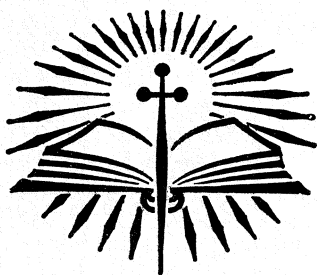


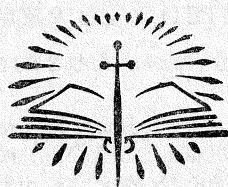
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVI — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1974
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 3—4, MARTIE—APRILIE 1974

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. Conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN ; P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii 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

C U P R I N S U L

Omagiu primului președinte al Republicii Socialiste România	149
Studii și articole	
Pr. Prof. Ioan G. C o m a n, <i>Problema raporturilor culturale dintre greci și «barbari» în lumina Sfinților Părinți</i>	153
Pr. Prof. Atanasie N e g o i ț ă, <i>S-a descoperit manuscrisul Evangheliei după Marcu?</i>	172
Pr. Prof. Alexandru M o i s i u, <i>Sfântul Ambrozie păstor și îndrumător al vieții și trăirii creștinești</i>	176
Pr. Lector Dumitru R a d u, <i>Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi</i>	183
Pr. Prof. Sebastian C h i l e a, <i>Paradoxul mincinosului și ambiguitatea minciunii</i>	190
Diac. Prof. Emilian V a s i l e s c u, <i>Marile religii necreștine actuale. II. — Budismul</i>	203
Pr. Zevin R u s u, <i>Cultul Șarpelui la Tomis</i>	226
Diac. Asist. Ioan P o p e s c u, <i>Două cărți muzicale vechi din biblioteca Institutului teologic de grad universitar din Sibiu</i>	264
Din activitatea și cronica Institutelor teologice	
<i>Gala Galaction «ad cathedram», de Pr. Gh. C u n e s c u</i>	271
<i>Vizita Prof. J. J. von Allmen, rectorul Institutului ecumenic din Ierusalim (12—23 martie 1974), de Pr. Prof. I. G. C o m a n</i>	279
<i>Conferințele Prof. Olivier Clément la Institutele teologice din Patriarhia Română, de Pr. Lector Gabriel P o p e s c u</i>	281
<i>Conferința teologică interconfesională de la Institutul teologic universitar din București, de Pr. Lector Dumitru Gh. 'R a d u</i>	283
<i>Noi doctori în teologie : P. C. Diac. Ion I. I c ă, și P. C. Pr. Ioan Mircea, de Diac. I. B ă n ă ț e a n u și Diac. P. I. D a v i d</i>	288
Note bibliografice	293

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.

OMAGIU PRIMULUI PREȘEDINTE AL REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

Ziua de 28 martie 1974 crestează pe răbojul istoriei noastre naționale o dată memorabilă, cu adânci rezonanțe în conștiința poporului român și cu adânci implicații de perspectivă privind făurirea societății noi românești multilateral dezvoltate. Este ziua în care forul suprem al obștei românești reprezentînd pe muncitorii, țărani, intelectualii și pe toți cetățenii țării noastre, români, maghiari, germani și alte naționalități, a ales în unanimitate pe Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele Consiliului de Stat, în cea mai înaltă și de răspundere funcție și demnitate de stat : aceea de Președinte al Republicii Socialiste România.

Patriot de înaltă atitudine, pe linia marilor înaintași conducători ai acestui neam, și revoluționar înflăcărat și luminat, internaționalist consecvent, Domnul Președinte al Republicii, Nicolae Ceaușescu, întruchipează în personalitatea și activitatea sa virtuțile cu care este înzestrat poporul român al cărui fiu este : înțelepciune și hărnicie, omenie și exigență, cumpătare și cutezanță, demnitate și totală dăruire, principialitate și bunătate. În personalitatea Domniei Sale și-au dat întâlnire, într-o magistrală sinteză, omul din popor deținător al unei experiențe de viață multimilenare pe aceste meleaguri, cu conducătorul încercat, înțelept și energic al țelurilor întregii obști naționale. Ca om de stat, Domnia Sa are curajul hotărîrii în momentele decisive, are înțelepciunea prevederii, are forța deciziei în acțiuni de amploare ce angajează viitorul, are fermitatea și stăruința de a cere tuturor să slujească poporul și țara, așa cum o face el însuși. «Ca gînditor politic, își fundamentează principiile și concluziile pe o nuanțată și cuprinzătoare analiză a realităților și tradițiilor țării noastre și ale lumii contemporane ; sintetizează teoretic experiența construcției socialiste din România, cu definirea obiectivului central al acestei construcții : societatea cea nouă, socialistă, în toată plenitudinea ei».

Personalitate politică de prim rang și în primul plan al vieții internaționale, ca unul care a văzut totdeauna cu pătrundere și deplină justete ansamblul problemelor mondiale contemporane cu care sîntem confrunțați, Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu se consacră cu hotărîre statornică consolidării păcii, înțelegerii între popoare și progresului internațional.

Suprema investiură și jurămîntul Președintelui Republicii sînt expresia concretă și firească a împlinirii noastre naționale. Națiunea și țara consacră în funcția de Președinte al Republicii Socialiste România

pe cel care s-a identificat cu cuceririle, aspirațiile și destinele lor. În vibrantul său jurământ, Domnul Președinte al Republicii, Nicolae Ceaușescu, depune mărturie despre aceasta în fața națiunii întregi: «Jur să slujesc cu credință patria, să acționez cu fermitate pentru apărarea independenței, suveranității și integrității țării, pentru bunăstarea și fericirea întregului popor ... Jur să respect și să apăr Constituția și legile țării, să fac totul pentru aplicarea consecventă a principiilor democrației socialiste, pentru afirmarea în viața societății a normelor eticii și echității socialiste ... Jur că îmi voi face totdeauna datoria cu cinste și devotament pentru strălucirea și măreția națiunii noastre socialiste, a Republicii Socialiste România!».

Ideea de republică, ca formă de guvernământ care să asigure libertate și dreptate pentru cei mulți, a fost intuită în diverse forme și împărtășită de-a lungul istoriei noastre naționale de spirite luminate. Crearea republicii ca formă de stat — mai întâi sub chipul Republicii Populare Române la 30 decembrie 1947 și apoi al Republicii Socialiste România, la 21 august 1965 — constituie, așa cum spunea șeful Statului nostru, Domnul Nicolae Ceaușescu, la a 25-a aniversare a proclamării Republicii, «o încununare a luptei duse de-a lungul secolelor de poporul român, de forțele sale înaintate, pentru eliberare națională și socială, pentru neatințare, progres social și o viață mai bună». Alegerea și investirea de către forul obștei românești a Domnului Nicolae Ceaușescu în funcția de președinte al Republicii Socialiste România înseamnă un moment de culme și început al unei noi epoci în viața poporului și a patriei noastre.

Oamenii muncii din toate sectoarele de activitate ale României Socialiste, împreună cu întregul popor român în frunte cu eroica sa clasă muncitoare, au salutat cu mult entuziasm și în accente de sărbătoare națională acest eveniment, exprimând la adresa Președintelui Statului nostru, în telegrame și mesaje, în coloanele ziarelor și revistelor și în manifestări de masă, sau prin înzecirea eforturilor productive la locul de muncă, sentimentele lor de prețuire și devotament, precum și nădejile lor pentru un viitor și mai luminos al Patriei noastre.

Iubitorii de frumos și de adevăr, toți creatorii, din toate domeniile de cultură și artă, au exprimat într-un singur gând și într-o singură voință adeziunea la înalta investiție a Domnului Nicolae Ceaușescu, ca primul Președinte al țării noastre, fiindcă au văzut și verificat în persoana Domniei Sale pe ctitorul culturii românești contemporane, cultură caracterizată printr-un puternic umanism și o înaltă ținută etică și estetică, factor determinant în făurirea armonioasă a omului nou.

Pesonificare a geniului românesc polivalent, complexa și proeminenta personalitate a primului Președinte al Republicii Socialiste România s-a imprimat adânc în sufletele tuturor creatorilor și consumatorilor de cultură și artă din țara noastră.

*

Actul de împlinire națională de la 28 martie 1974 a fost împărțit și apreciat, pe toată întinderea și adâncimea semnificației lui istorice, sociale și cultural-spirituale, de către ierarhii, clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române, prin glasul Întâistătătorului ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și al celorlalți membri ai Sfântului Sinod, în mesajul de felicitare trimis cu acest prilej: «Însuflețiți de sentimente de înaltă cinstire și patriotic atașament, Vă adresăm cele mai alese felicitări cu prilejul înfăptuirii actului istoric al alegerii Domniei Voastre, Domnule Nicolae Ceaușescu, în funcția supremă de Președinte al Republicii Socialiste România. Din toată inima Vă urăm ani mulți de viață, cu sănătate deplină și puteri reînnoite de muncă, spre a continua și în noua demnitate de mare răspundere în care ați fost înălțat de încrederea și dragostea întregului popor român, să lucrați cu neobosit zel și totală dăruire pentru înălțarea și înflorirea Patriei noastre, pentru fericirea tuturor fiilor săi, pentru dezvoltarea cooperării frățesti cu toate popoarele și pentru triumful definitiv al păcii în lume».

Cinstind după cuviință acest măreț act istoric din istoria poporului nostru și exprimând Domnului Președinte Nicolae Ceaușescu, cele mai alese sentimente de prețuire, de devotament și doriri de sănătate deplină pentru a conduce cu puteri sporite destinele națiunii și Patriei noastre, Biserica Ortodoxă Română își afirmă și confirmă din nou legătura ei nemijlocită și permanentă cu năzuințele și preocupările de viață ale întregului popor român din care fac parte și credincioșii ei. Căci, slujind cu fidelitate și devotament, prin mijloacele care-i sînt proprii, nobilele aspirații ale poporului român, Biserica Ortodoxă Română slujește, prin aceasta, pe Dumnezeu. Ancorată profund și organic în realitățile sociale în mijlocul cărora trăiesc credincioșii ei, și sprijinind cu toată puterea progresul material și spiritual al acestora, cu mijloacele de care ea dispune și de pe pozițiile ei proprii, așa cum a făcut de-a lungul întregii ei istorii, Biserica Ortodoxă Română participă plenar la actuala mare bucurie a poporului și a țării întregi, fiindcă bucuria acestora este și bucuria ei. Biserica trăind în cadrul societății, este legată de aceasta.

Este în această azeziune totală la marele act istoric și politic al instituirii funcției de președinte al Statului și al alegerii Domnului Nicolae Ceaușescu în această supremă funcție, o nouă confirmare a faptului că

Biserica Ortodoxă Română, așa cum arăta Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, s-a alăturat cu toată convingerea la mișcarea de reînnoire socială în care poporul român s-a angajat cu mai bine de un sfert de veac în urmă, deoarece ea a fost tot timpul o Biserică legată de năzuințele poporului. Ea este hotărâtă să sprijine și în viitor cu același devotament creșterea bunăstării poporului român și să lupte pentru continua înălțare a prestigiului ei, întrucât activitatea tuturor credincioșilor noștri este închinată atât atingerii scopului religios-moral al Bisericii, cât și năzuințelor firești ale poporului nostru (Apostolat social, vol. XI, 1973, p. 106—107).

Afirmarea demnității naționale a României Socialiste pe care o consacra alegerea și investirea Domnului Nicolae Ceaușescu în funcția de Președinte al Republicii Socialiste România, se răsfinge asupra tuturor fiilor Bisericii Ortodoxe Române, ierarhi, cler și credincioși. De aici și sentimentele legitime de prețuire și mândrie patriotică, cu care Biserica noastră și Întâistătătorul ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, întâmpină și omagiază pe făuritorii acestui act.

Integrată profund în realitățile noastre românești, materiale, sociale, culturale și spirituale, cu păstrarea intactă a identității sale de credință și de organizare, Biserica Ortodoxă Română aduce prinosul ei de recunoștință și de cinstire poporului român și conducătorului lui încercat, Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu, care îl călăuzește pe drumul edificării orînduirii și vieții celei noi din țara noastră și al afirmării lui pe arena mondială, ca luptător activ pentru relații noi între state, bazate pe egalitate suverană, pentru pace, securitate și cooperare cu toate popoarele lumii.

STUDII ȘI ARTICOLE

Pr. Prof. Ioan G. Coman

PROBLEMA RAPORTURILOR CULTURALE DINTRE GRECI ȘI „BARBARI“ ÎN LUMINA SFÎNȚILOR PĂRINȚI

Problema raporturilor greco-barbare este cunoscută de cea mai mare parte a autorilor greci înșiși, începînd de la Homer și mai ales de la poezii tragici, de la Herodot și Platon pînă la ultimii reprezentanți ai elenismului păgîn și creștin și ai romanității occidentale și orientale. Aceste raporturi, care nu fuseseră totdeauna rele, creaseră mitul unei superiorități zdrobitoare și a spiritului și a culturii grecești asupra spiritului și rudimentelor de cultură «barbară». Este adevărat că nu toți grecii făceau caz de acest lucru, dar ei erau destul de numeroși pentru a irita și uneori chiar a minia pe unii dintre acești «barbari», care, întrucît își însușiseră bine elenismul, inclusiv un viu spirit critic, știau să facă deosebirea dintre elementele grecești și negrecești, care constituiau sinteza elenică. Disprețul grecesc lovea dureros oameni a căror formație intelectuală, sensibilitate artistică și merite de tot felul nu erau întru nimic inferioare, în general, față de remarcabilele calități grecești.

«Barbarii» precreștini și necreștini nu protestau în această privință decît rar și fără ecou deosebit. Totuși, evreii, mîndri de Biblia lor, au reacționat energic printr-un Filon, un Iosif Flaviu, un Aristobul și alții. Dar mai ales autorii patristici au fost aceia care, considerîndu-se moștenitori spirituali ai evreilor și stimulați prin duhul acestora, au pus în lucrare un întreg arsenal în protestul lor contra disprețului elenic. Mai mult decît la evreii care erau, în general, izolați în bazinul Mediteranei Orientale și profesau o credință închisă în afară, păgînii detestau la creștini în afară de Biblia și de originea lor în general neelenică, larga lor răspîndire și mai ales atracția pe care viața și curajul lor le exercitau asupra maselor elenice și uneori chiar asupra elitelor negrecești, dar care vorbeau limba greacă. Se cunoaște aprecierea foarte favorabilă pe care Porfiriu o făcea la adresa culturii lui Origen pe care îl acuza, totuși, de a fi căzut într-o «întreprindere barbară»¹, adică de a fi îmbrățișat creștinismul. Înaltul raționalism grec disprețuia și ura credința negrecilor umili și uneori chiar a grecilor, iar cîteodată în chip deosebit credința și doctrina negrecilor care vorbeau grecește, pentru că acești negreci sfîșiau substanța și unitatea culturii elenice.

Credința creștină nu era un simplu mit care avea să învingă miturile grecești, ci o forță spirituală care se manifesta printr-o viață puternică, clocotind de dragoste și de entuziasm sobru, care aveau să pună în umbră achizițiile vechii lumi grecești și negrecești. Dealtfel, grecii

1. Eusebiu, *Istoria bisericească*, VI, 19, 7, G.C.S. 9, 2 Ed. Schwartz, p. 560.

sau păgînii nu reproșau creștinilor atît introducerea unei noi divinități, cît credința și viața lor, care însămințau o altă concepție despre existență și o altă cultură. Persecuțiile și martirii nu făceau decît să accelereze acest proces: «Sîngele creștinilor este sămînța lor», zicea Tertulian.

Creștinii, cu toată umilînța lor, protestau contra disprețului grecesc întii pentru că acest dispreț aducea după sine excluderea lor din societatea vremii inclusiv persecuțiile din partea statului roman — «non licet esse vos» —, pe urmă, pentru că se urmărea interdicția creștinilor de a participa la cultura greacă sub pretext că aceia care nu împărtășesc ideologia culturii grecești nu pot să se împărtășească din aceasta în nici un chip. Se cunoaște legea împăratului Iulian care interzicea profesorilor de origine creștină să țină cursuri în școlile păgîne². În fine, amenințarea cu interdicția credinței și a culturii creștine, sub pretext că acestea nu sînt de origine greacă, a provocat studiul originilor și al istoriei culturii grecești puse în paralelă cu alte culturi, studiu care nu e totdeauna sistematic și nici exhaustiv, dar ale cărui izvoare bogate și variate erau aproape totdeauna sugestive. Aceste izvoare se găseau în autori greci și negreci, îndeosebi în manualele sau registrele de descoperiri. Aceia care au încercat să sesizeze datele problemei și să tragă consecințele din aceste date au fost sfîntul Iustin, Tațian, Clement Alexandrinul, Eusebiu al Cezareei, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Teodoret de Cyr etc. Rezultatul acestor cercetări a fost că destul de numeroase elemente din cultura greacă se dovedeau a fi de origine străină: ele aparțineau în mare măsură tocmai strămoșilor acelora căroră li se refuza participarea la această cultură, îndeosebi evreilor și altor popoare din Orient.

Autorii patristici susțin că grecii nu sînt în situația de a se autoelogia. Ei ar trebui să prezinte, în această privință, mărturiile altora³. Ei nu trebuie să insulte și să batjocorească pe cei numiți «barbari» și care valorează mai mult decît grecii⁴. Spre sfîrșitul secolului al IV-lea (392), Fericitul Ieronim, care se găsea la Betleem, invită batjocoritor pe Celsus, Porfiriu, Iulian și pe partizanii lor să se informeze asupra marelui număr și calității superioare a oamenilor Bisericii care sînt filosofi, oratori și profesori și să înceteze de a acuza credința creștină de simplitate rustică⁵.

I. — Elemente de origine diversă însușite de cultura greacă

Pe urma savanților evrei și pe baza propriilor lor cercetări, autorii patristici constată că destule elemente ale culturii grecești sînt de origine străină. Cui aparțin aceste elemente și cum au fost ele încor-

2. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea IV*, 99, 100, 101, 102, P. C. XXXV, 633 B—637 B.

3. Tatien, *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien suivies d'une traduction française du discours avec notes*, Paris, 1903, I, p. 108.

4. *Ibidem*, 30, p. 147.

5. *De viris illustribus*, Prologus, P. L., XXIII, 634: «Discant ergo Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversus Christum canes, discant eorum sectatores (qui putant Ecclesiam nullos philosophos et eloquentes nullos habuisse doctores) quanti et quales viri eam fundaverint extruxerint et adornaverint; et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam agnoscant».

porate culturii grecești? Creștinii reiau acuzația de furt pe care evreii o formulaseră pentru prima dată contra grecilor. Uneori violența verbală a creștinilor depășește pe aceea a evreilor, cum vom vedea. Dar era această prezență de elemente străine în cultura greacă un furt? Cuvîntul este tare. În fond, e vorba de influențe, de interferențe sau de simple coincidențe spirituale, așa cum întîlnim destul de adesea în evoluția culturilor și a civilizațiilor. Influențele puteau să se exercite în diferite feluri și uneori să lase a se întrevădea profunzimea și întipărirea lor sau superficialitatea lor. Analogiile sînt cîteodată izbitoare, asemănările merg uneori pînă la cuvinte, problemele apar destul de des în același context, ideile sînt exprimate cu aceiași sau aproape cu aceiași termeni. Caracterul polemic al confruntării aduce exagerări care ar fi putut fi evitate într-o altă atmosferă.

Pe de altă parte, deși se critica plagiatul, nu se crease încă la sfîrșitul antichității dreptul absolut al proprietății literare, așa cum îl cunoaștem astăzi. Observațiile autorilor patristici sînt de ordin crono-logic, general și de amănunte.

Socotind pe evrei drept strămoși spirituali iar Biblia Vechiului Testament drept propriul lor mesaj de mîntuire și document de bază pentru credința și viața lor, creștinii susțineau, ca evreii, că cultura elenică a apărut după Biblie și că deci asemănările elenice cu Biblia se datorau «furtului», adică împrumutului făcut acestei Biblii. Moise este anterior lui Homer⁶. El precede nu numai pe înțelepți și pe poeți, dar chiar pe zeii grecilor. Acest Moise pare a fi atins culmea vieții sale chiar înainte de crearea oamenilor, după concepția greacă⁷. Eusebiu al Cezareii consacră aproape în întregime cărțile XI, XII, XIII, XIV și XV ale operei sale *Pregătirea evanghelică* unei analize comparative de fond a filosofiei grecești a lui Platon, Filon, Plotin și Numenios cu doctrina ebraică⁸. Moise era considerat ca «un ocean de teologie», iar Platon ca «un Moise care vorbește greaca atică»⁹. Prin urmare, filosofia creștină se prezenta în Pentateuh și celelalte cărți ale Vechiului Testament ca anterioară culturii grecești. Dar, era, realmente, această filosofie creștină, izvorul culturii grecești? Se va vedea mai departe ce răspuns poate fi dat la această întrebare.

Față de pretenția grecilor că ei au creat totul, că ei știu tot în materie de cunoaștere, de înțelepciune și de cultură și că ei sînt adevăratul izvor din care se adapă celelalte popoare, autorii patristici observă că grecii se împodobesc cu penele altora. Dacă ei ar restitui fiecărei cetăți aportul acesteia în doctrina greacă, sofisme lor ar fi neputincioase¹⁰. Sofiștii lor «au rupt semnul autenticității de pe tot ceea ce au împrumutat de la Moise și de la ucenicii filosofiei sale, întîi pentru a părea că spun ceva personal, în al doilea rînd pentru

6. Sfîntul Justin, *Apologia* I, 44, 8; Tațian, *Cuvînt către greci*, 31, 35, 36, 37, 39—41, p. 147—148, 154—155, 157.

7. Clement Alexandrinul, *Stromata* I, 106, 2 (Stählin—Früchtel) I, p. 68; Eusebiu de Cezareea, *Pregătirea evanghelică*, X, 12, 29, 30 (ed. K. Mras) I, p. 606.

8. P. G., XXI, 844—918, 952—1057, 1060—1180 etc.

9. Teodoret de Cyr, *Vîndecarea bolilor grecești*, II, P. G., LXXXIII, 841 C, 859 D.

10. Tațian, *op. cit.*, 26, p. 141.

ca voalînd cu-nu ştiu ce falsă retorică ceea ce nu înţeleseseră, să facă din adevăr o ţesătură de fabule»¹¹. În afară de retorică şi poate şi de poezie¹², în toate celelalte ştiinţe, ca divinaţia, astronomia, magia, geometria, grecii nu sînt inventatori, ci imitatori. Toscanii i-au învăţat artele plastice, egiptenii i-au instruit să compună istorii, frigienii le-au arătat arta flautului, tirenienii pe aceea a trompetei, ciclopilor pe aceea a făurarului, Atossa arta scrisorilor¹³. Problema e reluată de Clement Alexandrinul, de Eusebiu şi de Teodoret care înmulţesc articolele de cultură şi de civilizaţie împrumutate de către greci de la «barbari». Clement este mai ales acela căruia îi place să dea informaţii asupra unei mulţimi de ştiinţe, de meserii şi de arte pe care grecii le-ar fi «furat» de la «barbari»: egiptenii au descoperit grecilor astrologia, geometria, lămpile, ei au împărţit anul în 12 luni şi au prescris castitatea în interiorul templelor¹⁴. Inventatorul alfabetului folosit de greci a fost Cadmos, un fenician, medicina a fost inventată de către Apis egipteanul şi apoi de către Asclepios, uzajul fierului în Cipru a fost descoperit de către doi dactilo-ideeni, aliajul bronzului a fost născocit de către un alt idean, sau de către un scit, potrivit lui Hesiod. Tracii şi ilirii au inventat arme speciale, toscanii au creat arta statuarică, Cadmos, deja menţionat, a născocit exploatarea carierelor de piatră şi aceea a minelor de aur din muntele Pangeu, capadocienii, asirienii, frigienii, troglodiţii, tirenienii şi sicilienii au descoperit diferite instrumente muzicale şi au practicat armonia lidiană, modurile frigian, mixo-frigian, mixo-lidian şi dorian. Catafrigienii au născocit corăbiile cu patru rînduri de rame, Medeea a inventat vopsitul părului, persii au descoperit carul, patul, scaunul, egiptenii ţesăturile de in¹⁵. Au existat şi alţi «barbari» — autori de alte invenţii, ca: etruscii, carienii, isaurienii, arabii, telmesienii etc. În materie de religie, Orfeu, de naţiune odrisă (tracă), a fost acela care a adus la Atena misterele dionisiace, panateneiele, thesmoforiile, iniţierile de la Eleusis şi a transferat din Egipt misterele zeilor Isis şi Osiris, transformîndu-le în acelea ale zeiţei Ceres şi ale zeului Liber, după mărturia lui Plutarh, Diodor de Sicilia şi Demostene¹⁶. Chiar numele literelor alfabetului lor, grecii le-au împrumutat de la «barbari», mai precis de la evrei, după ce le-au modificat puţin: alfa, beta, gamma, delta, derivă din aleph, beth, ghimmel, daleth, etc.¹⁷. Grecii au luat din cărţile străine tot felul de lucruri şi se laudă că numai ei cunosc antichităţile şi numai ei transmit adevărul cu pre-

11. *Ibidem*, 40, p. 157.

12. Acelaşi Taţian zice cînd că poezia este o creaţie a grecilor (*op. cit.*, I, p. 109) cînd că Orfeu a fost acela care i-a învăţat pe greci poezia (*ibidem*, I, p. 107).

13. Taţian, *op. cit.*, I, p. 107—108.

14. *Stromata* I, XVI, 1—2, p. 104.

15. *Ibidem*, I, XVI, 74, 3—6, p. 104; 75, 1—10, p. 105; 76, 1, p. 105; 76, 4—9, p. 105. Pentru aceste informaţii, Clement citează ca izvoare pe: Scammon de Mitilene, Teofrast de Efes, Cydip de Mantinea, Antifane, Aristodem, Aristotel, Philostephanos, Straton Peripateticianul (*Ibidem* I 77, 1—2, p. 106), toţi concentraţi într-un manual s-au într-un florilegiu intitulat *Despre invenţii*. Datele lui Clement au fost reproduse fidel de către Eusebiu, *Pregătirea evanghelică*, X, 6, 1—14, I, p. 575—577.

16. Teodoret de Cyr, *op. cit.*, I, P. G., LXXXIII, 796 AB.

17. Eusebiu, *op. cit.*, X, 5, P. G. XXI, 788 BC—789 AB.

cizie. Scriind cărți, în fond ei nu știau nimic sigur, ci făceau ipoteze asupra problemelor în chestiune¹⁸. Lucrarea de imitație din partea grecilor a avut loc și după venirea creștinismului. Împăratul Iulian a încercat să restaureze elenismul în agonie imitând creștinismul prin crearea ierarhiei în clerul păgîn, apoi prin planul de a întemeia școli în toate orașele, pentru a aplica învățăturile păgîne și a dirija morala, instituind coruri în temple, fixînd pedepse pentru greșeli după gravitate, creînd noviciatul și reguli de desăvîrșire. El voia să-și atragă simpatia maselor prin case de oaspeți, prin spitale, mînăstiri, institute pentru fecioare, așezăminte filantropice pentru cei în nevoie, apoi prin scrisori de recomandare pentru acești oameni mergînd din oraș în oraș, prin organizarea de locuri de meditație, ca la creștini¹⁹.

