «Mîsli», 1971, 270 p.

Autorul este doctor în ştiinţe filozofice. Are numeroase lucrări consacrate ortodoxiei. *Ortodoxie şi umanism*, Moscova, 1962; *Ideologia ortodoxiei contemporane*, Moscova, 1965; *Poziţia socială a ortodoxiei ruseşti*, Moscova, 1969, sînt cîteva dintre contribuţiile sale la studierea fenomenului religios contemporan. Acestor studii li se adaugă monografia pe care o prezentăm. Lucrarea a atras atenţia oamenilor de ştiinţă, cunoscuta revistă «Voprosî istorii» în numărul 9/1971 publicînd o amplă recenzie (p. 149—151).

Monografia conţine o substanţială trecere în revistă a literaturii ştiinţifice în problemă şi o analiză a literaturii teologice contemporane. Autorul descoperă direcţiile de bază ale publicaţiilor «Revista Patriarhiei din Moscova», «Studii teologice», ale celor patru volume de *Cuvîntări şi pastorale* ale Patriarhului Alexei al Rusiei. De asemenea, analizează tezele de doctorat şi magistru de la Academiile teologice din Moscova şi Leningrad prezentate în perioada 1949 pînă în prezent, precum şi unele studii în manuscris.

Autorul tratează problema evoluţiei ortodoxiei ruse din punct de vedere filozofic-istoric, el descoperă originile reînnoirii religioase în Rusia, defineşte şi analizează etapele ei fundamentale.

Monografia arată evoluţia noilor raporturi stabilite între Biserică şi Statul sovietic. Proclamarea, de către ortodoxia rusă, a «teologiei păcii» şi condamnarea de către ea a existenţei în lume a neegalităţii sociale şi naţionale, a găsit aprobarea poporului sovietic şi a credincioşilor.

În monografie, o însemnătate practică deosebită o are analiza schimbării sociale a bisericii şi activitatea ei social-ideologică, unul dintre rezultatele pozitive ale ortodoxiei ruse faţă de stat.

Alte pagini sînt consacrate analizei elaborării de către ortodoxia rusă a «teologiei revoluţiei», cu chemările teologilor la activitatea socială. Atitudinea loială şi patriotică a clerului, care se manifestă în relaţiile pozitive faţă de stat, găseşte aprobare deplină.

Monografia indică noile direcţii ale criticii ştiinţifice faţă de religie şi biserică. Într-adevăr lucrarea reprezintă, în acelaşi timp, un aport substanţial în lupta contra falsificatorilor istoriei care neagă noile raporturi dintre biserică şi statele socialiste. — *(Pr. Paul Mihail).*

Doz. Dr. Horst G. Pöhlmann, *Ethik zwischen Tradition und Situation*, în «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», Berlin, 2/1971.

Autorul se ocupă în acest studiu de «etica situaţiei» care, mai ales în ultimul deceniu, a determinat apariţia unui număr de lucrări, urmărind să-i evidenţieze necesitatea şi valabilitatea ei practică în contextul vremii. Lucrările ţin de teologia pro-

testantă care, în bună parte, îi acordă credit, pe care i l-a refuzat oficial (1956) Biserica Romano-Catolică și pe care nu i-l acordă nici teologia ortodoxă.

Dar să desprindem ideile principale din studiul de față.

În relație etimologică «etica situației» (latinescul «situs»—situație, împrejurare, condiții ale terenului») poate fi prezentată, după autor, drept o «etică ce ține seama de contextul de viață al omului, indicîndu-i drumul de urmat abia după ce, în prealabil, s-a informat asupra împrejurărilor de pe teren». Imperativul inflexibil al tradiționalei etici «a valorilor» («etica substanței») exprimat prin «ubique et semper et omnibus», etica situației voiește să-l înlocuiască cu flexibilul «hic et nunc et individuo», care nu ține atît la puritatea unui principiu, cît la aplicabilitatea lui, la posibilitatea de a fi concretizat și utilizat în viața practică.

Cuprinsul pretențiilor etice este redus la minimum, pentru a putea fi acomodat mai bine situațiilor. S-ar putea chiar spune că toate poruncile cunoscute sînt ignorate, rămînînd valabilă numai «porunca ceasului de față».

Teologul și filozoful danez Kierkegaard este cel care a introdus etica situației în preocupările teologiei protestante, deși, după obiect, ea nu era necunoscută nici antichității, — primul ei reprezentant fiind Herillos, un ucenic al stoicului Zenon.

Drept principiu al eticii, cu valabilitate generală este acceptată iubirea care, fără «să-și piardă eternitatea ei, se poate schimba după pretențiile concrete ale fiecărei situații», rămînînd totuși «fără grai», căci fiecare trebuie să hotărască, de la caz la caz, ce trebuie făcut. «Nu există o cunoaștere cu gir divin despre ce trebuie spus și făcut într-o situație sau alta». Numai iubirea face un act bun sau rău. Exceptînd «lipsa iubirii» nu există nimic altceva ce ar putea fi «fals pentru totdeauna». Rezolvarea etică a unui caz răsare din «hic et hunc al situației». Etica situației nu urmărește binele ca atare, ci ceea ce-i potrivit în cazul dat, acceptînd totuși existența unei porunci ce nu trebuie să fie relativizată și care-i din sine absolut valabilă: «porunca iubirii». Aceasta este «norma absolută» a eticii situației. Dar, dispunînd de acest caracter de valabilitate, porunca iubirii relativizează celelalte porunci. Toate legile, poruncile, prescripțiile și principiile au valabilitate numai în măsura în care acționează sub imperiul iubirii. Totul este variabil, numai iubirea rămîne constantă. Numai ea este «bună» și pentru ea poate fi călcată orice poruncă. Sperjurul, minciuna ș. a., după acest concept, sînt îngăduite, numai dacă pe urma lor apare ceva bun. Iubirea dă oricărui fapt caracterul binelui moral. O poruncă nu-i bună în sine, ci este bună numai dacă din ea răsare iubirea. Iubirea este unicul «scop» care «justifică mijloacele».

Dar pe lîngă porunca iubirii îi revine putere normativă și situației, căci împrejurările schimbă reguli și principii. Binele și răul revin unui lucru sau unei fapte nu din interiorul acestora, ci rezultînd dintr-o situație. Ceea ce într-un caz e corect, în *alt* caz poate să fie fals. Deci, exceptînd iubirea, toate celelalte principii sînt subordonate situației concrete date. Hotărîrile iubirii rezultă din situații și nu din dispoziții fixate. Caracterizările etice să răsară din schimbul dintre iubire și situații.

Iată, în rezumat, principiul eticii situației.

Dar iubirea neotestamentară, așa cum e prezentată ea în Predica de pe munte și în I Cor. XIII, nu-i oare ceva mai mult decît ceea ce-i face credinciosului bine, și nu rău, cum susține etica situației? Iubirea aceasta care «oferă și celălalt obraz» și a cărei «mînă stîngă nu știe ce face dreapta» poate fi redusă la «calcularea situațiilor»? O iubire care «nu caută ale sale, nu se opune ea oricărei raționalizări și pragmatizări? Iubirea neotestamentară, relativează și elimină într-adevăr poruncile singulare sau nu cumva ea se concretizează în ele? «Situația» după Noul Testament este «norma» pentru actele morale, sau, dimpotrivă, cîmpul lor de desfășurare?

Desigur, spre deosebire de cele 613 porunci ale fariseilor, etica neotestamentară are, în fond, o singură poruncă — «porunca iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele», în care «stă toată legea și proorocii» (Matei XXII, 37—40), dar aceasta nicidecum nu relativează celelalte porunci și nu le suspendă «după situație». Incontestabil doar, valabilitatea poruncilor neotestamentare nu-i condiționată, ci necondițională; ea este ubique et semper et omnibus. Astfel, spre exemplu, condamnarea veșnică îi amenință pe toți cei care nu îndeplinesc cele șase fapte ale îndurării (Matei XXV, 31 ș.u.). În registrele păcatelor: I Cor. V, 9—10; Gal. V, 19—21; Efes. V, 5, fără nici o rezervă și restricție se refuză moștenirea Împărăției lui Dumnezeu tuturor săvîrșitorilor acestor păcate. În cele trei registre, spre exemplu, desfrîul este

unanim condamnat, deşi în situaţii omiletice deosebite, ceea ce înseamnă că oprirea lui nu-i condiţionată, ci necondiţionată şi general valabilă. Deci el nu este bun sau rău, după cum e îngăduit sau interzis de iubire. Susţinerea eticii situaţiei că iubirea poate suspenda porunci, este străină Noului Testament. În Noul Testament, porunca iubirii nu-i *împotriva* singularelor porunci, ci cuprinsă *în ele*. La Romani XIII, 9, se spune că în porunca iubirii faţă de aproapele sînt cuprinse poruncile: să nu fii desfrînat, să nu ucizi, să nu furi etc. Iubirea *nu exclude*, ci include şi uneşte poruncile singurite. Ea este «pliroma» (Rom. XIII, 10). împlinirea lor, pătrunzîndu-le pe toate. A practica iubirea nu înseamnă altceva, după Romani XIII, 9, decît a nu ucide, a nu fura etc., a nu călca poruncile, ci a le împlini. Faptul că iubirea nu săvîrşeşte lucruri extraordinare în mod «entuziast» ci lucruri obişnuite în mod extraordinar, că împlineşte poruncile cerute de viaţa cotidiană sănătoasă, se desprinde, spre exemplu, din I Corinteni XIII, unde se spune că ea este: îndelungrăbdătoare, plină de bunătate, fără de invidie, nu se laudă, nu se trufeşte, nu se bucură de nedreptate..., toate le sufere. Iubirea nu relativează poruncile, ci le concretizează şi se împlineşte în ele.

De altfel etica situaţiei, circumscrie iubirea în termeni foarte vagi şi generali: dreptate, bunăvoinţă, binele aproapelui etc., fără să precizeze conţinutul acestor noţiuni. Dar, în felul acesta, iubirea încetează, de fapt, să mai fie prima «normă a eticii» şi trec pe planul al doilea, cedînd primul loc «situaţiei», devenind, la rîndul ei, o «plastilină» care se ajustează situaţiilor, primind de la ele, evident, un «sigil arbitrar».

În Noul Testament «situaţia» nu-i normă etică, ci cîmpul de desfăşurare al principiilor morale. Desigur însă că în grupa criteriilor care determină, obiectiv şi subiectiv, moralitatea faptelor (bunătatea şi răutatea lor), împrejurările, în care sînt ele săvîrşite, au importanţă, imprimîndu-le timbrul lor individual, prin care se deosebeşte o faptă de altă faptă de acelaşi fel.

Porunca neotestamentară trebuie să rămînă porunca lui Dumnezeu, care intervine imperativ într-o situaţie şi nu trebuie redusă la o «poruncă mută a ceasului», care se desprinde din situaţie.

Porunca neotestamentară a iubirii, nu relativează ci concretizează singuritele porunci şi rămîne aceeaşi în orice situaţie.

Criteriile morale, desprinse din diferite situaţii şi cu care operează etica situaţiei, sînt tot atît de diferite ca şi situaţiile înseşi, dispun de obligativitate numai convenţională şi astfel nu pot furniza elementele unui fundament moral solid şi netrecător. «Adevărul moral» nu se poate deriva din variaţia situaţiilor şi «binele moral» nu se poate construi din subiectivismul aprecierilor.

«Etica situaţiei» nu dispune de principii viabile. — *(Prof. O. Bucevschi.)*.

André Dumas, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, 340 p.

Monografiile şi biografiile consacrate lui Dietrich Bonhoeffer nu au reuşit încă să cuprindă toate laturile personalităţii acestui teolog. Prezentul studiu aduce în acest sens o nouă contribuţie, destul de bogată şi interesantă. Cu toate că hristologia a fost considerată drept «cheia gîndirii lui Bonhoeffer» şi «determinantă pentru interpretarea de către el a conceptului de Dumnezeu» (p. 251, 237), capitolul principal al acestei lucrări (nu numai cel mai lung, ci şi cel mai original) este nu acela cu privire la hristologie, ci acela intitulat *Creştinismul fără religie ?*, în care gîndirea lui Bonhoeffer îşi întinde ramificaţiile cele mai diferite asupra problemelor ridicate de literatura religioasă sau antireligioasă contemporană.

Autorul nu este de acord nici cu cei care văd o întrerupere radicală în gîndirea din ultimii ani a acestui teolog, nici cu cei care resping această perioadă finală, ca fiind întunecată de defetism. El distinge de-a lungul întregii vieţi şi opere a lui Bonhoeffer o continuitate, din care numai anumite puncte ar fi fost accentuate în perioada în care acest teolog a suferit captivitatea nazistă. El afirmă că dacă Bonhoeffer vede creştinismul ca «o religie într-o lume majoră» (p. 183), el a fost la origine «un cutezător Daniel, transcendent şi dialectic, aruncat în groapa leilor de experienţa religioasă americană» (p. 23). Pentru Boenhoeffer, realitatea hristologică trebuie trăită ca

«locul permanent în care lumea și Dumnezeu încetează de a fi măreții străine» (p. 18). El are o concepție (pe care o numește «a doua arcană»), potrivit căreia credința constituie adevăratul sens al vieții creștine, iar rugăciunea nu este considerat niciodată o cerință sau o condiție a acestei vieți. Autorul califică interpretările lui Bonhoeffer drept: luterane, ateiste și metafizice.

După capitolul ultim, intitulat *Dumnezeu și realitatea lui Dumnezeu* (cu subtitlurile: Mama noastră pămîntul; Profeție a timpului de față; și Gînditor paradoxal), sînt redate cîteva pagini ale lui Bonheoffer cu privire la Biserică, în scopul de a se arăta influența acestuia asupra altor teologi și gînditori contemporani. — *(Pr. D. Soare).*

M. Arranz S. J., *Les prières sacerdotales des vêptres byzantines* (Rugăciunile preoțești ale Vecerniei bizantine), în «Orientalia Christiana periodica», vol. XXXVII, fasc. I, 1971, p. 85—124.

La începutul Vecerniei bizantine preotul recită șapte rugăciuni, în taină, avînd fiecare ecfonisul propriu. Aceste rugăciuni se recită în timp ce strana citește Psalmul 103. După lucrarea patriarhului Filotei al Constantinopolului *Diataxis tis ierodiakonias*, preotul ar trebui să zică aceste șapte rugăciuni între versetele 24 și 35 (ultimul) din psalm. Dar fiindcă ectenia care urmează trebuie rostită tot de preot, ar rezulta o situație imposibilă; practica generală e aceea de a începe citirea rugăciunilor la începutul *Psalmului 103*. Nici în forma aceasta nu e timpul material necesar pentru a rosti șapte rugăciuni de lungime mijlocie în timpul citirii unui Psalm de 35 de versete. Mai trebuie rezolvată și enigma: ce sens și ce rol pot avea aceste șapte rugăciuni preoțești, redate la plural, deci în numele credincioșilor, și citite în taină?

M. Arranz afirmă că toți autorii bizantini care au tratat această chestiune sînt unanimi în a declara că aceste rugăciuni nu sînt la locul lor, ele ar trebui să însoțească diferite ectenii care sînt semănate în întreg oficiul de seară. Numai M. Skaballanovikh (*Tolkovy Tipikon*, I, Kiev, 1910, p. 375—382; II, Kiev, 1913, p. 71—75), admițînd că rugăciunile nu sînt la locul lor, sugerează o explicație simbolică practicii actuale; cele șapte rugăciuni ar corespunde cu cele șapte zile ale credinței, pentru aceea ele sînt rostite în același timp cu Psalmul 103.

Problema acestor rugăciuni s-a pus deja pe timpul lui Simeon al Tesalonicului, dar acesta vorbește cu totul incidental. Nu ne lămurește, fiindcă el vorbește despre Vecernia monastică (în *De sacra precatione*, c. 332, P. G., CLV, 597 D). Nilo Borgia interpretează cuvîntul «euharistezantos» prin «recitarea rugăciunilor relative».

Autorul studiului încearcă să pună din nou problema acestor rugăciuni ale Vecerniei, folosindu-se de ceea ce au scris alții, adăugînd și observațiile din cercetarea unui document suplimentar.

M. Arranz analizează destul de facil textul rugăciunilor.

Într-un tabel, notat cu nr. I, autorul ne dă începutul în grecește al celor șapte rugăciuni, notîndu-le cu numărul de ordine 1—7, observînd așezarea pe care o au aceste rugăciuni în *Evhologiul* oficial grec și slav, așezare pe care o are și Goar în *Evhologiu* său de la Veneția, p. 28—29. precum și cel de la Roma din 1873. Cu nr. 8 și 9, autorul a numerotat rugăciunea intrării și rugăciunea plecării capetelor. Cu cifre romane X—XVII au fost numerotate alte rugăciuni care au căzut în desuetitudine dar care altădată au făcut parte din oficiul de seară. Aceste rugăciuni au fost notate de Goar (p. 35—37) printre «lectiones variae». Toate aceste rugăciuni se află și la N. Borgia, într-o bună reconstituire a oficiului numit «asmatikos esperinos», sau «Vecernia cîntată», din timpurile cele mai vechi (O deosebire între Vecernia cîntată și Vecernia scurtă există deja la Simeon al Tesalonicului, cf. c. 331 (P. G., CLV, col. 596 D și cap. 5 (col. 624 C). Rugăciunile pe care Arranz le notează cu cifrele 1—9 și V au fost publicate cu un aparat critic de P. Trembelas în lucrarea sa *Ai euhai tou ortrokai tou esperionu*, în «Teologia», Atena, XXIV (1953), p. 41—48, 175—189, 359—374; 520—535; XV (1954), p. 71—87, 244—259, 337—352, 497, 520, după manuscrisele din bibliotecile din Atena.

Prima rugăciune e formată din o serie de versete ale Psalmului 85 pe care ea îl preceda în Vecernia de la Constantinopol și care era primul antifon fix al acestui oficiu.

Rugăciunea a doua este considerată ca penitențială în primele două fraze, restul este o rugăciune de cerere.

Rugăciunea a treia pare să aibă aceleași caracteristici ca și rugăciunea precedentă.

Rugăciunea a patra are aceeași doxologie ca și rugăciunea întîia, ceea ce îl face pe autorul acestui studiu să presupună că rugăciunea aceasta ar fi putut substitui prima rugăciune.

Rugăciunea a cincea, care în cele mai vechi manuscrise figurează ca rugăciunea a șasea, lipsește din multe manuscrise. Ea este o rugăciune de seară, folosind unele citate biblice.

Rugăciunea a șasea în unele manuscrise este a șaptea și prezintă o schemă de idei asemănătoare cu rugăciunea a cincea.

Rugăciunea a șaptea e aceea care a fost mai mult îndepărtată de locul ei primitiv. Ea este rugăciunea de încheiere a oficiului divin, Tradiția generală o numește: «euhe tes apoluseos».

Rugăciunea ieșirii este construită după Psalmul 140 din care cuprinde un mare număr de versete. Are același ecfonis ca și rugăciunea întîia și a patra, ceea ce îl face pe autor să presupună că ar fi putut fi rostită altădată la ectenia mare.

Cu rugăciunea a noua a «plecării capului» se sfîrșea Vecernia. Poate rugăciunea aceasta e de origină vechitestamentară și poate să-și aibă începutul în «binecuvîntarea lui Aaron».

În partea a doua a studiului său, autorul ne prezintă manuscrisele posterioare secolului al VIII-lea. Aceste manuscrise dovedesc deasa întrebuințare pe care au dat-o bizantinii acestor rugăciuni în Evul Mediu și numai cînd tiparul a fixat una dintre aceste practici dintre toate celelalte una a făcut-o să devină «oficială».

În încheiere autorul arată că primele șase rugăciuni recitate astăzi de către preot în timpul citirii Psalmului 103, cu rugăciunea pe care a notat-o cu V, și cu rugăciunea Psalmului 140, sau a «intrării», au fost altădată rugăciunile celor opt antifoane ale părții psalmodice a Vecerniei cîntate. De altfel, originea acestor rugăciuni trebuie căutată în rînduiala mînăstirească a Vecerniei cîntate.

Scopul autorului a fost acela de a aduce unele elemente prin care să limpezească chestiunea istorică a problemei.

M. Arranz crede că «studiul Evhologiului bizantin (...) are un interes care întrece pe acela al satisfacerii unor cunoștințe istorice mai dezvoltate. Cu ajutorul rugăciunilor lui, fiecare Biserică locală ajută la împlinirea cerințelor credincioșilor. Istoria gîndirii teologice, transmisă de rugăciunile tradiționale, poate adeseori să se identifice cu istoria teologiei dar și cu aceea a Bisericilor care le întrebuințează». — *(Pr. Prof. Al. Moisiu).*

Maurice Gilbert, *La structure de la prière de Salomon (Înțelepciune IX)* în «Biblica», Comentarii periodici Pontifici Instituti Biblici», vol. LI (1970), fasc. 3, p. 301—331.

Cuprinsul capitolului IX din Înțelepciunea lui Solomon formează un întreg, anunțat de versetul precedent (VIII, 21) care-l introduce și completat de cuprinsul capitolului X, în care sînt prezentați șapte bărbați de la Adam pînă la Moise, în care s-a sălășluit înțelepciunea. Totuși lectura simplă a textului nu îngăduie să fie urmărit cu ușurință planul acestui tot unitar și dezvoltarea gîndirii autorului în urmărirea acestui plan. Textul a fost supus de cercetători în mai multe rînduri la analize textuale, fără însă a se stărui a urmări în aceste analize textuale și aspectul literar al compunerii și echilibrării mersului ideilor în contextul VIII, 21 — X, 21.

De aceea autorul, după ce într-un prim paragraf al studiului său *(Structurile propuse pînă în prezent)* prezintă critic diferitele analize făcute de diferiți comentatori, supune întreg contextul unei analize literare aprofundate și bine documentate.

In paragraful, intitulat *Structura literară a capitolului IX din Înțelepciunea lui Solomon*, socotind că înainte de a căuta soluția de ansamblu este necesar să fie făcute cele mai complete analize de detaliu, se ocupă pe larg mai întîi de «structura concentrică» a textului și apoi de «structura strofică» a lui, ajungînd la încheierea că, pe baza analizei, capitolul IX din Înțelepciunea lui Solomon conține, din punct de vedere literar, trei strofe : 1—6 ; 7—12 ; 13—18.

În paragraful următor, intitulat «Visul de la Ghibeon» în care Solomon a cerut lui Dumnezeu înțelepciunea, autorul urmărește să stabilească nu paralele textuale ci doar raportul literar care există între III Regi III și II Cronici I, de o parte, și Înțelepciunea lui Solomon IX, de altă parte, raport care ar putea îndreptăți structura literară precizată textului studiat.

În ultima parte a studiului, autorul urmărește ca, sintetizînd datele analizei literare făcute să înfățișeze aspectul teologic al textului, demonstrînd astfel aportul pe care analiza literară îl aduce analizei conceptuale.

Descoperirea unui plan tematic concentric căruia i se suprapune un plan literar strofic (IX, 1—6 ; 7—12 ; 13—18) îngăduie o înțelegere mult mai obiectivă a rugăciunii lui Solomon.

Ca demonstrare, autorul precizează că atunci cînd un întreg literar este structurat concentric se presupune că fraza principală în intenția autorului (nu din punct de vedere gramatical) este așezată la centrul conținutului, slujind ca cheie de boltă a întregului edificiu al compoziției. În textul studiat această frază se află în versetul 9 din strofa II («Cu Tine este înțelepciunea care știe faptele Tale și care era de față cînd ai făcut lumea și care știe ce este plăcut înaintea feței Tale și ce este drept potrivit poruncilor Tale») ; avînd ca ecou precedent centrul strofei I (4-a, 5-b : «Dă-mi mie înțelepciunea care stă aproape de scaunul Tău... și mă fă destoinic să înțeleg judecata și legile») și ca ecou final centrul din strofa III (17 : «Căci cine a cunoscut voința Ta, dacă Tu nu i-ai dat înțelepciune și dacă nu i-ai trimis de sus Duhul Tău cel Sfînt»).

Prin aceasta Solomon cere înțelepciunea nu închizîndu-se în sine, ci situîndu-se într-un context mult mai vast : prima strofă (IX, 1—6) așază pe Solomon printre credincioși, căci el cunoaște vocația pe care Dumnezeu a dat-o credincioșilor în limitele cărora el se încadrează ; strofa a doua, centrală, reduce planul la Solomon căci el cere înțelepciunea pentru sine ca rege ; însă în strofa a treia regele dispare și Solomon se confundă cu întregul.

În întregul acestei construcții perfecte, locul înțelepciunii este scos în evidență, în primul rînd, prin paralelismul între IX, 2-a : «prin Înțelepciunea Ta, Tu ai creat pe om» și între IX, 18-c : «și prin Înțelepciune oamenii au cunoscut mîntuirea». Ceea ce evidențiază acțiunea înțelepciunii la început alături de Dumnezeu și apoi alături de oameni. În acest fel cei doi poli «creație-mîntuire» sînt așezați din punct de vedere teologic sau abstract — și îndeosebi pentru mîntuire nu la nivelul speranței —, ci ca fapt anterior lui Solomon care se reflectează asupra istoriei sfinte. Acești doi poli «creație-mîntuire» — se cheamă și se completează încheind cercul existenței umane, iar Înțelepciunea îndeplinește un rol activ atît în actul de creație, alături de Dumnezeu (IX, 1—3, 9), cît și în actul de mîntuire, ajutînd în chip activ pe om să se mîntuiască, pentru că fără Înțelepciune omul ar fi aruncat dintre fiii lui Dumnezeu (IX, 9—10, 17), iar neputînd-o obține prin puterile sale omul o cere ca dar de la Dumnezeu. Numai Înțelepciunea unește pe om cu Dumnezeu și îl face capabil să înfăptuiască vocația pe care Dumnezeu a pus-o omului, și de aceea Înțelepciunea este înfățișată ca existînd funcția de mijlocitor între Dumnezeu și om.

Iar pentru a preciza ca rolul Înțelepciunii alături de om nu are caracter de viitor, autorul nu izolează pe Solomon de restul omenirii, ci, încadrîndu-l în viziunea istoriei sfinte, arată că, întrucît planul lui Dumnezeu în legătură cu omul a fost înfăptuit în David, ceea ce a făcut măreția lui David este exact ceea ce Dumnezeu așteaptă de la om în general. Cînd autorul vorbește de om lasă să se înțeleagă că omul exercită o regalitate asupra cosmosului, avînd o vocație împărătească.

Întrucît autorul prezintă realizarea planului divin în marile figuri ale omenirii primare, de la Adam pînă la Moise în capitolul X, care este introdus din versetul 18 din capitolul IX, — și între care Solomon dorește să fie înscris —, în cadrul rugăciunii lui Solomon apare ca o viziune optimistă a istoriei umane care inspiră încrederea.

Autorul prezintă, după aceea, cele două planuri de activitate ale înțelepciunii — planul divin (reprezentat prin textul IX, 9, în care τὰ ἔργα σου desemnează operele create de Dumnezeu) și planul omenesc, istoric (reprezentat prin textul IX, 12, în care τὰ ἔργα μου desemnează acțiunile pe care avea să le îndeplinească Solomon, ajutat de înțelepciune).

Semnalînd de asemenea faptul că versetul IX, 12, care încheie strofa doua (cea cu caracter individual), are verbele la viitor, în timp ce verbele din versetul IX, 18, care încheie strofa treia (cea cu caracter de încadrare în întreaga omenire) sînt la trecut — fapt care arată realizarea, datorită darului Înțelepciunii lui Dumnezeu, vocația omului-rege (IX, 12, cu legătură în textul IX, 7—8) și a oricărui om (IX, 18, cu legătură în textul IX, 1—3) — autorul încheie cu afirmarea că în rugăciunea lui Solomon cere ca să fie încadrat în rîndul celor care au înfăptuit planul lui Dumnezeu, adică cere ca acțiunile sale viitoare să-l așeze în continuarea trecutului acestor părinți. — *(I. V. Georgescu).*

Albano Vilela, *La condition collégiale des prêtres du III-e siècle* (Théologie historique, 14), Paris, Beauchesne, 1971, 428 p.

Această carte, scrisă cu multă sinceritate și obiectivitate confesională, poate fi considerată drept una din cele mai valoroase opere apărute în ultimul timp cu privire la ecleziologia primelor veacuri. Ea a fost concepută să contribuie la înțelegerea și rezolvarea multora din problemele pastorale ale clerului occidental și a stării sale de criză în care se află în vremea noastră.

Lucrarea e împărțită în patru mari capitole : *Biserica Alexandriei, Biserica siriană, Biserica din Cartagina* și *Biserica romană.* Autorul consacră o bună parte a scrierii sale lui Origen și Sfîntului Ciprian al Cartaginei, considerați ca cei mai fecunzi teologi — unul în direcția spirituală, celălalt în domeniul teologiei și al vieții bisericești practice.

Partea cea mai importantă a operei este cea cu privire la Biserica siriană, a cărei ecleziologie se remarcă prin tendința spre preoția colegială, cu toate că ideea monarhică — nereliefată prea mult aici, a primatului papal, ci a preoției veșnice a lui Hristos — este în anumite privințe mai accentuată decît în restul lucrării. Ea se referă mai mult la Biserica cerească, plecînd de la exemplul dat de Apocalipsă prin cei 24 de bătrîni, decît la preoția iudaică și la tradițiile ei. Pe de altă parte, teologia alexandrină (Clement Alexandrinul, Origen și Dionisie Pseudoareopagitul) lasă să se întrevadă anumite urme provenind din gîndirea greacă ; acestea, în raport cu datele siriene, constituie într-un anumit sens o primă treaptă de desacralizare, din care teologia africană, tributară acestei viziuni, a format o a doua treaptă (influență a coordonatelor juridice, categorii civile etc.).

În epoca lui Novațian se vede cum apar tendințele clerului roman, chiar în afara episcopului său, de a se suprapune altor Biserici, — tendințe care vor sfîrși prin a diminua «marile realități spirituale» (p. 378). Aceste tendințe, presărate adeseori cu exemplul celibatului, oferă o perspectivă de ansamblu cu privire la colegialitatea sacerdotală a Bisericii primare.

Ancheta istorică riguroasă pe care o întreprinde autorul face din lucrarea sa o operă de informare utilă. — *(Pr. D. Soare).*

Enciclopedia civilizației grecești, traducere din limba franceză de Ioana și Sorin Stati, Editura Meridiane, București, 1970, 574 p.

Una din civilizațiile cele mai importante din istoria omenirii este și cea greacă. În primul rînd pentru toate domeniile de activitate și în al doilea rînd, această civilizație a născut o mitologie de nemaiîntîlnit.

Deosebită importanță prezintă civilizația greacă și pentru istoria religiilor și istoria artelor. În ea s-au plămădit religiile orientului și în ea s-au format și multiplicat religiile de mistere, care apoi au fost preluate de civilizația Imperiului roman.

Importanță deosebită are civilizația greacă pentru creștinism, pentru că elenismul a contribuit la răspîndirea creștinismului, iar majoritatea textelor Noului Testament au fost scrise și retranscrise în limba greacă. Civilizația grecească s-a împletit cu predica creștină dînd lumii o nouă epocă de istorie a artei valabilă pînă astăzi. Așa că este bine ca orice creștin și mai ales teologii să cunoască civilizația grecească pentru a adînci mai mult cultura creștină.

Dicționarul sau Enciclopedia civilizației grecești este o merituoasă traducere din limba franceză cu ilustrații clare și explicații lămuritoare asupra tuturor obiectelor, persoanelor, personalităților, artiștilor, personajelor și numirilor de zei, a sanctuarelor sau locurilor oracolelor vechii Grecii. Colaboratorii acestei enciclopedii sînt cunoscuți profesori ca: *Pierre Devambez*, custodier-șef pentru Antichitățile grecești și romane de la Muzeul Luvru, director de studii la «Ecole pratique des Hautes Etudes»; *Robert Flacelière*, profesor la Sorbona, director la «Ecole Normale Supérieure; *Pierre-Maxime Schuhl* profesor la Sorbona; *Roland Martin*, decan onorific și profesor de greacă la Universitatea din Dijon ș.a.

Autorii au încercat să reducă civilizația greacă la ceea ce a produs ea mai strălucitor: atenienii nu trăiau pe Acropole, aici veneau doar cu prilejul marilor sărbători și ceremonii în cinstea zeilor. Viața lor în afara preocupărilor de ordin religios consta din îndeletniciri obișnuite traiului și grijilor modeste, care sînt cele omenești de pretutindeni. Era necesar ca și acest fundal de tablou, pe care se reliefează personalitățile și creațiile ilustre, să-și găsească locul cuvenit, și, în acest scop, autorii s-au străduit să înfățișeze nenumărate aspecte ale elenismului într-un mod familiar, apropiat.

În cele aproximativ 400 de articole, fiecare trebuind, oricît ar fi fost de scurt, să trateze subiectul în întregime, autorii și-au propus să descrie civilizația greacă formată în mileniul II î. d. Hr., pînă la data cînd triumfa creștinismul (nota Editorului).

Ceea ce aparține contribuției la această carte este *Prefața* semnată de Radu Florescu, în care, pe lîngă explicațiile de rigoare cerute de apariția unei asemenea lucrări, sînt prezentate cetățile de la Pontul Euxin: *Callatis, Histria, Tomis*. Autorul explică, în mare, apartenența la civilizația greacă a acestui teritoriu al Patriei noastre: «Nu ne-am limitat la a întocmi cîteva fișe, care să completeze cele cîteva sute ale enciclopediei, ci printr-o rapidă trecere în revistă istorică, am căutat să surprindem implicațiile pe care civilizația greacă, așa cum ea este definită de conținutul lucrării — adică din vremea celor mai vechi locuiri omenești pe teritoriul Greciei istorice și pînă la cucerirea romană — le-a generat pentru strămoșii noștri și pentru zona geografică ocupată astăzi de țara noastră» (p. 8).

Mai departe, Radu Florescu face judicioase aprecieri asupra descoperirilor arheologice din timpurile noastre, care dovedesc într-adevăr că aici, la Marea Neagră, a înflorit o civilizație deosebită și importantă care avea independența și influența autohtonilor. Tot aici era o permanentă împletire de popoare, fie migratoare, fie semințli autohtone, care au acceptat civilizația grecească și au acomodat-o cerințelor lor.

Rolul cetăților pontice abia astăzi este dovedit; muzeul arheologic de la Constanța, unic în lume, posedă o colecție impresionantă de obiecte ale artei și culturii vechii Grecii.

Autorii, pe bună dreptate, n-au fost atît de informați asupra «tezaurului de la Tomis, Histria, Callatis» pentru că săpăturile continuă. Dacă au dispărut cetățile, cultura lor a fost valorificată, în cele două orașe-stațiuni moderne de pe litoralul României Socialiste: Constanța și Mangalia.

Se știe că pe peninsula nisipoasă a Histriei, pe faleza de la Mangalia și în centrul de astfalt și beton al Constanței au fost scoase la iveală, consolidate și încredințate publicului spre convingere, resturile monumentale ale vechilor orașe grecești, iar colecții — sistematic constituite — au întregit sălile nu numai ale Muzeului din Constanța ci și ale filialelor acestuia: Histria și Mangalia. O parte din piese au fost expuse și la Muzeul de antichități din București.

Este un dar deosebit adus culturii vechi prin Enciclopedia de față și trebuie să ne încînte acest fapt că am făcut parte, am construit, ne-am însușit și am transmis, am primit și am influențat civilizația greacă ce a pătruns pe teritoriul strămoșilor noștri.

Pe aceleași căi accesibile (fie pe uscat fie pe mare) Sfinții Apostoli Andrei și mai ales Pavel (prin cele trei călătorii misionare) au aruncat sămînța Evangheliei în

civilizația greacă. Este un motiv în plus și determinant pentru slujitorii altarelor Bisericii noastre, pentru cercetătorii din domeniul teologiei, pentru doctoranzii și studenții Institutelor teologice să intre în posesia acestei nebănuite punți de a înțelege civilizația veche a Greciei.

În sfîrșit, nemuritoarei civilizații grecești îi sînt consacrate glosale competente și inteligente care alcătuiesc această enciclopedie, și care, elegant redactate, reușesc să sugereze și ceva din ținuta umanistă a antichității clasice, în ceea ce a avut ea mai înalt ca spiritualitate.

Condițiile grafice, reproducerile fotografice, aranjamentul pe coloane a textului măresc importanța lucrării, făcînd-o plăcută și accesibilă și din acest punct de vedere. — *(Diac. P. I. David).*

Georg Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino,* G. Einaudi editore, (Biblioteca di cultura storica nr. 97), Torino, 1968, XXX+568 p. +8 planșe.

Lucrarea capitală a profesorului Georg Ostrogorski de la Universitatea din Belgrad, unul dintre cei mai mari bizantinologi contemporani, intitulată *Istoria imperiului bizantin,* a cunoscut pînă în prezent numeroase ediții și traduceri. Ediția de față este tradusă de Piero Leone după ediția a III-a germană cu titlul original 2: Geschichte des Byzantinische Staates, C. H. Beck'sche verlagsbuchhandlung, München, 1963; autorul completînd bibliografia și izvoarele istorice.

Reconstituirea istoriei Imperiului bizantin făcută de profesorul Ostrogorski începe cu transferarea centrului politic al Imperiului roman în Orientul elenistic (11 mai 330) și se încheie cu căderea Constantinopolului sub turci (29 mai 1453). Fizionomia originală a imperiului bizantin este văzută de autor ca rezultat al întîlnirii structurii statale romane în cultura greacă și cu religia creștină.