Iată aprecieri care nu-s lipsite de interes, dar a căror veracitate nu se sprijină decît pe izvoare, în mare măsură livrești, cum fusese cazul pentru grecii înșiși, asupra cărora cădeau acuzațiile. Această imensă erudiție a autorilor patristici, care nu este, uneori, decît o copiere a erudiției autorilor evrei și a grecilor anteriori, ne pune în prezența unei mulțimi de probleme a căror importanță și actualitate nu pot fi suficient subliniate în cadrul umanismului și universalismului zilelor noastre. Este meritul acestor oameni și antichității: creștini, evrei, greci și negreci de a fi proclamat că tezaurul culturii și al civilizației nu este creația exclusivă a cutărui popor, oricît de prodigios s-ar fi manifestat el în istorie. Acest tezaur se datorește contribuției tuturor popoarelor, mari și mici, din regiunea respectivă. Atribuindu-și lor înșiși, «barbarilor», paternitatea unui așa de mare număr de elemente de cultură, excluzînd aproape total pe greci, acești «barbari», în speță evreii și creștinii, comiseseră aceeași greșeală ca grecii, care disprețuiau și insultau pe «barbari».

Evident, în afirmațiile și raționamentele lui Tațian, Clement, Eusebiu și Teodoret, sînt nesiguranțe, confuzii, aproximații care nu pot fi admise decît foarte greu astăzi. Printre inventatorii de cultură sînt destule figuri legendare, cum sînt Cadmos, Orfeu, Medeea etc., zei ca Apis, Asclepios etc., care n-au valoare decît ca patroni mitici. Izvoarele folosite de către autorii patristici fuseseră primite cu coloratura lor mitică și legendară, întrucît ele erau utile tezei respective și întrucît ținuta lor spirituală corespundea epocilor luate în considerație. Trecem peste părtinirea care nu-i de nici un folos pentru problemă și care, de altfel, nu e decît replica, la părtinirea adversarilor.

Totuși, în această polemică în jurul originilor și conținutului culturii grecești există și lucruri serioase, inclusiv elemente reale. Mai întîi, din punct de vedere cronologic, este drept că Moise a precedat apariția culturii grecești, care ar fi putut să se inspire din el dacă Pentateuhul și poate și alte părți din Vechiul Testament ar fi putut fi cu-

18. *Ibidem*, X, 7, 796 BC, după Iosif Flaviu.

19. Sfințul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 111, P. G. 35, 648 BC.

noscute de către greci în limba lor, la o epocă cînd, realmente, această influență a putut să se exercite.

Eusebiu acceptă tradiția că Biblia a fost tradusă în întregime sub Ptolemeu Filadelful, potrivit informației lui Aristeu, deci în secolul al III-lea î.d.Hr. El admite și tradiția după care unele părți ale Bibliei ar fi fost traduse în grecește înainte de stăpînirea lui Alexandru și a perșilor, după informația dată de Aristobul, deci în secolul al IV-lea î.d.Hr., și chiar mai înainte²⁰. În această din urmă tradiție există tendința vizibilă de a-i face pe greci, îndeosebi pe Platon, dependenți de Biblie. Este aci, probabil, o simplă afirmație a lui Aristobul, reluată de Clement și de Eusebiu, fără documentația necesară. În el însuși, lucrul nu este imposibil. În era noastră, de obicei Biblia a fost tradusă, la început, parțial. Începînd din secolul III î.d.Hr., grecii au cunoscut versiunea Septuagintă a Bibliei. E mai puțin sigur că ei ar fi putut să cunoască textul Sfintei Scripturi înainte de această dată, afară numai dacă au existat unele traduceri parțiale în circulație sau manuale ori florilegii în limba greacă destinate evreilor din diaspora. Critica făcută grecilor, după care scriind cărți ei nu știau nimic sigur și făceau aproape numai conjecturi, se întoarce, cel puțin în parte, în cinstea lor, în sensul că ei întrebuițau în scrierile lor o metodă critică ce nu le permitea să prezinte drept adevăr orice le trecea prin minte. Creștinii se săturaseră de aceste conjecturi și ipoteze, care nu contribuiau sensibil la o ținută morală a vieții. Revelația plină de adevăruri referitoare la viața și la mîntuirea omului și care nu excludea rațiunea și cercetarea, crea un climat mai favorabil credinței și vieții după Evanghelie. Spusele Sfintului Grigorie de Nazianz asupra încercării lui Iulian de a imita creștinismul în materie de organizare și educație religioasă, exprimau fapte istorice confirmate de propriile lucrări ale împăratului, îndeosebi de către corespondența sa²¹. Informațiile asupra uzajului fierului în Cipru, asupra aliajului bronzului datorit unui ideean ori unui scit, asupra exploatării carierelor de piatră și a minelor de aur din muntele Pangeu și invenția de arme speciale datorită tracilor și ilirilor sînt prețioase și în mare măsură con-

20. *Pregătirea evanghelică*, IX, 6—9; XIII, 12, 1, reproducere după Clement, *Stromata* I, 150, 1—4. S-a făcut de curînd încercarea de a se pune în evidență existența unor traduceri grecești ale Bibliei înaintea Septuagintei. Această evidență a fost grupată sub rubrica «Greaca Veche», sub diferite texte vetero-testamentare editate de curînd. Această evidență a fost explicată de B. I. Roberts, *The OT Text and Versions* (1951) și de către H. M. Orlinsky în lucrarea *Present State of Protoseptuagint Studies* (1941). Profesorul Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics which shaped the Old Testament*, 1971, capitolul «Elenism», vede influența venind din două lumi: elenică și semitică, în formarea Vechiului Testament. A se vedea și capitolele asupra perioadelor persană și elenistică în Fischer, *Weltgeschichte*, 1968; de asemenea în «Goodenough's Jewish Symbols in the Greco-Roman Period», 12 volume, 1950—1960 (După indicațiile Domnului profesor James Sanders din Statele Unite).

21. J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, tome I, 2-e partie, *Lettres et Fragments*; t. I, 1-ère partie, *Discours de Julien César*. Texte revu et traduit par... (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1924, 1932, passim; Ioan G. Coman, *Sfîntul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV și V*, vol. I, București, 1938, p. 119—127.

firmate de săpăturile arheologice din zilele noastre care situează «splendida cultură a epocii bronzului» aproximativ în epoca la care se referă autorii greci și creștini, adică spre anii 2.000—1.000 î.d.Hr.²².

2. — Problema împrumutului din filosofia «barbarilor»

Cîmpul cel mai larg de apropiere și confruntare între cultura greacă și aceea a «barbarilor» era filosofia a cărei sferă, în antichitatea tîrzie, era mai mare și mai variată decît este astăzi. Această filosofie cuprindea între altele: înțelepciunea în general, adevăruri, ipoteze și speculații științifice, credință, cult, teologie, științe umane și istorice, mitologie, arte, feluri de a trăi, eforturi și realizări de kalokagathie. Cu toată pretenția grecilor că numai ei făcuseră «să se coboare filosofia din cer», ei acceptau totuși, în general, și tradiția după care filosofia radia de multă vreme și la «barbari» și încă printre alte popoare. După cercetările creștinilor, filosofia n-a ajuns decît destul de tîrziu la greci. Maeștrii acestei filosofii au fost profeții în Egipt, caldeienii în Asiria, druizii în Galia, samaneenii în Bactriana, la celti filosofii din acele părți, în Persia magii, în India ghimnosofistii și alți filosofi barbari ca sarmanii și brahmanii, inclusiv aceia care ascultau de învățăturile lui Buda²³. Scitul Anacharsis era socotit superior multor filosofi greci; de asemenea hiperboreienii²⁴. Megastene relevă în cartea a III-a a cărții sale *Indika*, că «tot ceea ce vechii greci au spus despre natură a fost spus și de către filosofii străini de Grecia: fie în India de către brahmani, fie în Siria de către cei numiți evrei»²⁵.

Unii filosofi remarcabili erau de origine «barbară» sau formați de către «barbari»: Ferechide era sirian, Pitagora tirenian, — ucenic al lui Sônchis, marele profet al egiptenilor, discipol al lui Zaratos asirianul, al galilor și al brahmanilor, emul al lui Zoroastru, Tales trecea drept fenician și ucenic al profeților egipteni, Orfeu era odriz sau trac, Homer era prezentat, în general, ca egiptean, Diogene era din Synope, Antistene era frigian²⁶, Platon era elev al lui Seehnufis de la Helio-polis, Eudoxiu de Cnida elev al lui Conufis, egiptean și acesta, Solon a primit lecții de la profesorul său barbar în acești termeni: «Solon, Solon, voi grecii rămîneți mereu copii. Nu există grec bătrîn. Voi n-aveți o învățătură albită de ani»²⁷. Platon consideră că sînt filosofi

22. D. Berciu, *Străvechea moștenire tracică*, în «Magazin Istoric», VI, nr. 7, (64), iulie, 1972, p. 11—17. 23. Clement Alexandrinul, *Stromata* I, XV, 71, 3—6, p. 45—46.

24. *Ibidem*, I, 15, 72, 1—2, p. 46.

25. *Ibidem*, I, 15, 72, 5, trad. M. Caster, în «Sources chrétiennes», nr. 31, Paris, 1951, p. 102—103.

26. *Ibidem*, I, 15, 69, 1; 70, 1; 66, 1—2; Teodoret de Cyr, *op. cit.*, I, P.G. LXXXIII, 796 CD.

27. Platon, *Timeu* 22 B; Clement Alexandrinul, *op. cit.*, I, 15, 69, 1, 3, trad. M. Caster, *Ibidem*, p. 99, 100. Apostrofa profesorului barbar făcută lui Solon subliniază curiozitatea niciodată satisfăcută a spiritului grec și schimbarea continuă a părerilor în problemele discutate. Această evoluție dialectică își avea importanța sa, dar «barbarii» cei vechi ca și cei noi nu apreciau prea mult această mobilitate care însemna nestabilitate și nesiguranță. Ei prețuiau mai mult principiile, adevărurile științifice sau revelate, de durată, certitudinea.

și printre barbari, contrar părerii lui Epicur care pretindea că numai grecii erau capabili de filosofie. În *Banchetul* său, același Platon elogiază pe barbari ca unii care practică în chip deosebit legi bune și acordă onoruri excepționale legislatorilor și învățătorilor lor, cum făceau brahmanii, odrizii, geții, egiptenii, haldeenii, arabii, palestinienii, persii etc. Platon respectă totdeauna pe barbari, pentru că el și-a aduce aminte că la aceștia atît el cît și Pitagora au învățat elementele cele mai nobile ale doctrinei lor²⁸.

Aceste date de ordin mai degrabă general luate de către autorii patristici mai ales din tradiția elenică însăși au fost completate prin diverse încercări care țin să derive un număr de elemente ale doctrinei filosofice grecești direct din Biblie. S-ar putea spune că numai astfel, adică printr-o confruntare doctrinară, s-ar verifica dacă împrumutul sau «furtul» de la «barbari» a fost sau nu real. Într-o lucrare pe care am putea-o numi *Manual de doctrină elenică și biblică comparată* figurînd în *Stromata* V, 89, 1—96, 2; 98, 1—134, 1 și reluat de către Eusebiu în *Pregătirea evanghelică* XIII, 13, 1—66, II, (Mras), p. 193—228²⁹, Clement își dă multă osteneală să facă un număr de apropieri care prezintă interes. Iată cîteva capitole de filosofie elenică comparată cu Biblia ebraică:

— Filosofi greci așează la început și ca principiu fundamental materia. Dar ei nu concep, în general, un singur principiu; și pe urmă materia n-are calități și forme, după chiar cuvintele filosofilor înșiși. Platon desemnează materia chiar prin expresia de «neexistență» (τὸ μὴ ὄν). El spune în *Timeu* 48 C că nu există decît un singur principiu cu adevărat real³⁰. În fond, *Timeu* vorbește nu despre un singur principiu, ci «despre principiu sau principii, sau despre nu importă ce din aceste principii, se pare». În schimb, Thearidas scrie în tratatul său *Despre natură*: «Principiul existenței, principiu realmente adevărat, este unic; acest principiu este unul și unicul, în principiu», iar Orfeu zice că «nu există cineva în afară de marele rege»; poetul Difilos (frag. 138), orfic și el, dă acest sfat: «Cinstește pînă la sfîrșit pe acela ce este părintele tuturor, descoperitorul și creatorul atîtor bunuri»; însuși Platon, de altfel, avea obiceiul să spună că cel mai mare lucru care poate fi obținut prin știință este «să vedem binele și să urcăm la el» (*Republica* VII, 519, CD) (*Stromata* V, 14, 133, 1—4, p. 416). Atunci cînd Clement indică izvoarele concepției grecești asupra existenței materiale, asupra hazardului și a Providenței pînă la lună în anumite texte ale Bibliei (Geneză 1, 2; Ecclesiast 1, 2; Psalm XXXV, 6), el se lasă impresionat de asemănări superficiale sau de simple asociații întîmplătoare de idei. Grecii n-aveau nevoie să deschidă Biblia pentru a afla despre o existență materială și un hazard. Ce raport este

fidelitatea față de tradiție, față de convingere, față de cuvîntul dat. Era altceva decît «fides graeca».

28. Clement Alexandrinul, *op. cit.*, I, 15, 66, 3; 67, 1, 2; 68, 1—2, p. 42.

29. Titlul acestui așa-zis manual la Eusebiu este: *Lucrurile frumoase și bine spuse de către greci sînt de acord cu învățătura ebreilor*.

30. *Stromata* V; 13, 89, 5—7, p. 385; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 1—3, II (Mras).

între hazard și cuvintele : «Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sînt deșertăciune» ? (Eclesiast I, 2).

— Concepția stoică despre Dumnezeu, potrivit căreia divinitatea este corp și spirit după esență, s-ar găsi și în Scriptură, zice Clement, cu deosebirea numai că în timp ce filosofii afirmă că Dumnezeu pătrunde și trece prin ființă sau esență, noi îl numim numai Creator și încă prin cuvînt. Probabil că stoicii au fost induși în eroare de cuvintele Înțelepciunii lui Solomon (VII, 24) : «Ea trece și pătrunde totul grație purității sale», fără ca ei să înțeleagă că acești termeni se refereau la Înțelepciunea primă creată de Dumnezeu³¹. În fond, aci, stoicii profesază un panteism care nu e împrumutat din Înțelepciunea lui Solomon sau a primei Creaturi a lui Dumnezeu. Prin urmare nu e vorba de o scăpare din vedere din partea stoicilor care ar fi comis un «furt» rău utilizabil, în orice caz inutil. Clement a fost izbit de întrebuintarea aceluiași verb «a pătrunde», aplicat totuși la două ființe diferite : dumnezeul stoic și Înțelepciunea creată din Biblie. Clement citează frumos hexametree din Aratos (*Phaenomena*, 1—6) și din Homer (*Iliada*, XVIII, 483, 485), care exaltă pe Zeus de care totul e plin : străzile, piețele, mările, lacurile, și din care toți trag foloase pentru că el a creat pămîntul, cerul, marea și toate constelațiile încununate de cer, încît acest Zeus, așa de mult cîntat în poezie și în proză, ridică spiritul la Dumnezeu³². Aci, acordul între poezia elenică și Biblie referitor la atributele lui Zeus și ale lui Dumnezeu, este remarcabilă, fără ca totuși să se poată preciza că e vorba de o interdependență de inspirație. Lucrul stă la fel cu dreptul «persecutat» despre care vorbește Înțelepciunea lui Solomon (II, 12), și Platon (*Republica* II, 361 E, 362 A), sau cu neputința de a cunoaște fața lui Dumnezeu, neputință relevată de Isaia (XL, 25) și de către Antistene Socraticul și Xenofon Atenianul (*Mem.* IV, 3, 14 = *Stob. Ecl.* II, 1, 33, p. 15 Wachsmuth)³³. Clement adună versuri din patru poeți-filosofi, pe care nu-i prezintă în ordine cronologică : Sibylla, Xenofan de Colofon, Bacchylide și Cleante care vorbesc despre atributele Celui Bun, adică ale divinității, atribute care coincid aproape perfect cu acelea pe care Biblia le dă lui Dumnezeu și din care semnalăm cîteva : Cel Bun este nevăzut, foarte mare, cu bună rînduială, drept, sfînt, evlavios, stăpîn pe sine, folositor, frumos, necesar, auster, el nu cunoaște teama, mîhnirea și durerea, el este plăcut, sigur, iubit, respectat, fără orgoliu, cu grijă, dulce, puternic, fără greșală, existînd tot timpul³⁴. Cu texte în proză din Heraclit, care vorbește despre «Logosul cel ce există din vecie» și este neînțeles de oameni, dar mai ales cu versuri din Melanippide, Hesiod, Sofocle, Euripide, Eshil etc, Clement vrea să ne sugereze că idolatria fiind pe punctul de a dispărea, tragedia ne învață să privim

31. *Stromata* V, 13, 89, 3—4, p. 384—385.

32. *Ibidem*, V, 14, 101, 2—4, p. 393—394 ; Eusebiu, *Pregătirea, evanghelică*, XIII, 13, 26, II, p. 206.

33. *Stromata* V, 14, 108, 1—5, 398, 399 ; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 35, II, p. 211.

34. *Ibidem* V, 14, 108, 6 ; 109, 1—3 ; 110, 1—3, p. 399—400 ; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 37, II, p. 213.

către cer, afirmînd un Dumnezeu «tată», «unic», «creator», sau identificîndu-l cu eterul infinit, cu pămîntul, cu cerul și cu tot ceea ce este deasupra, ori zicînd că el este «acela care crește de la sine»³⁵. Monoteismul semnalat aci este foarte adesea subliniat în Biblie. Lucrul nu mai stă astfel atunci cînd divinitatea este identificată cu elementele. Se pare că unele versuri orifice fac aluzie la Abraham sau la fiul său, acesta din urmă ca unul născut al unui haldean³⁶. Un alt frumos text orfic, care descrie pe Dumnezeu pe un tron de aur avînd pămîntul ca taburet și întinzîndu-și mîinile pînă la sfîrșitul oceanului, făcînd să tremure temeliile munților din cauza puterii sale și fiind începutul, mijlocul și sfîrșitul lucrurilor, pare a fi confirmat de către acest text din Isaia LXVI, 1—2 «Așa zice Domnul: Cerul este tronul Meu și pămîntul așternut picioarelor Mele!... Îmi îndrept privirea spre cei smeriți, cu duhul umilit și care tremură la cuvîntul Meu»; această confirmare pare a fi redată și prin forma originală ebraică a Psalmului CLI (II Q Ps. XXVIII)³⁷. Dar cele două texte orifice n-au decît simple analogii de termeni cu Biblia. «Un urmaș unic născut al vechilor haldeeni, savant în mersul stelelor», cu greu poate fi identificat cu Abraham sau cu Isaac. În alt text tronul de aur orfic derivă mai degrabă din Homer decît din «tronul — scaunul — cer» al lui Isaia; apoi nu temeliile munților sînt acelea care tremură, ci săracul și cel cu inima zdrobită în contextul versului anterior. Totuși, imaginea puterii divine care se manifestă prin intermediul elementelor e frecventă și în Biblie și în literatura elenică și ea provine din trăsăturile generale ale credinței din aceste epoci îndepărtate. Zeului orfic i se supune totul: Olimpul, demonii, zeii, el este tată-mamă, el mișcă vînturile, ascunde totul cu norii, desparte eterul cel larg prin uragane, aduce primăvara înflorită, iarna care trece cu norii ei reci, distribuie darurile lui Bacchus; el este atotputernic, nemuritor, nu poate fi exprimat decît de către cele nemuritoare, este încununat de eter³⁸. Sînt aci trăsături pe care le-am întîlnit, deja, la zeul suprem al grecilor și care au unele asemănări cu Iahve (Amos IV, 13; Deut. XXXII, 39), uneori e vorba de aceeași idee: puterea lui Dumnezeu, dar nu se poate spune cu Clement că autorul grec «parafrazează scrierile profetilor», pentru că în aproape toate religiile lumii divinitatea e prezentată ca foarte puternică, nemuritoare etc., mai ales în epoca elenistică și în aceea a antichității tîrzii. Divinitatea supremă îmbracă aproape aceleași atribute în opere de ale poezilor ca: Arhiloc, Filemon, Sofocle, Solon, Pindar, care zice că Dumnezeu «este totul», face totul, și îi e greu spiritului omenesc să cunoască voința divină, ceea ce admite și Hesiod, idee care ar fi împrumutată acestui text din Isaia XL, 13: «Cine a căutat în adînc Duhul Domnului și cine l-a sfătuit

35. *Ibidem*, V, 14, 111, 7; 112, 1—4; 113, 1—2; 114, 1—4, p. 401—403; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 39—41, II, p. 214—215. 36. *Ibidem*, V, 14, 123, 2, p. 409—410.

37. *Ibidem*, V, 14, 124, 1, 410; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 49—51, II, p. 220—221; J. Sanders, în «*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*», 75, 1963, p. 73—85; *Discoveries in the Judean Desert*, V, 1965, p. 54—64; *The Dead Sea Psalm Scrolls*, 1967, p. 94—103.

38. *Ibidem*, V, 14, 125, 1—3; 126, 1, p. 410—411.

pe El?»; Homer (*Iliada* VIII, 69) relevă că Zeus dă recompense în talanți de aur, ceea ce arată că Dumnezeu este drept; după Menandru, Dumnezeu e bun pentru că El dă fiecărui om ca asistent un demon bun, mistagog al vieții³⁹; Eshil (frag. 464) recomandă să despărțim pe Dumnezeu de oameni și să nu mai credem că trupul nostru îi seamănă, întru cât nu cunoaștem pe Dumnezeu; El apare când ca foc, când ca apă, și când ca întuneric; uneori El seamănă cu animale, cu vîntul, cu norii, cu fulgerul, cu tunetul și cu ploaia; Lui îi slujesc marea, pietrele și toate izvoarele și întinderile de apă; munții, pămîntul, adîncimile uriașe ale mării și înaltele culmi ale munților tremură când sînt privite de ochiul teribil al stăpînului; toți fac posibilă mărirea lui Dumnezeu cel preainalt⁴⁰. Avem aci o idee și un accent teologic remarcabil care ne reamintesc atmosfera psalmului CXIII, 7: «De fața Domnului s-a cutremurat pămîntul». Dar nu-i aci decît un paralelism mișcător între cel mai teologic dintre poeții tragici greci și paginile psalmistului, inclusiv alte cărți ale Bibliei.

Drept concluzie la această problemă, vom spune cu Platon, citat de Clement, că «adevărata filosofie» este «de a ne ridica la adevărata esență a ființei» și că aceia care participă la acest proces formează «o generație de aur», pentru că ei sînt toți frați. Clement observă că tot ceea ce există aici pe pămînt intră în legătură cu Tatăl și cu Creatorul în chip firesc și fără învățătură prealabilă: cele neînsuflețite doresc să fie împreună cu ceea ce este viu, printre ființele însuflețite sînt unele care devin nemuritoare în fiecare zi, printre cele muritoare sînt altele care sînt minate de teamă dar și de judecata liberului arbitru, iar, printre oameni, toți grecii și barbarii. Nu există popor agricultor, nomad sau citadin care să poată trăi fără credința prealabilă într-o putere superioară. «De aceea toate popoarele de la Răsărit și de la Apus, de la Nord și de la Sud, au una și aceeași idee despre Acela care organizează mersul lucrurilor. Numai inspirîndu-se din filosofia barbară filosofii greci au acordat lui Dumnezeu privilegiul invizibilității, al unicității, al atotputerniciei, al sublimului artistic și al cauzei supreme a celor mai bune și mai frumoase lucruri. Acești filosofi au fost catehizați de noi, pentru că ei nu aveau nici idee de Dumnezeu, decît printr-o adevărată perifrază»⁴¹. Prezența ideii de Dumnezeu la toate popoarele era consemnată aproape în toate literaturile antichității. Catehizarea pe care Biblia ar fi făcut-o tuturor acestor popoare despre ideea de Dumnezeu sau despre atributele Acestuia nu e decît un vis retrospectiv al lui Clement care ținea să unifice diferitele spiritualități ale lumii vechi, sub steagul evreo-creștin. Această atitudine care derivă credința în Dumnezeu din vechile izvoare ebraice și creștine e în contradicție cu ceea ce autorul nostru zisese mai înainte cu privire la ideea de Dumnezeu prezentă la toate popoa-

39. *Ibidem*, V, 14, 127, 1; 128, 1—2; 129, 1—6; 130, 1—4, p. 412—414; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 55—60, II, p. 224—225.

40. *Ibidem*, V, 14, 131, 1—4, p. 415; Eusebiu, *op. cit.*, IX, 29, 12.

41. *Ibidem*, V, 14, 133, 4—9; 134, 1, 416—417; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 63—65, II, p. 227—228.

rele, dintotdeauna, și mai ales cu convingerea sa că filosofia este un pedagog către Hristos, că ea «pregătește calea spre învățătura foarte împărătească»⁴², adică spre învățătura creștină. Cum poate fi ceva în același timp izvor și, mai mult sau mai puțin, roadă a acestui izvor? Cu toată această contradicție — mai sînt și altele în opera sa —, nu putem să nu reținem ideea monoteistă, apoi pe aceea despre sfințenia, puterea și dreptatea lui Dumnezeu, pe care Clement le adună cu atîta grijă din literatura elenică și face cu ele o confruntare neîncetată cu Biblia pentru a conchide la un raport de dependență față de aceasta «printr-o adevărată perifrază». E greu să știm exact ce înțelege Clement prin expresia «perifrază» în materie de dependență doctrinară. Dacă perifraza nu schimbă sau nu schimbă prea mult sensul izvorului, nu poate fi aplicată calificarea de împrumut din Biblie decît după publicarea Septuagintei, adică începînd din prima jumătate a secolului al III-lea î. Hr., cu excepția, poate, a unor părți ale Scripturii, care, după Aristobul, par a fi fost traduse mai înainte, mai precis înainte de Alexandru cel Mare și chiar înainte de invazia persilor. Ar fi vorba, în aceste părți traduse, despre ieșirea evreilor din Egipt inclusiv despre tot ceea ce s-a petrecut atunci, apoi despre cucerirea Palestinei și explicarea Legii (Deuteronomul)⁴³. Dacă aceste părți ale Bibliei au fost în adevăr traduse în limba greacă pentru uzul evreilor din diaspora, ele n-au putut să exercite decît o influență mediocră asupra grecilor care nu fac niciodată aluzie la ele, chiar pe departe. Clement el însuși, dealtfel, în afară de Geneză, nu menționează nici o carte din Pentateuh ca izvor al filosofiei grecești. În schimb sînt destule texte orfice și alte izvoare citate de Clement care se întind din secolul al III-lea î.d.Hr. pînă în secolul al VI d. Hr. și care aparțin cercurilor sincretiste, gnostice, sibiline sau neoplatonice. Aceste texte conțin elemente care, de această dată, pot fi împrumutate din Biblie, întrucît Septuaginta era în circulație. Clement care trăiește într-o epocă în care Septuaginta și alte traduceri ale Bibliei se bucurau de o mare circulație chiar printre neevrei și necreștini, ar vrea să ne facă să credem că această situație exista dintotdeauna și că, deci, Biblia era cunoscută și citită de toți de la început.