Lucrarea de față începe printr-o *introducere* dedicată dezvoltării istoriografiei bizantine. Alături de prezentarea celor mai reprezentative opere de specialitate, autorul notează și contribuția României scriind: «În România, studiile de bizantinologie avură o dezvoltare de notat deja înaintea primului război mondial, datorită mai ales activității neobosite și extraordinare a lui N. Iorga, autor foarte fecund de studii istorice atît în domeniul strict bizantin cît și în cel al istoriei și literaturii române, al istoriei otomane și al istoriei universale (p. 13).

Opera propriu-zisă constă din opt capitole, corespunzătoare perioadelor istoriei bizantine, toate fiind precedate de izvoarele istorice ale epocii respective și urmate de note bibliografice din abundență. Este de remarcat faptul că Profesorul Ostrogorsky folosește, alături de studii mai vechi ale istoricilor români ca N. Iorga, G. I. Brătianu, O. Tafrali, N. Bănescu etc. și opere mai noi, în special acelea ale Prof. V. Grecu, ediții critice, la: Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice,* București, 1958; Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341—1453),* București 1958; Critobuli Imbriote, *De rebus per annos 1451—1463 a Mechmete gestis,* București, 1963, cărora le recunoaște meritul științific și contribuția la cunoașterea și răspîndirea istoriei bizantine.

Cele opt capitole ale operei sînt următoarele:

1. Trăsături ale istoriei primei perioade a Statului bizantin (324—610) tratînd epoca imperiului romano-creștin, invaziile barbarilor, epoca controverselor hristologice, restaurarea imperiului sub Justinian și falimentul ei.

2. Lupta pentru existență și reînnoirea Statului bizantin (610—711), adică dinastia lui Heraclie. Tratează aici luptele imperiului cu perșii și cu avarii, opera reformatoare a lui Heraclie, năvălirile arabilor, epoca lui Constant al II-lea, apărarea Constantinopolului și dezvoltarea noii ordine, epoca lui Constantin al IV-lea și Justinian al II-lea și căderea dinastiei lui Heraclie.

3. Epoca crizei iconoclaste (711—843) care corespunde dinastiei siriene (717—802) și în parte celei amoriene (820—867). Sînt prezentate luptele pentru tron, controversa

iconoclastă, apoi războaiele cu arabii, epoca lui Leon al III-lea, iconoclastia și luptele contra bulgarilor, epoca lui Constantin al V-lea, declinul iconoclasmului și revenirea la venerarea icoanelor. Autorul se oprește apoi asupra raportelor Bizanțului cu Carol cel Mare, asupra reformelor lui Nicefor I și a dificultăților politicii externe bizantine, ca și asupra rapoartelor Bizanțului cu Krum al bulgarilor.

4. Epoca de aur a imperiului bizantin (843—1025), corespunzătoare dinastiei amoriene (820—867) și celei macedoniene, parțial (867—1056). Este tratată codificarea legilor imperiului, epoca lui Vasile I și Leon al VI-lea, Bizanțul și Simeon al bulgarilor, lupta puterii centrale împotriva marilor feudali și înflorirea culturală a curții imperiale, apoi perioada împăraților Roman Lakapenos și Constantin Porfirogenitul epoca cuceririlor — Nicefor Focas și Ioan Timiskes — ca și apogeul puterii militare bizantine sub Vasile al II-lea zis Bulgarohtonul

5. Dominarea artistocrației militare a capitalei (1025—1081), epocă ce corespunde în parte dinastiei macedoniene și dinastiei Ducas (1059—1079). Autorul tratează aici dezvoltarea sistemului statal în perioada bizantină medie și de cădere a politicii interne și externe.

6. Dominarea aristocrației militare (1081—1204) adică epoca Comnenilor (1081—1185) și Angelilor (1185—1204). Ne este înfățișată renașterea imperiului bizantin — Alexie I Comnenul —, expansiunea sa, primele contralovituri — Ioan al II-lea și Manuil I Comnenul —, apoi tentativele de reacție ale lui Andronic Comnenul și căderea Constantinopolului sub latini cu formarea aici a Imperiului latin (1204), ce va dura pînă în 1261.

7. Imperiul latin de Constantinopol și restaurarea imperiului bizantin (1204—1282) adică în întregime perioada Lascarilor (1204—1261). Profesorul Ostrogorsky se ocupă de formarea noului sistem statal, de ridicarea și prăbușirea regatului Epirului de victoria de la Niceea, de prima restaurare a imperiului bizantin și de restaurarea deplină a puterii bizantine sub Manuil al VIII-lea Paleologul.

Profesorul Georg Ostrogorsky arată clar scopul pur politic al unirii făcute în Sinodul de la Lyon din 1247 și reacția bizantinilor. «Populația bizantină — scria — și marea majoritate a clerului, și în special monahii atașați puternic credinței ortodoxe nu voiau să știe de unirea Bisericilor și se opuseră cu duritate împăratului (...). Populația bizantină, pentru care Ortodoxia a fost întotdeauna lucrul cel mai sfînt (...) se revoltă față de împăratul care trădase credința părinților (p. 420). Politica unionistă a lui Mihail al VIII-lea era astfel complet falită; papalitatea însăși îl abandonă» (p. 421).

8. Decăderea și prăbușirea imperiului bizantin (1282—1453), adică perioada Paleologilor (1261—1453). Este descrisă reducerea Bizanțului la un mic stat, epoca lui Andronic al II-lea, epoca războaielor civile, hegemonia sîrbă asupra Balcanilor, cucerirea acestora de către otomani, Bizanțul — stat vasal turcilor și căderea din 1453.

Autorul nu omite cîteva episoade regretabile pentru Ortodoxie, ca de pildă abjurarea credinței strămoșești de către Ioan al V-lea, dar precizează că «convertirea lui Ioan al V-lea la credința romană, celebrată cu mare solemnitate în octombrie 1369, rămase un act individual, care privea numai persoana împăratului. Nu se realiză o unire între cele două Biserici și nimic nu se schimbă în raporturile lor» (p. 484). Cît despre Conciliul unionist de la Ferarra-Florența, obiectivitatea autorului este de remarcat. După ce arată că dezbaterile durară mai mult timp și datorită opoziției mitropolitului Marcu Eugenicul al Efesului precizează că «propoziția asupra primatului papal a fost redactată într-o formulare vagă», și, mai ales, că «toate problemele controversate au fost definite din punctul de vedere al Romei», pentru a conclude acest episod astfel: «În realitate, hotărîrile Conciliului de la Florența nu au fost actualizate. Amenințarea că tratativele de unire n-ar fi dus decît la o înăsprire a schismei, se arată justificată (...). Unirea din 1439 se arată mai precară decît cea de la Lyon (...). În loc să fie salvat imperiul de primejdia turcă, unirea florentină n-a avut rezultatul politic scontat» (p. 502).

Opera se încheie cu arborii genealogici ai dinastiilor bizantine, cu lista împăraților bizantin, ai imperiului latin de Constantinopol, ai regatului Epirului, ai Bulgariei și Serbiei și a suveranilor islamici (furnizată de H. C. Beck) ca și cu util indice de nume.

Lucrarea «Istoria imperiului bizantin» a Prof. G. Ostrogorsky rămîne una din cele mai interesante și erudite opere asupra imperiului care a dat omenirii atîtea figuri de seamă și a cărei moștenire, cum scria marele Nicolae Iorga în «Byzance après Byzance» în 1935, am primit-o noi, românii, și am dus-o mai departe, peste secole. Deosebita stăpînire a complexelor probleme puse de istoria bizantină, documentarea vastă bazată pe izvoare istorice rare, pe studii de specialitate și pe rezultatele cercetărilor arheologice, vigoarea narativă și claritatea expunerii, fac din opera de față o lucrare destinată atît specialiștilor cît și marelui public din ce în ce mai captivat de lectura istorică. — *(Cezar Vasiliu).*

John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391—1425):* A Study in Late Byzantine Statesmanship (Rutgers Byzantine Series), New Brunswick-New Jersey, Rutgers Univ. Press, 1969, 614 p. + 34 fig.

Cartea prezintă o impresionantă biografie a împăratului Manuel al II-lea Paleologul și se sprijină pe un studiu exhaustiv din toate izvoarele noi cu privire la această problemă, urmărind să redea în justa lor valoare calitățile unui vestit om de stat și împărat din epoca de declin a Bizanțului.

Primul capitol cuprinde perioada dintre nașterea lui Manuel și ajungerea sa la domnie (1350—1391), — perioadă de timp caracterizată prin amenințarea otomană, în timpul căreia Manuel trebuia nu numai să-și ajute părintele împotriva fratelui său Andronic al IV-lea, ci și să servească de ostatic turcilor. În primii ani ai domniei sale (1391—1394), împăratul Manuel al II-lea Paleologul duce o politică pașnică față de turci ; apoi, constrîns de împrejurări, caută ajutor în Apus (1394—1402).

Într-un alt capitol se relatează neînțelegerile dintre fiii lui Baiazid, după moartea acestuia din urmă. Numai după ce Mehmet I (1413—1421) preia puterea, se ajunge la realizarea unor raporturi pașnice, Manuel al II-lea urmărind să cîștige timp pentru a apela la ajutorul Apusului (delegații greci iau parte la Sinodul de la Constanța, din 1421). În ultimii ani ai vieții sale, Manuel al II-lea a încercat să abată sau să întîrzie primejdia otomană ; moartea sultanului Mehmed (1421) i-a spulberat însă speranțele.

Autorul înfățișează portretul lui Manuel al II-lea Paleologul ca împărat și ca personalitate, sprijinindu-se și pe activitatea literară a acestuia. În 24 de apendice sînt tratate în amănunt diferite probleme care completează în acest sens imaginea împăratului Manuel al II-lea. Între altele, sînt redate extrase din corespondența sa cu străinătatea, mai ales în ediția scrisorii 23, ca și un inventar iconografic al lui Manuel și al familiei sale.

Un tablou cronologic, o bibliografie exhaustivă, o listă a operelor literare ale lui Manuel al II-lea Paleologul și un index general facilitează consultarea acestei întinse lucrări. — *(Pr. D. Soare).*

A. Mazahéri, *Les trésors de l'Iran,* Geneva, ed. Skira, 1970, 300 p.

Enumerarea principalelor capitole poate fi de natură să sugereze bogăția și diversitatea materialului pe care îl cuprinde această impresionantă publicație, editată în cinstea aniversării a 2500 de ani de la formarea statului iranian. Acestea sînt : *Mèdes et perses* — L'ancienneté du Sud ; Le nord entre en scène ; L'amalgame des deux apports ; Les silences de Persépolis ; La diffusion vers l'Asie supérieure. *Trésors des mages* — Echec à l'art antique ; Vestiges parthes ; Les couleurs de la Perse ; La portée mondiale de l'art des arsacides ; Les gloires des sassanides ; La maturité du génie sassanide ; *La renaissance iranienne* — L'iranisation de l'Islam ; L'iranisation des turcs ; L'iranisation des mongoles ; L'art des séfévides et Ispahan ; La peinture iranienne.

Document elocvent al măreției artei iraniene, cartea lui A. Mazahéri este o excelentă istorie a artei din Iran, considerat ca teritoriu între Marea Neagră, Marea Caspică, între Pamir, Tibet, bazinul Indusului, golful Oman, Persic și Mediterana orientală.

Toate popoarele care au trecut pe acele meleaguri au lăsat urmele artei lor, dar cu toate cuceririle grecești, arabe sau mongole care s-au suprapus, permanența Iranului se atestă în soliditatea caracterelor naționale, în puterea civilizației sale. Lucrarea își propune să discearnă, alegînd numai ceea ce este specific Iranului, de la fondarea monarhiei persane a lui Cyrus. Pentru a reconstitui unitatea Iranului de-a lungul secolelor, se apelează la metodele arheologiei. Arheologii de formație clasică au dat întîietate în interpretările lor, achemenizilor (despre care au vorbit mult grecii). Însă Marcel Dieulafoy a stabilit, încă din 1894, că sasanizii sînt cei care au ridicat arta lor la valoare universală. Este unanim acceptată teza că arta franceză a Evului Mediu derivă din arta sasanidă. De aceea, această perioadă a fost analizată cea mai in extenso. Autorul a căutat să aducă noi lumini în unele aspecte încă nedeplin-elucidate, mai cu seamă în cele ale dezvoltării interne a artei iraniene (p. 277).

Lucrarea se divide, în mod firesc, în trei părți: perioada de la nașterea statului pînă în secolul al III-lea î. d. Hr. (invazia lui Alexandru cel Mare), perioada imperiului lui Cyrus, Darius, Xerxes, care se întindea de la Mediterana la Indus, atunci cînd capitala a fost la Persepolis.

Perioada a II-a începe după secolul al III-lea — domnia parță care cedează, în 224, locul marii dinastii sasanide, care duce arta la o dezvoltare nemaiîntîlnită. Începînd cu domnia lui Châhpour (250—310), Iranul se înscrie cu realizările artei sale pe firmamentul reușitelor mari ale omenirii.

Partea a III-a tratează despre invazia arabă, divizarea Iranului în mici principate. Continuitatea iraniană se impune permanent, în pofida împrejurărilor grele, chiar în situații ca acceptarea religiei musulmane, care este modificată după tradiția iraniană. Urmează epoca invaziilor turce și mongole. Începînd din secolul al XIII-lea a doua renaștere iraniană își găsește desăvîrșirea odată cu marea dinastie sefevidă, care duce la reedificarea Iranului.

O mare artă, ale cărei puternice caracteristici originale, au făcut ca amprenta lumii orientale să se imprime asupra civilizației europene pe care, chiar dacă nu a modificat-o structural, a îmbogățit-o simțitor, a fost elaborată de meșterii din Orientul Apropiat. Purtînd toate semnalele rafinamentului artistic, toată bogăția de culori și forme, ea se manifestă plenar în galeria de monumente păstrate intacte cu toate năvălirile și prefacerile de mai tîrziu. Puține culturi se pot mîndri cu o personalitate atît de distinctă ca arta iraniană, care a dat mai mult decît a primit, ca influență sau ca integrare a altor forme de cultură.

Aportul artei iraniene la tezaurul artistic al omenirii, prin prelungiri neașteptate, deseori foarte întortocheate, dar unele primite și direct, se manifestă și în arta românească. Aproape tot ceea ce în mod curent este numit influență artistică orientală asupra artei românești, este, de fapt, de origină sau de provenință iraniană. În arta bisericească românească, a cărei decorație specific vegetală include și motivul palmetei de factură orientală ca și arabescurile sau ornamentarea fundalului în iconografie ilustrează o afinitate și o receptare a specificului iranian. Începutul secolului al XVIII-lea a fost, din acest punct de vedere, cel mai fertil moment al legăturilor directe, și cercetători avizați au arătat, în repetate rînduri, ce au însemnat pentru cultura românească legăturile cu arta iraniană. Dar, totdată este cunoscută importanța pe care a avut-o tipărirea, în Țara Românească, datorită activității neobosite a Mitropolitului Antim Ivireanul a cărților cu caractere arabe pentru progresul culturii iraniene.

La sărbătorile de la Persepolis, țării noastre i s-a dat toată cinstea cuvenită, ca unei vechi și statornice prietene. Albumul de față, apărut la Geneva în excepționale condiții grafice, în cunoscuta editură Skiras, aduce în țara noastră încă o mărturie a artei atît de admirate, dar nestudiate îndeajuns la noi.

Dezideratul de a vedea și în țara noastră o lucrare despre arta iraniană ca și despre elementele orientale în arta românească (avem în vedere și arta religioasă) ar fi în consens cu interesul manifestat la noi pentru arta iraniană. — *(Pr. Paul Mihail).*

Prayer and the Departed, A Report of the Archbishop's Commission on Christian Doctrine, London, S.P.C.K., 1971, p. 1—92.

Rugăciunea şi cei morţi, Raport al Comisiei Arhiepiscopului privind Doctrina creştină este una din încercările interesante ale anglicanismului.

Pornind de la ideea că rugăciunea este o comuniune între credincios şi Dumnezeu şi că ea este expresia palpabilă a solidarităţii celor care cred, Comisia Arhiepiscopului de Canterbury privind Doctrina creştină consideră necesar ca în cazul rugăciunii pentru cei morţi să se dea o libertate considerabilă conştiinţelor individuale în ceea ce priveşte doctrina şi practicarea acestui fel de rugăciune.

Fiecare creştin crede nî comuniunea sfinţilor, însă anglicanii au fost împărţiţi secole de-a rîndul din pricina interpretării pe care ei au dat-o anumitor aspecte legate de această problemă, şi anume :

a. Dacă comuniunea sfinţilor implică şi rugăciunea de mijlocire.

b. Cît de largă poate fi interpretarea noţiunii de «sfinţi».

c. Dacă comuniunea sfinţilor este un proces de interpătrundere polară reciprocă sau nu.

Luînd în considerare necesitatea rezolvării conflictelor cauzate de interpretările diferite date acestor probleme, Comisia Arhiepiscopului examinează întreaga controversă într-un spirit nou, irenic. Tratînd problema «comuniunii sfinţiilor», care este considerată ca o comuniune atît a celor vii cît şi a celor morţi, Comisia prezintă argumentele care au fost folosite de gînditorii creştini, în formularea acestei noţiuni, din Sfînta Scriptură şi Tradiţie. De asemenea este prezentată rugăciunea pentru cei morţi în Biserica primară şi la Sfinţii Părinţi.

Raportul mai conţine rezultatul cîtorva cercetări mediumistice şi o colecţie de rugăciuni din textele religioase ale unor scriitori anglicani.

Comisia îşi exprimă speranţa că acest «Raport» va contribui efectiv la înlăturarea rivalităţilor speculative teologice, înlocuindu-le cu practicarea efectivă a acestei rugăciuni în scopul creării unei comunităţi cît mai depline şi a realizării unei linişti şi unităţi depline în sînul Bisericii lui Hristos.

Keith Thomas, *Religion and the Declin of Magic, Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Weidenfeld and Nicholson, 1971, XVIII + 716 p.

Prin magie se înţeleg încercările pe care un om le face în scopul stabilirii unei relaţii pozitive şi trainice cu necunoscutul şi neprevăzutul care se manifestă în viaţa sa ; este încercarea de a controla sau învinge elementele ostile prezente în mediul în care trăieşte şi dorinţa acestuia de a capta şi folosi în interesul său personal puterile supranaturale din univers. În consecinţă, magia ar putea fi considerată fie un «fel» de religie, fie ca ceva ce este practicat în strînsă legătură cu religia.

Autorul este de părere că în Creştinismul Evului Mediu existau destul de multe elemente magice, însă acestea au început să dispară pe măsură ce cunoştinţele omului au crescut, extinzîndu-şi puterea şi asupra unor fenomene ale naturii. Astfel, în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea influenţa magiei a început să scadă datorită avansului ştiinţelor naturale şi al medicinei, iar controlul asupra mediului a devenit mai stabil datorită tehnologiei, matematicii statistice şi în general datorită unei schimbări de mentalitate. În ciuda acestui fapt mai există încă elemente neraţionale în natura umană care perpetuează şi nu lasă să moară elementul magic. Multe persoane încă cercetează horoscoapele, cred în zile şi numere care poartă noroc şi speră să înlăture acţiunea aversă a răului prin atingerea lemnului...

În paragrafele de încheiere ale lucrării sale, Keith Thomas comentează asupra aşa-numitei «funcţiuni magice» a ritualului medicinei moderne şi a activităţii diplomatice.

Cu toate acestea, atenţia sa se concentrează mai ales asupra elementelor magice care preced perioada de declin. Însăşi Reforma a avut un rol principal în înlăturarea

magiei din multe elemente ale credinței populare, deși a intensificat credința în diavol ca fiind agentul de seamă al răului. Diavolul este considerat ca un *agent personal*, avînd individualitate.

Încrederea în eficacitatea și puterea vrăjitoriei, credința în existența zînelor și a demonilor erau prezente în toate păturile societății. Astrologii și cei vicleni atît bărbați cît și femei, erau consultați în fiecare problemă a vieții : dacă cineva dorea să descopere un hoț, să vadă dacă nu cumva se va îmbolnăvi, dacă cariera pe care o îmbrățișa era cea mai adecvată etc.

Mulți dintre oamenii de știință și filozofi ai secolelor XVI și XVII, din Anglia, credeau că anumite feluri de magie erau posibile, deși interesul pe care ei îl arătau față de magie era cu totul diferit de cel al vraciului de la sate. Foarte puțini erau însă sceptici și se îndoiau de eficacitatea întregii afaceri.

Întreaga prezentare a cercetătorului K. Thomas se bazează pe documente bine-întemeiate, materialul adunat fiind foarte fascinant. Deși în mintea oamenilor mai simpli, sau în mentalitatea populară, religia și magia aveau funcțiuni paralele și ajutau pe oameni să învingă nesiguranțele vieții, totuși, el arată că magia se rezuma doar la încercarea de a rezolva anumite dificultăți specifice ale vieții umane, ea nu furniza o atitudine comprehensivă a vieții, nu cerea o trăire morală și nici exercitarea credinței.

Gail, Adalbert, *Bhakti în Bhagavatapurana,* Studiu religios privind ideea iubirii de Dumnezeu în cultul și spiritualitatea Vișnaismului. Harrassovitz/Wiesbaden, 1969, X + 135 p.

Bhagavatapurana este, alături de Bhagavadgita, cel mai important text care dezvoltă concepția tradițională a iubirii de Dumnezeu în India. Cu toate acestea n-a existat pînă în prezent, după cîte știm, nici o monografie despre Bhakti în Bhagavatapurana. Încercarea lui Gail de a umple acest gol, trebuie să fie salutată nu numai de indologi și cercetători ai religiilor comparate, dar și de teologi interesați în studiul comparat al religiilor.

Cartea tratează (după cîteva noțiuni introductive privind fundamentul spiritual-istoric, cronologia și caracterul general al concepției Bhakti (cap. I), premisele metafizice, ale noțiunii de Dumnezeu în Bhakti (cap. II). Dumnezeu (Visnu/Krsna) nu este numai cel mai înalt dar și singurul adevăr ; principiul esențial care pătrunde toate. Lumea empirică, vizibilă este produsul creației sale dumnezeiești și al puterii sale divine.

Capitolele III-VI relevă faptul că fundamentul dragostei de Dumnezeu este factorul principal în concepția religioasă Bhakti.

În cap. V—VI sînt prezentate diferitele aspecte ale credinței Bhakti, iar în cap. IV relația ei cu alte metode tradiționale de perfecționare spirituală ale hinduismului (cunoaștere, ritual, karma (fapte), yoga).

Metoda folosită de autor are avantajul că, împletește afirmațiile sale cu textul sanscrit referitor la Bhakti (textul sanscrit tradus este prezentat alăturat în rezumat). Întrucît textul sanscrit este pasibil de foarte multe interpretări, traducerea conține anumite nuanțe de interpretare subiectivă. — *(Rus Remus).*

Tadeus Kotarbinski, *Meditații despre viața demnă,* Editura Științifică, București 1970, 196 p.

Așa cum o arată și titlul, cartea n-are pretenția să fie un tratat de etică, ci încearcă, împreună cu cititorii, să dea răspuns unor întrebări care țin de domeniul acesta : Care este scopul vieții ? Ce trebuie să faci sau să nu faci ? Poți fi credincios ție însuți ? A fi sau a nu fi ? Pentru a putea aprecia răspunsurile date la aceste întrebări, autorul cărții a pus la dispoziția editurii o autobiografie din care rezultă formația științifică, activitatea și preocupările sale.

Născut la 1886 la Varşovia, pe atunci sub stăpînirea țaristă rusă, într-o familie catolică nepracticantă, tatăl său fiind pictor, cîntăreț și compozitor, iar mama sa avînd talent muzical, T. Kotarbinski și-a însușit în familie atmosfera și spiritul artei romantice. După o perioadă de încercări și erori, a ajuns la schița unui sistem etic propriu, pe care-l numește *etica independentă* sau *etica realismului practic*, iar uneori *etica protectorului temeinic*.

Cartea lui T. Kotarbinski cuprinde două părți, cea dintîi avînd titlul: «Convorbiri la răscruce de drumuri»; în această parte, autorul reproduce o serie de expuneri, pe care le-a făcut în cadrul programului radiodifuziunii poloneze, toate referindu-se la cele mai importante probleme ale vieții și dînd răspuns la întrebarea: «Pe ce căi poți păși cu bucurie în viață?» Partea a doua cuprinde cîteva răspunsuri la întrebarea: «Ce să faci și ce să nu faci?»

Printre cele mai importante prelegeri se numără:

«Despre scopul și sensul vieții»; «Fatalismul», se combate ideea că faptele omenești ar fi făcute independent de voința subiectului; «Esența culturii», autorul analizează dublul sens al cuvîntului «cultură»: 1. În ceea ce privește istoria umană a dobîndit depășind natura și 2. În perfecționarea la care a ajuns omul prin limbaj, ca și prin inhibiția reacțiilor imediate, ceea ce a făcut posibilă dezvoltarea reacțiilor planificate, ducînd la înflorirea tehnicii și la dezvoltarea civilizației și culturii; «Realismul practic», autorul scoate în evidență necesitatea selecționării acțiunilor, alegîndu-se numai acelea care au efect mai puternic în înlăturarea răului și în promovarea binelui; «Principiul vieții conforme cu natura», autorul recunoaște că universul este infinit de minunat și se impune prin dimensiunile conținutului, timpului și spațiului, prin nesfîrșita bogăție a formelor componente, care provoacă forțele cognitive ale minții omenești. «Chemarea: fii tu însuți» este înfățișată necesitatea dezvoltării aptitudinilor proprii și a concordanței dintre gîndire și exprimare. «Principiul lucrului bine făcut» etc «Protectorul temeinic»; «Dragoste și prietenie»; «Modelul dragostei materne», etica autorului atinge un punct culminant, exprimat sub forma unui enunț comun înțelepților din toate timpurile: «Să nu alergăm penru realizarea propriei noastre fericiri prin mijloace proprii acestei idei, ci să căutăm fericirea noastră în a-i face pe alții fericiți și în acest caz va veni și pentru noi fericirea pe căi ocolite».

În: «Purtătorii de cuvînt ai dreptății»; «Scurtimea vieții»; sînt concepții personale despre viață, încheind cu: «A fi sau a nu fi».

Cea dintîi problemă din partea a doua a cărții este: «Ce să faci și ce să nu faci?» La această întrebare, de la filozofi nu vom auzi nici un răspuns unanim, de vreme ce unii sînt utilariști, alții hedoniști, alții rigoriști etc. Totuși dacă analizăm mai bine lucrurile, constatăm că în unele chestiuni, filozofii au o opinie unanimă. Astfel în privința fericirii toți sînt de acord că ea nu se poate ajunge fără cumpătare.

Conștiința și gîndirea comună, specifică cercetătorilor din domeniul moralei, conduc la construirea unui model uman demn de urmat, pe care să ne putem bizui în apărarea unor cauze drepte.

Trecînd de problemele de morală familiară, autorul dezbate: «Nedreptatea și reversul ei»; «Strădania și misiunea părinților» și în sfîrșit «Educația morală în programul socialist».

În încheiere autorul ține să precizeze că «pentru a-i atrage pe oamenii raționali și de bună credință, pentru totdeauna la cauza socialismului și a-i face să devină entuziaștii acestei cauze, sînt necesare condiții diferite, bine determinate. Nu sînt suficiente eforturile școlilor și ale educatorilor socialismului. Fie ca ei să știe astfel să construiască această orînduire de viață socială, încît ea să atragă către sine, prin propriul ei exemplu real și vizibil, încă «in statu nascendi».

În: «Scopul vieții», «Problemele principale ale artei vieții», autorul face o sinteză asupra celor dezbătute pînă aici, precizînd că prin arta vieții el înțelege priceperea alegerii raționale și adecvate a acțiunilor proprii.

Am prezentat în cele de mai înainte în mod succint, conținutul principalelor probleme dezbătute de cartea de față. Fără să aibă pretenție de originalitate sau de sistem, T. Kotarbinski aplică principiile praxeologiei și în domeniul atitudinilor și acțiunilor morale, de aceea s-ar putea spune că norma generală a acțiunilor morale, e asemănătoare cu teoria lucrului bine-făcut. În concepția lui, acțiunile morale nu trebuie să iasă din cadrul utilului, plăcutului, justului și demnului, de aceea concepția

sa poate fi numită o morală a bunului simț. Cu alte cuvinte, soluțiile date diferitelor probleme morale ale vieții deseori lipsite de originalitate și fără pretenție de eroism, sînt accesibile tuturor oamenilor de bun simț, dar ele nu pot fi considerate ca ultimul cuvînt în materie, și cu atît mai puțin ca absolut necesare, de vreme ce ele provin exclusiv din aprecierile afective, elaborate în domeniul relațiilor interumane. Morala lui T. Kotarbinski s-ar putea numi «o morală a bunului simț», care nu e scutită însă de numeroase obiecții, asupra cărora cititorul se oprește și se întreabă.

Stelian S t o i c a, *Etica durkheimistă*, Editura științifică, București, 1969, 214 p.

Coloana vertebrală a întregii etici durkheimiste este afirmația că orice regulă morală este produsul unor factori sociali determinanți. Cu aceasta, etica durkheimistă proiectează un atac atît împotriva eticii evoluționiste a lui Spencer, cît și a celei iraționaliste (Schopenhauer, Nietzsche, Freud), precum și asupra celei neotomiste în privința naturii omului. Arătînd că societatea e sursa valorilor, teza lui Durkheim e valabilă și pentru gînditorii marxiști. Ceea ce i-a lipsit însă lui Durkheim, este viziunea legăturii dintre individul creator și cadrul social ca depozitar, consumator și vehiculator al valorii (p. 35). Căci făcînd din societate tipul și sursa întregii autorități morale, Durkheim despersonalizează individul în favoarea «personalității» sociale, înlăturînd întreaga etică individuală cu valorosul ei bagaj afectiv (altruism, simpatie, milă etc.) din cuprinsul obiectului științei moravurilor (p. 39).

Bazat pe un bogat material etnografic (în special cu privire la popoarele primitive), Durkheim găsește în ritualurile religioase germenele viitoarelor norme și prescripții morale, ajungînd la concluzia că dreptul și morala s-au născut din practicile religioase, ceea ce înseamnă că morala își are rădăcina în religie (p. 52).

La rîndul său, idealul moral, după Durkheim, este tot un produs social, fiecare societate și fiecare epocă creîndu-și un tip al omului ideal după năzuințele ei.

Ideea suprapunerii exacte a moralului cu juridicul va fi pentru Durkheim argumentul hotărîtor în favoarea transformării dreptului în obiect al investigației etice.

Dacă Durkheim, din cauza morții sale premature, n-a reușit decît să traseze ideile directoare pentru cercetarea moravurilor și pentru arta morală rațională, colaboratorii și discipolii săi au dezvoltat însă mai departe ideile maestrului lor. Dintre aceștia, Lévy-Bruhl și-a propus ca lucrarea lui: *La morale et la science des moeurs* să aibă în etică rolul pe care l-a avut în sociologie lucrarea lui Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, ceea ce de fapt nu i-a reușit. După ce face critica moralelor teoretice, Lévy-Bruhl ajunge la concluzia că «faptul moral constituie una dintre condițiile vitale ale existenței sociale, fiind centrul în care cunoștințele individuale se aprind» (p. 100).

Asemenea lui Durkheim, alt discipol al său, A. Bayet nutrește nădejdea iluzorie că prin arta rațională se va putea asana criza orînduirii burgheze. El face însă reproș lui Durkheim, care săvîrșise eroarea de a identifica aria faptului moral cu aceea a dreptului, arătînd că morala nu se exprimă numai prin reguli de drept sau coduri morale ci și prin obiceiuri, fabule, snoave, opere filozofice și literare etc. (p. 116).

Cea mai importantă lucrare a altui discipol al lui Durkheim, P. Fauconnet, pe cît de semnificativă, tot pe atît de valoroasă pentru școala sociologică franceză este: *La responsabilité*. Analizînd noțiunea responsabilității, P. Fauconnet constată că ea este un produs al socialului, căci «judecățile», «regulile» și «sentimentele de responsabilitate», care alcătuiesc structura intimă a acesteia, sînt de natură socială.

La sfîrșitul acestei prezentări ținem să subliniem importanța considerațiilor pe care St. Stoica le face — în loc de încheiere — cu privire la destinul doctrinei etice a școlii sociologice franceze. Concepției etice a școlii sociologice franceze — spune St. Stoica — i s-au adus numeroase critici încă de la apariția sa, ele sporind pe măsură ce cercetarea moravurilor și-a dovedit ineficacitatea practică și neputința de a scoate orînduirea burgheză europeană din criza în care se afla. Unul dintre cei mai serioși critici a fost H. Poincaré, filozof francez idealist, care îi impută moralei

sociologice neputința de a aborda științific fenomenul moral, căci de la indicativ (adică de la ceea ce orice știință descoperă și constată) nu se poate trece la imperativ, adică la a se impune principii sau norme — ceea ce de fapt constituie specificul moralei — fără a comite un sofism.

Alt adversar al moralei sociologice a fost G. Gurvitch, care însă se situează pe o poziție aparte. Deși el acceptă morala sociologică în calitate de ipoteză de lucru, el reproșează lui Durkheim și lui Lévy-Bruhl că au ostracizat reflexia filozofică din cîmpul științei moravurilor, recomandînd totodată ca știința moravurilor să renunțe la paralelismul dintre realitatea fizică și realitatea socială, ale căror deosebiri calitative ambii autori le-au ignorat. Alți adversari au fost neopozitiviști (Ayer, R. Carnap, Reichenbach, Școala de la Oxford), care i-au reproșat acestuia nu numai neputința de a asana criza moravurilor, ci și chiar fundamentul său sociologist, obiectivist, cu aceasta considerînd definitiv terminată orice cercetare a moravurilor.

Dar dacă știința moravurilor a avut un asemenea destin în Europa, în schimb ea a continuat să se bucure de o largă popularitate și autoritate în rîndurile sociologilor americani (p. 181). Motivele pentru care ea a avut nu numai în trecut, ci are și astăzi o influență considerabilă asupra sociologilor americani sînt numeroase. În primul rînd, e vorba de ceea ce Durkheim numise «starea de anomie», identificată la condițiile societății americane de către o serie de sociologi americani (Sorokin, Homans, Beker, Merton, Parson, Cohen etc.).

Autorul cărții își încheie aceste considerații cu convingerea că influența lui Durkheim va crește în viitor, iar în deceniile următoare, sociologii americani vor căuta să reactualizeze, într-o manieră proprie, și problematica științei moravurilor.

Fără să se prezinte la un nivel științific accesibil doar specialiștilor, cartea lui St. Stoica care tratează problematica eticii durkheimiste nu este propriu-zis nici o lucrare de popularizare, dar prin maniera în care prezintă și dezbate principalele probleme etice ale acestei școli, aduce un real serviciu cercetătorilor.

Considerăm că meritul lucrării de față nu e numai acela de a face cunoscută în țara noastră, în cercuri cît mai largi de cititori, concepția etică a școlii sociologice franceze, ci și acela de a arăta deficiențele, insuficiențele și erorile pe care le are morala sociologică. Prin aceasta, lucrarea lui St. Stoica ne aduce și nouă teologilor cu atît mai mult un real serviciu, cu cît ea dezvăluie, de pe o altă poziție, imposibilitatea reducerii științei moralei la cea a moralei sociologice, problemă de altfel dezbătută și în literatura teologică românească cu peste trei decenii în urmă. — *(Diac. Prof. Ioan Zăgrean).*

John Locke, *Cîteva cugetări asupra educației* — Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Mioara Cimpoieș, Editura didactică și pedagogică, București, 1971, LXVII + 185 p.

Cartea prezintă cititorilor prima traducere integrală, din limba engleză, a unei opere care aparține pedagogiei clasice universale: *Cîteva cugetări asupra educației* (Some Thoughts Concerning Education) de John Locke. Pentru traducere s-a folosit ediția John Locke, *On Politics and Education*, A clasics Club College Edition, Toronto, New York, London, 1947.

Lucrarea lui John Locke — considerat, pe bună dreptate, întemeietorul educației moderne din Anglia — datorită numeroaselor sale sugestii privitoare la instrucție, educație și actualității acestora, a făcut obiectul a numeroase studii și s-a bucurat de prețuire, deopotrivă din partea specialiștilor și a publicului larg. La răspîndirea și cunoașterea ei a contribuit și marele număr de transpuneri în diferite limbi.

Ediția de față, îngrijită de cunoscuta cercetătoare Mioara Cimpoieș este precedată de un studiu al aceleiași, publicat în colaborare în 1966 și care se ocupă de prezența lui John Locke în pedagogia românească. Traducerea este precedată de un tabel cronologic și de un valoros și riguros studiu științific introductiv. Traducătoarea însoțește textul operei de meticuloase comentarii și note. Multitudinea, precizia și componența informațiilor cuprinse în ele o probează lunga listă bibliografică ce încheie cartea.

John Locke își structurează opera în jurul a trei jaloane sau a întreitului aspect al concepției proprii despre educație fizică, morală, intelectuală. În cadrul educației fizice (3—30) pune accente deosebite pe factorul sănătate și integritate fizică. În partea a doua despre educația morală (31—146), accentuează marea importanță a moralității cu toate implicațiile ei în procesul educativ, noțiune care este centrală în sistemul său pedagogic. Ultima parte, despre educația intelectuală (147—217), evidențiază scopul prin excelență formativ al instrucției, prioritar asupra dobîndirii de cunoștințe.