— În privința Sfintei Treimi, Clement socotește că Platon în *Scrisoarea sa către Erastos și Koriskos* «pare a indica pe Tatăl și pe Fiul *nu știu cum* din Scriptura ebraică». Filosoful dă sfatul să se jure pe Dumnezeu, cauză a tuturor lucrurilor și pe Domnul, Tatăl aceluia care conduce și al cauzei (Ep. VI, 323 D)⁴⁴. Nu se știe dacă aci este vorba de unul și același Dumnezeu sau de două persoane. Se pare că în *Scrisoarea II*, 312 E, Platon dă o schiță trinitară atunci cînd zice că în jurul regelui universului se află totul, că totul este pentru el și că el este cauză a tuturor bunurilor. Există un al doilea rege pentru lucrurile secunde și un al treilea pentru cele de rangul trei. Clement explică: «Eu nu înțeleg (acest text) decît în sensul că el desemnează

42. *Ibidem*, I 16, 80, 6, p. 52.

43. *Ibidem*, I, 21, 150, 1—2, p. 92—93.

44. *Ibidem*, V, 102, 3—4, 395.

Sfânta Treime : cel de-al treilea este Sfântul Duh, cel de-al doilea este Fiul prin care «totul a fost creat» grație voinței Tatălui»⁴⁵. Sensul destul de obscur al termenilor «al doilea» și «al treilea» în filosofia lui Platon nu ne permite să urcăm «trinitatea platonice» pînă la izvoarele ebraice al căror monoteism sever nu accepta așa de ușor trei persoane în divinitate. Nu atît Vechiul Testament, cît Noul Testament pune accentul pe credința în Sfânta Treime.

— Crearea lumii și a omului în cugetarea filosofică a fost și ea pusă în legătură cu Biblia. După Clement această legătură era strînsă, întrucît Pitagora, Socrate și Platon susțineau că au auzit glasul lui Dumnezeu și socoteau că crearea universului și menținerea lui perfectă se datorau lui Dumnezeu, pentru că ei îl auziseră pe Moise zicînd : «El (Dumnezeu) a zis și a fost așa», Moise exprimînd în scris faptul că cuvîntul lui Dumnezeu devenise realitate»⁴⁶. Clement nu ne spune unde și cum cei trei filosofi ascultaseră pe Moise. Ideea creării lumii e socotită a fi fost împrumutată de la Moise, îndeosebi de către Platon, care în *Timeu* 28 C afirmă «că este greu să descoperi pe tatăl și creatorul acestui univers și că este cu neputință ca acela care l-a descoperit să-l poată prezenta prin cuvinte în fața tuturor»⁴⁷. Clement pretinde că există o dependență între concepția platonice despre lumea inteligibilă și aceea a referatului Genezei : filosofia «barbară» cunoaște lumea inteligibilă și lumea sensibilă, adică arhetipul, dar și imaginea paradigmei binelui⁴⁸. Această filosofie oferă monadei lumea inteligibilă, iar hexadei lumea sensibilă. În monadă s-au format cerul invizibil, pămîntul fără formă și lumea inteligibilă, pentru că se spune : «La început Dumnezeu a creat cerul și pămîntul ; și cerul era fără formă» ; și se adaugă : «și Dumnezeu a zis : «să fie lumină» și a fost lumină». În crearea lumii sensibile, Dumnezeu crează cerul, adică cerul tare (tăria este sensibilă), pămîntul și lumina care sînt vizibile. Nu ți se pare de aci că Platon părăsește ideile despre ființe în lumea inteligibilă și le crează forme sensibile după genurile inteligibile ?⁴⁹. Observația este interesantă fiind făcută deja de Filon dar ea nu dovedește deloc o dependență a lui Platon față de Moise, ci ea este mai degrabă o reflecție teologică alexandrină pentru uzul celor din diaspora. Raportul lumii inteligibile cu lumea sensibilă este de altă natură decît cel propus de Filon și Clement. Merită însă să reținem asemănarea de fond dintre cosmologia platonice și aceea a lui Moise. Platon nu putuse citi Geneza, întrucît aceasta nu circula încă în limba greacă, iar el nu cunoștea limba ebraică. Mai degrabă principiul său filosofic despre Ființa universală sau despre Binele în sine l-au dus pe Platon la ideea de demiurg, de dumnezeu creator⁵⁰. Clement rezumă cosmologia lui Heraclit (frag. 30) fără a lua poziție față de ea.

45. *Ibidem*, V, 103, 1, p. 395 ; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, 29, II, 207—208.

46. *Ibidem*, V, 99, 2—3, p. 392.

47. *Ibidem*, V, 12, 1, p. 377.

48. Preferăm aci lecțiunea lui Mras aceleia a lui Stählin-Früchtel.

49. *Stromata* V, 93, 4—5 ; 94, 1—2, p. 387—388.

50. A. Diès, *Autour de Platon*, II, în «Bibliothèque des Archives de Philosophie», G. Beauchesne, Paris, 1927, p. 540—555.

— În materie de antropologie Clement ne spune că filosofii considerau omul drept o ființă de lut și citează pe Homer (*Iliada* VII, 99), Isaia (XII, 25), Calimah (Frag. 192, 1—3, Pfeiffer 172) și Hesiod (*Lucrări și zile*, 60—62), care afirmă că omul este un compus din apă și țărână (Homer și Hesiod), sau că el este opera lui Prometeu (Calimah)⁵¹. E de presupus că Homer și Hesiod n-aveau nevoie să consulte pe Isaia ca să știe că omul este din argilă și apă, sau că poetul Calimah trebuia să se informeze din același profet că Prometeu era creatorul omului. Tot așa stau lucrurile cu raportul dintre antropologia lui Platon și aceea a lui Moise. În timp ce Moise susține că trupul omului e făcut din pământ, Platon afirmă că acest trup este o alcătuire de pământ și că, după interpretarea lui Filon, sufletul rațional i-a fost înșuflat de sus, de către Dumnezeu, în față. Prin aceasta s-a stabilit partea conducătoare, adică intrarea sufletului, prin simțuri, în prima făptură. Astfel «omul a fost creat după chip și asemănare». Chipul lui Dumnezeu este rațiunea divină și împărătească, omul fără patimi. Spiritul omesc este chipul chipului. Asemănarea este ascultarea față de poruncile lui Dumnezeu⁵². Dintre aceste asemănări așa de izbitoare între Platon și Moise, relevăm că aceea a însuflării sufletului de către Dumnezeu în om este o invenție a lui Filon atribuită lui Platon. Filosoful vorbește cu totul altfel despre suflet. Cele două antropologii afirmă totuși idei analoage ca: omul e făcut din pământ, sau din pământ și apă, el a fost creat sau făcut de Dumnezeu ori de către o divinitate, rațiunea este partea conducătoare și hotăritoare a ființei sale. Această ultimă idee așa de prețuită de greci este parțial redată în Geneză (I, 26) prin doctrina despre crearea după «chip și asemănare». Dar aceste analogii nu implică în chip necesar o dependență, căci lipseau condițiile necesare.

— Eshatologia «greco-barbară» pare uneori a face un tot, îndeosebi în stadiul de folclor, care, așa cum se știe, prezintă elemente destul de comune la popoare numeroase. Ideea de dreptate-judecată, de exemplu, apare la poeți ca Difilos-Filemon aproape ca în Biblie. Nimeni nu poate evita dreptatea divină al cărei ochi vede totul. Cele două căi, aceea a dreptilor și aceea a nelegiuitorilor, căi invizibile pe pământ, devin vizibile dincolo, căci și în hades există o judecată pe care o face zeul stăpîn a toate și al cărui nume nu poate fi numit. Nimic nu scapă zeilor, dar dreptatea vine atunci cînd ea are timp liber. Sofocle (*Frag. îndoielnic*, 1027) vorbește despre eterul cu fața de aur care va arde tot ceea ce e pe pământ și sub acesta⁵³. Cîțiva hexametri orfici transmiși de Empedocle susțin că aceia care duc o viață sfîntă și dreaptă vor locui și vor prîzni cu zeii⁵⁴. Sînt aci idei comune aproape tuturor religiilor. De aceea Clement nu invocă nici un paralelism biblic. Învierea care, după Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. XV, 13—14), este cea mai mare

51. *Stromata* V, 14, 99, 4—5; 100, 1—3, p. 392.

52. *Ibidem*, V, 14, 94, 3—6, p. 388; Eusebiu, *op. cit.*, XI, 25, 4—5, p. 56.

53. *Ibidem*, V, 14, 121, 1, 4, p. 407, 408; Eusebiu, *op. cit.*, XIII, 13, II, p. 47—48.

54. *Ibidem*, V, 14, 122, 3, 4, p. 409.

dogmă creștină, pare a fi fost într-un alt context ontologic obiect de reflecție și la Platon, care vorbește despre revenirea lui Zoroastru la viață pe rugul său, în ziua a 12-a; era aci poate o aluzie la înviere, poate se preconiza calea celor 12 semne ale zodiacului care urmau să fie deschise sufletelor în vederea ascensiunii acestora⁵⁵. Același înțeles ar fi avut cele 12 munci ale lui Heracles. Empedocle vorbea de o ascensiune a tuturor lucrurilor. Explicațiile alegorice ale lui Platon cu privire la zilele a IV-a și a VIII-a, referitoare la mersul sufletelor, nu au decît o legătură îndepărtată cu învierea însăși. Lucrul stă la fel cu ziua a VII-a, pentru care Clement a colecționat texte frumoase din Hesiod, Homer, Calimah și Solon⁵⁶. Pedepsele în flăcările iadului aplicate condamnaților de către demonii persecutori nu corespund textului din psalmul CIII, 4: «Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri și pe slugile Tale pară de foc».

3. Filozofia și limba greacă ca vehicule de cultură și de împrumut

Cu tot caracterul negativ, în general, al acestor rezultate cu privire la dependența directă a filozofiei elenice față de Biblie, filozofia, după autorii patristici, nu rămîne mai puțin un vehicul prețios de cultură și schimburi spirituale între oameni. E adevărat că după unii părinți, filozofia greacă n-are acces la adevăr decît în mod accidental și chiar atunci confuz și incomplet. După alții, ea a primit impulsul de la demoni. Alții socot că filozofia ar fi inspirată de către forțe inferioare. În ceea ce îl privește, Clement admite că filozofia greacă nu sesizează tot adevărul, că ea rămîne neputincioasă cînd e vorba să pună în practică poruncile Domnului, întrucît ea nu fusese trimisă de către Acesta⁵⁷. Dar «furată» sau dată de către un fur, o putere ori un înger, filozofia avea să ne facă servicii remarcabile. Era, oricum, folositor ca acest «furt» să ajungă la oameni, căci Providența voia să aducă în avantajul nostru această îndrăzneată lovitură. Iată un «furt» de care diavolul era răspunzător și pe care Domnul nu l-a împiedicat să fie comis, pentru că acest furt pregătea calea pentru «învățătura împărătească» prin excelență, adică pentru creștinism. Pe căi ocolite, filozofia înțelepțește pe om, îi preformează caracterul, îl pregătește să se lase pătruns de adevăr cu condiția ca el să admită Providența⁵⁸. Filozofia este astfel un furt asemenea furtului focului comis de Prometeu și ale cărei consecințe s-au adevărit asemănătoare acelorale ale focului, adică creatoare și vehicule de bunuri spirituale în calitatea lor de purtătoare ale focului inteligenței. Fie că recomandă o viață conformă naturii, după stoici, sau asemănătoare lui Dumnezeu, după Platon, filozofia, prin adevărurile și ipotezele pe care le manipula, n-a încetat niciodată să elaboreze și să transmită de la o generație la alta și de la un popor la altul idei, concepții de viață ori atitudini și să vehiculeze împrumuturi. Grație acestui rol, al filozofiei, părinții Bisericii au putut afla marele număr

55. *Republica*, X, 614 B; *Stromata* V, 103, 4, p. 395.

56. *Stromata* V, 14, 106, 2—4; 107, 1—4, p. 397, 398.

57. *Stromata* I, 80, 5—6, p. 52; 81, 4—5, p. 53.

58. *Ibidem*, I, 81, 6, p. 52.

de analogii între ideologia biblică și gândirea elenică. Prin vastul său orizont, prin larga sa circulație, prin lungile călătorii ale filozofilor și ale poezilor în general, filozofia greacă era capabilă să-și însușească numeroase elemente străine și să suferă influențe diverse. Era aci un proces natural comun tuturor culturilor, în care numai rare ori un element sau o influență străină puteau să lase o pecete de neșters. De obicei se asimilau rezultatele experienței etern omenеști. S-a văzut mai sus că nu există dovadă incontestabilă pentru un împrumut sau un «furt» precis comis de filozofia greacă din textele Bibliei. Ceea ce se poate spune, este că din ambele părți s-au apropiat, uneori, concepții și expresii comune, datorite fondului comun al evlaviei general omenеști, în regiuni limitrofe. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, deși apără teoria împrumutului, știe totuși să o combine și să o corecteze cu teoria «logosului spermatikos»⁵⁹, adică cu doctrina Sfântului Pavel despre revelația naturală. Revelația naturală explică satisfăcător asemănările pe care autorii patristici le relevă între filozofia greacă și Biblie. Într-o carte recentă, Ragnar Holte a demonstrat că în doctrina Sfântului Iustin poate să fie bine armonizată teoria «logosului spermatikos» cu aceea a împrumutului și aceea a alterării învățăturii creștine de către demoni⁶⁰. «Semințele adevărului» deși depind de împrumut, se găsesc totuși la toți oamenii. Dacă aceștia se contrazic, este pentru că ei nu cugetă cu precizie aceste adevăruri⁶¹.

Grecii socoteau că limba lor era singura capabilă să exprime și să vehiculeze cultura, religia, sensibilitatea artistică. Autorii patristici se ridică contra acestei pretenții de superioritate absolută a limbii grecești față de limbile «barbare». Mai întâi, limba greacă n-are decît o unitate fragilă din cauza numeroaselor ei dialecte: dorian, atic, eolian, ionian. Căruia dintre aceste dialecte se cuvine să-i dăm numele de limbă greacă? Apoi, slujindu-se de termeni barbari, grecii au făcut din propria lor limbă un haos. Aceia care aspiră la această înțelepciune sînt oameni cu pretenții ieftine⁶². Diferența de limbă nu afectează și nu prejudiciază natura umană. Grecii ei înșiși susțin că diferența de limbă nu împiedică cîștigarea virtuții. Profeții și Apostolii nu posedau elocința greacă și totuși ei au dus învățătura dumnezeiască la toate popoarele grecești și barbare⁶³. Grecii își bat joc de numele Profeților și ale Apostolilor ca fiind barbare. Creștinii deploră această atitudine, pentru că există oameni care vorbesc o limbă «barbară» a cărei frumusețe depășește pe aceea a limbii grecești, oameni care au îndepărtat miturile și au anulat silogismele atice prin solecismele pescarilor. Deși puțin numeroși, grecii nu pronunță corect propria lor limbă, ci o exprimă în chip barbar, o «barbarizează» sau o «bîlbie», după cuvîntul lui Ana-

59. *Apologia* I, 44, §, 10.

60. *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, în «*Studia theologica cura ordinum theologorum scandinavicorum edita*», 12, 1958, p. 109—168, la G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, în «*Texte und Untersuchungen...*». Band 105, Akademie Verlag, Berlin, 1968, p. 157.

61. *Apologia* I, 44, 10.

62. Tañian, *op. cit.*, 1, p. 108, 109.

63. Teodoret de Cyr, *op. cit.*, V, P.G. 83, 944 D, 945 AB.

charris, atit de elogiati de greci, care apreciau strălucirea termenilor ca pe o culme a culturii ⁶⁴.

Limbile «barbare» conțin și ele depozite serioase de înțelepciune, de știință și de pietate și uneori se exprimă în forme remarcabile. Este cazul cu limba ebraică, care a fost tradusă nu numai în grecește, dar și în latinește, în egipteană (coptă), persană, indiană, armeană, scită, sau romată etc.; această ebraică a putut, grație unor oameni simpli, să convingă atâtea popoare despre adevărul nemuririi sufletului, lucru pe care n-a reușit să-l facă Platon pentru ucenicul său Aristotel ⁶⁵. Lumea barbarofonă nu trebuie să fie subestimată, pentru că «barbaria» propriu-zisă nu consistă decât în necunoașterea sunetelor unei limbi, după cuvintele Sfântului Pavel (I Cor. XIV, 10—14), ea nu se referă la fondul spiritului sau la problematica generală a omului, care sînt aproape aceleași pretutindeni. După cum ilirii, peonienii, atintanii etc., par grecilor a fi barbari, pentru că aceștia vorbesc limbi pe care grecii nu le înțeleg, tot așa aceste populații și altele care nu înțeleg limba greacă cu dialectele ei: atic, doric, eolian și ionian, consideră aceste dialecte ca «barbare» ⁶⁶. Toate limbile au același înțeles, cum o dovedește experiența, pentru că natura oamenilor este una singură. Există și la barbari arte, științe, acte de bravură în războaie, unii dintre acești barbari inventează mașini superioare acelorale ale grecilor, organizează ambuscade și curse mai istețe decât cele pregătite de greci, unii barbari biruie elocința elenică prin concizie, ca, de exemplu, persii care au învățat nu de la greci, ci de la natură să vorbească scurt, în silogisme, proverbe și ghicitori și să răstoarne argumentele adversarului, fără să fi studiat nici retorică nici filozofie. Sînt și alți barbari, ca indienii, ismaeliții și egiptenii, care întrec pe persi și chiar pe greci printr-o inteligență pătrunzătoare, capabilă să vadă adevărul și să respingă minciuna ⁶⁷. Lucrul stă la fel cu romanii care au avut poeți, istorici și oratori ale căror opere, scrise în limba latină, sînt, după spusele celor ce cunosc cele două limbi (greaca și latina), mai dense în reflecție și mai concise decât cele ale grecilor. Aceste considerații, zice Teodoret de Cyr, nu urmăresc să umilească limba greacă, ci orgoliul acelorale care prea se laudă cu această limbă și care iau în deridere o limbă ce strălucește prin adevărul pe care-l exprimă, fără să aibă nevoie de echipament de cuvinte și flori străine și importate ⁶⁸.

În prețuirea de ei înșiși, grecii nu s-au mulțumit să disprețuiască pe barbari cu culturile și limbile lor; ei au mers pînă la a interzice acestor barbari folosirea limbii și a culturii grecești, îndeosebi prin faimoasa lege a împăratului Iulian din anul 361 d.H., despre care deja s-a vorbit. Iulian proclama că literele, limba greacă și adorarea zeilor aparțineau exclusiv grecilor ⁶⁹. Sfîntul Grigorie de Nazianz se întreabă de ce limba greacă să aparțină exclusiv elenilor, adică păgînilor? Nu

64. *Ibidem*, V, 945 D, 948 A, 949.

65. *Ibidem*, V, 948 BCD.

66. *Ibidem* V, 949 AB.

67. *Ibidem* V, 949 BCD, 951 A.

68. *Ibidem* V, 951 A — 952 A.

69. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea* IV, 102—103, P. G., 35, 636 C, 637 ABC, 640 A.

se poate dovedi că această limbă este invenția cutărui zeu grec, care nu permite ca ea să fie întrebuințată și de către alții. Limba este un bun comun. Nu există lege care să prescrie preoților păgini folosirea exclusivă a limbii grecești⁷⁰. Există, evident, un raport strîns între limba greacă și cultul adus zeilor greci, dar acest raport nu este așa de indisolubil încît limba respectivă să nu poată fi utilizată și de alții. Două lucruri — în cazul nostru limba și cultul — nu sînt identice pentru simpla rațiune că ele se găsesc reunite în același subiect: de exemplu pictura și arta lucrării aurului nu sînt același lucru prin faptul că același om poate să fie și pictor și aurar⁷¹. Limba, artele și științele nu sînt proprietatea acelora care le-au inventat, ci ele aparțin tuturor oamenilor care le au la dispoziție prin Logosul divin care le-a utilizat ca pe o liră cu mai multe coarde. Logosul a ales diferiți oameni pentru a face din ei inventatorii științelor și artelor, dar El a hotărît ca aceste invenții să fie un bun comun al tuturor, pentru ca, prin apropierea, legătura și bunăvoința care înfloresc din ele, El să poată să-i adune pe oameni ca într-o înălțuire de inimi și să le facă viața mai dulce⁷². Iată o teorie confirmată de istoria vieții omenеști și care este actuală astăzi și întotdeauna.

*

Problema raporturilor culturale între popoare este foarte veche. Popoarele și-au făcut împrumuturi unele altora prin evoluția însăși a vieții lor istorice, adesea fără să-și dea seama. Atunci cînd, pentru un motiv sau altul, au apărut conflicte spirituale cu privire la superioritatea sau la plagiatul unora după altele, între popoare mai mult sau mai puțin vecine, controversalele n-au avut alt rezultat decît o revizuire a patrimoniilor culturale respective la lumina unei critici, care nu era totdeauna ireproșabilă.

Contactele grecilor cu barbarii merg pînă în epoci îndepărtate și s-au realizat prin călătorii, vizite, colonizări, ambasade, războaie, exiluri, etc., în largul spațiu al universalismului elenic și pe urmă al ecumenismului creștin. Elementele împrumutate în aceste contacte de către greci de la barbari și adesea de către barbari de la greci, erau numeroase și mergeau de la simple ustensile și meserii pînă la alfabet, la arte, la științe, la religie, la aprecierea și la apărarea adevărului etc. Ideea de împrumut sau de «furt» practicat de către greci din patrimoniul cultural barbare a fost răspîndită de către savanții evrei și a fost reluată de către creștini. Creștinii au proclamat egalitatea negrecilor cu grecii (Gal. III, 28) și au restrîns sensul noțiunii de barbar, la ignoranța înțelesului cuvintelor dintr-o limbă străină (I Cor XIV, 10—11).

Ideea de «furt» ori de împrumut, pe care grecii l-ar fi făcut Bibliei nu corespunde realității istorice. Ea este, mai degrabă, o reacție contra disprețului grecilor față de «barbari» și are ca pretext acuzația de plagiat pe care grecii îl făceau unii după alții⁷³, plagiat mergînd pînă

70. *Ibidem*, 103, 637 C, 640 A.

71. *Ibidem*, 104, 640 B.

72. *Ibidem*, 106, 641 B.

73. Clement Alexandrinul, *Stromata* VI, 27, 5—29, 2, p. 443—444; Eusebiu, *Pregătirea evanghelică*, X, 2, 8—15, I, p. 560—561.

la însușirea și punerea sub propriul nume a unui număr de opere străine, cum a fost cazul cu Eugammon din Cyrene, care a publicat drept a sa o carte a lui Museu, *Despre Thesproți*⁷⁴. Traducerea Septuagintei a apărut în secolul III î.d.Hr., adică cu circa patru sau cinci secole mai târziu decît epoca prezumată a «furtului», care se întinde de la Homer și Hesiod pînă la Platon și începutul perioadei elenistice (secolele VIII—IV î.d.Hr.). Afirmatia lui Aristobul reluată de Clement și Eusebiu după care ar fi existat traduceri parțiale ale Bibliei înaintea cuceririlor persane și ale lui Alexandru cel Mare tinde să pună pe poeți și pe Platon în contact cu Biblia înaintea Septuagintei, adică în epoca respectivă a acestor autori. Cercetările biblice nu confirmă pînă în prezent această aserțiune, sau n-o confirmă în mod sigur. Unii specialiști americani înclină să admită existența de traduceri parțiale ale Bibliei înaintea Septuagintei, pe baza anumitor originale ebraice de la Qumran. Dar elementele adunate pînă acum nu sînt absolut concludente. Asemănările de idei și uneori chiar identitatea de termeni se explică probabil prin fondul comun al pietății omenesti datorit Revelației naturale, sau acestui logos spermatikos despre care vorbește Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful.

Nu se poate monopoliza o filosofie și o limbă, cum încercau uneori să a facă anumiți greci și chiar unii împărați, ca Iulian. Ideile și limbile sînt de obicei în continuă mișcare și contribuie la îmbogățirea fără încetare a patrimoniului spiritual al umanității. Este ceea ce au făcut filosofia și limba greacă, dar și filosofii și limbile barbare. «Grecii și barbarii care au tins spre adevăr posedă ceva din cuvîntul adevărului, unii mult, alții o părticică... Și în univers, toate părțile, oricare ar fi diversitatea lor, își păstrează înrudirea față de întreg. La fel, filosofia barbară și cea greacă au adus adevărului veșnic o dezmembrare care nu mai e aceea a lui Dionisos din legendă, ci aceea a Cuvîntului veșnic din teologie. Dar dacă se adună din nou fragmentele împrăștiate și se reconstituie unitatea lor, se va putea privi fără primejdie de eroare, s-o știți, Cuvîntul integral, Adevărul»⁷⁵.

74. Eusebiu, *op. cit.*, X, 2, P.G., 21, 769 C.

75. Clement Alexandrinul, *Stromata* I, 13, 2, 5, 6, p. 36—37, trad. M. Caster *op. cit.*, p. 91—92.

S-A DESCOPERIT MANUSCRISUL EVANGHELIEI DUPĂ MARCU ?

De mai bine de un an, revistele mondiale din domeniul studiilor biblice se ocupă intens de o nouă descoperire făcută tot printre manuscrisele aflate la Marea Moartă.

Se știe că aceste manuscrise au fost găsite acum două decenii, unele întregi dar altele în stare fragmentară, așa de fragmentară, încît nu depășesc vîrfurile unui deget. Manuscrisele întregi nu depășesc numărul de zece, în timp ce cele fragmentare sînt mii. La descifrarea acestor manuscrise, a fost mai ușor să fie citite și identificate cele întregi decît cele fragmentare, pe care se află numai două-trei cuvinte (uneori chiar și unul singur), deoarece este foarte greu să știi din ce carte biblică provin și cu ce sens au fost intenționate.

Aceste fragmente se află depozitate la Muzeul Rockefeller din Ierusalim și sînt repartizate unui comitet de cercetare internațională¹, spre a fi catalogate și apoi publicate în colecția *Discoveries in the Judaean Desert*², din care au apărut pînă acum șase volume.

Unul din aceste fragmente minuscule conține pe el o scriere grecească pe patru rînduri, dar din nefericire, pe fiecare rînd nu se află decît o jumătate de cuvînt, restul fiind distrus complet. Comisia mai sus-menționată l-a încredințat spre studiere francezului Baillet³. După studiul paleografiei utilizate, Baillet l-a considerat ca fiind scris în intervalul de timp cuprins între 50 î.d.Hr. și 50 d. Hr., dar din cauză că nici un cuvînt nu era complet, a ezitat să facă vreo traducere și să stabilească din ce scriere biblică ar face parte.

După ce fragmentul a apărut fotografiat în colecția DID⁴, specialiștii interesați au început să se ocupe intens de el. Autorul care a publicat un studiu, ce a făcut o oarecare senzație, a fost Josè O'Callaghan, profesor de Noul Testament la universitatea din Barcelona și la Institutul Biblic din Roma⁵. Prof. O'Callaghan a scris studiul în limba spaniolă și l-a publicat în revista *Biblica*⁶. El identifică acest minuscule fragment, aflat printre sururile de la Qumran, cu textul din *Evangelia*

1. Iată numele membrilor care o compun : Mgr P. W. Skehan, profesor la Universitatea catolică din Washington, F. M. Cross Jr. de la Universitatea Yale, J. M. Allegro, asistent la Universitatea din Manchester, Abatele J. Starcky, de la Centrul național de cercetare științifică (Paris), J. Strugnell de la Jesus College din Oxford și C.-H. Hunzinger de la Universitatea din Göttingen.