Opera pedagogică a lui John Locke (1632—1704) cuprinde «o sinteză a cugetărilor autorului asupra celor mai importante probleme de educație (p. XII) și «este rezultatul experienței personale de educator dar și al unei profunde și temeinice meditații filozofice asupra cunoșterii umane, asupra ideilor și concepțiilor educative de pînă atunci» (p. XI). Este o operă de maturitate elaborată treptat, într-o lungă perioadă și care vede lumina tiparului abia la sfîrșitul anului 1693, după ce-i apăruseră cele mai importante dintre operele filozofice.

Teolog de formație, dar nu mai puțin filozof (publică în 1960 «An Essai Concerning Human Understanding» — tradus și în românește — iar în 1695 «Elements of Natural Philosophy») el devine cunoscut prin preocupările pedagogice.

Inițial «Cugetările» asupra educației au fost prilejuite de un schimb epistolar dintre John Locke, aflat în exil în Olanda, la Amsterdam și amicul său Edward Clarke, căruia îi dădea sfaturi pentru educația copiilor acestuia.

Educația propusă de John Locke urmărește formarea omului pe toate planurile îndeosebi pe plan moral; în același timp ea este și o educație «deschisă», capabilă să îndrumeze copilul spre cunoașterea și înțelegerea vieții, a lumii înconjurătoare.

În privința influențelor exercitate asupra concepției sale pedagogice, exprimată în «Cugetări» se menționează că, John Locke este în mare măsură tributar ideilor pedagogice ale umanismului renascentist (Erasmus, Rabelais, Thomas Morus, Descartes, Leibniz) și îndeosebi «Eseurilor» lui Montaigne, deși nu poate fi ignorată influența ideilor despre educație ale gînditorilor din antichitatea romană (Seneca și stoicismul în general, Cicero, Juvenal, Suetoniu, Plutarh, Horațiu, Quintilian).

Multe din punctele de vedere asupra instrucției și educației coincid la John Locke și Comenius. Pentru amîndoi «cultura științifică fără adevărată moralitate nu are nici o valoare, pentru om și societate» (p. XXXVI). Pe aceeași temă, John Locke susține că instrucția și educația trebuie să aibă drept scop formarea «ființei umane complete» (p. XLV) a personalității, omul este educabil și trebuie să-și cultive aptitudinile native, o educație eficientă este aceea care urmează cursul naturii (idee dezvoltată mai tîrziu de J. J. Rousseau în al său «Emile» iar după el de J. H. Pestalozzi).

«Cugetările» au cunoscut o intensă răspîndire, fiind urmate și amplificate de filozofii-pedagogi de mai tîrziu. Reprezentanții englezi ai educației de tip tradițional, contemporani lui Locke, au găsit în «Cugetări» teze îndrăznețe și novatoare. Pedagogii Franței secolului al XVIII-lea preiau constructiv ideile lui John Locke.

La mijlocul secolului al XIX-lea, unele idei ale lui John Locke au stat la baza orientării pedagogice și a curentului pedagogic utilitarist, al cărui exponent principal a fost Herbert Spencer și au influențat mișcarea pentru educație fizică și sport din Statele Unite.

Ideile pedagogice ale gînditorilor luminiști din Apusul Europei au fost cunoscute destul de timpuriu și de oamenii de cultură români cu vederi înaintate.

Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, contactul cu ideile filozofice și pedagogice ale celor mai reprezentativi gînditori din Anglia secolului al XVII-lea, printre care se numără și John Locke, este strîns datorită prezenței unor profesori greci, renumiți oameni de cultură ai epocii, aduși să predea la școlile domnești din Iași și București. La marea școală a Patriarhiei din Constantinopol se preda deja «eseul» filozofic al lui Locke și celelalte lucrări ale sale, iar mulți din învățații greci, grupați aici, erau admiratori ai lui Voltaire, Leibnitz, Condillac etc.

În Țările Române s-au cunoscut nu numai ideile filozofice ci și cele pedagogice ale lui John Locke. Un Iosif Moesiodax, care și-a desfășurat activitatea în Țările Române, ca profesor la Academia Domnească din Iași, un G. Kollonas, profesor grec la București, au scris lucrări de pedagogie folosindu-se de John Locke. «Cugetările» pedagogice ale lui Locke au fost cunoscute cărturarilor și dascălilor români nu numai

din traducerile efectuate în limba greacă sau franceză, ori numai prin intermediul operelor pedagogice ale gînditorilor luminişti francezi, ci şi prin cele ale luminiştilor din ţările germane.

Prima traducere în românește a «Cugetărilor» a fost realizată după cum aminteam de poetul G. Coşbuc, după versiunea germană a Dr. E. van Sallwürk.

În cadrul acţiunii de valorificare critică a moştenirii pedagogice, în veacul nostru, pînă în anii din urmă, s-au publicat numeroase studii şi lucrări care au înlesnit înţelegerea — în lumina concepţiei ştiinţifice — a «Cugetărilor» pedagogice lockiene.

Ultima dintre contribuţii, ediţia îngrijită a «Cugetărilor» «asupra educaţiei», a cercetătoarei Mioara Cimpoieş, restituie în românește textul integral al operei pedagogice reprezentative a lui Locke. Fiindcă lucrarea însăşi este scrisă într-o limbă aleasă, lucru care reiese din eleganţa formelor de expresie, din simplitatea, precizia şi claritatea stilului, traducătoarea s-a străduit — şi a reuşit cu prisosinţă, să-i descifreze particularităţile, folosind cele mai proprii echivalenţe ale termenilor şi respectînd conţinutul de idei.

Ni se prezintă o traducere bună românească şi împreună cu studiul introductiv, de asemenea de real folos, avem o contribuţie meritorie la cunoaşterea unei opere a pedagogiei clasice. — *(Doctorand N. Stoleru).*

Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer, Filozofie şi etică,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, 120 p.

Cartea lui Florica Neagoe, avînd subtitlul: «Promisiunile unui pesimist», cuprinde patru capitole. În primul capitol, autoarea încercînd să situeze pe Schopenhauer (1788—1860) în cadrul filozofiei posthegeliene, constată că această intreprindere nu e lucru uşor.

În capitolul II, trecînd la expunerea concepţiei filozofice a lui Schopenhauer, F. Neagoe precizează că acesta se considera pe sine drept unicul continuator al lui Kant, care a înţeles criticismul mai bine decît însuşi întemeietorul său.

Forma apriorică cea mai generală în care subiectul cuprinde existenţa obiectului este *principiul raţiunii suficiente*, căruia Schopenhauer îi atribuie patru manifestări principale. Obiectul şi subiectul nu-şi au existenţa decît unul prin altul, iar reprezentările sînt intuitive şi abstracte. Intelectul e funcţiunea de cunoaştere, sinonimă cu un fel de intuiţie intelectuală, care face posibile geniul artistului, al savantului şi virtutea, în timp ce raţiunea primeşte totul de la intelect, avînd doar funcţia de a transforma intuiţiile în concepte (p. 23—27).

Cauzalitatea care guvernează toate schimbările naturii, se prezintă sub trei forme diferite: cauza propriu-zisă (care produce schimbările în lumea anorganică), excitaţia (care domină viaţa plantelor şi cea vegetativă a animalelor) şi motivul (care conduce viaţa animalelor).

Specificul concepţiei schopenhauriene este identitatea subiectului voinţei cu subiectul cunoaşterii, adică identitatea reală dintre ceea ce cunoaşte şi ceea ce e cunoscut ca voinţă, deci identitatea dintre subiect-obiect. Modificînd criticismul kantian, «lucrul în sine definit de Kant ca conceptibil, dar incognoscibil, şi care-i îngăduie să nu considere lumea reală o iluzie, e declarat de Schopenhauer esenţa care poate fi cunoscută. Libertatea noumenală, libertatea morală a lui Kant devine la Schopenhauer, voinţa amorală, inconştientă şi iresponsabilă (p. 37). Astfel, raportul dintre eu şi lume, care la Kant se prezenta: *«lumea mea e reprezentarea»*, la Schopenhauer devine: *«lumea e reprezentarea mea»* (p. 38).

Capitolul III este rezervat eticii lui Schopenhauer. Convingerea lui Schopenhauer este că în etică esenţialul rezidă în stabilirea riguroasă a primelor principii, din care se vor extrage mai întîi explicarea conduitei morale, iar apoi normele comportării morale.

E necesar ca etica să ţină cont de năzuinţa firească a omului spre fericire. Întrucît Schopenhauer nu vede posibilă armonizarea fericirii individuale cu binele general, concluzia lui va fi pesimistă.

Declarînd că el explică felul de comportare al oamenilor, şi renunţă să se ocupe de felul în care ei ar trebui să se comporte, Schopenhauer declară că virtutea nu se învaţă, aşa după cum nici genialitatea nu se deprinde.

Acţiune morală nu poate fi considerată decît aceea care e gîndită şi efectuată în folosul altuia. În acest caz se stabileşte o nouă identitate : el = altul. Ceea ce face posibilă această participare la altul, este mila, care este singurul principiu real al oricărei acţiuni morale.

După Schopenhauer există trei factori de moralitate : al justiţiei, al milei şi al abnegaţiei, care corespund la trei trepte de perfecţiune. Ultima dintre ele, morala abnegaţiei condamnă viaţa, preamărind Nirvana. Dacă întreaga realitate e voinţă, unica salvare din suferinţă este însăşi anihilarea voinţei. Cea dintîi cale a eliberării de sub puterea voinţei, este cea estetică, a doua cea morală, iar ultima şi cea mai desăvîrşită este sfinţenia.

Conştiinţa morală nu este decît conştiinţa pe care o avem despre caracterul nostru neschimbat. Maxima moralei sale este : «Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva» (Nu face rău nimănui, ba chiar ajută pe toţi, cît poţi). Prin morală, Schopenhauer lega filozofia de religie, fapt pentru care el şi-a propus să disocieze în creştinism miezul de coajă. Schopenhauer constată numeroase asemănări între creştinism şi brahmanism, cărora le sînt comune : «dragostea de oameni, resemnarea, umilinţa şi răbdarea» (p. 100). Sinuciderea, în loc să fie o suprimare a voinţei, e o afirmare a acesteia, de aceea el o condamnă, cu excepţia celei prin inaniţie.

După cum se vede, în concepţia lui Schopenhauer în loc ca morala să fie un mijloc de reglementare a relaţiilor dintre oameni şi de progres al societăţii omeneşti, ea e dimpotrivă, un mijloc de distrugere tocmai a ceea ce trebuie să se conserve. Căci dacă rostul eticii în general este să dea sens vieţii şi valoare acţiunii, dînd răspuns întrebării : Cum trebuie să trăim ? la Schopenhauer această întrebare se transformă în alta : Trebuie oare să trăim ?, iar răspunsul la ea îl cunoaştem : e preferabil să nu trăim. Prin aceasta, el a desfiinţat pur şi simplu etica în însuşi temeiul ei, adică în viaţă. Căci în fond morala lui se rezumă la ascetism, la moarte voluntară prin inaniţie, la suspendarea relaţiilor sexuale.

În ultimul capitol al lucrării (IV), autoarea semnalează o serie de contradicţii teoretice, atît în ceea ce priveşte concepţia filozofică a lui Schopenhauer, cît şi în ce priveşte etica sa. Lucrarea se încheie cu constatarea pe care o face autoarea, că deşi Schopenhauer a fost admirat de numeroşi creatori de artă (Flaubert, Tolstoi, Wagner, Th. Mann etc.), în filozofie el n-a făcut prea mulţi adepţi ; căci în afară de Ed. von Hartmann n-a avut nici un continuator mai strălucit, iar Nietzsche, deşi l-a admirat, nu i-a continuat opera. Cît priveşte secolul al XX-lea, în el n-a prins rădăcină resemnarea romantică a lui Schopenhauer, ci disperarea metafizică a lui Kierkegaard.

Cartea redă suficient de fidel concepţia filozofică şi etică a lui Schopenhauer, pentru a putea fi înţelese şi de un public mai larg, fără o pregătire deosebită în domeniul filozofiei. Ceea ce-i dăunător în lucrare este insuficienta sistematizare a materiei, deoarece repetările şi revenirile asupra unor idei în contexte diferite pot da impresia că este vorba de unele contradicţii în expunere. De asemenea, ar fi fost necesar un capitol special în care să se combată tezele fundamentale ale filozofiei şi eticii lui Schopenhauer, teze speculate de fascism şi care astăzi, în epoca marilor realizări tehnico-ştiinţifice apar cu totul inadecvate şi anacronice. — *(Diac. Prof. Ioan Zăgrean).*

D. Protase, *Populaţii dispărute. — Explicaţii pentru Zosimos. O seminţie războinică. De ce lipsesc aşezările fortificate ? Învingători şi înfrînţi. Scăpaţi din captivitatea «barbarilor». Mai devreme decît goţii ; Carpii îşi dezvăluie tainele,* în «Magazin istoric», VI (1972), nr. 1 (58).

Ultimele descoperiri arheologice au scos la iveală din straturile civilizaţiilor un nou popor de acum aproape două milenii, despre care pînă acum două-trei decenii nu se ştia aproape mai nimic. Aceasta şi din cauză că mărturiile istoricilor şi literaţilor antici nu consemnaseră poporul respectiv. Este vorba de *carpi*, care în dese cazuri au fost confundaţi cu celţii.

Este știut că romanii au cucerit Dacia, dar nu în totalitate, ci numai centrele administrative și cetățile, rămînînd populații libere în interiorul Daciei, dar și în afară, populații care s-au retras din fața cuceritorilor; deci este vorba de triburile dacice libere printre care se numără și *carpii*.

Numele generic de carpi este atestat și în izvoarele scrise ale secolului al III-lea și este pus în legătură etimologică cu Carpații (Carpates), care ar avea semnificația de «munți stîncoși», în limbile indo-europene cuvîntul karp însemnînd *stîncă*; de această părere a fost și învățatul român, arheologul V. Pîrvan. După alții, *kar* înseamnă a *lăuda*.

După ce în veacul al IV-lea, carpii dispar din izvoarele literare, istoricul Zosimos vorbește despre karpodaki (carpodaci) și aici încep multe controverse și păreri. Abia acum cîțiva ani, în urma cercetărilor arheologice din țara noastră, s-a arătat că nici aceste păreri nu corespund adevărului istoric. De ce?

În secolul al IV-lea nu se constată pătrunderea unor daci în «țara» carpilor. Dimpotrivă, mișcarea neamurilor dacice libere, începînd încă din a doua jumătate a secolului al III-lea, gravitează, constant, către teritoriile fostei Dacii romane; o deplasare de populații dacice spre răsărit de Carpați apare improbabilă, dacă nu chiar imposibilă, în fața neamurilor germanice, care, la sfîrșitul secolului al III-lea, se instalează la vest de Prut, în spațiul locuit masiv și stăpînit efectiv mai înainte de triburile carpilor.

Hotarele lor erau întinse. Pornind de la numele unor triburi menționate în izvoarele antice (Herodot, Strabo, Pomponiu, Mela, Ptolomeu și alții) unii istorici moderni îi plasează pe carpi între Siret și Prut. V. Pârvan susține că semințiile carpice locuiau în mase compacte pe versantele nordic și estic al munților Carpați, de la Vistula pînă la gurile Dunării și mai departe. Nu a lipsit în trecut părerea că țara carpilor se afla în răsăritul Transilvaniei, în bazinul Ciucului... Alții printre care mulți cercetători români actuali, consideră că patria inițială a carpilor trebuie plasată în nord, regiune de unde ei au venit în actualul teritoriu al Moldovei. În sfîrșit, azi se poate afirma că triburile carpilor au locuit teritoriul din zona Carpaților răsăriteni, iar de acolo s-au extins treptat spre sud-vest, astfel încît în secolul al II-lea—al III-lea stăpîneau aproape tot teritoriul daco-getic de răsărit de Carpați.

În secolul al III-lea, mai precis după retragerea armatelor romane (271—274) numeroase comunități carpice din Moldova au pătruns și s-au stabilit statornic în Muntenia și Transilvania. Prezența lor aici a fost dovedită arheologic.

Cum trăiau carpii? Unde își așezau casele și cum își îngropau morții? Erau locuitori pașnici ori soldați de temut? Au fost creatorii unei civilizații originale sau s-au mulțumit cu împrumuturi? La aceste toate au răspuns vrednicii arheologi români, mai ales după săpăturile din ultimul timp (Suceava-Scheia, Poiana-Dulcești, Butnărești, Tisești-Tg. Ocna, Călugăra) și mai ales după cercetarea minuțioasă a inventarelor cimitirelor (Poienești, Păduneni, Moldoveni, Bărboasa, Văleni). Important în cultura lor spirituală este faptul că aveau o religie originală și asemănătoare, în ceea ce privește riturile de înmormîntare, cu a traco-dacilor.

Ei au împrumutat de la romani obiecte de podoabă și ceramică, iar de la roxolani — populație înrudită cu sarmații — și sarmați, diferite obiceiuri, care nu afectau însă preocupările lor de ordin religios sau cultic. Ca îndeletniciri aveau aceleași mijloace ca populațiile de atunci.

În ceea ce privește cultul morților, cimitirele lor erau în afara localităților și locuințelor lor. Apare și incinerarea, aceasta însă sub influența altor neamuri și destul de tîrziu. Se observă că ritul înmormîntărilor era simplu, după vechile credințe, nu apar înmormîntări după rînduiala creștină, ceea ce dovedește că țineau la tradițiile strămoșești.

Ca războinici pricepuți ei au atacat imperiul, mai ales la Dunărea de Jos și apoi s-au aliat cu goții, avînd aceeași țintă. Se cunoaște incursiunea de la 238 cînd au fost jefuite cetățile pontice: Tomis, Callatis și mai ales Tropaeum și chiar Durostorum. Ei erau numiți dușmani (hostes) ai imperiului și cel mai insistent atac a avut loc la 245 cînd au pătruns, în afară de Moesia inferioară, în Tracia și în provincia Dacia, jefuind și luînd prizonieri, așa cum se arată pe o inscripție descoperită la Alba Iulia. Este vorba de locuitorul C. Valeriu Serapio, care ridică un altar lui Jupiter, ca mulțumire că a scăpat cu viață și s-a eliberat din captivitatea carpilor *(a carpis liberatus)*.

Înșiși împărații romani le atestă prezența și mai ales le recunosc puterea. Astfel Filip Arabul ia numele de Carpius Maximus, care îi înfrînge, iar la 247 apare și o monedă *Victoria carpica*. Tot acum se iau măsuri pentru fortificarea imperiului în Dacia din cauza invaziilor, iar linia de apărare romană care se întindea de la Flămînda, pe Dunăre, pînă la Rucăr, în Carpați, a fost retrasă pe vechea linie fortificată a Oltului, iar cetatea Romula a fost înconjurată cu puternice ziduri de apărare.

Însuși împăratul Aurelian duce lupta cu ei, în afară de goți, socotiți inferiori din punct de vedere militar carpilor, luînd titlul de Carpicus Maximus. În sfîrșit, Dioclețian duce lupte crîncene cu carpii (295—297) reușind să-i potolească. Unii istorici susțin că acum s-a terminat cu prezența lor, dar iată că însuși Împăratul Constantin cel Mare (306—337) primește titlul de Carpicus Maximus, dovadă că începe altă perioadă a creștinării lor și cu aceasta a includerii în granițele Imperiului roman. Se mai semnalează numele lor prin 381 (Karpo daka), dar se asimilează cu daco-romanii și cu goții. În cultura acestora din urmă (a goților) se găsesc influențe vădit carpice.

După plecarea romanilor, în ciuda părerilor istoricilor că ar fi rămas goții, avem astăzi siguranța arheologică de netăgăduit că populațiile autohtone formate au primit pe frații lor, triburile de traco-daci, deci și pe carpi de la marginile imperiului și au format strămoșii noștri, iar popoarele migratoare s-au retras în sud sau nord sau au fost asimilate. Exemplificăm cu descoperirile de la Bezid, (jud. Mureș) și cea de la Reci (jud. Covasna), un mormînt de incinerat la Mediaș și Iernut-Cipău, sau cimitirul de la Chilia (jud. Olt).

Autorul subliniază faptul că triburile de la marginile imperiului au revenit la vatră întîlnind aici o populație care păstrase aceleași rituri, obiceiuri și îndeletniciri, cu toată influența administrației romane.

D. Protase, cercetător obiectiv al istoriei noastre vechi, demonstrează pe baze de date recente arheologice că în Transilvania și Oltenia, toate complexele gotice cunoscute acum (cimitire, tezaure de obiecte de aur, monede de aur provenite din subsidii romano-bizantine etc.) datează cel mai devreme, din prima jumătate a secolului al IV-lea. Nu mai încape nici o îndoială că în Dacia părăsită de romani, au intrat mai întîi populațiile daco-carpice, goții venind anterior.

Față de noua filă a istoriei Patriei noastre, autorul încheie: «Triburile carpilor au jucat astfel un rol istoric însemnat la Dunărea de Jos, atît după cucerire, cît și după părăsirea Daciei de către romani. În Moldova și Muntenia, ei au intrat în procesul de conviețuire strînsă cu neamurile sarmato-roxolane și germanice. Din simbioza etnică de la sud și est de Carpați, prin contactul neîntrerupt cu civilizația romano-bizantină din sudul Dunării, se va naște o cultură materială cu trăsături particulare, în crearea căreia semințiile carpo-dacice au avut o contribuție de prim ordin. În spațiul fostei Dacii-romane, carpii s-au amestecat cu populația daco-romană, contribuind astfel la noua sinteză etno-culturală din care se va naște mai tîrziu poporul român (p. 51).

Tribul carpilor în preocupările lui spirituale-religioase constituie un nou capitol de istorie veche a Patriei noastre și un nou capitol de cercetare a credincioșilor și riturilor strămoșilor noștri. — *(Diac. P. I. David).*

Ștefan Bârsănescu, *Învățămîntul oral prin predică — cel dintîi sistem de învățămînt de durată la români —. Semnificația lui filozofică-pedagogică*, în «Pagini nescrise din istoria culturii românești», Ed. Academiei R. S. România, București, 1971, p. 32—38.

Învățămîntul oral prin predică — a intervenit la noi în condiții social-economice binecunoscute. La puțin timp după anul 900, pe pămîntul patriei noastre se organizează primele cnezate și voievodate, începînd astfel epoca feudalismului timpuriu.

Luînd în considerare toate acestea, precum și faptul că pînă azi învățămîntul oral prin predică nu a constituit la noi un obiect de cercetare științifică, autorul găsește util să-și concentreze atenția asupra lui, spre a-l examina sub raportul bazei lui documentare, al naturii și conținutului său și al semnificației lui filozofice-pedagogice.

Actele sinodale din 1359 şi din 1369 ale Patriarhiei din Constantinopol, în legătură cu transferarea episcopului Iachint de Vicina (Isaccea) ca mitropolit al Ungrovlahiei, prezintă mare importanţă întrucît ele definesc rolul mitropolitului şi al clerului de predicator, de păstor, de învăţător şi de dascăl.

Hrisovul din 1384, mai 1, emis de Petru Voievod, domnul Moldovei, care dăruia bisericii «Sfîntul Ioan Botezătorul» din Tîrgu-Siretului, venitul cîntarului din acel tîrg. Acest hrisov defineşte rolul preoţilor bisericii prin formula : «locum religiosorum fratrum predicatorum».

Natura şi scopul acestei acţiuni pedagogice — învăţămîntul oral prin predică — merită o analiză deosebită.

În condiţia ei de act de transfer de idei, predica reprezenta în fond un act pedagogic, prin care cel ce predica era obligat să-şi organizeze ideile, să-şi aleagă cuvintele potrivite, să-şi formeze o anumită capacitate dialectică, şi, inclusiv, o anumită cunoaştere a oamenilor.

Meditînd asupra naturii şi scopului predicării, autorul subliniază noi date. În vorbirea lor, predicatorii aduc un mesaj, o «veste bună», cu scopul de a lucra asupra interiorului credincioşilor, spre a-i orienta în direcţia purităţii inimii şi pentru iubirea de oameni, fie ei chiar străini sau duşmani. Or, astfel de apeluri, rostite pe un ton fierbinte şi convingător nu puteau să nu impresioneze mulţimile şi să nu le entuziasmeze.

Prin toate acestea, predica împlinea un rol însemnat pe plan intelectual şi moral.

Totuşi ţinînd seama că predica se asocia cu serviciul religios format din cîntări bisericeşti, şi că se desfăşura în biserici prevăzute cu unele picturi, s-ar putea conchide că acest învăţămînt prin predică folosea în primul rînd metoda expunerii, însoţită uneori de metoda intuiţiei şi a cîntărilor bisericeşti.

Scopul acestui învăţămînt era clar pentru predicatori : să formeze din ascultători buni creştin.

Cît priveşte limba folosită, putem conchide că şi la noi predicatorii, fie ei vlădici, fie preoţi, îşi rosteau predicile în limba poporului.

Din toate acestea se desprinde o dublă concluzie :

a) Din epoca feudalismului timpuriu sau chiar mai devreme, se desfăşura la noi un învăţămînt de durată : învăţămîntul oral prin predică.

b) Prezenţa acestui fel de învăţămînt la noi — ca şi în Franţa şi în ţările germanice — dovedeşte că el evolua la noi ca şi în Apus.

«Învăţămîntul oral, prin predică, a prezentat la noi o interesantă semnificaţie filozofico-pedagogică. Mai întîi, desfăşurarea lui cu succes, oglindea o aspiraţie a oamenilor epocii, după o explicaţie despre lume şi om şi rostul vieţii acestuia. Apoi odată realizat, acest învăţămînt oral prin predică a devenit punctul de plecare şi mesagerul din care s-a dezvoltat mai tîrziu învăţămîntul de durată din mînăstiri şi din primele şcoli.

În fine, faptul că el a fost în mod esenţial ca învăţămînt de durată unul care a îmbrăţişat probleme cu caracter umanist probează că la romani, la începutul învăţămîntului de durată, a stat un învăţămînt cu caracter umanist, legat de o gîndire preponderent teologică şi teoretică».

Articolul este întărit cu reproducerea în limbile latină şi aromână a documentului din 1234, prin care se atestă existenţa învăţămîntului prin predică.

Articolul este interesant atît pentru istoria pedagogiei cît şi pentru începuturile atît de îndepărtate ale culturii şi istoriei filozofiei la români.

Ion Arhip, *Casa Dosoftei,* în «Revista Muzeelor», nr. 1, 1971, p. 52—55.

Printre monumentele de prestigiu ale Iaşilor, mărturii înalte ale unui trecut glorios, se numără şi Casa Dosoftei. Monumentul este o clădire cu ziduri medievale, care ilustrează tradiţia arhitecturii româneşti, cu note specifice Moldovei. Prin restaurarea Casei Dosoftei, prestigios locaş de cultură, s-a îmbogăţit această zonă a monumentelor istorice ieşene, alcătuită din biserica «Sfîntul Nicolae-Domnesc» — ctitoria lui Ştefan cel Mare — «Trei Ierarhi», «Sfîntul Sava», «Palatul Culturii» ş. a.

Prin stilul și arhitectura ei, Casa Dosoftei e cea mai românească, deoarece în nici o clădire din Iași nu se mai păstrează ca aici modelele artei populare.

Aici mitropolitul și-a tipărit majoritatea operelor sale.

«Casa Dosoftei» din Iași adăpostește între zidurile ei multe alte comori de preț ale literaturii noastre vechi, începînd cu primele documente scrise pe teritoriul patriei noastre și pînă la începutul secolului al XIX-lea.

Vasile Netea, *Circulația «Cazaniei» lui Varlaam în Transilvania*, în «Revista Muzeelor», 1971, nr. 4, p. 333—337.

Recenta descoperire în județul Mureș a zece noi exemplare din «Cazania» mitropolitului Varlaam, tipărită la Iași în anul 1643, a readus în actualitate chestiunea circulației acestei cărți în toate ținuturile locuite de români.

În Transilvania, «Cazania» a circulat nu numai tipărită, ci și în diferite copii manuscrise datorită lipsei numărului necesar de exemplare.

În călătoriile sale prin Transilvania, întreprinse la începutul secolului nostru, N. Iorga a descoperit în județele Brașov, Făgăraș și Alba un număr de 19 Cazanii; 13 din acestea au fost aflate în localitățile Budila, Feldioara, Ludisor, Mărgineni, Recea, Rucăr, Sebeș, Telechia, Ucea de Sus, Cetatea de Baltă, Geoagiul de Jos, Măgina și Rahău. Alte 6 exemplare au fost descoperite mai tîrziu de profesorul Vasile Literat, în această regiune, în comunele făgărășene: Berevoiul Mic, Rîușor, Săvestreni, Todeuța, Veneția de Jos și Sărata.

Descoperiri asemănătoare s-au făcut și în alte părți ale Transilvaniei menționate de alți cercetători, cele mai vechi exemplare — înregistrate în 1645 — fiind aflate în comunele Cetan din apropierea Dejului, Bonțida (lîngă Cluj) și Mag (Sibiu).

În Maramureș, după constatările din lucrarea lui Ion Bârlea «Însemnări din bisericile Maramureșului», cel mai vechi exemplar datează din anul 1647. El a fost descoperit la biserica Josani din comuna Bondești. Sînt menționate și alte cinci «Cazanii» aflate în unele sate din Maramureș.

Dintr-o monografie consacrată mitropolitului transilvănean Sava Brancovici (1656—1680), aflăm că un alt exemplar din «Cazanie» care a trecut munții în acești ani, și-a găsit locul în biblioteca acestuia, fiind înregistrată sub titlul Paucenie de Moldova.

Atît exemplarele tipărite cît și copiile manuscrise amintite, dovedesc astfel, în mod concludent, atît larga circulație a «Cazaniei» lui Varlaam, cît și marele ei aport la afirmarea limbii românești și la crearea unității culturale a poporului român, care avea să pregătească pe cea politică.

Comunicarea domnului Vasile Netea reprezintă o însemnată contribuție la istoriografia continuității și unității culturale din toate timpurile a românilor pe aceste meleaguri. — *(Prof. Victoria Popovici).*

Adriana Niculiu, *Gala Galaction, omul și scriitorul prin el însuși*, Editura Cartea Românească, București, 1971, 277 p.

Printre cercetătorii operei lui Gala Galaction se numără și Adriana Niculiu, care și-a propus și a reușit să înfățișeze pe Gala Galaction și opera lui într-o monografie în care scriitorul se descoperă și se zugrăvește pe sine, caracterizîndu-și el însuși opera sa. Autoarea a ales această metodă de lucru — care i-a cerut un deosebit simț al căutării, trierii și îmbinării celor mai reprezentative texte din opera tipărită în volume și din articolele împrăștiate în presa vremii, ca și din jurnalul scriitorului — și a scris o carte care constituie un omagiu adresat lui Gala Galaction.

În «Prefață pentru contemporani», autoarea arată că a strîns materialul între anii 1960—1965, iar redactarea lucrării a făcut-o între anii 1965—1967, cu unele finisări pînă la tipărire. Gala Galaction este clasificat ca făcînd parte din familia «goetheană și care consideră firească unitatea creație-realitate, prin adevărul trăirii proprii». Opera lui Gala Galaction e o revelare a ființei sale, a preocupărilor, suferințelor și biruințelor sale, e o deschidere a unui «temperament romantico-pasional» către contemporaneitate, prin «împletirea tradiției cu inovația».

Autoarea a împărțit materialul adunat și l-a expus în două părți : În *Treptele vieții* sînt înfățișate etapele parcurse de Gala Galaction în viața sa închinată slujirii aproapelui, poporului său și Bisericii sale, de la anii copilăriei, apoi ca elev și student la Facultatea de litere, la Facultatea de teologie, doctorand, defensor ecleziastic, profesor, preot, publicist și, în anii puterii populare, susținător activ al noilor împliniri din patria noastră.

Autoarea dovedește, pe bază de texte, că Gala Galaction «a evoluat spre împăcarea dintre idealism și materialism, în sfera atotcuprinzătoare a umanismului» — lucru explicabil și normal, avînd în vedere că Gala Galaction a fost în același timp un creștin practicant, un teolog savant și un preot devotat Bisericii sale.

În copilărie, scriitorul a fost impresionat de viața satului, de obiceiurile folclorice, de credința mamei sale și de viața religioasă din familia sa. Bisericuța din satul său, bisericuța copilăriei, e o imagine care nu l-a părăsit niciodată și pe care a transpus-o magistral în romanul *Papucii lui Mahmud*.

În epoca studiilor liceale, Gala Galaction s-a împrietenit cu Vasile Demetrius, N. D. Cocea, I. G. Duca, Ion Teo (Tudor Arghezi), rămînînd legat pe viață de N. D. Cocea și Tudor Arghezi și ajungînd în această perioadă admiratorul lui Macedonski și adeptul lui Dobrogeanu Gherea.

Primăvara anului 1898 marchează ancorarea profundă în creștinism a lui Gala Galaction, «convertirea», cum o numește autoarea, convertire care «răspunde generozității temperamentului său, pe de o parte, și — date fiind împrejurările săvîrșirii ei — nevoii estetizante sub o formă derivată».

Din activitatea de preot, misionar și publicist a lui Gala Galaction din anii 1922 pînă în 1944, menționăm : predicile duminicale și articolele pe teme teologice apărute în presa vremii — e vorba de cotidianele democrate și progresiste — între anii 1929 și 1937 și editate în volumul *Ziua Domnului* de către Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, în 1958, cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, care a scris și prefața cărții : apoi *Piatra din capul unghiului* (1926) și mai ales traducerea Sfintei Scripturi, în colaborare cu preotul Vasile Radu, publicată de Editura Fundațiilor în 1938, precum și consecventa lui atitudine creștină și progresist-umanitară, ca și respingerea fermă și combativă a antisemitismului, șovinismului, exploatării și războiului.

În capitolul intitulat *Filele scrierilor*, Adriana Niculiu tratează despre crezul artistic și concepția despre artă, munca de creație, valoarea prozei scurte (eseu, peisaj, povestire), a romanului, a dramaturgiei și a traducerilor lui Gala Galaction. Analiza operei, aprecierile și definițiile formulate de autoare se bazează pe mărturisirile și pe aprecierile pe care însuși Gala Galaction le-a făcut asupra operei sale, încît ele apar mai mult ale scriitorului decît ale cercetătoarei, metodă care, după cum am semnalat, dă o notă de autenticitate riguroasă și de autoritate poziției și afirmațiilor autoarei.

Din mărturisirile lui Gala Galaction, citate de autoare, ca și din analizarea întregii opere a acestuia, se impune atenției creștine slujirea devotată a lui Dumnezeu, a Bisericii și a credincioșilor : «Am voit pururea să aduc la altarul Domnului tot ce am putut să culeg din grădina mea...». Munca de creație a lui Gala Galaction e un cult al desăvîrșirii transpusă în activitate concentrată și cizelare ostenitoare.

Gala Galaction liric, descriptiv, filozof și teolog a dat naștere «unei specii caracteristice prozei sale : poemul-eseu». În înfățișarea naturii Gala Galaction e un descriptiv-pictural, iar călătoriile ce le-a făcut i-au dat posibilitatea să armonizeze dinamica interioară cu mișcarea în spațiu.

Prin tematica creştină a romanelor sale, cît mai ales prin caracterul lor psihologic, Gala Galaction e aşezat de autoare alături de Liviu Rebreanu şi de Camil Petrescu.

Reţinem părerea autoarei asupra valorii de traducător a lui Gala Galaction şi aleasa preţuire pe care o dă traducerii Sfintei Scripturi: «Opera de traducător al Bibliei este opera unui virtuos ce ştie să facă să vibreze coardele limbii naţionale, pe toate intensităţile, într-o orchestraţie de orgă, comparabilă doar cu gravitatea muzicii lui Bach».

Cartea se încheie cu o «efigie pentru urmaşi» în care autoarea a sintetizat toată competenţa şi generoasa ei admiraţie faţă de Gala Galaction şi de opera sa, în următoarea caracterizare finală; «Publicist, cronicar, eseist, povestitor, romancier, dramaturg, traducător, Gala Galaction este o personalitate complexă, originală, fiecare latură a activităţii sale creatoare putînd rămîne de sine stătătoare, concludentă, ansamblul armonizînd însă o orchestraţie cu un timbru specific: al lui Gala Galaction; Om generos dedicat semenilor săi şi Artist înnoitor al tradiţiei».

Cartea Adrianei Niculiu se impune prin profunda cunoaştere a operei lui Gala Galaction, prin admiraţia şi prin dragostea ce o poartă omului şi artistului, la care ne îngăduim să adăugăm şi piosul omagiu adus profesorului de teologie şi preotului devotat Bisericii Ortodoxe Române, patriei şi poporului român, precum şi omenirii progresiste, cărora le-a închinat viaţa şi opera sa. — *(Pr. Ilie V. Iacobescu).*

Corina Nicolescu, *Opere de artă românească aflate în colecţiile străine: Epitaful de la Ioan Movilă,* în «Revista Muzeelor», nr. 5 (1971), p. 425—429.

Autoarea articolului semnalează existenţa, în muzeul de Artă ucraineană din Kiev, a unei interesante şi valoroase broderii, din anul 1542, epitaful dăruit de logofătul Ioan Movilă şi Jupînita sa Marica, unei mînăstiri cu hramul «Sfîntul Nicolae», rămasă încă necunoscută cercetătorilor români.

Broderia de la Kiev se înscrie printre operele remarcabile ale epocii lui Petru Rareş, constituind o nouă verigă de legătură între epitaful dăruit în 1516 mînăstirii Voroneţ de vistiernicul Gavriil Trotuşan şi cele realizate în timpul lui Alexandru Lăpuşneanu pentru ctitoria sa de la Slatina (1556) şi pentru mînăstirea sîrbească de la Mileşevo (1567). Ea îmbogăţeşte seria epitafelor moldoveneşti cele mai impresionante şi monumentale creaţii ale genului (broderia) care s-au păstrat într-un şir neîntrerupt de la începutul secolului al XV-lea pînă la mijlocul secolului al XVII-lea.