2. Apare la Oxford University Press (Anglia).

3. Profesor de Sf. Scriptură la Bordeaux. Cf. «Les petites grottes de Qumran», în colecția *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. III, Oxford 1962, p. 142-146.

4. Abreviere de la *Discoveries in the Judaean Desert*, colecție amintită mai sus.

5. Profesorii de exegeza biblică catolică, din toată lumea, care se fac cunoscuți prin lucrările de specialitate, sînt chemați să țină cursuri de specialitatea lor, timp de un semestru, la Institutul pontifical biblic de la Vatican.

6. *Biblica*, vol. 53, fascicola 1, 1972, p. 91-100. Această revistă este publicată la Roma, de către părinții iezuiți, care predau numai studii scripturistice, la Institutul biblic din Roma. La ora actuală, revista *Biblica* este una dintre cele cu un standard intelectual foarte înalt.

lui Marcu cap. VI⁷, versetele 52 și 53. Plecînd de la faptul că acest fragment, datat de către cei care s-au ocupat de sururile de la Marea Moartă cam în prima jumătate a sec. I, profesorul O'Callaghan fixează scrierea Evangheliei după Marcu înainte de anul 50 d. Hr. Dacă teza lui O'Callaghan se va dovedi corectă, atunci rezultatul va fi revoluționar pentru studiul Noului Testament, deoarece anul 50 este cel puțin cu o decadă anterior datei propusă de către teologii conservatori⁸ și cel puțin cu 20—30 de ani anterioară datei propusă de către teologii liberali⁹.

Așadar după O'Callaghan, originalul *Evangheliei după Marcu* n-ar fi fost scris mai tîrziu decît anul 40 d. Hr., deoarece fragmentul găsit printre manuscrisele de la Qumran nu este decît o copie după original.

Ceva mai mult, O'Callaghan ne dă sugestia să identificăm și alte opt fragmente găsite la Qumran cu scrierile Noului Testament (trei din Marcu și cîte unul din Epistola către Romani, din Faptele Apostolilor, Epistola lui Iacob, Epistola I Timotei și II Petru), toate datate înainte de anul 100 d. Hr.

Sugestiile lui O'Callaghan au fost primite cu entuziasm de unii cercetători ai Noului Testament, dar și cu mari precauții de către cei mai mulți cărturari, chiar și dintre cei conservatori care, desigur, cu tot sufletul ar fi voit să primească o nouă evidență sau documentare care să permită datarea scrierii Sfintei Evanghelii după Marcu mai devreme, adică într-o perioadă mai timpurie a istoriei Bisericii creștine.

Cîțiva autori au acceptat fără rezervă descoperirile lui O'Callaghan și chiar au exploatat concluziile acestuia punîndu-le în serviciul apologeticii creștine. Astfel, un exeget american se exprima astfel: «Descoperirea aceasta este colosală. Consider că nu există nici un dubiu că punctele principale ale lui O'Callaghan să nu reziste oricărei investigații... Confirmarea unei date anterioare pentru *Evanghelia* lui Marcu, atît în ce privește cuvintele lui Iisus cît și în ce privește secționarea istorică, este o mare lovitură pentru critica negativă a Noului Testament. O dată mai de vreme pentru Faptele Apostolilor, Epistola lui Iacob și Epistola către Romani nu răstoarnă prea mult teoriile curente, dar oricum, ea este un suport bine venit pentru poziția tradițională a Bisericii»¹⁰.

Alt autor scria și el: «Dacă O'Callaghan are dreptate, atunci toate teoriile barthiene și bultmaniene cu privire la formarea Noului Testament se vor nărui ca un măidan de nici un preț»¹¹.

7. Textul întreg ar fi cuprins versetele 52 și 53 «...căci nu înțeleseseră minunea cu pîinile, deoarece le era inima împietrită. 53. După ce au trecut marea au venit în ținutul Ghenizare-tului...».

8. Adică tradiționaliști, mai precis ortodocșii și catolicii. Ca să fim corecți, trebuie să amintim printre conservatori și pe acei protestanți care nu acceptă părerile criticii raționaliste moderne. Cităm ca exemplu Institutul de teologie din Philadelphia, Pennsylvania (U.S.A.), cu revista sa *Westminster Theological Journal*, ce apare de două ori pe an, în mai și noiembrie.

9. Teologii liberali sînt aceia care interpretează Biblia în mod raționalist, adică contestîndu-i originea divină.

10. W. Ward Gasque, profesor de Noul Testament la Regent College, Vancouver, B. C. Citat din revista *Chrystianity today*, vol. XVII, nr. 25, luna septembrie 1973.

11. Idem, *ibidem*, col. II.

Dintre profesorii de Noul Testament care sînt favorabili lui O'Callaghan se numără doi din cei mai de vază: David M. Estrada¹² și William White¹³.

Desigur, numărul cel mai mare de profesori de Noul Testament se află oarecum în expectativă, dacă nu chiar împotriva față de ipoteza lui O'Callaghan, pe motivul că, avînd în vedere starea extrem de fragmentară a textului în chestiune, cel mai bine este să aminiăm decizia pînă ce materialul pe care-l avem la îndemînă va putea fi examinat amănunțit de către cit mai mulți cercetători.

Propunerea lui O'Callaghan a fost respinsă de către un oarecare număr de savanți care au ajuns la concluzia că sugestiile lui sînt foarte improbabile. Autorități ca C. H. Robert¹⁴, P. Benoit¹⁵, Gordon Fee¹⁶, Paul Garnet¹⁷, Colin I. Hemer¹⁸, I. Vardaman¹⁹ ș.a.²⁰ au luat poziție contrară posibilității propunerii lui O'Callaghan pe motivul că în starea actuală a pergamentelor de la Qumran, e greu să fie identificate cu vreuna din scrierile Noului Testament.

Iată motivele lui I. Vardaman²¹, unul dintre opoziționiștii ipotezii lui O'Callaghan.

1. Schimbă textul tradițional al lui Marcu, pentru a-l pune de acord cu fragmentul aflat în grota 7 (7Q5 și 7Q6.1)²². Așa de exemplu sînt omise din Marcu VI, 52—53 cuvintele «în țară» (Ghenizaretului) și se schimbă litera t în d, ca să iasă expresia «a trecut».

2. Este prea puțină scriere conservată pe fiecare din fragmentele de papirus pe care le folosește O'Callaghan, ca să se poată face o identificare mai sigură cu textul din Marcu, așa încît este prematură afirmația lui că și alte cîteva fragmente, cu un cuvînt sau două grecești, sînt texte din Evanghelie. De ce numai decît să fie texte din Evanghelii și nu din Septuaginta, traducerea grecească a Vechiului Testament?²³.

3. Faptul că fragmentele de papirusuri de care ne ocupăm vin de la Qumran exclude posibilitatea că ele să fie de proveniență creștină. Pentru qumraniți, creștinii

12. «On the Latest Identification of New Testament» articol publicat în *Westminster Theological Journal*, 34 (1972), p. 109—117. Acest periodic este revista lui Westminster Theological Seminary din Philadelphia, Pennsylvania, o facultate de teologie protestantă, dar conservînd tradiția în ce privește Scriptura.

13. «O'Callaghan Identification and its Consequences», articol publicat tot în revista «Westminster Theological Journal», 35 (1973), p. 15—20.

14. «On some Presumed Papyrus Fragments of the New Testament from Qumran», în *Journal of Theological Studies*, n. s. 3, octombrie 1972, p. 44—47.

15. «Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumran» (Planche I) în *Revue Biblique*, an 80 (luna ianuarie 1973), p. 5—12.

16. «Some Dissenting Notes on 705 = Mark 6:52» în *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), p. 109—112.

17. «O'Callaghan's Fragments» în *Evangelical Quarterly*, 45 (1973), p. 6—12.

18. *New Testament Fragments at Qumran?* în «Tydale Bulletin», 23 (1972), p. 125—128 și *Fragments of Mark at Qumran*, în «T.S.F. Bulletin», 64 (1972), p. 11.

19. *The Earliest Fragments of the New Testament?*, în «Expository Times», 83 (1972), p. 374—376.

20. Ca de exemplu G. Vermes, F. M. Cross Jr., F. F. Bruce, D. N. Freedman, G. E. Wright.

21. *The Gospel of Mark and the Scrolls*, în «Christianity Today» vol. XVII, nr. 25, septembrie 1973, p. 4—7.

22. Abreviațiile 705 și 706 înseamnă grota 7 de la Marea Moartă, fragmentele de manuscrise 5 și 6, așa cum au fost catalogate de către membrii comisiei însărcinate cu inventarierea și descifrarea documentelor de la Marea Moartă.

23. Ipoteza aceasta a fost ridicată de către C. H. Robert în «Journal of Theological Studies» pe luna octombrie 1972.

erau niște lepădați de lege și se fereau de orice contact cu ei, așa cum făceau și iudeii ceilalți. Legalismul²⁴ esenian era mai pronunțat decît cel al mozaismului oficial, adică cel de la Templu și de aceea, n-ar fi admis nici o atingere cu creștinii care corectaseră legile rituale ale Vechiului Testament. În colecția de material, editat pînă acum de către cercetătorii manuscriselor de la Qumran, nimic n-a fost identificat ca ceva distinct creștin.

4. Data exactă a papirusurilor de care ne ocupăm nu este ferm stabilită. O'Callaghan le datează înainte de anul 50, oarecum în concordanță cu comisia care s-a ocupat de ele și le-a publicat în colecția de care am amintit mai sus²⁵. Dar comisia se exprima că papirusurile ar putea fi scrise între 50 î.d.Hr. și 50 după Hr.

5. Sînt încă unele incertitudini cu privire la corecta citire a cuvintelor grecești de pe papirusuri. Tocmai cuvintele care ar fi putut să fie decisive pentru identificarea textului papirusurilor cu textul din Marcu sînt rău conservate, așa încît ipoteza lui O'Callaghan încă rămîne problematică. Citirea lui O'Callaghan diferă sensibil de citirea comisiei care l-a publicat în colecția *Discoveries in the Judean Desert*.

S-ar putea ca cele afirmate mai sus de Vardaman să aibă o bază și o mică doză de subiectivism. De aceea, ipoteza lui O'Callaghan este destul de ispititoare și merită toată luarea aminte din partea tuturor cercetătorilor Noului Testament.

Cum am amintit, dacă se va adevăra, pînă la urmă, ca ipoteza lui O'Callaghan este absolut temeinică, atunci multe din teoriile criticii raționaliste vor cădea în desuietudine. Așa de exemplu critica susținea că Evangheliile n-au putut fi scrise mai înainte de secolul II, cînd lumea de limbă grecească a primit creștinismul, fiindcă anumite idei din Evanghelii și Epistolele lui Pavel nu puteau fi scrise și concepute decît mai tîrziu de secolul I d. Hr. Iată că descoperirea manuscriselor de la Qumran vine și confirmă tradiția creștină care s-a fixat pe temeuri de cea mai certă autenticitate.

Desigur, adevărarea faptului că Evangheliile au fost scrise mai de timpuriu nu va obliga pe critici să renunțe la celelalte obiecțiuni pe care ei le ridică împotriva credibilității Sfințelor Evanghelii, obiecțiuni destul de numeroase, pe care le știm.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că unii dintre cei mai radicali critici, cum de exemplu G. R. Goodenough²⁶, au datat toate Sfințele Evanghelii foarte de timpuriu, dar cu toate acestea le considerau de necrezut. Și de asemenea, au fost mulți savanți tradiționaliști (credincioși) care le-au datat cu mult mai tîrziu (80—90 după Hristos), dar le consideră demne de toată credința.

Dacă cineva crede în inspirația scrierilor Noului Testament, atunci data unei cărți individuale a Noului Așezămînt apare de mică importanță, deoarece această dată anterioară sau posterioară nu este un factor care garantează autenticitatea Noului Testament.

Totuși ipoteza profesorului O'Callaghan pe noi cei tradiționaliști ne întărește și mai mult în credința că Evangheliile sînt cuvîntul lui Dumnezeu.

24. Prin legalism se înțelege scrupulozitatea cu care iudeii căutau să explice și mai ales să aplice prescripțiunile rituale din Vechiul Testament. Sînt cunoscute prescripțiunile în plus stabilite de ei asupra legilor din Pentateuh.

25. *Discoveries in the Judean Desert*, vol. III, Oxford, 1952.

26. W. Ward Gasque *art. cit.*

SFÎNTUL AMBROZIE PĂSTOR ȘI ÎNDRUMĂTOR AL VIEȚII ȘI TRĂIRII CREȘTINEȘTI

Sfântul Ambrozie s-a născut în familia creștină a Aureliilor, în anul 333, după alții în 339, în Treveri (azi Trirer, în R. F. Germania), unde tatăl său, care se chema tot Ambrozie, era prefect. După moartea tatălui său, mama sa s-a stabilit la Roma cu cei trei copii: Ambrozie, Satir și Marcellina.

El a studiat magistratura însușindu-și o înaltă cultură clasică, juridică și literară, fapt care reiese clar din stilul său elegant și din întreaga sa operă. Era un adept al culturii clasice grecești, dar cunoaște tot așa de bine și cultura clasică romană. Totodată Sfântul Ambrozie și-a însușit și o frumoasă pregătire retorică și juridică. Pentru calitățile sale rare, Împăratul Valentinian I l-a numit în funcția de guvernator al Liguriei și Emiliei, cu sediul la Milano, unde trebuia să lucreze «nu ca un judecător, ci ca un episcop»¹.

Desigur, Sfântul Ambrozie a trebuit să arate prin slujba care i s-a încredințat o prudență și un tact pastoral deosebit.

După moartea episcopului arian Auxențiu, au izbucnit la Milano certuri violente între arieni și ortodocși pentru alegerea de episcop. Ambrozie a primit sarcina să potolească aceste certuri. În acest scop a mers la biserică și a început să vorbească poporului. Un glas de copil din mijlocul mulțimii l-a aclamat pe Ambrozie episcop. Cu vocea copilului s-a unit și aceea a mulțimii din biserică, strigând: «Ambrozie episcop!». Împotririvirile lui, mai ales pentru nepregătirea din punct de vedere doctrinar, pentru o asemenea slujire, au fost zadarnice. Sfântul Ambrozie nu era atunci decît catehumen. El se plinge în lucrarea sa *De officiis ministrorum* că a fost răpit de la tribunale și lipsit de podoaba cu care îi era împodobit capul în calitate de judecător, spre a deveni preot.

La 30 noiembrie 375, a fost botezat și la 7 decembrie același an a fost hirotonit întru episcop, spre marea bucurie a tuturor credincioșilor.

Educația religioasă pe care a primit-o Sfântul Ambrozie, viața curată a surorii sale Marcellina, familia lui în mijlocul căreia au înflorit strălucite virtuți creștinești, care i-au purificat sufletul, au contribuit în foarte mare măsură la întărirea credinței în sufletul lui Ambrozie spre a putea deveni un adevărat păstor de suflete, deși — cum am spus — demnitatea de consul al Italiei și lipsa de pregătire religioasă nu-l prea arătau apt pentru noua sa misiune. E foarte emoționantă mărturisirea pe care a lăsat-o chiar Sfântul Ambrozie în legătură mai ales cu nepregătirea lui pentru episcopat: «Se va spune pe bună dreptate: iată-l, n-a fost hrănit, în austeritate, ci la tribunale, în vîltoarea vanității, obișnuit cu pertractările judecătorești, iar acum cu cîntarea și recitarea psalmilor. Rămîne totuși în preoție nu prin merite personale, ci prin harul lui Hristos. O, Stăpîne, apără și păzește misiunea divină, darul ce l-ai

Împărtășit același ce nu-l dorea. Recunosc că sînt nevrednic să fiu episcop, căci sînt absorbit lumii; dar prin harul Tău sînt ceea ce sînt»².

După alegerea sa întru episcop s-a ocupat cu un înflăcărat zel creștinesc care nu cunoștea piedici, cu studiul continuu și profund al teologiei și al doctrinei sub conducerea preotului Simplician, devenit apoi succesor al său. A studiat cu multă râvnă Sfînta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți, mai ales pe părinții greci, fiind un bun cunoscător al limbii grecești. Sfîntul Ambrozio a fost grec din punct de vedere al culturii sale teologice și a transplăntat această cultură în Biserica apuseană.

Dacă se spune că lui Ambrozio i-a lipsit o pregătire metodică și profundă a teologiei, nu-i mai puțin adevărat că vom afla totuși la el și originalitate în concepții și analize adînci și subtilități în gîndire.

Ajuns episcop, Sfîntul Ambrozio a împărțit săracilor întreaga sa avere, primindu-i pe toți la sine, răsкупărînd pe cei robiți, vînzînd în acest scop vasele sfînte ale Bisericii. Încuraja pe cei deznădăjduiți cu tot devotamentul, construia locașuri de închinare, era neobosit în slujba predicării cuvîntului dumnezeiesc și a învățării credincioșilor. Își întrebuinta tot timpul liber pentru studiul Scripturii și pentru studiul Sfinților Părinți ai Bisericii. Ziua era absorbit de tot felul de probleme pastorale, iar o parte din noapte o dedica compunerii de scrisori cu caracter pastoral, dînd îndrumări și sfaturi. A fost un practicant zelos al rugăciunii și al postului.

Opera Sfîntului Ambrozio are caracter exclusiv practic, fiind inspirată din necesități pastorale, de moment. În toată opera sa, cu puține excepții, se resimte preocuparea dominantă a păstorului care se simte răspunzător înaintea lui Dumnezeu de viața trăită a credincioșilor săi și de binele lor sufleteș. Stăpînit de mîntuitoarele lor țeluri, se dăruiește cu o admirabilă jertfelnicie chemării celei sfînte mai ales în meditația și pătrunderea Evangheliei, care va constitui preocuparea de căpătîi a vieții sale întregi. El înțelegea că explicarea ortodoxă a doctrinei pe care o făcea credincioșilor în fiecare zi, în predicile pe care le ținea, trebuia să slujească acestora în primul rînd ca temelie a vieții practice.

Gîndirea lui teologică, inițiativele lui liturgice, sufletul lui curat, viața și doctrina sa, ne înfățișează în adevărata sa lumină concepția pe care a avut-o și despre demnitatea slujirii preoțești. Concepția pe care o avea Sfîntul Ambrozio despre darul și misiunea preoțească o desprinde din paginile Sfînteii Evanghelii și o expune în lucrarea lui *De Mysteriis*, în care zice: «Ai văzut levitul, ai văzut preotul, ai văzut pe marele preot. Nu considera înfățișarea lor exterioară (chipurile trupești), ci harul slujirilor. Nu căutăm să înșelăm, nu căutăm să tăgăduim; e un înger care vestește împărăția lui Dumnezeu și viața veșnică. Nu-l judeca după aparență, ci după slujbă; socotește ceea ce i s-a dat, valorifică o asemenea misiune, socotește și recunoaște demnitatea misiunii»³. El însuși arată cum trebuie să fie un slujitor al lui Dumnezeu: lipsit de poftă și plăceri lumești, neîntinat de petele trupești și sufletești. «Vezi ce faci, o, preotule, ca nu cumva cu mîna rece să atingi trupul lui Hristos. Mai întîi să fii curat, ca să poți sluji. Dacă vrea Hristos ca leproșii să se îndepărteze curățîți de la preoți, cu atît mai curat va trebui să fie însuși preotul»⁴. Din acest motiv, Sfîntul Ambrozio, evocînd cuvintele Sfînteii Scripturi: «Cine e credincios în lucruri mici, e credincios și în cele mari», fixează norme de conduită externă avînd în vedere rolul și

2. *De penitenția*, I, II, nr. 72—73, în P. L., XVI, 536.

3. P. L., XVI, 407—408.

4. P. L., XVI, 266—267.

binele spiritual ce trebuie să-l procure preotul, precum și pagubele imense care provin pentru suflete în urma condamnabilei nepăsări a preoților.

Sfântul Ambrozie aprecia mult viața cucernică a preoților și vărsa lacrimi amare de durere la pierderea unora dintre aceștia. Idealul lui era aducerea oilor la staul și de aceea arată atîta bunăvoință și delicatețe pentru cei mai încăpățînați păcătoși. Iată cîtă înțelegere dovedește Sfântul Ambrozie în privința aceasta, cînd zice: «Cu mare durere se amputează un membru infectat. Se tratează vreme îndelungată pentru a-l însănătoși. Dacă nu e posibil, un medic expert îl stirpește. La fel, grija unui bun episcop e acela de a vindeca pe cei bolnavi, de a le trata rănilor, de a cicatriza, dacă e nevoie, însă nu de a amputa. Numai cînd nu se poate vindeca se va amputa cu mare mîhnire. Așa strălucește în adevărată lumină porunca: Să nu ne îngrijim de ale noastre, ci de alte altora»⁵.

Sfântul Ambrozie se bucura cu cei care se bucurau și plîngea cu cei care plîngeau. Plîngea mai ales cînd asculta spovedania unor mari păcătoși și plîngea cu cei care își plîngeau păcatele.

Sfântul Ambrozie rămîne prin trăirea vieții un păstor al spiritului și al idealului preoțesc a cărui icoană desăvîrșită a zugrăvit-o atît de frumos în *De obitu Valentinian* *consolatio cînd zice*: «În preoție luminează frumusețea Bisericii. În ei floarea e mai delicată, virtutea mai desăvîrșită. Asemenea învelișului rodiei (plantă ornamentală) strălucesc în afară prin înfrînare și viață curată și nepătată, iar prin activitatea interioară intensă promovează și hrănesc poporul încredințat lor, cu viața supranaturală. Deși expuși disprețului mulțimii, totuși nu întrerup administrarea bunurilor spirituale»⁶.

Personalitatea Sfântului Ambrozie se caracterizează printr-o forță interioară de gîndire de voință și de lucrare. Mic de statură, delicat în ceea ce privește sănătatea, cu fața alungilă, avea totuși o putere minunată care ademenea. Cuvintele înflăcărâte care-i ieșeau din gură cînd vorbea credincioșilor, plin de rîvnă sfîntă, erau semenele unui suflet aprins, arzător și înțelept. Caracter autoritar, era un suflet plin de afecțiune, afabil, blînd, deschis nevoilor de tot felul, plin de înțelegere și de bunătate. El știa că se obține mult mai mult prin dulceața vorbelor decît prin manierele aspre. Înțelegea că omul se cucerește aducîndu-l pe terenul propriilor sale interese. Vorbind adeseori credincioșilor despre virtuți le arăta și utilitatea lor practică.

Sfântul Ambrozie a exercitat o influență puternică și asupra contemporanilor săi și nimeni din cei care se apropiau de el nu se puteau sustrage de la farmecul sfințeniei sale, din care iradia curăția puternică a gîndului și dăruirea totală pentru turma sa. Alături de Teodosie I, Sfântul Ambrozie trece drept cea mai măreață figură a epocii sale și aparține numărului celor mari care au lucrat pentru propășirea sufletească a credincioșilor și care, prin lucrarea lor și prin patrimoniul intelectual lăsat urmașilor, au fost pietre de temelie a edificiului culturii medievale⁷. Prin întreaga lui operă scrisă ca și prin lucrarea lui de păstor sufletească, Sfântul Ambrozie rămîne un neîntrecut îndrumător al vieții și trăirii creștinești.

Opera lui scrisă cuprinde lucrări exegetice, morale, ascetice, dogmatice, cuvîntări, scrisori și imne bisericești.

5. *De officiis ministrorum*, I, II, c. 27, n. 135.

6. P. L., XVI, 1420.

7. Cf. Berthold Altaner, *Patrologia*, Roma, 1940, p. 259.

Între operele morale și ascetice prin care ajunge la înălțimi neintrecute în ceea ce privește viața spirituală, este capodopera lui *De officiis ministrorum libri tres*, în care se cuprind cuvântările și îndrumările date clerului, care au fost înmănunchate după treisprezece ani de episcopat. Opera aceasta e o lucrare monumentală, adevărată călăuză și îndreptar al vieții preoților și slujitorilor lui Hristos. E prima expunere completă a unei etici creștine, scrisă probabil în jurul anului 386. A fost scrisă ca un răspuns la lucrarea lui Cicero, *De officiis*, care era manualul întregului tineret latin din aceea vreme. Tratatul Sfântului Ambrozio e adresat preoților și credincioșilor milanezi și e o dovadă admirabilă a superiorității moralei creștine.

Multe din lucrările lui vorbesc despre feciorie, ca, de exemplu, lucrarea *Despre fecioare*, scrisă surorii sale Marcellina, în trei cărți, ca și lucrările: *Despre văduve*, *Despre feciorie*, *Despre instituirea fecioriei* și *Despre purureafecioria Sfintei Maria, Îndemnul fecioriei* etc.

În calitate de ierarh nu se rușina să învețe turma credincioșilor Simbolul credinței prin modeste lecții catehetice, pe care le ținea în baptisterii, mai cu seamă duminică⁸. Sfântul Ambrozio permitea catehumenilor să învețe Simbolul credinței pe de rost, dar nu le îngăduia să-l scrie, spre a-l putea medita zilnic și pentru ca să nu-l uite.

Admirabile și pătrunzătoare sînt cuvintele lui de îndemn la păstrarea credinței, cînd zice: «Și tu, care datorezi credința lui Hristos, păstrează credința care este mult mai prețioasă decît banii. Credința este o bogăție veșnică, banii însă sînt o bogăție trecătoare, lumească»⁹.

În lucrarea lui *De Sacramentis*, Sfântul Ambrozio vorbește despre calitățile rugăciunii și despre locul unde te poți ruga. «Noi ne rugăm — zice el — pentru ca greșelile noastre să fie iertate. Să nu strigăm la rugăciune, să nu facem gesturi, ci să ne rugăm în ascuns. Cel care strigă crede că Dumnezeu nu-l poate auzi decît dacă strigă. În rugăciunea noastră să cerem lui Dumnezeu bunuri dumnezeiești în locul celor omenești. Rugăciunea să izvorască întotdeauna dintr-o inimă curată. Femeile să nu se mîndrească cu podoabele și gătelile lor, nici cu părul lor buclat, ci cu rugăciunea. Bogățiile femeii sînt podoaba și castitatea, podoabele credinței, rîvna și milostenia. Acestea sînt bogățiile femeii în Hristos.

La începutul rugăciunii noastre să nu-i spunem lui Dumnezeu ce dorim de la El, ci prima parte a rugăciunii noastre să fie lauda lui Dumnezeu fiindcă noi ne rugăm unui Dumnezeu atotputernic căruia totul îi este cu puțință și care vrea să ne dea. Nu trebuie să începem rugăciunea noastră ca un flămînd care vorbește despre hrană și cere să o obțină, ci mai întîi să-l laudăm pe Dumnezeu, mai pe urmă să-l rugăm să ne asculte, apoi să-i cerem și să-i mulțumim»¹⁰. Acestea sînt cele patru calități ale rugăciunii după Sfântul Ambrozio. În concepția lui, psalmii lui David sînt cele mai desăvîrșite modele de rugăciune fiindcă cuprind cele patru calități ale unei bune rugăciuni: lauda lui Dumnezeu, cererea ca Dumnezeu să ne asculte rugămîntea, cererea pe care o dorim de la Dumnezeu și mulțumita. În chip deosebit Psalmul VIII e o rugăciune care cuprinde toate calitățile unei bune rugăciuni.

Sfântul Ambrozio e influențat în mod hotărîtor întoarcerea la credință a Fericitului Augustin de la care ne-au rămas clasicele amintiri legate de viața și activitatea Sfântului Ambrozio. În *Confesiunile* sale, Fericitul Augustin face aceste mărturisiri:

8. Vezi *Epistola* 24, în P. L., XVI, 1037.

9. *De sacramentis*, I, 6—10.

10. *Ibidem*, I, VI, 11—25.

«Sosit în acest oraş (Milano) am mers să-l văd pe episcopul Ambrozie, slujitorul Tău credincios, cunoscut de lumea întreagă şi considerat ca una dintre cele mai înalte personalităţi ale veacului său, un suflet de elită, a cărui valoroasă elocinţă servea atunci poporului său drept hrană...». Acest om al lui Dumnezeu m-a primit pârînteşte şi bucurat de venirea mea cu o dragoste demnă de un episcop. Îndată eu am început să-l iubesc nu ca pe un învăţător al adevărului (căci eu n-am nădăjduit să aflu adevărul în Biserica Ta), ci ca pe un binevoitor faţă de mine (...). Eram încîntat de frumuseţea cuvîntărilor sale(...) Îi ascultam explicînd cu o minunată limezime unele pasaje dintre cele mai grele din Vechiul Testament. Îi socoteam pe Ambrozie omul cel mai fericit din lume fiindcă cele mai înalte personalităţi îl cinsteau (...). El nu cunoştea destulul tulburarea mea (...). Nu puteam nici să cer fiindcă o mulţime de oameni pe care îi ajuta în nevoile lor mă împiedicau să-i vorbesc şi să-l înţeleg. Puţinele momente pe care nu le petrecea cu ei le întrebuiţea pentru a lua mîncarea necesară sau hrana sufletului, citind. Cînd citea parcurgea paginile şi inteligenţa lui scruta înţelesul, dar limba şi vocea se odihneau. Adeseori cînd mă aflam acolo — căci poarta lui nu era oprită nimănui şi nici nu era obiceiul să se anunţe cine se prezintă la el —, îl vedeam citind încet, niciodată altfel. Eu rămîneam astfel tăcut mult timp, după aceea mă îndepărtam, socotind că acele scurte momente le folosea pentru relaxarea spiritului(...). Căutam un timp de răgaz pentru a-i vărsa toată tulburarea mea, dar nu aflam. Mergeam să-l ascult în fiecare dimineaţă explicînd poporului cuvîntul adevărului şi convingerea mea se fortifica din ce în ce. Eram fericit să-l aud vorbind pe Ambrozie»¹¹.

Spiritualitatea Sfîntului Ambrozie, apostolatul şi opera lui au exercitat o influenţă hotărîtoare asupra preoţilor şi credincioşilor în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu, trăirea şi vieţuirea creştină. Toţi îl considerau ca un adevărat păstor şi îndrumător de suflete. Chiar pentru motivul că Sfîntul Ambrozie a trăit într-o epocă în care istoria se afla la una dintre cotiturile sale hotărîtoare, el a devenit simbolul unei idei programatice de credinţă şi de trăire creştină cu Hristos cel înviat, care şi azi, ca şi în trecut, poate fi meditată şi urmată.

În anul 385 a ţinut ocupată celebra bazilică Pontiana, împreună cu credincioşii săi, timp de mai multe zile, pentru a împiedica intrarea şi ocuparea ei de către arieni şi soldaţi aşa cum hotărîse împărăteasa Iustina, care a îmbrăţişat arianismul. Spre a putea suporta oboseala privegherii timp de mai multe zile şi nopţi în şir, a introdus întrebuiţarea cîntărilor şi imnelor compuse de el, cîntarea omofonă. Fericitul Augustin mărturiseşte în *Confesiunile* sale că întreg poporul era hotărît să moară împreună cu episcopul lor şi petreceau nopţi în şir în biserică.

Sfîntul Ambrozie a fost un păstor de suflete care s-a orientat cu uşurinţă în viaţa practică. În lucrările lui pastorale are în vedere toate aspectele practice şi morale ale vieţii, dar în chip deosebit castitatea, considerată în ceea ce are ea mai înalt, fecioria. Preocuparea Sfîntului Ambrozie a fost aceea de a da sufletelor pe care le păstora o sensibilitate şi un mod de a trăi, necunoscut lumii păgîne: pudoarea. Această idee nouă, care aparţine exclusiv creştinismului şi care a constituit tăria martirilor, coborîtă în viaţa de toate zilele, devine ideea-forţă, convingerea şi puterea socială a curăţiei sufleteşti pe care o pretindea de la aceia care purtau numele de creştini. În familia lui Ambrozie această floare a curăţiei, a castităţii s-a dezvoltat şi a crescut foarte mult. În lucrarea lui *Despre fecioare* aminteşte

11. Fericitul Augustin, *Confesiones*, VI, 3.

despre acea fecioară cu numele Sotere, fiică din familie de magistrați și de consuli, de o frumusețe îngerească, care în prezența lui Dioclețian a refuzat cu hotărîre să se aplece și să jertfească idolilor și a fost bucuroasă să-și ofere fața sa îngerească loviturilor pentru Hristos. Și a fost atît de tare în a răbda suferința încît n-a vărsat o lacrimă și n-a scos un geamăt. Dar nimeni nu i-a putut răpi frumusețea sufletului său și spada a dus-o la moartea pentru Hristos, moarte pe care a căutat-o.

Mulți cunoscători ai vieții Sfintului Ambrozio vorbesc despre o doctrină spirituală ambroziană, pregătită prin mediul familial și prin influența harului divin. Această doctrină spirituală constă mai ales din două elemente. Întîi, fundamentul vieții spirituale e Hristos care trăiește în suflete și care formează cu ele Biserica, trupul său mistic. În al doilea rînd, unirea cit mai plină de dragoste și cit mai imediată față de Hristos e efectul propriu al fecioriei.

Cîntecul fecioriei și al pudorii l-a cîntat Sfintul Ambrozio ca nimeni altul. El a fost cîntărețul îndrăgostit, apărătorul energic și inteligent al sensibilității creștine care are numele de pudoare și care își atinge culmile în feciorie. La 21 ianuarie 376 a început o serie de predici despre feciorie, care apoi au devenit cărți și tratate. Așa de mult erau atrase inimile tinere de aceste predici, încît mamele își opreau fetele să mai asculte omiliile Sfintului Ambrozio, dar mulțimi fără de număr de fecioare veneau din toate părțile Italiei și chiar din îndepărtata Africă pentru a primi vîlul fecioriei din mîinile episcopului Ambrozio din Milano. Așa a fost inspirat să alcătuiască lucrarea, *Despre fecioare*, în trei părți, în care Ambrozio afirmă un adevăr, pe care experiența istorică îl dovedește: populația crește acolo unde se cultivă fecioria, iar acolo unde sînt puține fecioarele acolo și populația se împuținează».

În calitatea lui de învățător și îndrumător al turmei, Sfintul Ambrozio recheamă de nenumărate ori pe ascultătorii săi să vadă în Biserică o lucrare a lui Dumnezeu prin mijlocirea căreia lumea primește mîntuirea de la Hristos.

În concepția Sfintului Ambrozio numai Biserica posedă bogăția adevărului, ei îi este încredințată paza exclusivă a Vechiului și Noului Testament, ea este învățătoarea adevărului și numai de la ea putem primi cuvîntul pe care Dumnezeu l-a dat oamenilor în Sfînta Scriptură. Hristos e capul trupului care e Biserica, credincioșii sînt membrele. Și, spre a arăta legătura care există între Hristos, care e capul Bisericii, și credincioși care sînt membrele, îi scrie lui Irineu aceste cuvinte: «După cum Eva a fost os din oasele lui Adam și carne din carnea lui, tot așa și noi sîntem membre ale lui Hristos, oase din oasele lui și carne din carnea lui». Biserica devine îmbelșugată în har prin darul Sfintelor Taine. Conștientă de atîta bogăție, ea invită pe credincioșii săi să scoată cu mîinile pline din fîntina cea veșnică în care curge rodul viței celei cerești. După Sfintul Ambrozio a ieși din Biserică, în care ai intrat prin Botez, echivalează cu a fi tăiat din trupul lui Hristos și dat osindei celei veșnice, mai înseamnă a fi lipsit și de acea legătură cu capul fără de care viața divină devine imposibilă. Călăuzit de aceste principii, Sfintul Ambrozio însemnează cu semnul infamiei orice încercare de a sfîșia unitatea Bisericii, fiindcă cine sfîșie Biserica prin schismă, sfîșie însuși trupul lui Hristos și este fără de credință în El.

Vorbînd despre natura socială a Bisericii, Sfintul Ambrozio zice că Biserica are o formă vizibilă pe pămînt. Membrii ei sînt ca zidurile Ierusalimului ceresc, dar fundamentul pe care se înalță aceste ziduri stă pe pămînt. Biserica e asemenea unei cetăți fortificate; turnurile de apărare sînt episcopii și preoții, porțile de intrare

sînt apostolii, iar credincioșii constituie o societate bine distinctă, din care uneori pot fi în mod dureros tăiați unii membri care au păcătuit.

Un merit deosebit al Sfintului Ambrozio a fost și acela de a fi introdus în Occident cîntarea imnelor sacre, pentru care merit pe drept cuvînt i s-a dat numele de «părinte ale imnologiei latine». El introduce în biserica din Milano uzul cîntării antifonice, cîntarea imnelor și psalmilor așa cum se făcea în Orient, după teoria melodică muzicală a grecilor. El însuși a fost autor de imne sacre și compozitor

Primul scop al imnelor sale era acela de a instrui pe credincioși, împreunînd învățătura cu cîntarea. Dar, în același timp, era și un răspuns la acțiunea arienilor care prin cîntare își lăteau învățăturile lor greșite.

Fericitul Augustin mărturisește în *Confesiunile* sale ce influență puternică a exercitat cîntarea imnelor sacre asupra sufletului său, copleșit de harul lui Dumnezeu primit prin Botez; «Cît am plîns — zice el — din cauza puternicei emoții pe care o simțeam cînd auzeam în biserica Ta cîntîndu-se imne spre lauda Ta. Mă cutremurau aceste sunete dulci și plăcute și adevărul Tău curgea prin ele în inima mea; ele trezeau în mine o milă extraordinară și îmi curgeau lacrimile și bine îmi era»¹².

Sfîntul Ambrozio a simțit că datoria unui episcop este și aceea de a cunoaște și iubi pe fiii săi duhovnicești. Din această convingere s-a născut iubirea lucrătoare care îl mîna să se dăruiască cu abnegație generoasă pentru apărarea fiilor săi și a patriei sale iubite, Italia. Evenimentele politice care au urmat după moartea lui Valentinian I, acceptarea goților în provinciile orientale de împăratul Valens, lupta de lîngă Adrianopol, din 9 august 378 cînd romanii au fost înfrinți și au murit peste patru zeci de mii de oameni, domnia lui Grațian tulburată de atîtea revolte și războaie, migrațiunea unor popoare, foamea, epidemiile, prigoanele, lipsurile de tot felul i se păreau lui Ambrozio semnele prevestitoare ale sfîrșitului lumii. El a plîns din cauza nenorocirilor care s-au abătut peste Italia și a fost gata să contribuie cu tot ce a avut la alinarea suferințelor și a nenorocirilor. A contribuit la eliberarea prizonierilor, la adăpostirea celor fugiți, la grija pentru cei bolnavi și lipsiți. A topit vasele sfînte din biserici pentru a contribui la ajutorul public.

Sfîntul Ambrozio a murit în anul 397, după 24 de ani de episcopat rămînînd un model neîntrecut de păstor și învățător al preoților și credincioșilor.

Lucrarea lui pastorală și spirituală se temeinește pe convingerea dogmatică hristocentrică. Hristos și Biserica sînt cei doi piloni pe care Sfîntul Ambrozio își temeinește învățătura sa. Să-l cunoaștem pe Hristos prin credință, să-L iubim pe Hristos, dar mai ales să reproducem viața Lui în noi.

Sfîntul Ambrozio rămîne prin trăirea vieții un păstor desăvîrșit al spiritului și idealului preoțesc. Pentru calitățile lui de apostol și îndrumător al vieții și trăirii creștine poate fi considerat și astăzi ca un model desăvîrșit de conducător de suflete.

12. *Ibidem*, IX, 6.

SPIRITUALITATE ȘI SLUJIRE LA SFINȚII TREI IERARHI

I. — Preliminarii

Ca chip și asemănare a lui Dumnezeu, omul, coronament al creației și glasul și sinteza acesteia, este deschis lui Dumnezeu, Creatorul, Proniatorul și Mintuitorul său, cit și semenilor săi, oamenii, înaintînd în același timp pe drumul cunoașterii propriului său eu și destin comunitar-sobornicesc. Spiritualitatea și slujirea sînt expresiile concrete ale acestei deschideri ontologice a creștinului spre Dumnezeu, spre semenii și spre societatea semenilor săi.

Fiind, în primul rînd, deschidere spre Dumnezeu, spiritualitatea creștină își pune pecetea sa pe cultura, literatura și arta celor care au creat această spiritualitate și se concretizează în atitudini și acțiuni de slujire a semenului și a societății acestuia, în duhul slujirii omului de către Hristos, în vederea mîntuirii și desăvîrșirii lui.

Spiritualitatea și slujirea precum și manifestările concrete ale acestora: cultura, literatura și arta; civilizația, cuceririle științei puse în slujba omului; progresul și bunăstarea materială, țin de definiția omului care simte nevoia unei transcenderi continue a imediatului. Spiritualitate și slujire creștină înseamnă dinamism și tensiune neobosită pe linia desăvîrșirii morale și a mîntuirii personale. Dar aceasta implică societatea semenilor, fiindcă chipul lui Dumnezeu din om, ca dat ontologic, se realizează ca asemănare a lui Dumnezeu, numai în relația creștinului cu Dumnezeu și cu semenii săi, care dau mărturie despre lucrarea noastră și împlinesc ființa și lucrarea noastră prin dăruirea lor reciprocă și prin împreună rugăciunea lor cu noi în comunitatea Bisericii.

Spiritualitatea și slujirea omului de către creștin și Biserică au loc într-un anume context social care-și spune și el cuvîntul și își pune sigiliul său pe acestea. Pe toate acestea le identificăm în spiritualitatea creștină și în slujirea de către Biserică a omului și a societății timpului în care Sfinții Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigore de Dumnezeu Cuvîntătorul și Ioan Gură de Aur, și-au desfășurat activitatea și s-au realizat ca personalități religioase și culturale foarte complexe.

Secolul al IV-lea este unul dintre cele mai bogate în fapte din întreaga istorie a Bisericii patristice. Două civilizații și două culturi, cea greco-romană profană și cea creștină, stau față în față; prima glorioasă, dar obosită și în multe privințe muribundă, cea de a doua, fără un trecut și fără creațiuni celebre, căci abia începuse să se lanseze și să se contureze, după epoca apostolică, prin apologetii și apoi prin Clement Alexandrinul și marele erudit și gînditor creștin, Origen, dar dirză, plină de vigoare și încredere în destinul ei. Cei trei Sfinți Ierarhi, pilduitori ai teologilor noștri, s-au împărtășit cu neșat din cultura greacă, filozofică și literară, dar au sorbit cu și mai multă pasiune din izvorul cel nou al Sfintei Scripturi și al vieții creștine.

II. — Coordonatele spiritualității creștine după Sfinții Trei Ierarhi

1. *Cunoașterea lui Dumnezeu și trăirea adevărului dumnezeiesc revelat este prima coordonată fundamentală a acestei spiritualități.* — Sfinții Trei Ierarhi ne învață că Dumnezeu, principiul întregii existențe spirituale și materiale, necauzat și

necompus, este în afară de timp și spațiu, fără început, mai presus de rațiune, este veșnic și atotputernic. Din El s-a născut din veșnicie Fiul și a purces Sf. Duh. De aceea, noi, creștinii, trebuie să mărturisim și să adorăm un Dumnezeu în Treime și Treimea, în unime, fără să amestecăm persoanele ori să despărțim ființa.

Credința creștină se alimentează din cunoașterea lui Dumnezeu și este cunoașterea lui Dumnezeu și a adevărului Său, pe care El l-a descoperit oamenilor prin Fiul Său făcut om, Mântuitorul Iisus Hristos. «Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis» (Ioan XVII, 3).

Spiritul omenesc, arată Sfântul Ioan Gură de Aur, are sădită în sine o aspirație crescândă după cunoștința mai deplină a lui Dumnezeu și posibilitatea de a se învrednici de satisfacerea acestei aspirații. Noi nu vom înceta de a cunoaște pe Dumnezeu nici în viața viitoare, căci dacă ar dispărea vreodată în om cunoștința lui Dumnezeu, acesta n-ar mai fi om, ci ar deveni asemenea animalelor, sau chiar mai prejos decît ele. «Căci, numai prin aceasta le sîntem superiori aceloră, pentru că prin toate avantajele corporale, acelea ne sînt superioare¹». Setea de cunoaștere a lui Dumnezeu care însoțește în tot timpul pe creștin este un indiciu că credinciosul își dă seama despre infinitatea lui Dumnezeu ca depășind mereu cunoașterea actuală, căci cunoașterea lui Dumnezeu de către creștin este un continuu urcuș, niciodată încheiat, pornind din viața aceasta și continuîndu-se dincolo de tărîmul acestei vieți pămîntești, numai prin puterea harului dumnezeiesc. Acest lucru îl subliniază Sfântul Ioan Gură de Aur, însă nu cu pregnanța Sfîntului Grigore de Nissa, care a arătat că din ce se cunoaște Dumnezeu mai bine din aceea se cunoaște mai mult că este necuprins². Ceea ce putem cunoaște la Dumnezeu, spun Sfinții Trei Ierarhi, nu este ființa lui Dumnezeu, cum susțineau anomeii, ci manifestările și lucrările lui Dumnezeu: «Ce este Dumnezeu, scrie Sfîntul Grigore Teologul, după natura și ființa Lui, nici n-a descoperit vreodată vreun om și, sigur, nu este cu putință să descopere. Dar, dacă va descoperi cîndva cineva ce este Dumnezeu, să cerceteze și să filozofeze despre aceasta cei ce vor. Ce este Dumnezeu, va descoperi însă cineva, după socotința mea, atunci cînd această facultate asemenea lui și dumnezeiască, mintea și rațiunea noastră, se va fi unit cu Acela cu care este înrudită din natură, și cînd chipul va fi ajuns la chipul, la modelul lui de a cărui fierbinte dorință este stăpînit acum. Și mi se pare că este o vorbă foarte înțeleaptă a spune că vom cunoaște noi, cîndva, cît am fost cunoscuți noi. Dar că în timpul de față, tot ceea ce ajunge la noi este o mică manifestare a Dumnezeirii și un fel de mică licărire a unei mari lumini. Astfel că chiar dacă cineva a cunoscut pe Dumnezeu, sau a mărturisit că L-a cunoscut, într-atît L-a cunoscut, încît să pară că este mai asemănător luminii decît altul care nu este deopotrivă de luminos ca El»³.

Cunoașterea lui Dumnezeu pe măsura noastră nu este un rezultat exclusiv al eforturilor noastre, care cuprindem din măreția lui Dumnezeu atît cît putem, ci în primul rînd se datorește unui act al lui Dumnezeu prin care El ni se revelează. Pe

1. Omilia I împotriva Anomeilor ; la J. Bareille, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, Tome II, Paris, 1865, p. 131.

2. Grigore de Nissa, *Viața lui Moise* ; Migne, P. G., 44, col. 276 : «Înaintînd mintea și ajungînd printr-o atenție mereu mai mare și mai desăvîrșită la o înțelegere adevărată, cu cît se apropie mai mult de vedere, cu atît mai mult vede invizibilitatea firii dumnezeiești».

3. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvîntarea a II-a despre Dumnezeu*, la Preot Gh. Tilea și Nicolae I. Barbu, Sf. Grigore de Nazianz, *Cele cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, trad. din grecește, 1947, p. 21—22.

Dumnezeu îl cunoaștem nu atât cât îl putem noi cunoaște ci cât binevoiește El să se pogoare la nivelul nostru din oceanul nesfârșit al realității Lui. Cunoașterea lui Dumnezeu o datorăm «condescendenței» Lui însuși⁴. Totul vine de la Dumnezeu, inclusiv experiența prezenței lui Dumnezeu căci Dumnezeu este mai intim omului decât acesta din urmă își este sieși. Dumnezeu își manifestă prezența Sa, iar omul o trăiește. «Persoana lui Hristos este locul în care își are convergența, odată pentru toate, experiența omului prin Dumnezeu și aceea a lui Dumnezeu prin om. Această realitate hristică precede orice experiență religioasă, o actualizează în Hristos — «Voi sinteți în Mine și Eu în voi» — și o interiorizează până la vecinătatea, divină»⁵.

2. *Interesul deosebit și multilateral acordat omului este o altă dimensiune a spiritualității Sfinților Trei Ierarhi.* — Pentru toți trei, omul este chip al lui Dumnezeu, cu o valoare unică în cer și pe pământ. Atitudinea lui Dumnezeu față de om este exprimată prin acea filantropie divină prezentă la tot pasul în scrisul hrisostomic.

Omul este prețuit întâi pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu și în al doilea rând pentru că, pentru el, Dumnezeu se face om, în persoana Fiului Său, ca să-l mîntuiască, înnoiască și să-l îndumnezeiască, reaşezîndu-l în centrul creației și al istoriei. Ființa omului, privită în perspectiva realizării și desăvîrșirii ei, constituie capitolul central și miezul întregii gîndiri hrisostomice. În predicile și în tratatele sale, Sfîntul Ioan Gură de Aur analizează pe om ca individ sau ca membru al unor colectivități de oameni: bărbați, femei, soți și soții; părinți, copii, tineri, maturi și bătrîni; sclavi, muncitori și profitori; săraci și bogați; ostași și comandanți; înalți-dregători, regi și supuși: simpli și învățați; mireni și monahi; diaconi, preoți și episcopi; sănătoși și bolnavi; sfinți și păcătoși; lucrînd sau petrecînd, odihnîndu-se, cîntînd sau ascultînd, în călătorie, în casă, în piață, în biserică sau la lucrul de muncă. «Pe toți aceștia, diaconul, preotul și episcopul Ioan îi însoțește în gîndurile, vorbele și faptele lor, cercetîndu-le adîncurile inimii, cîntărind cugetele și năzuințele lor, bucurîndu-se de binele pe care-l fac, plîngînd de suferințele și amarul lor, mustrîndu-i pentru patimi și păcate, învățîndu-i calea virtuților, rugîndu-se pentru iertarea păcatelor și pentru îmbunătățirea vieții lor»⁶.

Umanismul hrisostomic este unul dintre cele mai expresive și mai profunde al epocii patristice. Coordonatele principale ale acestuia sînt prietenia și dragostea, ce își au sorgintea în unitatea neamului omenesc, o idee foarte scumpă Sfîntului Ioan Gură de Aur. În numele acestei idei, Sfîntul și marele orator Ioan ne recomandă să ne facem prieteni pe toți oamenii, avînd ca motiv și model pe Hristos, care «Și-a dat viața pentru prietenii săi» (Ioan XV, 13). Cel ce iubește în acest fel nu mai ia în considerație nici noblețea casei, nici pornirile șovine, nici bogățiile, nici dacă este iubit, nici altceva din toate acestea; chiar dacă este urît, insultat și dat spre moarte, el stăruie în iubirea sa căci temeiul iubirii sale este Hristos⁷. Iar iubirea este semnul de noblețe al creștinului, constînd în împlinirea întregii «Legi și a Proorocilor»⁸.

4. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Ioan Gură de Aur* în: «Ortodoxia», IX (1957), nr. 4, p. 561—562.

5. Paul Evdokimov, *Les Âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 53.

6. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 604.

7. Pr. Magistrand Marin Braniște, *Concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 655.

8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIII la Romani*, P. G., LX, col. 619.

Ceea ce dă identitate spirituală, sens, semnificație și frumusețe omului și acțiunilor lui, este mintea sau inteligența, acel *nous* asupra căruia, mai mult de cît toți, stăruie Sfîntul Vasile cel Mare și Sfîntul Grigore de Nissa, fratele său. Viața are nevoie de conducere, iar conducerea o dă mintea sau inteligența. Departe de a fi o formulă abstractă, viața este o înlanțuire continuă de probleme și mișcări în sensuri diferite, răsărite dintr-un material uman, social și spiritual, inclusiv din marele cadru al naturii în care se desfășoară acțiunea omului. Toate acestea însă au un sens pentru om sau trebuie să fie investite cu o semnificație pentru existența omenească. Lucrarea aceasta o face mintea omului, luminată de harul dumnezeiesc și întărită pe linia binelui și adevărului prin virtute.

3. Deschiderea spre om, ca dimensiune a spiritualității, implică, de asemenea, și deschiderea spre valorile umane: culturale, științifice, literare și artistice, mărturiile ale geniului uman. — Și Sfîntul Grigore de Nazianz și Sfîntul Vasile cel Mare pun delicata și importanta problemă a ideii de cultură, precum și problema raportului dintre cultura creștină și cultura profană. Și unul și altul, ca și marele orator Sf. Ioan Gură de Aur, au cunoscut și au gustat frumusețile artistice și ideile filozofice ale operelor lui Homer, Sofocle, Euripide, Aristofan, Socrate, Demostene, Tucidide, Pindar, Zenon, Platon, Aristotel, Diagoras, Pitagora etc. Toți trei au înțeles însă că formarea intelectuală și deci cultura unui om implică un proces de selecție, de alegere a ceea ce este bun și folositor. Aceasta, cu atît mai mult pentru cei care urmăresc cultivarea virtuții și desăvîrșirea morală, deoarece nu toate zidesc sufletește pe creștini. În tratatul său *Către tineri*, Sfîntul Vasile cel Mare îndeamnă pe nepoții săi să frecventeze pe marii oameni ai antichității și operele lor, după principiul ca să primească de la aceștia numai ceea ce este folositor și să știe ce să lase la o parte, întrucît viața are un scop asupra căruia noi trebuie să ținem mereu fixați ochii noștri. «Pentru creștini, subliniază Sfîntul Vasile cel Mare, lucrul cel mai de preț este viața veșnică; la această viață ne duce Sfînta Scriptură. Dar pentru a înțelege Sfînta Scriptură este bine să ne exercităm ochiul sufletului asupra acelor cărți care nu se deosebesc cu totul de Cartea noastră, asemănîndu-ne întru aceasta cu cei ce se pregătesc pentru cariera armelor; aceștia se pregătesc de fapt pentru luptă; tot pentru luptă ne pregătim și noi. Înainte de a da lupta cea mare, adică de a înțelege Sfînta Scriptură, este necesar să ne exercităm în mînuirea armelor culturii profane. Trebuie să intrăm în legătură cu poezii, istoricii, oratorii și cu toți oamenii de la care ar putea rezulta un oarecare folos pentru suflet ... însușirea culturii profane face mai accesibilă înțelegerea Sfîntei Scripturi»⁹. În termeni asemănători se exprimă și Sfîntul Grigore de Nazianz, despre cultura profană, cerînd tinerilor creștini să aplice metoda selecției: «Disprețuiește divinitățile ridicole despre care vorbesc poezii și admiră frumusețea cuvintelor: de pe tulpina literelor antice lasă spinul și culege trandafirul» (*Către Seleuc*, 57—61, P.G., XXXVII, col. 1581).