În cazul epitafului de la Kiev, întocmai ca la cel de la Voroneţ, formula grecească a fost înlocuită cu numele evangheliştilor, şi a fost confecţionat în Moldova.

Tipul iconografic al epitafului de la Kiev îşi găseşte izvorul în cel creat în vremea lui Ştefan cel Mare.

Autoarea subliniază, în încheiere: «Întocmai ca şi epitaful de la Dionysiu, cel de la Kiev trebuie adăugat la repertoriul broderiilor epocii lui Rareş ca o operă nouă şi interesantă, atît sub raport istoric, cît şi sub raport artistic, întregind evoluţia acestui gen de artă, cu un trecut atît de strălucitor în Moldova».

Articolul Corinei Nicolescu este o contribuţie preţioasă la literatura de specialitate şi se remarcă printr-o bogată documentare, ilustraţii reuşite, în stil colorat, cursiv, convingător. Articolul este completat şi de o anexă care conţine datele descriptive ale exponatului aflat în Muzeul de artă ucraineană din Kiev. Sînt menţionate dimensiunile epitafului şi provenienţa — Atelier din Moldova, 1542. Este redată în anexă inscripţia de danie, în limba slavă şi traducere, aşa cum se află ea brodată pe laturile orizontale ale epitafului, sus şi jos. — *(Prof. Victoria Popovici).*

Gottfried Schille, *Das Vorsynoptische Judenchristentum*. În Colecția «Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft». Herausgegeben von Erdmann Scott und Hans Urner. Heft 48. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1970, S. 96.

Din prefață (p. 5—6) reținem modul cum autorul concepe atît obiectul studiului de față, cît și metoda adoptată în alcătuirea lui: «Cercetarea prezentă se dedică celui mai critic domeniu de materie din cîmpul preliminar (Vorfeld) al sinopticilor, celui iudeocreștin. Ea întreabă, care tradiții să fie desemnate ca iudeocreștine, care trăsături proprii au caracterizat acest iudeocreștinism și în ce măsură acest iudeocreștinism era gata să-și stabilească, să-și dezvolte mai departe sau să-și părăsească caracterul său propriu în straturile literare mai noi, deci în mărturia evangheliștilor și a celorlalte izvoare din timpul fixării în scris a sinopticilor».

De asemenea: «În cercetarea iudeocreștinismului presinoptic, este cel mai bun lucru dacă nu se aduc cu sine reprezentări preconcepute despre caracterul propriu al acestui creștinism primar, ci se ia seama la înseși unitățile de istorisire prezentate» (p. 6).

Corpul lucrării constă din o introducere și trei capitole.

Introducerea (p. 7—20) începe cu întrebarea: Ce înseamnă iudeocreștinism? Ca timp, el «coincide — după părerea lui Gottfried Schille — cu formarea tradiției sinoptice», iar în ceea ce privește conținutul, el este «rădăcina creștinismului primar» (p. 7).

Trecînd la problema metodelor, autorul apreciază critic pe două dintre ele, și anume: analiza Faptelor Apostolilor și cercetarea mediului religios al creștinismului primar, adică a iudaismului și a elenismului.

Despre mersul cercetărilor sale, autorul precizează: «Noi va trebui să întrebăm despre legi, care au fost determinante pentru formarea tradiției. Căci sarcina noastră constă mai precis în aceasta, a determina contribuția iudeocreștină la prima formare a tradiției creștine din perspectiva transmiterii primordial-creștine» (p. 12).

În legătură cu metoda numită «Formgeschichte», autorul aduce cîteva precizări și subliniază unele probleme pe care le ridică această metodă.

După ce arată că cercetarea biblică critică din ultimul timp este determinată de tendințe contrare de transmitere, autorul susține ipoteza unui creștinism primar iudaic cu centrul în Betania (p. 18—20).

Primul capitol al lucrării poartă titlul: *Materialele mai vechi* (p. 21—47). În acest capitol autorul arată pe larg că pentru tendințele transmiterii și caracterul specific al cercului de materiale din Betania, este caracteristic faptul că materialele se lasă împărțite în două grupe de material care se întretaie reciproc: cuvîntarea profetică și pericopa liturgică. De aici rezultă — după aprecierea lui Gottfried Schille — că iudeocreștinismul Betaniei voia să fie o mișcare apocaliptică în sînul ordinei iudaice de viață.

În concluzia cu care se încheie acest prim capitol, autorul subliniază: «Dacă expunerile noastre sînt corecte, iudeocreștinismul cel mai vechi n-a fost în nici un caz gloata inofensivă, care este prezentată adeseori în cercetările teologice. Acesta n-a fost o ecclesiola in ecclesia, mai mult prigonită din eroare de iudaism și pe baza acestei proscrieri silită la formațiuni proprii pentru a-și salva propria existență. N-a fost nici gloata inofensivă de ucenici, care a neutralizat aspirațiile lui Iisus în sens iudaic, le-a alterat sau îngropat, cum ar trebui să deducem din nesiguranța cercetării despre Iisus al zilelor noastre. Dacă expunerile anterioare sînt corecte și numai într-o oarecare măsură, atunci acest iudeocreștinism a fost o grupare creștină de o putere de convingere cu greu de subapreciat» (p. 47).

Capitolul II se intitulează: *«Descoperirea lui Logion»* (p. 48—72). În cuprinsul lui, autorul prezintă — potrivit teoriei sale despre descoperirea lui Logion — procesul îndelungat și complicat al descoperirii cuvîntărilor rostite de către Mîntuitorul, respectiv procesul formării tradiției din cadrul comunității iudeo-creștine — din perspectiva ipotezei sale despre un creștinism primar iudaic cu centrul în Betania. În cadrul acestui proces, un rol important și constitutiv l-a jucat *amintirea* comunității respective (p. 59, 63).

Capitolul al III-lea: *Extinderea cercului de teme* (p. 73—95), încearcă să explice pe baza aceleiași ipoteze — lărgirea ariei de teme în procesul de formare a tradiției

iudeocreştine din cadrul comunităţii de la Betania. În acest proces, un factor dinamic de seamă este trecerea acestei comunităţi de la un tip static la un tip misionar.

Lucrarea se impune atenţiei cititorului prin originalitatea ei. Ea este tipică pentru actuala teologie biblică protestantă. Ca atare, ea reflectă unele aspecte ale peisajului contemporan al teologiei biblice protestante.

Este vrednic de admirat consumul de energie ce se depune în sensul străduinţei de a satisface atît exigenţele gîndirii critice istorice cît şi exigenţele gîndirii dogmatice. Păcat... că rodul pozitiv nu este direct proporţional cu efortul depus!... Ceea ce denotă cu evidenţă că teologia biblică protestantă n-a reuşit încă să stabilească echilibrul necesar între gîndirea critică istorică şi gîndirea dogmatică. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).*

Paul Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique,* Paris, Duculot, Lethielleux, 1969, 84 p.

Interesul nostru pentru această carte stă mai întîi în faptul că Ioan Casian, pe care Biserica noastră l-a aşezat în rîndul sfinţilor, este originar din Dobrogea. În al doilea rînd, el este o personalitate importantă, fiind considerat — pe drept cuvînt — printre primii întemeietori, şi organizatori ai vieţii monahale în Apus.

În lucrarea de faţă, teologul catolic Paul Christophe prezintă un studiu bine documentat despre morala monahală pe care a predicat-o Ioan Cassian în anii 420—430 şi — după modelul acestuia — episcopul Césaire în anii 503—543.

În introducere autorul înfăţişează contextul istoric în care au activat aceşti doi mari reprezentanţi ai Bisericii creştine, prăbuşirea imperiului roman din Apus. Urmează un tablou cronologic.

Capitolul I, intitulat «Ioan Casian, căutătorul de Dumnezeu» cuprinde date biografice. De origine dobrogeană, cum susţin Marrou şi Chadwick, Ioan a cunoscut monahismul oriental de la vîrsta de 15 ani în Palestina, la mînăstirea Bethleem, unde a mers împreună cu Gherman, prietenul său nedespărţit. Cunoaşte de acasă literatura latină şi greacă. Petrece cîţiva ani în mînăstirile din Egipt, de unde este silit să plece din cauza disputei origeniste.

În 405 este trimis la Roma cu misiunea de a apăra pe Sfîntul Ioan Gură de Aur. Se împrieteneşte cu papa Leon cel Mare. În 415 merge la Marsilia, unde înfiinţează mînăstirea Sfîntul Victor şi mînăstirea Mîntuitorului.

Redactează lucrările sale asupra vieţii monahale. La Marsilia, «Casian se găsea — cum spune autorul — într-un loc de predilecţie pentru a încerca să aclimatizeze în Occident doctrina spirituală a călugărilor din Egipt». «Supus, rînd pe rînd, la patru patriarhi ei epocii: al Antiohiei, ca monah la Bethleem; al Alexandriei, în timpul şederii sale în Egipt; al Constantinopolului unde Sfîntul Ioan Gură de Aur l-a hirotonisit diacon, în fine, papa Inocenţiu I, al Romei, l-a făcut preot, el a putut fi considerat fără exagerare ca precursorul ecumenismului şi patronul unităţii creştinilor».

În lucrările sale: *Aşezămintele chinoviţilor,* conferinţe şi *Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie,* Ioan Casian este dependent de Origen şi de Evagrie Ponticul.

În capitolul al II-lea, intitulat «O morală monahală», autorul arată că Ioan Casian concepe perfecţiunea slujirii ca posibilă numai în cadrul monahismului.

În capitolul al III-lea, se arată că Ioan Casian consideră sfaturile evanghelice ca porunci, exagerează valoarea ascultării şi subordonează asceza iubirii creştine, pe care o consideră regina virtuţilor. După el, iubirea creştină este accesibilă numai călugărilor. Laicii sînt supuşi Vechiului Testament.

În capitolul al IV-lea, intitulat «O luptă contra păcatului», se vorbeşte de o strategie a luptei contra viciilor, care constă din atacarea primului viciu — lăcomia pîntecelui — şi despre spovedanie, ca mijloc terapeutic.

Autorul conchide că Ioan Casian a introdus în Occident aşezămintele şi regulile mînăstirilor din Egipt, modelîndu-le şi mlădiindu-le potrivit cu clima mai aspră şi cu diferitele feluri de trai ale Apusului. Aceeaşi înţelegere — spune autorul — ar fi trebuit s-o aibă Ioan Casian adaptînd doctrina spirituală a monahilor la viaţa creştinilor din lume, dar el n-a urmărit acest scop.

Convins că numai viaţa monahală poate duce la perfecţiune, Ioan Casian consideră pe creştinul trăitor în lume într-o condiţie inferioară. Supus Vechiului Testament, acesta poate obţine iertarea, dar nu fericirea deplină.

Autorul cercetează, mai departe, în ce măsură învățătura duhovnicească a lui Ioan Casian a influențat în Galia meridională predica creștină din secolele V și VI și cu deosebire pe aceea a lui Cezar de Arles.

Într-o scurtă biografie, autorul urmărește pe Cezar ca monah în insula Lerina, unde a fost întemeiată o mînăstire după modelul lui Casian și apoi ca episcop de Arles, unde a desfășurat o mare operă caritabilă.

Apoi în capitolul al VI-lea arată că Cezar predică monahismul, practică ascetismul și ospitalitatea. Cezar a redactat regulile vieții monahale pentru călugărițe, în care face elogiul singurătății. El predică o morală severă în ce privesc relațiile sexuale. Milostenia este — după el — superioară postului și este o datorie pentru toți creștinii.

Pentru monahi, sărăcia totală este o condiție indispensabilă. Credinciosul va răscumpăra prin milostenie folosirea bunurilor acestei lumi.

Și pentru Cezar, perfecțiunea se realizează prin renunțările monahale. El acceptă o viață în lume, dar cu un fel de regret și considerînd-o ca o stare inferioară.

În capitolul al VII-lea, cu titlul «O morală a datoriei», autorul expune o listă a datoriilor — alcătuită de Cezar — pe care laicii trebuie să le îndeplinească. Ca și Casian, Cezar stăruie asupra vicleniei diavolului și asupra ideii că esența păcatului stă în conștiință. Răscumpărarea păcatelor se face — după Cezar, prin vizitarea bolnavilor și prizonierilor, prin păstrarea păcii și înțelegerii, prin post, ospătarea străinilor și spălarea picioarelor, prin milostenie — după posibilități —, prin priveghere și rugăciune și prin iertarea vrăjmașilor cînd aceștia o cer.

În concluzia generală precizează învățătura morală a lui Ioan Casian pe care o preia și Cezar de Arles. Prin Casian, Galia meridională cunoaște și practică cele două tipuri de viață monahală: chinovială și anahoretică, după exemplul monahismului egiptean. Amîndoi cred că perfecțiunea nu poate fi realizată decît în mînăstire. Totuși, Cezar acordă o oarecare valoare și vieții trăite în lume. După el, credinciosul poate răscumpăra starea sa de căsătorie prin multe abstinențe și acte de milostenie. El va trebui să împlinească rînduielile monahale cel puțin în timpul posturilor.

Autorul conchide: «Casian și Cezar au trasat un ideal măreț de perfecțiune monahală, dar nu au prezentat credincioșilor un ideal acceptabil, un program de viață creștină care să corespundă pe deplin condiției lor». Trecînd peste această lipsă, autorul recunoaște că Ioan Casian și-a cîștigat un loc important în istoria moralei. El a influențat pe Benedict, care sfătuiește trăitorii să se citească în mînăstiri acele *Collationes* ale lui Casian. De asemenea, ideile lui Cezar de Arles au fost dezvoltate în unele lucrări din secolul al IX-lea.

Principalul merit al lucrării lui Paul Christophe stă în bogata și interesanta documentare pe care o folosește, precum și în prezentarea sistematică a ideilor.

Subliniind importanta contribuție adusă de Ioan Casian la implantarea în Apus a monahismului răsăritean, autorul nu omite să semnaleze greșeala lui Ioan Casian, ca și a lui Cezar de Arles, pe care l-a influențat, de a fi considerat că perfecțiunea n-ar fi posibilă decît în cadrul vieții monahale. Este o greșeală condamnată de Biserică, fiind contrazisă de porunca «Fiți desăvîrșiți!», pe care Mîntuitorul o adresează tuturor.

În învățătura creștină adevărată, perfecțiunea este accesibilă nu numai monahilor, ci tuturor creștinilor, în orice stare s-ar afla. De aceea Biserica a trecut în rîndul sfinților nu numai pe cei ce și-au petrecut viața în mînăstiri, ca monahi, ci și pe cei ce și-au trăit viața în lume, unde au izbutit să iasă biruitori împotriva atîtor ispite. Unii Sfinți Părinți consideră căsătoria superioară celibatului monahal. Pentru aceea calendarul creștin cuprinde sfinți aparținînd tuturor vîrstelor, tuturor categoriilor.

Lucrarea lui Paul Christophe ne-a prezentat în deplină lumină concepția superioară a moralei monahale predicate de Ioan Casian, remarcînd totodată și exclusivismul ei, care n-a fost niciodată acceptat de Biserică. — *(Prof. Cónst. Pavel).*

Petre Lucaciu, *Începuturi ale logicii românești*, Editura științifică, București, 1970, 127 p. + 18 p. reproduceri text slavon.

În *Introducere*, p. 5—12, autorul consideră că fondul de manuscrise slave din secolele XIII—XVI aflate în Biblioteca Academiei R. S. România conține valoroase scrieri de filozofie antică și medievală, semnalate în cataloage. Se remarcă faptul că

«*filozofia creştină*» a dominat conştiinţa socială a Evului mediu, *Filozofia patristică* (hristologică) din secolele I—VIII constituie altceva decît *filozofia greacă-ortodoxă* şi *latină-catolică* de mai tîrziu. În sînul aceleiaşi Biserici distingem orientări *net mistice* şi orientări cu *tendinţe raţionale*. Pentru a înţelege în mod obectiv aceste realităţi trebuie să renunţăm la ideea de «întunecat ev mediu», înlocuind-o cu un tablou mai veridic al «luptelor şi opoziţiilor reale» (p. 7). Cercetînd *manuscrisele slave nr. 72* (sec. XIV, fragmente din Aristotel); *ms. nr. 159* (sec. XV care conţin cugetări ale lui Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog); *ms. nr. 161* (Sec. XV, fragmente din bizantinul Ioan Carpathos); *ms. nr. 815* (din sec. XIV—XV, privind funcţia raţiunii); *ms. nr. 153* (sec. XV conţinînd scrierile «teoreticianului» isihast *Grigore Palamas*; *ms. slav nr. 148* (sec. XV, opere ale lui Damaschin Studitul); *ms. nr. 31* (sec. XVI scris în Ţara Românească, cu profil filozofic). Se cuprind apoi referirile la Aristotel, Plato, cît şi un *tratat de logică*, foarte apropiat de cel din ms. nr 72; *ms. nr. 290* (sec. XVI Dionisie Areopagitul; *ms. 517* (sec. XVIII Ioan Damaschin). Pe baza conţinutului de idei al unor astfel de scrieri — se poate face *«dovada documentară că putem vorbi despre o activitate filozofică în viaţa culturală românească încă din epoca lui Mircea cel Bătrîn şi Alexandru cel Bun»* (p. 11).

Manuscrisul slav nr. 72 reflectă prezenţa ideilor platonice şi aristotelice în cultura românească medievală.

Capitolul II *(Spiritualitatea românească pînă la jumătatea secolului al XV-lea*, p. 13—38). Autorul completează cu date inedite începuturile culturii medievale şi rolul Bisericii Ortodoxe Române la acestea: «Cu atît mai mult putem vorbi despre *o prezenţă a gîndirii româneşti*, cu cît ştim că în afară de textele ce ne sînt cunoscute direct, *au fost copiate şi ale cărţi* religioase, *strict necesare* (subl. autorului) cum sînt cazaniile, vieţile sfinţilor polemicile, al căror text variază de la un autor la altul, în sensul că cel ce le copia îşi permitea adaosuri sau exprimări, fără să mai vorbim de alcătuirile proprii din care prea puţine au răzbătut prin furtuna veacurilor» (p. 21).