Cei trei mari ierarhi și teologi au îmbinat armonios idealul culturii elenice — «Kalokagathia», unirea desăvîrșită dintre bine și frumos, — cu idealul creștin al «filocaliei», al iubirii frumuseților duhovnicești. «Este semnificativ și concludent, în această privință, faptul că Sfinții Vasile și Grigorie, după ce au alcătuit prima *Filocalie* sistematică cu texte din operele lui Origen — după ce, adică, au dat un prim

9. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Studiile universitare ale Părinților Capadocieni*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 551.

cod al desăvîșirii creștine monahale, — n-au ezitat să prezinte și ideile Sfintei Evanghelii și în Biserică și în fața lumii contemporane creștine și necreștine în numeroase forme orale și scrise pe măsura acestei lumi»¹⁰. În creații literare de înaltă ținută artistică, Sfântul Grigore de Nazianz¹¹, îndeosebi, și toți trei, în general, au exprimat întreaga gamă a adorării lui Dumnezeu, Frumusețea absolută, inteligibilă și inefabilă în același timp.

III. — Slujirea creștină

Spiritualitatea creștină autentică este corelată cu noțiunea de slujire creștină, înțeleasă ca slujire a lui Dumnezeu prin slujirea semenului nostru de aproape și de departe și a societății în care acesta și noi toți ne desfășurăm activitatea și ne realizăm ca oameni și creștini. Slujire înseamnă o angajare voluntară și aceasta nu este decît consecința morală a faptului ontologic al proexistenței, adică al existenței noastre pentru alții, prin alții și împreună cu alții¹². Creat după chipul lui Dumnezeu, omul se menține ca chip și se realizează ca asemănare a lui Dumnezeu, numai în dubla lui relație cu Dumnezeu, Modelul său, și cu semenii săi, cu care împreună poartă și desăvîrșesc acest chip al lui Dumnezeu. Împreună existind cu altul și cu mai mulți, omul se desăvîrșește și se mîntuiește.

Aspectul comunitar-sobornicesc al ființei și existenței umane implică responsabilitatea și coresponsabilitatea fiecăruia în parte. Acestea își găsesc forma concretă de manifestare în slujire. Slujirea urmărește realizarea comunității umane și ridicarea ei pe trepte tot mai înalte. Un loc cu totul deosebit acordă Sfînții Trei Ierarhi slujirii creștine a lui Dumnezeu, a semenilor și a societății acestora. *Vasiliada* este o expresie concretă a slujirii creștine a omului. Mai mult decît toți, Sfântul Ioan Gură de Aur insistă asupra slujirii creștine, indicînd și temeiurile teologice ale acesteia: unitatea neamului omenesc ce implică egalitatea tuturor oamenilor, întruparea Fiului lui Dumnezeu și Răscumpărarea ca slujire, și aspectul comunitar sobornicesc al omului și al Bisericii, Trupul tainic al lui Hristos. Oamenii fiind egali prin naștere, pămîntul nu poate fi decît un bun comun, iar aceste cuvinte de gheață «al meu» și «al tău» nu sînt îndreptățite de nimic. Și fiindcă ei nu sînt deosebiți prin naștere, nu sînt deosebiți nici prin chemarea la mîntuire, nici prin efectele lucrării de Răscumpărare, nici prin chemarea lor la veșnicie¹³: «Dumnezeu v-a chemat la aceleași lucruri; nimic mai mult nu a dat unuia decît altuia; tuturor le-a dat nemurirea, tuturor viața veșnică, slava nemuritoare, tuturor fraternitatea și în sfîrșit tuturor le-a dăruit moștenirea»¹⁴. Prin jertfa de Răscumpărare, am devenit toți mădulare ale lui Hristos, căci Hristos s-a jertfit pentru toți în mod egal. Fiecare în parte, împărțîndu-se de jertfa lui Hristos, a devenit un Hristos și toți la un loc sîntem un Hristos. Slujirea semenului nostru își trage forța și exemplul din slujirea lui Hristos pentru întregul neam omenesc. Pe acesta, adică pe semenul nostru, trebuie să-l

10. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale artei literare în operele Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 164.

11. Vezi analiza pe larg a creației artistice teologice a Sf. Grigorie de Nazianz la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Poezia Sf. Grigorie de Nazianz*, în «Studii Teologice» X (1958), nr. 1—2, p. 68—92; I. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București, Ed. Institutului Român de Bizantinologie, 1937, 62 p.

12. Episcop Vicar Patriarhal Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1972, p. 277.

13. Episcop Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 73.

14. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XI*, 1, P. G., LXII, col. 79.

respectăm și să-l slujim prin fapte ale iubirii și cu iubirea și slujirea pe care le datorăm lui Hristos. Aproapele este mai mare decât altarul din biserică pe care se jertfește Hristos euharistic, căci altarul de piatră este sfințit de Trupul lui Hristos, dar aproapele este el însuși, într-un anumit chip, Hristos: «Cinstim pe cel dintii, subliniază Sfintul Ioan Gură de Aur, pentru că primește Trupul lui Hristos, dar pe acesta care este însuși Trupul lui Hristos, îl acoperim de rușine și de dispreț, când trece»¹⁵. Biserica, ca Trup tainic al lui Hristos, trăiește din realitatea participării credincioșilor la viața Trupului Domnului. Fiind una cu Hristos, în Biserica Sa, prin Sfinta Euharistie, solidaritatea noastră cu ceilalți este solidaritatea cu Hristos. În aproapele nostru dispare individul detașat, care n-ar avea nici-o semnificație și n-ar reclama nici-o participare la viața comunității semenilor și a Bisericii. Intrând însă în comuniune cu Hristos, el formează un singur trup cu toți ceilalți oameni, membri ai Bisericii. Legătura dintre Hristos și Biserica Sa și dintre membri laolaltă în Hristos este o legătură de slujire și iubire. «Dragostea ți-l arată pe aproapele ca pe un alt tu. Ea te învață să te bucuri de bucuriile sale ca de ale tale și să-i suporti durerile ca pe ale tale. Dragostea adună mulți într-un singur trup și le transformă sufletele în tot atâtea locașuri ale Duhului. Căci nu în a domina, ci în unirea inimilor stă duhul păcii. Dragostea face comune tuturor bucuriile fiecăruia»¹⁶. Prin Hristos, și de la Hristos care a întemeiat-o, Biserica este o instituție divino-umană de slujire a omului pentru mîntuire.

IV. — Sublimul preoției și slujirea credincioșilor

Preoția creștină este, zice Sfintul Ioan Gură de Aur, «semnul iubirii lui Hristos». Ea își trage forța, înalta ei cinstire și lucrare mîntuitoare din jertfa Arhiereului Hristos, adusă Tatălui pentru noi toți și împreună cu noi toți, ca unul care ne-a cuprins tainic pe toți la întruparea Sa, pe Cruce, și în învierea Sa din morți, ca să ne înalțe cu El la Dumnezeu Tatăl, trimițîndu-ne pentru aceasta pe Duhul Sfînt ca ajutor și mîngîietor.

Preoția este o misiune și o stare sublimă¹⁷ și înfricoșătoare. «Cînd preotul invocă Duhul Sfînt și săvîrșește jertfa cea prea înfricoșătoare, cînd el stă în continuă atingere cu Stăpînul obștesc al tuturor, spune-mi: în ce rang îl vom așeza? Cîtă curățenie și cîtă evlavie vom cere de la El? Gîndește-te ce mîini trebuie să fie acelea care săvîrșesc aceste lucruri, ce limbă trebuie să fie aceea care rostește acele cuvinte? Cît de curat și cît de sfînt trebuie să fie sufletul care primește un așa de mare Duh? În acele momente îngerii asistă pe preot și întreaga ceată a puterilor cerești strigă cu voce tare, iar locul din jurul jertfelnicului se umple spre cîntea celui ce stă așezat»¹⁸. «Preoția se săvîrșește aici pe pămînt dar ea are rang între dregătorii cerești. Și pe bună dreptate. Nici om, nici înger, nici arhanghel, nici o altă

15. *Omilia XX la Epistola către Romani*, P.G., LX, col. 595.

16. Sfintul Ioan Gură de Aur, *De perfecta caritate*, P.G., LVI, col. 28; Episcop Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 79.

17. Vezi Pr. Ioan G. Coman, *Sublimul preoției creștine*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1940.

18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, Cartea VI, 4, P.G., XLVIII, col. 681; Pr. Ioan G. Coman, *Sublimul preoției*, p. 7-8; Pr. D. Fecioru, Sfintul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 986;

putere creată, ci Însuși Paracletul a întemeiat această slujire. El a stabilit ca în timp ce sîntem încă în trup să facem serviciu ingeresc»¹⁹.

Preoția este o stare de slujire a lui Hristos, a Bisericii și a credincioșilor. Sf. Trei Ierarhi au învățat acest lucru cu fapta vieții și a lucrării lor, nu numai pe calea scrisului și a predicii. Au participat intens la viața Bisericilor încredințate lor spre păstorire și au slujit cu abnegație aspirațiile spre mai bine ale păstoriților și ale eparhiilor lor, condamnd de la înălțimea scaunului lor de episcop nedreptățile sociale de orice fel.

Preotul este un «vas ales» pentru un lucru sfînt, un om deosebit de toți ceilalți. Fapte care pot fi pentru alții fără semnificație deosebită sau tolerate prin obișnuință și slăbiciune omenească, sînt pentru el necuviincioase și nepermise. Preotul trebuie să știe totdeauna, oriunde s-ar găsi și cu oricîtă toleranță de ocazie i s-ar îngădui ceva, că el nu se poate purta, manifesta, bucura, supăra, distra și folosi de ceea ce îi oferă viața ca alții; preotul nu poate vorbi și acționa decît ca un preot al lui Hristos²⁰. El trebuie să se identifice cu misiunea preoțească și cu adevărul pe care îl propovăduiește, fiind totdeauna contemporan cu păstoriții săi și cu năzuințele lor.

De aceea și credincioșii timpului nostru își cer preoții lor care să fie la înălțimea demnității misiunii și a slujirii cu care sînt investiți prin harul Duhului Sfînt în Sfînta Taină a Hirotoniei, și integrați realităților păstoriților lor, după exemplul Sf. Trei Ierarhi. În duhul gîndirii și lucrării Sf. Trei Ierarhi, preotul zilelor noastre trebuie să fie deopotrivă deschis lui Dumnezeu, credincioșilor și societății în care își duc existența Biserica și membrii ei, într-o atitudine de slujire multilaterală în iubire. Această slujire a preotului trebuie să fie alimentată de o înaltă și autentic creștină spiritualitate. Slujirea preoțească cu diversele ei forme, spre mîntuirea credincioșilor, să fie și o participare la efortul comun pentru bunăstarea tuturor, pentru statornicirea frățietății între toți membrii Bisericii și ai obștii românești și pentru promovarea progresului material și spiritual al Patriei și al lumii întregi.

Spiritualitatea și slujirea creștină, așa cum au fost înțelese de Sf. Trei Ierarhi și cum au fost concretizate de Întîistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, și de toți membrii Sf. Sinod, sînt ceea ce dau sens și semnificație preoției zilelor noastre cu o identitate și un rol precis în obștea Bisericii Românești.



19. *Ibidem*, cartea III, 4, P.G., XLVIII, col. 742; Pr. Ioan G. Coman, *Sublimul preoției...*, p. 21; Pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 946.

20. Prof. Teodor M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3-4, p. 171.

PARADOXUL MINCINOSULUI ȘI AMBIGUITATEA MINCIUNII

De ce mint oamenii? Ce este minciuna și cum este ea posibilă înăuntrul moralei creștine? Menționând celebrul paradox al mincinosului, Sfântul Apostol Pavel aduce această tulburătoare întrebare pe primul plan la eticii evanghelice. Scriind lui Tit, pe care îl așezase episcop în Creta, Sfântul Apostol îi atrage atenția asupra însușirilor morale pe care trebuie să le aibă noii hirotoniți, cărora le cere o formație fermă și pe care aceștia n-o puteau dobândi decît «ținîndu-se de cuvîntul cel credincios al învățăturii» (Tit I, 9), al Sfintei Evanghelii. Numai astfel noul păstor poate fi «destoinic să îndemne la învățătura cea sănătoasă și să mustre pe cei protivnici».

Sfântul Apostol avea puternice motive ca să-l avertizeze energic asupra felului de a fi al cretanilor, pentru că aci era locul unde se practica un relativism moral unic în felul său, dublat de un relativism filozofic care ducea la ruina oricărui principiu de gîndire creatoare și la ruina oricărei norme morale. «Unul dintre ei, chiar un prooroc al lor, a rostit: Cretanii sînt pururea mincinoși, fiare uricioase, leneși și mincacioși. Mărturia aceasta este adevărată; pentru care pricină muștră-i cu asprime, ca să fie sănătoși în credință. Și să nu dea ascultare basmelor iudaicești și poruncilor unor oameni care își întorc fața de la adevăr» (Tit I, 12—14). Dumnezeu-zeiescul Apostol avea certitudinea că acestora «li s-a spurcat și mintea și cugetul. Ei spun tare că știu pe Dumnezeu, dar cu faptele lor îl tăgăduiesc» (Tit I, 15—16).

Proorocul la care se referă Sfântul Pavel este poetul și filozoful Epimenide¹. Lui i se atribuie această afirmație din care s-a format celebrul paradox al mincinosului:

Epimenide Cretanul spune că toți cretanii sînt mincinoși,

Dar Epimenide este cretan;

Deci Epimenide este mincinos.

La care Epimenide ar putea răspunde:

De ce mă faceți mincinos?

Eu mint, dar nu e adevărat că mint.

Ce vă spun eu este o adevărată minciună sau o minciună adevărată?

Dacă vă spun că mint, acest lucru este un adevăr sau este o minciună?

La această întrebare sînt posibile două răspunsuri: 1) minte; 2) nu minte.

1) Dacă minte, atunci este fals că minte cînd spune că minte deci nu minte.

2) Dacă nu minte, cînd spune că minte, atunci minte.

Paradoxul mincinosului a rămas pînă astăzi de nedezlegat, oricîte încercări s-au făcut de la Aristotel pînă la B. Russell². Acest paradox și încă vreo cîteva altele

1. Comentariile sînt abundente. Cf. Cornely — Kvabenbauer, *Ad Tim. Tit.*, p. 356.

2. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Edit. Academiei, București, 1969, p. 120. Cf. p. 162, 198, 284, 311, 376, 407—410, 782, urmărește antinomia mincinosului de la megarici și pînă la încercările logico-matematiche contemporane. Cf. Francesca Rivetti Barbó, *L'Antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo*, Milano, 1961. Vastă monografie, care reproduce și textele mai importante.

de același gen, arată într-un mod izbitor cât de adâncă este confuzia pe care o produce minciuna sau o vicioasă întrebuințare a gândirii și a limbajului, care se abate de la calea naturală a «adevărului» de care vorbește Sfântul Apostol Pavel. Aristotel (*De Sophisticis Elenchis*, 25; *Etica nicomahică*, VII, 3; *Metafizica* IV, 4—5) vede în acest paradox o poziție sofistică după care totul este adevărat sau totul este fals, iar mincinosul intră în contradicție cu sine însuși de îndată ce a enunțat poziția luată. Mincinosul care pretinde că minciuna e adevărată, și că adevărul e minciună afirmă că totul e sau adevăr sau minciună, fără putință de a distinge. Și Aristotel observă că «acela care afirmă că totul e adevăr dă putere de adevăr și afirmației contrare, de unde reiese că și afirmația sa este neadevărată. Căci afirmația contrară nu admite că a sa ar fi adevărată. Iar cel care admite că totul este fals declară că și afirmația sa este falsă» (*Metafizica* IV, 8), încît după Aristotel, asemenea afirmații sînt nule, pentru că se distrug una pe alta. Mincinosul își distruge singur afirmațiile.

Soluția lui Aristotel, într-un anume fel genială, n-a satisfăcut nici pe contemporanii săi, nici pe medievalei și nici pe moderni. Grecii s-au ocupat stăruitor de acest sofism, romanii însă, cu spiritul lor sever și practic nu puteau lua în serios astfel de «jucării dialectice» cum le numea Seneca (*Epist. Luc.* 45), pentru că, spunea el, «nimic nu e mai odios înțelepciunii decît o subtilitate excesivă» (nihil odiosus sapientiae acumine nimio). La greci, dimpotrivă, un Chrysippos s-a îndeletnicit multă vreme cu acest sofism, iar despre poetul Philetas din Kos (340—245) ni se spune că ar fi murit din cauza eforturilor infructuoase de a dezlega paradoxul mincinosului.

Scolastica și medievaleii considerau acest paradox printre problemele insolubile (insolubilia).

Logica matematică modernă a reluat paradoxul mincinosului și consideră că l-ar fi rezolvat. B. Russell insistă amănunțit asupra paradoxului lui «Epimenide, cretanul care a afirmat că toți cretanii sînt mincinoși, și a întrebat dacă spunînd aceasta a mințit sau nu. Acest paradox apare în forma cea mai simplă atunci cînd cineva afirmă: «Eu mint». Dacă el minte, este o minciună că el minte, și în consecință el spune adevărul; dar dacă el spune adevărul, el minte, căci face ceea ce spune. Astfel, contradicția este ineluctabilă. Contradicția este menționată de Sfântul Pavel care nu acordă însă nici un interes aspectelor logice ale contradicției, el urmărind numai să demonstreze faptul că păgînii sînt spurcați»³. B. Russell găsește că pentru rezolvarea paradoxului este necesară o anume ordine de propoziții generale, propoziții de ordinul 1, de ordinul 2, care se referă la anumite totalități, cu un caracter tehnic de strictă specialitate matematică.

Alături de B. Russell trebuie să menționăm și contribuțiile logicianului român Anton Dumitriu⁴.

Dar chiar dacă, într-un anume fel se obține o rezolvare matematică și logică, cu aceasta nu s-a rezolvat problema morală a adevărului și a minciunii. O rezolvare matematică nu este echivalentă cu o rezolvare morală, o ecuație matematică nu

3. Bertrand Russell, *Principia mathematica : Aspecte filozofice*, în vol. colectiv; *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XI : *Logică și filozofie, Orientări în logica modernă și fundamentele matematicii*, Editura Politică, București, 1966, p. 83, 88. B. Russell citează pe Sfântul Pavel; Tit I, 20 e greșit, corect este Tit I, 12.

4. Anton Dumitriu, *Mecanismul logic al matematicilor*, Editura Academiei R. S. România, București, 1968, p. 134, 183.

poate constitui și o ecuație de conduită sau de conștiință. Aceasta pentru o rațiune «gramaticală» pe care o releva cindva matematicianul H. Poincaré: «logica matematică prezintă lucrurile la indicativ și dintr-un indicativ niciodată nu se poate scoate un imperativ» sau măcar ceva asemănător cu imperativul moral. Logica matematică satisface gîndirea logică care se folosește de mijloacele expresive ale matematicii impersonale, nu poate da seama însă de actele libere, de sentimente, de desfătarea artistică, de virtuți și de idealuri, de dureri și de remușcări. Într-un cuvînt, este cu neputință de cuprins într-o formulă matematică întregul conținut de generoasă speranță care entuziasmează pe om și-l îndeamnă să fie tot mai bun. Bonum non est in mathematicis, cum spune adagiul aristotelic și medieval «omul nu poate fi un mecanism». De altfel înșiși matematicienii sînt uimiți de «confuzia profundă care domnește în privința naturii conceptelor matematice»⁵. Un mare matematician al vremii noastre, E. Gonseth, scrie: «În esența ei, matematica nu este decît un ansamblu de vederi și de procedee ale spiritului nostru, replică conștientă a activității subconștiente care creează în noi o imagine a lumii și o mulțime de norme după care acționăm și reacționăm. Ea nu este un edificiu cu baza fixată undeva, cu o stabilitate absolută, ci o construcție aeriană, care se ține ca prin miracol; aventura cea mai îndrăzneată și mai de necrezut a spiritului»⁶. Însuși B. Russell, cu acea senină familiaritate specific britanică, face această neașteptată mărturisire din partea unui matematician și logician: «Matematicile sînt singura știință în care nu se știe niciodată despre ce se vorbește și dacă ce se spune este adevărat». Așadar, «după Russell, nu avem o idee clară despre natura entităților matematice, care rămîn obscure și uneori absolut inexplicabile. Și este foarte curios că putem vorbi cu precizie despre lucruri pe care le ignorăm»⁷.

În această ultimă perspectivă, nădejdea de a determina pe cale logico-matematică ce este adevăr și ce este minciună se îndepărtează surprinzător de mult. Pînă la o rezolvare de natura aceasta sau de o altă natură, să ne îndreptăm spre realitățile nemijlocite ale experienței și ale psihologiei. În paradoxul mincinosului apare o mișcare a spiritului în sens invers de desfășurarea naturală a cunoașterii și față de adevărul intrinsec al lucrurilor în ordinea lor firească: este capacitatea de a întoarce totul pe dos, este negația. Atîta vreme cît spiritul afirmă, el se află tacit într-un profund acord cu ritmul existenței și cu toate legile ontologice; se află într-un fel de mișcare centripetă, în care ține armonios cadența cu tot ce-l înconjoară. De îndată însă ce neagă se desprinde din această mișcare și pornește singular pe o orbită singulară, într-o mișcare centrifugă. Se izolează de rest, de univers și se constituie de unul singur într-o lume mică, fără trecut și fără viitor și fără altă mulțumire decît de a se constitui ca parte într-un proces cu universul și cu sine însuși. Așa s-a născut tragedia, tragismul uman. Omul este ființa ambiguă care afirmă, care zice *da*, dar și ființa care neagă, care zice *nu*. Mai mult chiar: omul este singura ființă care zice *nu* cînd ar trebui să zică *da* și care zice *da* cînd ar trebui să zică *nu*. Mîntuitorul a voit să-l «mîntuiască» pe om de astfel de oscilații sterile și obositoare și a statornicit această regulă de aur de incalculabile adîncimi morale: «Cuvîntul vostru să fie: *da* ce este *da*, *nu* ce este *nu* (făcînd imediat și această extraordinară precizare: «iar ce este mai mult decît aceasta de la cel

5. A. Dumitriu, *Mecanismul logic al matematicii*, p. 15.

6. E. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, p. 240, la Anton Dumitriu, *Mecanismul...*, p. 14.

7. Anton Dumitriu, *Idem*, p. 15.

rău este» (Matei V, 37). Negația, ideea negativă este o apariție stranie, care privită din punct de vedere al conținutului mintal, nu poate fi definită nici prin prezența unei reprezentări (care ar fi pozitivă), nici prin absența unei astfel de reprezentări: «pentru că a gândi o reprezentare A ca absentă înseamnă a o gândi și deci a o avea prezentă în minte» (Sigwart, *Logik*, I, 22). Ideile negative sînt sterile, ele nu sporesc investigațiile cunoașterii, ci dimpotrivă se înfățișează ca niște născociri ale spiritului îndreptate împotriva sa însuși. Acesta este locul geometric în care rezidă forța creatoare a ideilor afirmative unificate în concepte, pentru a conferi o dăinuire independentă obiectelor intelectuale și speculațiilor asupra permanenței notațiilor în aparență fluidă și întimplătoare. Ideile afirmative se fundează pe adevăr și adevărul este o realitate totdeauna dincolo de cunoaștere, este eternitatea însăși. Adevărul singur ne face să cunoaștem la ce e bună cunoașterea, să știm la ce e bună știința. Și numai adevărul marilor afirmații este apt să fie asimilat și să devină realizare lăuntrică, împlinire de sine și rodnică legătură cu valorile nemuritoare, care depășesc infinit datele raționale ale cunoașterii. Cunoașterea ne pune la îndemînă unele mijloace prin care putem intra în legătură cu adevărul, ea însă nu ne conferă și privilegiul de a fi și noi unelte ale ordinii superioare. O astfel de cunoaștere ne amăgește cu năluca autonomiei, ne duce la porțile adevărului, dar nu ne integrează în adevăr și nu ne unește cu el. Porțile sînt deschise și putem intra în templul de cleștar al adevărului, dar numai dacă duhul de tăgadă nu ne prigonește. Iar de aci înainte, adevărul devine o povară pe care omul n-o poate purta singur. Negația îl înlănțuie în neantul ei anihilator.

Dar dacă adevărul se amplifică prin revenirea asupra sa însuși, negația, în schimb, cînd se neagă prin sine, devine fecundă. Este meritul filozofiei lui Hegel și al marxismului de a fi arătat că «negarea negației» este nu numai posibilă, ci că ea este una dintre cele trei logici dialectice, alături de legea trecerii de la cantitate în calitate și invers, și legea întrepătrunderii contrariilor. Legea negării negației are o funcție imanentă, este o lege conținută în interiorul fenomenelor ca o forță motrice care produce schimbările evolutive și progresul, în conformitate cu exigențele naturii și ale societății. Așadar, dacă negația singură este distructivă, întrucît nu are nici o acoperire obiectivă, logică, psihologică și morală, «negarea negației» este creatoare.

Paradoxul mincinosului este tocmai exemplul pregnant al anomaliei în care se sfîrșește negația. În el se vede cum ia naștere minciuna și cum se disimulează, drăpătat în veșmintele de împrumut prin fraudă și pe care și le însușește din garderoba adevărului. Se vede însă de departe că această îmbrăcăminte îi rămîne străină și exterioară, că nu-i vine pe măsură și că nu aderă la formele ei goale. Mecanismul paradoxului ne arată felul în care minciuna se reînviază pe ea însăși, roasă lăuntric de propria ei carență, ca de o incurabilă inaniție. Minciuna pîndește cunoașterea adevărului la fiecare pas, îl urmărește ca propria lui umbră. Este coextensivă acestei cunoașteri, este dată odată cu aceasta și prin ea se măsoară măreția sau josnicia conștiinței și a libertății. «Și cum libertatea nu este liberă decît pentru că poate să aleagă binele sau răul, dialectica minciunii constă în întregime în acest abuz de putere care este proprie conștiințelor adulte. Totuși, conștiința, chiar dacă definește genul minciunii, nu-i asigură prin aceasta și diferența specifică: din faptul că mincinosul nu e niciodată inconștient în mincinosul său for interior, nu urmează că orice

conștiință este mincinoasă; litota*, de pildă, ca orice pseudéogorie** ironică, presupune extrema dublare a conștiinței, agilitatea definită a unei reflexiuni care nu aderă nici la obiect, nici la sine însăși; totuși litota nu este mincinoasă, ci dimpotrivă, ea își propune să ne călăuzească în domeniul adevărului pe calea indirectă a simulării⁸. Din faptul că arta transfigurează și idealizează realitatea, că invențiile științifice și rînduielele sociale mai drepte fac progrese neîncetate, din faptul că toate creațiile spiritului au la temelie puterea de invenție și creație, nu urmează că elanul creator este o minciună, sau că poate fi luat drept o minciună. Duhul minciunii, adică acea conștiință rea, egoistă și batjocoritoare, se pricepe uimitor de bine să utilizeze toate resursele și capacitățile de invenție pe care o conștiință dreaptă le aplică în artă, în morală, în literatură, în ficțiuni, în basme, în poezie, în toate formele simbolice. Așa se face că arta, de pildă, a putut fi socotită o minciună, iar minciuna ca o operă de artă⁹. Acest duh confiscă puterea de fabulație a spiritului și o «denaturează» de la rostul ei firesc. Fantezia și ficțiunea, imaginația creatoare în general, care fac atît de mult bine omului anticipîndu-i viitorul și zugrăvindul în culori fericite, care susțin speranțele și le transformă în forțe vii, sînt abătute de la menirea lor și transformate în unelte ale răului, ale duhului celui rău, dacă nu sînt bine strunite de un sever control moral. Pentru că imaginația creatoare este ca limba lui Esop: ea poate fi tot ce e mai bun și tot ce e mai rău. De aceea Melebranche o numea *la folle du logis* (nebuna din casă). Duhul minciunii speculează de minune aceste însușiri native menite să-l înalțe pe om și le preface în unelte care degradează omul.

Considerațiuni de felul acesta ne arată minciuna ca o fatalitate în fața căreia ne întrebăm dacă e posibil ca omul să nu mintă, dacă a existat vreodată, sau dacă poate să existe om care să nu fie înclinat de minciună. Altfel spus, ne vedem asaltați de întrebarea: de cînd minte omul și cînd nu va mai minți, care este originea minciunii, care îi este chipul istoric și cum poate fi înlăturată din conștiință și din lume.

Gînditorul român Constantin Georgiade¹⁰ a avansat o teză ingenioasă cu privire la originile minciunii, după care primele forme ar fi biologice, așa cum se află pe planurile inferioare ale vieții primitive. Omul primitiv, în lupta pentru existență, s-a folosit de camuflare, simulare, momire și viclenie, care sînt formele primare ale minciunii. La acest nivel biologic, cursele pe care omul le întinde, echivalează cu capacitatea lui de a înșela. Mai tîrziu viclenia s-a asociat cu magia. Frazer a arătat cum magia ar avea ea însăși originea într-o adîncă înșelăciune și amăgire a omenirii primitive. Prin analogie și asociație omul a fost condus să aplice și față de oameni viclenia și magia pe care le exersa pentru prinderea animalelor. Aceasta însemna pentru om trezirea și interiorizarea gîndirii, ca formă primară a limbajului interior, a limbajului în șoaptă, dar care constituia primul factor ajutător al vicleniei omului și primul factor pregătitor pentru apariția conduitelor de înșelare și minciună. Odată cu apariția limbajului exterior, omul a început să vadă interior, lumea externă cu obiectele și activitățile sale. El a început să fie atent nu numai la ce se petrece afară, dar și la mișcările și deplasările de planuri din propriul

* Litota: figură de cugetare care exagerează micimea: un pic, «o candelă cît un sim-bure de mac» (Eminescu, *Călin*). ** *ψευδήγορία* = minciună.

8. Vladimir Jankélévitch, *Du mensonge*, ed. Confluences, Paris, 1942, p. 13.

9. Paulhan și Wilde.

10. Const. Georgiade, *Originile magice ale minciunii și geneza gîndirii*, Ed. Academiei Române, București, 1938, p. 30, 199, 202, 220, 275.

său suflet. Din nevoi biologico-sociale «viclenia primitivă prin mijlocul gîndirii, dar mai ales mulțumită limbajului, s-a transformat în minciună». Capcana primitivă pentru prinderea animalelor s-a transformat în capcana pentru prinderea oamenilor.

Constantin Georgiade dispune de o vastă documentare antropologică, interpretată cu finețe și cu adîncime, iar expunerea este de o remarcabilă unitate organică.

Originea și în bună parte și evoluția minciunii, considerată din punct de vedere teologic, este consemnată în Sfînta Scriptură. Sfînta Scriptură prezintă minciuna ca o realitate, încă de la începuturi. 1) Satan minte pe Eva că nu va muri dacă va mîncă din fructul oprit (Facere III, 4); el «din început este omorîtor de oameni» și «tatăl minciunii» (Ioan VIII, 44). 2) Cain minte (Fac. IV, 9); 3) Avraam minte că Sara este sora lui, deși ea îi era soție (Fac. XII, 13); era soră de tată și nu de mamă (Fac. XXII, 2; XXII, 12). 4) Rebecca (Fac. XXVII, 11—29); 5) Rahila (Fac. XXXI, 25); 6) frații lui Iosif comit o gravă și prelungită minciună ca să-l facă pe Iacob să creadă că Iosif a fost mîncat de fiare (Fac. XXXII, 37...); 7) Iuda susține minciuna chiar față de Iosif (Fac. XLIV, 20); 8) soția lui Putifar minte etc.¹¹.

În Noul Testament: 1) Satan minte cînd pretinde că este stăpînitorul lumii acesteia (Luca IV, 6); 2) Irod minte (Matei II, 8); 3) evreii mint că Domnul Iisus scoate demonii cu ajutorul lui Belzebut (Matei XII, 24); 4) Ei mint cînd declară că-L cunosc pe Domnul ca păcătos (Ioan IX, 24); 5) martorii mincinoși care denaturează vorbele Domnului (Matei XXVI, 61); 6) Sfîntul Petru minte cînd îl reneagă pe Domnul (Matei XXVI, 69—75); 7) paznicii mormîntului primesc bani ca să mintă (Matei XXVIII, 13—15); 8) Anania și Safira mint (Fapte V, 2—9); 9) Evreii mint împotriva Sfîntului Apostol Pavel (Fapte XXI, 28).

Exemplele acestea — și se mai pot da și altele — sînt îndeajuns să arate că minciuna era practică curent. Legea divină însă o interzice: «să nu furați, să nu spuneți minciună și să nu înșele nimeni pe aproapele său» (Levitic XIX, 11; cf. Isus Sirah VII, 13—14). Între «lucrurile pe care le urăște Domnul» se numără «limba mincinoasă... martor mincinos care spune minciuni» (Pilde VI, 16—19 și, XII, 22). «Nu vă mințiți unul pe altul» (Colos. III, 9; Efes. IV, 25; Iacob III, 14). Rațiunea pentru care se dau aceste dispoziții categorice este constatarea că «tot omul este mincinos» (Psalm CXV, 2), iar minciuna este mortală: «gura mincinoasă aduce sufletului moarte» (os quod mentitur occidit animam (Înțelepciunea lui Solomon I, 11).

Vechiul Testament formulează interdicții și amenințări; Noul Testament nu numai că admite și adoptă interdicția și amenințarea, dar obligă pe creștin la o perfectă sinceritate (Matei V, 37), după supremul exemplu dat de Mîntuitorul însuși, care totdeauna a grăit «adevărul» (Ioan VIII, 40; XVIII, 20; XVIII, 37), El fiind Adevărul absolut (Ioan XIV, 6).

Prezența minciunii și a mincinoșilor — din Sfînta Scriptură, care pare contradictorie, se datorește «slăbiciunilor omenești», și faptului că Sfînta Scriptură nu vorbește numai despre sfinți și de cele sfînte, lucruri pe care numai cititorii sfinți le-ar înțelege, ci Sfînta Scriptură îl privește pe om așa cum este, arătîndu-i însă și icoana omului cum trebuie să fie pentru ca cititorul abia pornit pe calea care duce la Dumnezeu, s-o poată pricepe cît mai bine. Afirmările Sfîntei Scripturi în privința aceasta trebuie să fie luate circumstanțiat și nuanțat de la caz la caz, avînd în vedere aspectul lor convențional și relativ.

11. Cf. Martin A. Klopheinstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Gottholf Verlag, Zürich, 1964.

Sfinții Părinți au sesizat complexitatea problemelor pe care le pune minciuna și au făcut remarcabile eforturi ca să le afle dezlegarea pe cale de interpretări teologice, de subtile disociații filozofice, de pătrunzătoare analize psihologice și de exortatii moralizatoare, rămase pînă astăzi fundamentale în ceea ce privește psihologia minciunii și mincinosului și cu privire la aspectele filozofice și teologice ¹².

Clement Alexandrinul ¹³, pornind de la premisa că filozofia este un «pedagog» care îndrumază pe păgini către Hristos — în felul în care legea Vechiului Testament este un astfel de «pedagog» pentru evrei — el își însușește în linii generale, părerea lui Platon despre minciună, pe care o adaptează punctului de vedere creștin, subliniind îndeosebi aspectul normativ. După Platon zeii glumesc, dar nu mint, pentru că minciuna este inutilă pentru zei, însă pentru oameni ea este utilă ca medicament «și ca mijloc de apărare publică cînd republica este atacată de dușmani, în cazurile cînd sînt în joc cauze generale cetățenești, dar în cazurile individuale este oprită». Clement, ca și Origen, încuviințează această atitudine după care minciuna e permisă «ca medicament» ¹⁴. În urma lor, Sfîntul Ilarie preconizează o seamă de rezerve, dar recunoaște că sînt împrejurări în care «minciuna este necesară» ¹⁵.

Sfîntul Ioan Gură de Aur își îndreaptă atenția asupra aspectului moral al minciunii. Comentînd locul de la Matei VII, 15, cînd Mîntuitorul previne pe ucenicii Săi să se păzească de «profeți mincinoși» care vin «în haine de oi (blînzi ca oile), iar pe dinăuntru sînt lupi hrăpitori», observă: «din toate timpurile diavolul a făcut tot ce i-a stat în putință ca să pună minciuna în locul adevărului» ¹⁶.

Comentînd Sfînta Evanghelie după Ioan (X, 26—27), unde se relatează vindecarea orbului din naștere, interpretul admiră sinceritatea și tăria fostului orb de a mărturisii adevărul și construiește o sugestivă antiteză: «Ați băgat voi de seamă îndrăzneala cu care un biet cerșetor vorbește cîrturarilor și fariseilor? Pe cît de puternic este adevărul, pe atît de slabă și de neputincioasă este minciuna. Din omul cel mai neînsemnat, din stratul cel mai de jos al societății, adevărul face o personalitate ilustră; minciuna însă dimpotrivă, îl înjosește pe om și dintr-un om mare, face un om de nimic» ¹⁷.

Cu un alt prilej, dar cu același avînt, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Nimic nu e mai strălucit, nimic mai de neclintit și mai puternic decît adevărul, după cum de asemenea, nimic nu e mai josnic, nimic nu e mai slab decît minciuna: oricît s-ar ascunde și oricît s-ar masca ea poate fi ușor demascată și ușor risipită. Adevărul, dimpotrivă ni se arată gol, așa cum este și fără podoabe, înaintea tuturor care vor să-i admire frumusețea; el nu caută să se ascundă, nu se teme de pri-mejdii sau de curse» ¹⁸.

12. Cf. Enciclopediile teologice, de ex. «Dict. de Théol. Cath.» cuvîntul *mensonge*. Părerile Sfinților Părinți, adunate și comentate la L. Thomassin, *Traité de la vérité, et du mensonge*, Paris, 1691. Sînt texte din Clement Alexandrinul, Origen, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Ilarion, Casian.

13. *Stromata*, VII, 9 P.G. 9, 476 (*Strom.* VI, frag. P. C. 11, 102).

14. «Diis inutile est mendacium, hominibus autem pro medicamento est utile (θεοῖς μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρησίμων ὡς ἐν φάρμακον εἶδει) qua republicis medicis concendendum, privatis autem hominibus minime attingendum. Patet, inquit, igitur rempublican administrantibus praeclique et quibus aliis, mentiri convenit, vel hostium vel civium causa ad civitatis utilitatem. Reliquis autem a mendacio abstinendum est». Cf. Platon, *Republica*, III, 414, Cf. Otto Apelt, *Platons Staat*, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 91.

15. In Ps. 14, n. 105, P.L. 9, 305.

16. In Mat., Omil. XXIII, 6.

17. In Ioan, Omil. LXIII, 18.

18. In Ioan, Omil. XXIX.

În comentariul la Epistola către Efesenii IV, 25, «Iepădînd minciuna, grăiți adevărul», acest incomparabil tilcuiitor întilnește tocmai locul potrivit pentru vaste analize exegetice și aplicări morale, pe care le concretizează plastic în comparația «mădularelor» din versetul 25: mădularele organismului omenesc nu se înșală, nu se mint unele pe altele, limba nu minte stomacul, stomacul nu minte inima etc.

În aceeași glorioasă perioadă a vieții și gîndirii creștine se afirmă încă două mari personalități creștine: Sfîntul Ioan Casian și Fericitul Augustin. Amîndoi sînt frămîntați de gravele probleme doctrinare și morale. Între aceste probleme este și contradictoria problemă a minciunii. Și unul și altul își formulează punctele de vedere, dar ele nu concordă. Sînt puncte de vedere aproape diametral opuse. Sînt față în față două concepții, ele se opun, dar nu se înfruntă și nu polemizează, ceea ce e deosebit de important și de semnificativ.

Sfîntul Ioan Casian, hirotonit diacon de Sfîntul Ioan Gură de Aur, în celebrele sale *Convorbiri*, reia problema minciunii așa cum era formulată de Clement Alexandrinul și de Origen, dar o rezolvă original, cu mijloace proprii: «minciuna ca medicament» («mendacium pro medicamento») are la el un înțeles nou față de cel platonic. Sfîntul Ioan Casian ia ca punct de plecare cunoscutul cuvînt al înțelepciunii (Întel. Solomon I, 11), dar subliniază că în Sfînta Scriptură sînt multe cazuri cînd promisiunile făcute n-au fost ținute: «Sfînta Scriptură arată de asemenea cît de ucigător a fost să-și țină făgăduințele și, dimpotrivă, cît de folositor și de salvator a fost să le părăsească». Întreaga convorbire a XVII¹⁹ *Despre determinările absolute*, își propune să dezbată această problemă, în care, de la început, folosind exemplul într-adevăr pregnant al unei plante medicinale, stabilește orientarea generală a demonstrației: «Trebuie să înțelegem și să folosim minciuna cum am face cu iarba nebulilor*. Luată sub amenințarea unei poli mortale, acest leac este salvator, în afară de această extremă primejdie ea pricinuieste moartea pe loc. Unii dintre sfinți, oameni prea bineplăcuți lui Dumnezeu, s-au servit cu folos de minciună, și făcînd aceasta, departe de a cădea în păcat, au ajuns la îmbunătățirea cea mai desăvîrșită. Dar dacă înșelăciunea a putut să le aducă triumful, ce le-ar fi adus, în schimb adevărul, ce alta decît osînda?» De bună seamă că ei n-au făcut acest lucru la întîmplare pentru că «în afară de faptul că este un pericol mare de a mărturisi adevărul, trebuie să ne resemnăm și să recurgem la minciună, chiar dacă nu putem face aceasta fără a simți în adîncul conștiinței o umilitoare remușcare».

Dumnezeu singur ne vede cugetul și «Dumnezeu nu cercetează și nu judecă numai vorbele și faptele noastre, ci are în vedere și voința și intențiile noastre. Dacă El ne vede că facem sau făgăduim ceva pentru mîntuirea noastră veșnică sau pentru adorarea lui, atunci, chiar dacă purtarea noastră înaintea oamenilor pare aspră și nedreaptă, El privește la simțirile religioase care sînt în adîncul inimii noastre și ne judecă nu după sunetul vorbelor, ci după mărturia voinței noastre. Scopul actului, vrerile celui care acționează, iată ceea ce trebuie avut în vedere. Astfel... unul poate să se îndrepte minșind, iar altul, mărturisind adevărul, să cadă într-un păcat care să-l osîndească la moarte veșnică». Casian dă exemplul lui David care este păstrătorul unei «taine» și n-o spune (I Regi XXI, 1, 2, 8; XVI, 4).

19. St. Jean Cassian, *Conférences*, in «Sources chrétiennes», nr. 42, ed. Cerf, trad. Don E. Pichery, vol. I, p. 252 ș. u.

* Planta elebor (helleborus — i sau helleborum — i) leac pentru bolile mintale, spînz, iarba nebulilor.

Cu toate că el are în problema minciunii o poziție radicală și extremă, recunoaște în același timp că acele comandamente absolute determinate de însuși Domnul Iisus (Matei V, 37) trebuie respectate, fie chiar și cu prețul vieții, după spusa psalmistului: «jurat-am să păzesc judecățile Tale cele drepte și mă voi ține de jurământul meu» (Psalm CXVIII, 106). Învățătura lui s-a părut că ar fi surprinsă într-un aforism: *vella bonum et agere malum*, ceea ce este excesiv.

Fericitul Augustin la sfârșitul tratatului său *Contra minciunii* mărturisește că se simte foarte obosit și că i s-a părut că n-o să mai ajungă niciodată să-i dea de capăt. Într-atît a fost de grea și spinoasă această problemă, așa cum dealtfel a rămas până astăzi. Într-o pagină scrisă cu un calm și cu o seninătate care nu se dobîndește decît după ce autorul își domină de foarte departe subiectul său, calm pe care nu-l regăsim în opera sa, Fericitul Augustin scrie: «Mare problemă este minciuna, care neîncetat ne tulbură traiul nostru zilnic. În toată vremea sîntem în primejdie sau de a acuza de minciună cînd nici vorbă nu e de așa ceva, sau de a crede că uneori este permisă minciuna pentru o pricină cinstită, pentru o faptă bună, pentru o faptă de milostenie. Vom studia aceste probleme cu acea amănunțime proprie cercetătorilor de bună credință și de se va întîmpla să descoperim ceva nou, nu vom face nici o afirmație pripită și fără un temeinic examen critic. Pentru că de data aceasta, e vorba de o problemă învăluită în taine, care prea adesea zădărnicește toate eforturile cercetătorului, ascunzîndu-se, ca să zicem așa, în ocoluri șerpuitoare, pline de ascunzișuri întortocheate. Am zice că am pus mina pe ea și am prins-o, dar ea alunecă și ne scapă printre degete. Apoi vine din nou, se arată și din nou dispăre. Totuși, în cele din urmă, o explorare mai adîncă și mai precisă ne va îngădui poate să-i prindem înțelesurile și din ele să-i desprindem dezlegarea. Soluția dată de noi va conține poate vreo eroare, dar îndată ce adevărul ne izbăvește de orice eroare, și falsul ne înecă în ea, socot că nu ne înșelăm niciodată cu mai deplină sinceritate decît cînd ne înșelăm dintr-o prea mare dragoste de adevăr și dintr-o prea mare neîncredere în ceea ce este fals. Criticii severi spun: ai mers prea departe! Dar adevărul le poate răspunde: încă nu-i de ajuns. Oricine ai fi, cititorule, dacă ești de bună credință, nu osîndi această scriere mai înainte de a fi citit-o în întregime. În felul acesta o vei găsi mai puțin vrednică de dojană».

Marea altitudine spirituală de pe a cărei culme Fericitul Augustin cuprinde înținsul și acidentatul domeniu al problemei este impresionantă și, pînă la data aceasta, unică. Sublimul principiu pe care se axează cele două lucrări ale sale²⁰ este «castitatea sufletului», care nu poate fi slujită decît prin cultul adevărului: «Castitas animi in veritate servanda est» (*De mend.* VII, 10). Cinstirea religioasă a adevărului nu îngăduie nici o abatere de la linia dreaptă, nici o concesie, nici un compromis. Minciuna este deci o leziune care desfigurează frumosul chip al adevărului. Între minciună și adevăr opoziția este ireductibilă: «Sînt multe categorii de minciuni, dar toate, fără excepție, trebuie să ne stîrnească ura contra minciunii. Căci nu există minciună care să nu fie potrivnică adevărului. Așa cum lumina se opune întunericului; evlavia, necredinței, dreptatea, nedreptății; sănătatea, bolii, fapta bună, păcatului, viața, morții, așa și adevărul se opune minciunii. Cu cît iubim mai mult adevărul, cu atît mai mult sîntem dator să urîm minciuna»²¹. Se intuiește nemij-

20. *De mendacio* și *Contra mendacium*, P. L., 40, 487—518, și 517—548. Cf. Gustave Combes, *Oeuvres de St. Augustin*, Desclée de Brouvier, Paris, 1937, vol. II, p. 231—375.

21. *Contra mendacium*, III, 4.

locit la Fericitul Augustin o năvalnică pasiune pentru adevăr, de care el vibrează cu toate fibrele sufletului său. Adevărul nu este doar o abstracție de meditat, el este o realitate care trebuie asimilată și trăită, este un bun care trebuie să-l iubim și să ni-l însușim. Adevărul umple lumea, el este și în noi, sau cum spune un gânditor contemporan: «adevărul parcă se face în noi, minciuna e făcută de noi»²².

Minciuna ne despică ființa în două, mincinosul are parcă o gândire dublă (dublex cor), observă cu genială adâncime acest mare dascăl al creștinătății: «A minți înseamnă să ai în cuget un gând, dar prin cuvinte sau prin orice alt mijloc de expresie, să spui cu totul altceva. De aceea se zice că mincinosul are o inimă dublă, adică o dublă gândire. El are un gând pe care îl cunoaște bine și-l socotește adevărat, însă pe acesta îl păstrează secret numai pentru sine; și mai are încă un gând pe care îl cunoaște de asemenea foarte bine și-l socotește fals, dar pe acesta îl exprimă în locul celui dintîi. De unde rezultă că nu mințim cînd spunem ceva fals, dacă, cu toată falsitatea lui, îl enunțăm așa cum îl gândim, ci dimpotrivă, mințim spunînd ceva adevărat, dacă, în ciuda adevărului acestui lucru — în forul nostru interior îl socotim fals chiar dacă îl exprimăm ca adevărat». Apare aici o inextricabilă complicație între puritatea intenției și adevărul sau falsitatea lucrurilor. «Toată chestiunea este deci de a ști care din acești doi oameni este adevăratul mincinos: cel care spune ceva fals ca să nu înșele sau cel care spune ceva adevărat ca să înșele, fiind bine înțeles că primul știe și gîndește că ce spune e fals, după cum cel de al doilea știe și gîndește că ce spune este adevărat?... acela care printr-o greșită informație l-a făcut (pe călător) să ia o cale bună sau cel care printr-un sfat veridic l-a făcut să ia o cale rea?»²³.

Ca să răspundă la această întrebare Fericitul Augustin analizează metodic cele opt feluri de minciuni pe care le întîlnim curent în viață: gluma, tăcerile cu tîlc, figurile retorice (metafore, simboluri, alegorii), ficțiunile, erorile și altele. Concluzia lui este hotărîită: minciuna este absolut interzisă, sub orice formă s-ar înfățișa ea. A minți înseamnă a ne rosti împotriva adevărului cu intenția de a-l păgubi, căutînd pe căi necinstite să arătăm că este ceea ce nu există. Aceasta este împotriva castității naturale a sufletului și natura ultragiată se răzbună; pentru că mincinoșii nu vor să fie niciodată mințiți.

Doctrina lui Augustin se opune punctului de vedere al lui Casian, însă în ceea ce privește esența morală a celor două poziții se pare că un parțial acord n-ar fi imposibil.

Un astfel de acord tacit este realizat în grandioasa sinteză tomistă. Toma de Aquino²⁴, aprobîndu-l pe Augustin adîncește și epuizează problema. La întrebarea: «Ce dorește oare sufletul mai adînc decît adevărul?»²⁵. Toma de Aquino găsește răspunsul în Sfînta Scriptură (Ioan IV, 24); Dumnezeu este adevărul și mărturisirea adevărului este ceva divin²⁶. El admite însă și unele restricții²⁷.

După îndelungatele dezbateri asupra acestei probleme — dintre care n-am amintit decît pe cele mai reprezentative — am formulat mai multe «teorii» asupra

22. René Le Senne, *Le mensonge et le caractère*, Alcan, Paris, 1939, p. 7.

23. *De mendacio*, 4, 5. O prezentare sistematică la B. Roland Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris, 1925, p. 127—141.

24. *Questiones*, II. II., q. 110 și II. II. q. 93, 94. Cf. Coment. și tratate de filozofie morală: V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Herder, 1935, p. 254—260; H. Noldin, *De praeceptis*, Roma, 1928, p. 586—588 și alții.

25. *In Ioan.*, XXVI, 5.

26. Cf. II. II. q. 94.

27. «Dict. de Théol. Cath.», ample analize și bibliografie.

minciunii : teoria restricției mintale a echivocului, a dreptului la adevăr și încă altele. În esență ele vor să ridice la rangul de normă morală un procedeu : nu spune minciuna, dar nici nu mărturisește adevărul. Și de aici o interpretare oblică a doctrinei tradiționale : aproapele nu are dreptul la adevărul care îl privește pe el ? Adevărul este un drept natural al omului, numai că dreptul la adevăr, ușor se poate transforma în dreptul la minciună.

Aceste idei pluteau în atmosfera filozofică în perioada cînd Kant era tocmai preocupat de «intemeierea metafizică a moravurilor»²⁸ și cînd este atras într-o polemică foarte puțin metafizică : Benjamin Constant, greșit informat asupra gândirii lui Kant, protestează împotriva «unui filozof german» (nu-l numește pe Kant) care împinge rigorismul la extrem. Kant află și răspunde printr-un opuscul de cîteva pagini, dar unde are prilejul să-și exprime, odată cu punctul său de vedere, consecvența filozofiei sale — și felul în care condamnă minciuna. «Delictul cel mai grav de care se face vinovat cel care calcă datorile față de sine însuși este acela de a minți. Fie că minciuna este exterioară, adică se adresează altor oameni, fie că e lăuntrică, — omul se minte pe sine însuși — mincinosul degradează demnitatea omenească, în primul caz, făcîndu-se de batjocură și dispreț în ochii altora, în al doilea rînd — ceea ce e încă și mai rău, înjosindu-se în proprii săi ochi. Minciuna este degradarea și oarecum exterminarea demnității omului care o comite. Un om care nu crede în ce spune altuia, fie el chiar un personaj închipuit, prețuiește mai puțin decît un simplu lucru ; căci de însușirile unui lucru încă ne mai putem folosi și mai putem avea un câștig oarecare ; dar faptul de a comunica prin cuvinte care în intenția celui care vorbește înseamnă exact contrariul a ceea ce gîndește, este un scop direct opus destinării naturale a facultății pe care o are omul de a-și transmite gînduri și deci o abdicare de la propria personalitate și așa se face că minciuna se arată mai degrabă o înșelătoare apariție cu chip de om, decît un om adevărat». «Dezonoarea îl urmărește pe mincinos ca propria sa umbră». Această jalnică stare morală a mincinosului, Kant o consideră ca o lentă «sinucidere». Minciuna este ca un vaccin «care introduce animalitatea în om» (Kant era contra vaccinului) și care îl intoxică ca o otravă. Și, notează Kant, «este vrednic lucru de a fi consemnat faptul că Biblia datează prima crimă prin care (moartea) a intrat în lume nu de la fratricid (uciderea lui Cain), ci de la prima minciună — pentru că natura însăși se ridică împotriva acestei crime și arată ca autor a tot răul pe mincinosul primitiv, tatăl mincinoșilor»³⁰.

Kant susține cu tărie datoria absolută de a spune adevărul, chiar în cazurile în care o minciună ar putea salva viața unui om. Dar, obiectează Benjamin Constant, adevărul nu-l datorăm decît față de aceia care au dreptul la el ; putem să-l ascundem față de un ucigaș care caută un om ca să-l asasineze. Nu, răspunde Kant, peste acest drept se ridică datoria față de sine însuși și față de umanitate în general, datoria de a nu folosi niciodată zadarnic facultatea de a gîndi la altceva decît la adevăr, și această datorie este absolută. Omul nu este o «mașină de vorbe» (Sprachmaschine) și rațiunea nu poate explica înclinarea lui spre înșelăciune (Gleisnerei, pe care Kant îl traduce, în paranteză cu esprit fourbe) însă, «dreptul la adevăr» (Ben-

28. *Metaphysik der Sitten* : I Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, II, Met. d. Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg, 1797.