Autorul apreciază nivelul superior de cultură al mitropoliţilor şi episcopilor români din secolele XIV—XV, efortul domnitorilor români de a rezista ofensivei catolice în Moldova, contribuţia lui Alexandru cel Bun la «organizarea pe baze noi a vieţii bisericeşti ortodoxe şi crearea unui centru de învăţătură la Suceava». «Însăşi venirea şi aşezarea pentru cîtăva vreme a lui Grigore Ţamblac în Moldova, — pare să se explice în bună parte prin confruntarea ortodoxă-catolică din a doua jumătate a veacului al XIV-lea», apoi «activitatea lui Nicodim, înfiinţarea a două mitropolii şi a unui însemnat număr de biserici şi mînăstiri» (p. 26). În continuare se subliniază rolul cultural al lui Nicodim de la Tismana în propagarea culturii slavone bisericeşti, a şcolilor de slavonă din secolele XIV—XV, în Transilvania, Maramureş, Scheii Braşovului şi la Suceava. Se ştie că Alexandru cel Bun a înfiinţat aici o adevărată Academie, cu două secţii, juridică şi teologică, unde se învăţau greaca, slavona, latina şi se interpretau texte patristice. Autorul subliniază în mod pozitiv importanţa acestor centre culturale. Petre Lucaciu apreciază că «atît participarea la reuniunea de la Constanţa, cît şi cea de la Ferrara — Florenţa au dus la întărirea curentului isihast, în sînul Bisericii Ortodoxe Române, găsindu-şi materializarea în sporirea acţiunii de copiere a scrierilor doctrinare isihaste» (p. 36).

Capitolul III. — *Gîndirea românească şi doctrina isihastă* p. 38—65, redă doctrina lui Grigorie Palama, citîndu-se în acest sens lucrările lui Meyendorff, D. Stăniloae şi Tatakis. Se ştie că în tratatul de *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, 1964, p. 242 se acordă mişcării isihaste o deosebită importanţă: «Isihasmul a fost prezent secole întregi în conştiinţa teoretică a societăţii româneşti» (p. 54). Grigore Ţamblac (1364—1452) ne apare ca un promotor al liniei isihaste în cultura slavo-română (Vezi *Sbornicele slave* din Biblioteca Academiei R. S. România, nr. 1424; 1430; 1435; 1438; 1441, 1443. «Majoritatea zdrobitoare a sbornicelor sale cuprinde scrieri de factură isihastă» (p. 56). Se menţionează, de asemenea, aportul lui Paisie Velicikovski în apărarea metodei de efectuare a «rugăciunii inimii» (p. 62).

Capitolul IV. — *Un manual slavon de logică*, p. 67—91, descrie manuscrisul slav nr. 72, datînd din secolul al XIV-lea, 245 de foi, scris pe pergament, din Biblioteca Academiei R. S. România. Între filele 226 şi 233 se găseşte textul: «Ale lui Maxim despre deosebirea lucrurilor dinafară şi Ale lui Theodor prezbiterul de la Raith despre aceleaşi». Textul se ocupă de problema fiinţei, făcîndu-se distincţia între *fire* sau *fiinţă*

(ca exprimînd generalul) și între întîmplare, care exprimă *particularul*. «Ființa» e o categorie «singură de sine». Conceptul «chip» este echivalent cu «formă, înfățișare». Autorul textului caută să definească raporturile dintre gen și specie, dintre particular și general. Sînt analizate, de asemenea, cele 10 categorii ale lui Aristotel, iar două capitole rezumă ideile Sfîntului Maxim Mărturisitorul despre existență. Autorul textului slav e un creștin care s-a folosit de prelucrarea ulterioară a *Categoriilor* lui Aristotel și *Isagoga* lui Profiriu. Se confruntă textul slav cu Logica Sfîntului Ioan Damaschinul.

Primele patru capitole ale *Logicii* sau *Izvorul cunoașterii* a lui Ioan Damaschin redau logica formală, ca instrument și izvor de cunoaștere.

Autorul textului slav nu respectă ordinea capitolelor din «Izvorul cunoașterii» uneori comprimă textul Sfîntului Ioan Damaschin.

Care este sensul *logicii aristotelice* în opera Sfîntului Ioan Damaschin? P. Lucaciu răspunde că «rațiunea și cuceririle ei sînt puse în slujba credinței creștine... *Aristotel nu este înlăturat ca nefolositor, ci prelucrat în spirit creștin*» (p. 90).

Lucrarea este însoțită de *Anexe* (p. 95—121), urmează *Note* asupra manuscrisului și traducerii, cît și un glosar de expresii specifice. Elegantul volum al lui Petre Lucaciu însoțit de reproducerea fotografică a textului slav, explorează cu discernămînt și într-o perspectivă de apreciere obiectivă însemnătatea gradului de cultură medievală românească, diversele sale aspecte și prezența unor probleme profunde de valoare europeană — în spiritul cărturarilor din vremea respectivă. — *(C. Bărbulescu)*.

N. Vatamanu, *Medicii lui Ștefan cel Mare*, în «Voievozi și medici de curte», București, 1972, p. 20—50.

Cele două afecțiuni fizice de care a suferit în timpul vieții sale voievodul Moldovei Ștefan cel Mare (1457—1504): «ulcerul cronic», ca urmare a rănii căpătate la asediul Chiliei în 1462 și podagra sau guta, contractată mai spre bătrînețe, cu complicațiile lor din final, au necesitat în repetate rînduri apeluri la medici străini, cei mai mulți din Apusul Europei, unul din ei fiind și cleric.

Cel dintîi «medic» cunoscut, venit la curtea lui Ștefan cel Mare din Suceava, apare documentar la anul 1468. Este vorba de *Maestro Zoano Barbero*, adică «Ioan bărbierul» genovez de origine. Nu era — spune autorul — un om oarecare, ci «un om cu experiență, dacă nu și cu carte». Fără a izbuti să-i vindece rana, voievodului, rolul curant al lui era acela «de a i-o pansa».

În 1473 venea în Moldova, ca sol al șahului Persiei Huzun Hassan, *Isaak Beg*, «un chirurg evreu spaniol», cu porunca de a vizita «pe Ștefan» și de aici, mai departe, «pe dogele Veneției și pe Papa». Dacă acest sol medic va fi fost consultat și va fi aplicat vreun tratament rănii lui Ștefan în timpul soliei sale la Suceava, e greu de spus, «căci nicăieri nu se găsește vreun indiciu documentar care să ne îngăduie să credem că Isaak l-ar fi îngrijit pe voievod».

Nici *Isaac Hispanul* (un omonim al lui Isaak Beg), medic la curtea regală polonă din Cracovia, în drum spre hanul tătar de pe Volga trecînd prin Moldova, «nu a avut — se pare — vreun amestec în îngrijirea rănii lui Ștefan cel Mare», opinează autorul.

În 1475, după strălucita victorie antiotomană de la Vaslui, cu ecou atît de puternic în Europa de apus, cu scrisori de felicitare din partea Papei Sixt al VI-lea, Ștefan cel Mare trimite — prin Paolo Ogniben, solul Veneției care se întorcea în patrie, trecînd prin Moldova, dintr-o misiune la șahul Persiei Huzun Hassan o scrisoare către dogele Veneției, prin care viteazul voievod îi cerea, între altele, să-i trimită un medic.

După multă tărăgăneală, din Veneția pleca spre curtea lui Ștefan «un chirurg, convins cu multă greutate să se ducă în Moldova». Pînă să se lase convins acest «chirurg», al cărui nume nu se cunoaște încă, ca să ia calea Moldovei și să vină la Suceava, la curtea lui Ștefan, au fost propuși și li s-a cerut consimțămîntul și altor medici: *Baldesan de Perusio*, «famosissimus doctor medicinae» de la Școala din Padova», *Nicolaus de Venetii*, medicus», «*Bartholomeus de Albricis*, phisicus».

Chirurgul anonim însoțit de solul venețian Paolo Ogniben, a luat drumul spre Moldova, tăind de-a curmezișul Serbia și Bulgaria și trecînd apoi Dunărea. De va fi ajuns cu adevărat la curtea domnească din Suceava și, cu atît mai mult, de va fi dat vreun ajutor medical voievodului Ștefan, acest «Chirurg anonim» este, după părerea autorului, greu de spus.

Un alt medic despre care se știe că a venit la curtea lui Ștefan cel Mare a fost «chirurgul» *Don Branca*, un «preot sicilian», folosit ca sol în timpul tratativelor politice dintre prințul Maximilian, pretendent la coroana Ungariei, după moartea lui Matei Corvin (1490), și voievodul moldav «credinciosul său iubit». Chirurgul Branca «aparținea cu cea mai mare probabilitate vestitei familii omonime de chirurgi populari sicilieni». Rezultatele tratamentului și îngrijirilor medicale date lui Ștefan de acesta «nu au corespuns așteptărilor».

În anul 1501 o solie a lui Ștefan cel Mare venea din nou la Veneția cu felurite misiuni, «între care și cu aceea de a-i aduce un medic». În scrisoarea adresată în acest sens dogelui Augustino Marbadico, Ștefan cerea «să i se trimită un medic, dar să fie doctor (...) care să se priceapă să-i vindece durerile». Se cerea expres un «doctor» nu un «chirurg» dintre cei ce se perindaseră atîția pe la Suceava și i «se făgăduia o plată bună». Îndelungata experiență a voievodului cu «chirurgi», mai lesne de găsit, «îl convinsese pe Ștefan că nu de la ei putea nădăjdui o ușurare a crizelor dureroase de podagră ci de la un doctor». Ce rezultat concret va fi avut această nouă încercare: îl va fi tratat și cum îl va fi tratat pe Ștefan, rămîne totuși o enigmă.

Spre primăvara anului 1502, soseau din nou — de data aceasta la Nürnberg, — niște trimiși ai lui Ștefan să caute un medic. Răspunzînd mesajului trimis de voievodul din Suceava, conducătorii orașului Nürnberg «au confirmat primirea mesajului», arătînd că «după străduințe, au convins pe bătrînul doctor *Johann Klingensporn*, să se ducă în Moldova». Lipsesc însă dovezi sigure care să ateste prezența la Suceava a «bătrînului doctor Johann Klingensporn». Mai mult chiar: că acesta nici n-ar fi părăsit Nürnbergul ca să vină la Suceava pare a fi confirmat de faptul că «la 22 martie 1502 este semnalat din nou la Veneția un sol, care căuta un medic pentru domnitorul Moldovei». Ce rost ar fi avut trimiterea unei noi solii la Veneția după un medic la așa scurt interval, date fiind condițiile de transport atît de grele, din acea vreme?

Medicul căutat de solul lui Ștefan cel Mare din nou în cetatea lagunelor a fost găsit în persoana «cunoscutului doctor» *Matteo Muriano*. Ca și altădată, pînă a se opri asupra lui, iar acesta a consimți la cererea ce i se făcea, s-a mai vorbit și de *Marc Antonio della Tore*, «om de știință» și «mai tîrziu profesor la Padova», la catedra de «medicină ordinară» și apoi la cea de «medicină extraordinară». Acesta era «singurul dintre medicii propuși să meargă la Suceava, a cărui valoare științifică este consemnată într-un lexicon bibliografic medical». S-a vorbit, de asemenea, de *Zoano d'Acquila*, și el «profesor de medicină la Padova».

Matteo Muriano a sosit în Moldova în august 1502, «rău bolnav». După însănătoșire, Matteo Muriano l-ar fi examinat pe Ștefan «în cîteva rînduri». În primul raport pe care medicul l-a adresat dogelui Veneției, pe lîngă relatările de importanță politică, — după ce îi povestește propriile sale necazuri cu boala pe care a avut-o — justificînd în felul acesta și întîrzierea — Matteo Muriano vorbește și de pacientul său din Suceava, pe care-l găsea «voinic», dar avînd «supărări cu boala».

În ce a constat îngrijirea, asistența medicală, dată de Muriano voievodului pe patul de suferință, în ciuda onorariului substanțial primit (400 de ducați), autorul spune cu iz de sceptică ironie că «pînă la moartea sa» (a medicului, care a decedat în Moldova, pe la jumătatea anului 1503), Muriano «nu i-a dat nici măcar un singur medicament!». În schimb se ocupa cu culegerea de informații politice din Moldova, pe care «le comunica de urgență Veneției».

Scurtă vreme după moartea lui Muriano, o nouă solie este trimisă de Ștefan cel Mare, aflat la Neamț să se odihnească, la Veneția, «ca să vestească moartea lui Muriano și să ceară alt medic în loc».

După ce, ca de obicei, s-au luat în discuție numele unor medici ca: *Georgio din Piemont*, *Alexandro Veronese*, «a doua zi după anul nou 1504», solii au declarat în colegiu că «au căzut la învoială» cu tînărul doctor *Hieronimo di Cesena*. Ajuns în Mol-

dova, tînărul medic venețian Di Cesena a fost martor la ultimele zile de suferință și chinuri ale domnitorului, care, la 2 iulie 1504, își da obștescul sfîrșit sub privirile neputincioase ale celor trei «medici» cîți se găseau în acel moment la căpătîiul bolnavului : «tînărul Hieronimo, un bărbier din Buda și hekimul, adică «chirurgul» hanului tătăresc». Cînd și de unde veniseră ceilalți doi medici, autorul nu ne spune.

Despre ultimele zile ale lui Ștefan, care se zbătea în chinurile bolii, aflăm din relatările doctorului *Leonardo de Massari*, medic la curtea regală din Buda, «despre care, de asemenea, în mod eronat s-a pretins că l-ar fi îngrijit și el pe Ștefan». Leonardo de Massari relatează, prin condeiul autorului, că în ultimile zile Ștefan cel Mare, «avea răni la ambele gambe și nu numai la stînga, unde fusese odinioară rănit în timpul asediului Chiliei». După o stagnare a evoluției rănilor, ba chiar o regresiune a lor, «curînd au început din nou să se întindă. Atunci medicii, crezînd că le pot opri mersul, au recurs — potrivit unui aforism al lui Hipocrat — la un procedeu greșit : (...) le-au ars».

Comentînd ca om de știință — specialist în medicină — evoluția bolii și acest procedeu de intervenție «chirurgicală», autorul spune în încheiere : «După cum se vede, nu mai era vorba acum de rana de la glezna stîngă și nici de durerile de podagră, ci de altceva nou : ambele gambe ale domnitorului erau pline de răni. Ce se întîmplase ? Se părea că bătrînul voievod suferea în ultimele zile de grave tulburări de circulație, traduse prin edeme ale părților delicve. În aceste condiții pielea gambelor dispunea de condiții rele de apărare, fiind supusă infecțiilor... În fața rapidei propagări a rănilor, medicii, dezorientați și impresionați, (...) au procedat la cauterizare. O intervenție zadarnică, un chin mai mult !».

Așa s-a desfășurat odiseea medicilor și a chinurilor fără leac ale lui Ștefan cel Mare... *(A.N.P.)*.

Virgil Cândea, *Stolnicul între contemporani*, Editura științifică, București, 1971, 180 p.

Una din figurile de seamă ale culturii românești ale veacului al XVII-lea este și stolnicul Constantin Cantacuzino, reprezentant de seamă al culturii universale, onorat astăzi și de U.N.E.S.C.O. printr-o deosebită cinstire.

Stolnicul este legat de familiile domnitoare ale neamului nostru, de tradițiile și obiceiurile românilor. De la Padova la Constantinopol și în multe orașe ale Europei faima noastră de urmași ai dacilor și romanilor, după umanistul Nicolae Olahus, a fost recunoscută și prin acest vrednic fiu al gliei străbune. De la Mînăstirea Hurezi, unde i se vede chipul, pînă la Mînăstirea Mărgineni, unde și-a agonisit cărți și pînă la manuscrisele vechi, a pătruns ochiul său de cercetător, dînd la lumină nenumărate tipărituri, începînd cu Biblia lui Șerban (1688).

Așa cum arată autorul, portretul Stolnicului Constantin Cantacuzino poartă pentru prima oară la noi, foarte limpezi, trăsăturile umanismului. El este un admirator al antichității greco-romane format la vechea școală a tradițiilor bizantine și la cea contemporană a neoaristotelismului italian. Bun cunoscător al limbilor clasice — greaca și latina — înzestrat cu spirit critic, el este la fel de aparte pentru vechea cultură, ca și pentru operele contemporanilor săi, pentru disciplinele speculative, ca și pentru conjunctura vremii sale.

Cu mijloacele unei culturi europene temeinice, el lucrează pentru propășirea culturală a țării sale, vrînd să-i deslușească istoria și scrie în limba poporului. Stolnicul și-a iubit țara și poporul pentru că mai bine decît alții de pînă atunci, el a cunoscut și a reflectat asupra realităților românești. Lăsînd la o parte umbrele unor realități triste, el a întrevăzut calitățile, meritele, drepturile și a crezut într-un viitor mai bun al poporului nostru. Din cercetarea atentă a istoriei sale, el a desprins motive temeinice ca să-l iubească și să-l admire. Acest fel de a-și iubi patria, luminat de erudiție și reflecție, el l-a afirmat în cercul contemporanilor săi și l-a transmis urmașilor, care au asociat întotdeauna în viața și opera stolnicului patriotismul și umanismul, coordonate ființiale ale poporului român.

Constantin Cantacuzino rămîne, aşadar, înconjurat în evocările noastre de admiraţie şi recunoştinţă. Pentru că, aşa cum el însuşi a ţinut să afirme, «cu dreptate iaste a da toţi mari mulţămite celor ce au dat învăţături şi au scris istorii de obşte, căci ostenelele lor au folosit viaţa de obşte, adică traiul tuturor».

Autorul îşi împarte materialul astfel: *O introducere* (p. 5—7), *Înaintaşii: un crez de libertate şi umanism* (p. 9—19); *«Am început a învăţa cu toată a mea putere omenească»* (p. 20—23), *La Padova, «scaunul şi cuibul a toată dăscălia»* (p. 24—28); *Chestiunea orientală şi noua politică românească* (p. 29—40); *Diplomatul* (p. 41—53); *Stolnicul între contemporani* (p. 54—65); *Cărturarul* (p. 66—85); *O viaţă de strălucire «cu ghiaţă în inemă»* (p. 86—99); *Ceasul de seară* (p. 100—108); *Stolnicul în judecata timpului* (p. 109—121); *Permanenţele operei stolnicului* (p. 122—153), dovada cea mai viguroasă a viziunii sale despre cultură autohtonă şi patriotism (originea poporului român şi dăinuirea lui). Acest capitol are următoarele subdiviziuni: originea românilor, originea limbii române, continuitatea românilor în Dacia; Formarea poporului român şi a primelor state româneşti; Comunitatea de teritoriu şi limbă a românilor; noblețea civilizaţiilor antice; grecii şi romanii; Idei despre naştere şi stricăciune; Necesitatea dispariţiei imperiilor; Cum trebuie scrisă istoria.

Lucrarea reprezintă deosebită importanţă pentru cunoaşterea realităţilor vremurilor stolnicului, realităţi în care se încadrau atît mişcarea culturală susţinută de Biserica Ortodoxă Română, cît şi dorinţa de libertate pentru poporul român şi autocefalie pentru Biserica strămoşească.

Cartea, minuţios alcătuită şi subtil tratată, se încheie cu: *Postfaţă* (p. 154—155); *Lista ilustraţiilor* (p. 156—160); *Desene în text* (explicaţii) şi un *Indice* (p. 163—178) foarte util în cercetare şi orientare. — *(Diac. P. I. David).*