29. Em. Kant, *Elements métaphysiques de la Doctrine de la Vertu*, ed. Aug. Durand, Paris, 1855, p. 87—88. Răspunsul lui Kant, *Despre pretinsul drept de a minți din motive umanitare*, p. 249—256.

30. Kant, *trad. cit.*, J. Barui, p. 91.

jamin Constant) este o formulă eronată, adevărul nefiind o proprietate asupra căreia să acordăm drepturi unuia și să le refuzăm altuia... datorită veracității (a mărturisirii adevărului) este o datorie absolută»³¹.

Schopenhauer³², discipol infidel al lui Kant, critică doctrina dascălului său, în sensul că o mai umanizează, privind minciuna în funcție de om, de omul real, nu în funcție de principii și de un om imaginar. La origine minciuna este viclenia: «pentru a săvârși o nedreptate sînt două căi: violența și vicleșugul. Așa cum prin violență pot să ucid un om, să-l jefuiesc, sau să-l silesc să mi se supună, pot să ajung la același scop înfățișînd spiritului lui motive înșelătoare, care îl vor sili să facă ce n-ar face altfel. Aceasta prin minciună»³³. În afară de cazurile de legitimitate apărare împotriva violenței sau a vicleșugului, orice minciună este nelegitimă și ea este odioasă și diabolică mai cu seamă prin satisfacția și bucuria răutăcioasă de care este însoțită cînd reușește. Pentru că este fără milă (mila fiind principiul fundamental al moralei lui Schopenhauer). Concluzia lui este că acela care, «pentru a săvârși o nedreptate, a recurs la minciună, dovedește sau că n-are putere sau că n-are curaj să se folosească de puterea lui. Orice minciună este dovada unei nevolnicii: este ceea ce o osîndește pentru vecie»³⁴.

Polemica dintre Kant și Benjamin Constant are ca epilog cîștigul de cauză al lui Constant. Minciuna nu se reduce doar la o exprimare falsă, falsillogicum. Exprimarea, în sine, cuvîntul, nu este nici moral, nici imoral; el devine moral sau imoral prin întrebuintarea premeditată care i se dă, prin conștiința care îl folosește. Poezia, basmul, ficțiunile, reveria, utilizează un fals, de care însă sîntem conștienți; nu sînt adevărate în sensul propriu, dar sînt adevărate minciuni inofensive, plăcute și fără bănuială. Pe cînd minciuna este disimulat agresivă și respingătoare, «viciu blestemat... cu o sută de mii de fețe și un cîmp nemărginit» (Montaigne, *Eseuri*, I, 31). Imoralitatea minciunii constă esențial în forma ei de nedreptate socială, de trădare a adevărului și de înjosire a demnității umane. Cel care minte în astfel de împrejurări este conștient de minciuna lui și de aceea este de două ori vinovat: mai întîi ca făptaș și apoi ca om conștient, conștiința fărădelegii fiind o fărădelege în plus³⁵. Deci nu cuvintele sau formele de exprimare ale minciunii constituie minciuna³⁶. Criticînd pe Kant (Tugendlehse), Schopenhauer mare artist al citatelor, citează foarte nimerit celebra vorbă a cinicului Talleyrand: «omului i s-a dat cuvîntul ca să-și poată ascunde gîndul» și apoi adaugă «e mult mai ușor să declami decît să dovedești, să predici morala decît a fi sincer!».

Există însă o categorie de minciuni «nobile», «minciuni morale»: medicul care ascunde bolnavului starea lui reală, ofițerul prizonier care nu trădează secretele militare ale patriei sale, duhovnicul care păstrează secretul spovedaniei și chiar exemplul cu asasinul dat de B. Constant. În aceste exemple nu se săvîrșește nici o nedreptate, nici o trădare, nici o înjosire, ci dimpotrivă. Aci medicul, ofițerul sau

31. *Ibidem*, p. 255. Cf. René Le Senne, *Traité de morale générale*, tr. M. R. Bastian, ed. Flammarion, 1923 (?)

32. A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, tr. M. R. Bastian, ed. Flammarion, 1923 (?)

33. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 251, 253.

34. *Ibidem*, p. 259. Idee mai veche, pe care Descartes o formula astfel: «Deși se pare că a putea să înșeli ar fi un semn de subtilitate sau de putere, cu toate acestea a vroi să înșeli este o neîndoioasă dovadă de neputință» (Med. IV).

35. Vladimir Jankélévitch, *Du mensonge*, p. 17—18.

36. E. Baudin, *Cours de philosophie morale*, ed. Gigard, Paris, 1936, p. 275.

preotul nu vorbesc în numele lor personal, ci sînt în slujba unor comandamente superioare, pe care ei nu vor să le calce în picioare.

Dar în minciună se strecoară o undă de aparentă superioritate a mincinosului față de victima lui, pe care o utilizează ca pe o jucărie. Platon socotea că mincinosul, capabil să mintă cu deplină știință, este superior celui care spune adevărul, pentru că mincinosul «poate și una și alta»³⁷, adică poate să și mintă, dar și să spună adevărul. Socotință fundamental greșită, pentru că adevărul niciodată nu poate fi inferior minciunii. El este și rămîne primordial și fără el, minciuna n-ar fi posibilă. Minciuna este incidentală, parazitară și fără tradiție; pe ea nu se poate zidi nimic, iar mincinosul, cum observă cu adîncime R. Le Senne, «renunță la avantajele mai îndepărtate pe care mărturisirea adevărului ni le garantează ca valabile pentru totdeauna» pentru beneficii momentane pe care minciuna le asigură»³⁸.

Biserica este categoric împotriva minciunii, fie cînd afirmă Adevărul, fie cînd condamnă minciuna.

În trecut minciuna se putea ascunde ușor. Naivitatea, superstiția, izolarea omului îi erau prielnice. Dar acum, omul actual trăiește planetar, este informat, cunoaște faptele și opiniile mondiale, este un avizat judecător al lumii. Asistă și participă ca la un spectacol mondial și, oricît «ar juca unu și pe patru», el «îi ghicește chipul».

Cu Ibsen, Pirandellor și Caragiale și alții, minciuna a urcat pe scenă, de data aceasta travestită în haine moderne. În evoluția teatrului universal, ea a ocupat totdeauna locuri de frunte, dar n-a avut așutarea și rafinamentul modern. Teatrul o aduce în directă dezbatere publică și oglindește mai viu decît orice altă înfățișare literară, filozofică, moralizatoare sau satirică, disimulările și puterile minciunii, iar simultan, este în stare să exalte puterea adevărului. Pentru că teatrul are avantajul să prezinte minciuna intuitiv, cu ilustrații umane în text și astfel poate să sugereze puternic și convingător o viziune vastă despre rolul pe care minciuna îl joacă pe marea «scenă a lumii». De altfel, în mic sau în mare minciuna este un fel de teatru pe care oamenii și-l joacă între ei.

«Lumea ca teatru» este o veche metaforă indulgentă, care ezită să denunțe direct marea minciună.

Omul modern însă e prea matur ca să mai poată fi amăgit. El deslușește astăzi adevărul de minciună și mai mult ca oricînd își poate da seama de ceea ce este minciună. El vede astăzi conduita justă de partea celor care cred în puterea adevărului și fac toate eforturile pentru instaurarea lui în viața insului și a colectivităților.

La ora aceasta culminantă, minciuna care a chinuit înaltele spirite din trecut — dintre care am amintit cîteva — este demascată.

Experiențele și gîndurile lor, ca și gîndirea multor înțelepți contemporani, identifică și definesc infailibil minciuna și sînt în măsură să arate și metoda prin care ne putem elibera de teroarea ei.

37. Platon, *Hippias Minor* — 374 a. Cf. *Hippias minor* (despre minciună, trad. St. Bezdechi. Cultura Națională, București, 1922, p. 152. Traducere indeiolică). Cf. V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 16.

38. René Le Senne, *Le mensonge et le caractère*, p. 46 și 13.

MARILE RELIGII NECREȘTINE ACTUALE

II. — BUDISMUL

1. Introducere. — Sub raport religios, India a fost și este un adevărat caleidoscop, aspectul de varietate care caracterizează țara și poporul indian reflectându-se și în viața religioasă a acestui mare popor¹. De aceea nu se poate vorbi despre *religia* Indiei, ci despre *religiile* Indiei, fiecare fază de dezvoltare a religiei indiene devenind altă religie, cu numeroase sisteme și secte. În ordine cronologică, aceste religii sînt: vedismul, brahmanismul, jainismul, budismul și hinduismul. Jainismul și budismul sînt mai degrabă mari secte ivite aproape concomitent în sinul brahmanismului în secolul al VI-lea î. Hr., iar hinduismul este vechea religie vedică, sistematizată în perioada brahmană și adaptată la noile împrejurări create de apariția jainismului și budismului.

Despre religia vedică vom spune numai că aceasta era politeistă, cultivînd ca zei principali pe Dyaus, Varuna, Indra, Agni etc.; că în centrul cultului vedic ședea sacrificiul, căruia i se dădea o importanță neobișnuit de mare, și că încă din această vreme preoții indieni, reprezentanți ai vieții intelectuale indiene, încep să-și pună probleme filozofice, pentru ca apoi să creeze o vastă literatură filozofică și teologică.

Brahmanismul însă, în sinul căruia, cum am spus, a apărut budismul, ne interesează aici mai mult, deoarece ecourile amănunțite ale speculației filozofico-religioase ale preoților și ale reprezentanților nobilimii indiene din acea vreme se resimt la fiecare pas în filozofia religioasă a budismului. În vastele comentarii ale Vedelor numite *Brahmane* și mai ales în părțile acestor comentarii numite *Upanișade*, preoții indieni, brahmanii și reprezentanții castei regilor și războinicilor au dezbătut cu îndrăzneală cele mai dificile probleme privind ființa și originea zeilor, originea lumii, natura sufletului omenesc și raporturile acestuia cu materia și mai ales problema ființei absolute și a mîntuirii.

În ceea ce privește problema ființei absolute, speculația filozofică a brahmanilor a ajuns la ideea de *Brahma*. Dar ce este Brahma? Greu de spus. Pentru preoții brahmani, Brahma era la început puterea sacrificială. Dar aceasta n-a rămas pentru ei un simplu mijloc de comunicare cu zeii, ci, fiind investită cu puteri extraordinare, a ajuns să fie considerată ca fiind însăși puterea creatoare a universului, principiul universal existînd prin sine însuși, absolutul în care brahmanii căutau să se cufunde prin meditație².

1. După recensămîntul din 1971, India are 550.374.000 de locuitori.

2. Brahma este, în panteonul brahman, și o divinitate personală, fiind, în acest caz, de gen masculin și avînd ca soție pe Sarasvati, dar, ca principiu metafizic suprem, este impersonal, spunîndu-i-se tot Brahma, însă la genul neutru. Este ușor de înțeles că o astfel de abstracțiune filozofică ridicată la rangul de zeu suprem nu a putut, nici chiar în India, să devină un zeu popular. De aceea cultul lui Brahma ca divinitate personală nu are astăzi în India decît două temple și cîteva altare. Ca principiu suprem, Brahma a rămas zeul brahmanilor, al preoților și al intelectualilor, poporul închinîndu-se mai departe unora dintre zeii din perioada vedică sau altor zei mai noi.

În Upanișade însă, adică în literatura ceva mai tirzie, creată în cea mai mare parte de casta regilor și războinicilor, ideea de Brahma pălește, fiind înlocuită cu ideea de *Atman*. Cuvîntul însuși *atman* pare să însemne «suflu», «suflare», referindu-se desigur în primul rînd la sufletul omenesc, conceput ca un dublu al corpului, ca un organism material, dar dintr-o materie fină, eterică. Acest dublu, acest *atman* este în om principiul unificator, care coordonează toate simțurile (*prana*). Dar nu numai omul, ci și toate ființele și lucrurile din lume, ca și universul ca tot, au în ființa lor ceva sufletesc, o forță vitală, care se manifestă în diferite forme. Există, cu alte cuvinte, un *Atman* universal, un suflet al lumii, asemănător cu sufletul omenesc și din care sufletul omenesc emană ca scinteia din foc.

Cunoașterea ființei intime a lui *Atman* nu este cu puțință pe calea observației și a raționamentului. De asemenea nu se poate exprima prin cuvinte ce este *Atman* în esența sa. El poate fi cunoscut numai pe cale suprasensibilă, prin intuiție directă, după o concentrare spirituală orînduită prin legi fixe, iar ansamblul practicilor de meditație prin care se ajunge la fericita cunoaștere a lui *Atman* se cheamă *yoga*. Cufundindu-se în adîncul propriului său suflet, *yoginul*, adică practicianul metodei de meditație numită *yoga*, ajunge să cunoască marele adevăr că esența ultimă a întregii existențe este de natură spirituală, este *Atman*, și că propriul său suflet, adevărata sa ființă, este de aceeași natură cu marele Tot, cu *Atman*. *Tat tvam asi*, «tu ești acesta», tu ești *Atman*, este marea descoperire care umple de fericire pe căutătorul de adevăr și-i dă convingerea că tot ce se vede în lume este simplă aparență înșelătoare, este *maya*, singura și adevărata realitate a lumii fiind *Atman* sau *Brahma*. Odată ajuns la această experiență hotărîtoare, omul nu mai simte nici o atracție spre tot ce este pămîntesc, trecător, părelnic, singura sa dorință fiind aceea de a se rezorbi în marele Tot, în *Atman-Brahma*. În aceasta constă mîntuirea *brahmană*.

Mîntuirea în *brahmanism* constă deci în *cunoaștere*, în descoperirea marelui adevăr despre care vorbeam mai sus, nu în împlinirea faptelor legii, în sacrificii, cum se întîmpla în perioada *vedică*. Cine ajunge la cunoaștere se eliberează de lanțurile ce-l leagă de lucrurile din lume, nu mai dorește nimic din cele pămîntești, singura sa dorință și suprema sa fericire fiind odihnirea în *Brahma*. Pentru un astfel de om, ajuns la «iluminare», moartea nu mai reprezintă decît suprema eliberare, desprinderea de ultimele legături cu lucrurile din lume și fericita cufundare definitivă în *Brahma*.

În sfîrșit, o altă idee principală apărută în Upanișade și care stăpînește cugețarea filozofico-religioasă indiană din perioada *brahmană* și pînă astăzi este ideea de *samsara* («transmigrație», «metempsihoză»), ideea de peregrinare a sufletului omenesc prin diverse întrupări pînă la purificarea desăvîrșită și topirea în *Brahma*: eliberarea. Această peregrinare a sufletului este însă supusă unei legi rigide, care face ca sufletul să renască într-o viață mai bună sau mai rea, după calitatea faptelor din viața anterioară. Factorul sufletesc care determină renașterea și calitatea vieților succesive se cheamă *karman* («act», «faptă») și constă din totalitatea faptelor unui om. Acest *karman* a fost conceput uneori ca o materie subtilă care se interpune între suflet și trup îngreunînd sufletul și obligîndu-l să renască. Alteori a fost conceput ca o totalitate de energii potențiale care apasă asupra vieților succesive. Dar, oricum, ideile de *samsara* și *karman* au fost și, în oarecare măsură, au rămas o racilă a vieții sociale indiene, deoarece imensa majoritate a desmoștenișilor vieții

consideră starea în care se află nu ca o consecință a orînduirii sociale nedrepte, ci ca o urmare inevitabilă a faptelor lor din viețile anterioare³.

Vom vedea mai departe sub ce formă apar în budism concepțiile brahmane expuse mai sus și unele rînduiri ale vieții monahale și laice brahmane. Dar mai întîi să vedem care sînt principalele izvoare pentru cunoașterea vieții întemeietorului budismului, a doctrinei acestuia și a rînduierilor monahale și laice budiste.

2. Izvoare. — Literatura canonică budistă este vastă și variată; cu atît mai mult cea necanonică. Cea canonică este formată din două categorii de scrieri, unele redactate în dialectul *pali*, care este apropiat de limba sanscrită ca limba italiană de cea latină, celelalte în limba sanscrită și în alte limbi. Scrierile în dialectul *pali* formează canonul budismului sudic (*hinayana*, «micul vehicol»), despre care va fi vorba mai departe, iar scrierile redactate în limba sanscrită formează canonul budismului nordic (*mahayana*, «marele vehicol»).

Canonul scrierilor în dialectul *pali*, care este mult mai important decît celălalt canon, are aproximativ dimensiunile Bibliei și poartă numele *Tripitaka* (în dialectul *pali* *Tipitaka*, «cele trei coșuri»), deoarece cuprinde trei secții și anume: *Vinaya-pitaka* («coșul disciplinei»), care cuprinde regulile vieții călugărești budiste; *Sutta-pitaka* (în sanscrită *Sutra-pitaka*, «coșul predicilor»), care cuprinde predici și dialoguri, în versuri sau în proză, în care se expune doctrina budistă, și *Abhidhamma-pitaka* (în sanscrită *Abhidharma-pitaka*, «coșul doctrinei superioare»), adăugată mai tîrziu la primele două secții și conținînd expunerea metafizicii budiste.

Din literatura budistă în limba sanscrită și în alte limbi fac parte următoarele lucrări mai importante: *Saddharmapundarika* («lotusul religiei bune»), carte de zidire sufletească, în care adevărurile religioase sînt ilustrate prin parabole; *Lalitavistara* («istorisirea amănunțită a jocului lui Buddha»), o biografie a lui Buddha, în care viața și faptele acestuia sînt considerate ca «jocul» (*lalita*) unei ființe supranaturale, și *Mahavastu* («cartea marilor întîmplări»), care este de fapt tot o biografie a lui Buddha, dar mai cuprinde și o sumedenie de alte lucruri, expuse fără nici o rînduială⁴.

Conform tradiției budiste, canonul scrierilor budiste ar fi fost fixat, în liniile lui generale, încă de la primul sinod budist, care s-a ținut la Rajagaha la cîteva săptămîni sau luni după moartea lui Buddha. După aceea ar fi fost fixat definitiv la al treilea sinod, ținut la Pataliputra, după 135 de ani de la moartea întemeietorului budismului, în timpul marelui rege Așoka (264—222 î. Hr.). De fapt, literatura canonică budistă s-a alcătuit pe încetul, cuprinzînd atît unele învățături ale lui Buddha cit și doctrinele și speculațiile călugărilor budiști.

3. Viața lui Buddha. — Viața lui Buddha este învăluită de tradiția budistă în atîtea legende, încît nu este de mirare că s-au găsit specialiști indologi care să neghe chiar și existența istorică a întemeietorului budismului. Cercetările literare

3. O parte bună a ideilor de samsara și karman ar putea fi socotită aceea că omul caută să-și pregătească prin fapte bune o stare mai fericită într-o nouă viață, pînă la eliberarea de karman, adică pînă la încetarea constrîngerii de a mai renaște într-o nouă viață. Totuși este o mare deosebire între concepția creștină despre rolul faptelor bune în mîntuirea credincioșilor și ideea de karman din cugetarea religioasă indiană. În această privință se poate vedea lucrarea *Învățătura despre «karma» în cugetarea religioasă indiană și rolul faptelor bune în mîntuirea subiectivă după învățătura ortodoxă*, publicată de Emil A. Roman în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 550—563.

4. «Literatura sanscrită — spune H. C. Warren — este un haos; *pali*, un «cosmos» (*Buddhism in translations*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1900, *General Introduction*, p. XIX).

însă, întreprinse îndeosebi de învățatul sanscritolog H. Oldenberg, precum și unele descoperiri arheologice⁵, au făcut ca astăzi să nu mai rămână nici o îndoială asupra existenței istorice a lui Buddha. Din noianul de amănunte fanteziste ale relatărilor tradiționale, se pot da însă ca vrednice de crezare numai următoarele fapte.

Buddha s-a născut pe la anul 563 î. Hr. din ramura Gotama a familiei princiare Sakya, care conducea un mic stat situat în nord-estul Indiei, cu capitala în orașelul Kapilavastu. La nașterea sa, primi numele *Siddhartha* («cel care și-a ajuns scopul»), dar avea să poarte și alte nume, printre care pe cel de *Gotama* (sanscrit *Gautama*), după ramura familiei din care făcea parte, pe cel de *Sakyamuni* («înțeleptul din familia Sakya») și, în sfârșit, pe cel de *Buddha* («iluminatul»), cu care a intrat în istorie. La șapte zile după nașterea lui Buddha, afirmă tradiția cea mai vrednică de crezare, mama sa *Maya* a murit și copilul a fost crescut de o soră a mamei sale. Până la vârsta de 29 de ani, tânărul Siddhartha va fi dus viața obișnuită a castei sale de nobili, gustind toate plăcerile. Între timp se căsătorii, pe la vârsta de 19 ani, luându-și ca soție pe tinăra *Gopa*, de la care avu după vreo zece ani un copil de sex masculin numit *Rahula*. Ce se va fi întâmplat însă în viața tânărului nobil nu se știe, fapt este că, la vârsta de 29 de ani, Siddhartha se simți dezgustat de plăcerile vieții, își părăsi familia și luă drumul pribegiei, căutând să dezlege în singurătate și înfrinare marile probleme ale vieții. Plecă de acasă noaptea, pe neștiute, îmbrăcat în haina galbenă a călugărilor, și se îndreptă spre regiunea muntoasă dinspre est, Vaisali sau Rajgir, unde, prin niște grote ale munților, trăiau numeroși eremiți, care se nevoiau cu tot felul de practici ascetice. Căută în zadar printre aceștia un învățător care să-l mulțumească. Nemaiavînd ce învăța de la ei, plecă mai departe, însoțit de cinci călugări care nădăjduiau că, în sfârșit, prin el, vor ajunge și ei la cunoașterea adevărului eliberator. După ce rătăci mai multă vreme, se opri într-un sat (*Uruvela*) situat la sud de Patna, unde timp de șase ani se supuse la cele mai crâncene mortificări. Dindu-și seama însă că pe această cale nu poate ajunge la rezultatul dorit, își schimbă felul de viață, începînd să se hrănească în chip moderat și-și reluă pelerinajul. Cei cinci monahi însoțitori nu aprobară această comportare și-l părăsiră, mergînd pe altă cale. Siddhartha nu se descurajă, ci căută cu ardoare să afle prin meditație ceea ce nu izbutise să găsească prin asceză. În sfârșit, în al șaptelea an de la fuga din casa părintească, într-o noapte, relatează tradiția, pe cînd sta cufundat în meditație sub un arbore, adevărul străluci înaintea minții sale. Marea taină a existenței omenești fu dezlegată. El își dădu seama că existența este suferință și că la eliberarea de suferință se ajunge prin suprimarea dorinței de viață. Din acel moment el nu mai era pelerinul Siddhartha, ci «iluminatul», Buddha. Cîtva timp rămase în meditație profundă. Apoi fu apucat de îndoială că ar fi bine să descopere lumii ade-

5. Astfel, în localitatea Rummindei din nord-estul Indiei s-a descoperit în anul 1896 o coloană, pe care pelerinul chinez Hiuen T'ang a văzut-o în anul 636 d. Hr. îngropată pe jumătate. Pe această coloană se află o inscripție care amintește scutirea de impozite făcută de regele Așoka în anul 249 î. Hr. satului Lumbini (astăzi Rummindei) în semn de cinstire a localității în care s-a născut Buddha. Cum acest sat se află în apropiere de locul unde a existat cîndva orașul Kapilavastu, capitala statului în care s-a născut Buddha, se confirmă tradiția după care Buddha s-ar fi născut în satul Lumbini în timp ce mama sa ar fi mers cu bărbatul ei Suddhodana spre Koli, ca să-și vadă rudele. De asemenea, tot cam pe unde a existat orașul Kapilavastu s-a descoperit în 1898, într-o *stupa*, o urnă conținînd resturi de oase calcinate, pe care o inscripție le arată a fi ale lui Buddha. În felul acesta, se confirmă și tradiția după care, la moartea lui Buddha, cenușa și resturile de oase rămase după incinerare au fost distribuite principilor și nobililor prezenți la ceremonie.

vărul la care ajunsese după atâtea nevoințe. Biruind această îndoială, plecă în căutarea celor cinci monahi, foștii săi însoțitori, pe care îi găsi în apropiere de Benares și-i cîștigă ușor ca adepți. Acestora le ținu faimoasa «predică de la Benares», prin care el «puse în mișcare roata Legii». În această predică, Buddha și-a expus esențialul învățăturii sale, așa cum vom arăta mai departe.

De acum înainte începu apostolatul lui Buddha, care dură 44 de ani, vreme în care el colindă regiunile Magadha, Kosala și Benares, cu singura întrerupere în sezonul ploilor, de la mijlocul lunii iunie pînă la sfîrșitul lui octombrie, cînd drumurile Indiei deveneau impracticabile. Dar și în aceste luni își continua propovăduirea în cite o colibă, la marginea satelor unde poposea. Numărul discipolilor crescuseră repede. Prima convertire de mare importanță fu aceea a regelui de Magadha, Bimbisara, care îmbrățișă budismul împreună cu numeroși supuși ai săi și-i dăruî o grădină, în care își ținu o mare parte din predicile sale. Un parc îi fu dăruit de un negustor bogat cu numele Sudatta. În lunga sa viață, Buddha primi în dar și alte grădini, în care cu vremea luă rădăcină minăstiri budiste. Ca discipoli foarte fervenți ai lui Buddha s-au remarcat doi tineri brahmani, care fuseseră înainte adepții unui filozof sceptic. Dintre membrii familiei Sakya, care la început se arătaseră foarte puțin favorabili propovăduirii lui Buddha, se convertiră Ananda și Devadatta. Cel dintîi deveni discipolul cel mai iubit al maestrului, iar cel de-al doilea provocă, din invidie, prima schismă în sinul budismului. De aceea au fost asemuiți cel dintîi cu Sfîntul Ioan Evanghelistul și cel de-al doilea cu Iuda Iscarioteanul. Buddha izbuti să convertească la învățătura sa și pe propriul său tată, Suddodana, pe fratele său Nanda și luă cu sine printre călugări și pe propriul său fiu, Rahula, de șapte ani. Și cum propovăduirea lui Buddha nu se adresa numai brahmanilor și nobililor, ci tuturor claselor sociale, fără distincție, au intrat în comunitatea budistă, între alții, bărbierul familiei Sakya, Upali, care, conform tradiției, deveni mai tîrziu compilatorul unei importante părți din canonul scrierilor sacre budiste. Comunitatea budistă se mări mult și prin admiterea femeilor, deși Buddha nu a dat cu dragă inimă această dezlegare, căci el socotea femeia o piedică foarte serioasă în calea desăvîșirii și eliberării.

Ultimele luni ale vieții sale, Buddha și le-a petrecut în apropiere de Vaisali, unde se retrăsese pentru sezonul ploilor. Aici se îmbolnăvi. Cînd se simți mai bine, porni spre nord, probabil spre orașul său natal Kapilavastu. Ajuns în satul Pava, de lîngă orașul Kusinagara, primi invitația unui fierar cu numele Cunda, care dădu o masă în cinstea sa. Mîncînd însă aici carne de porc sărată sau ciuperci otrăvite, i se făcu rău și cu multă greutate se tîrî pînă într-o suburbie a orașului Kusinagara, unde muri (483 î. Hr.) la vîrsta de 80 de ani, înconjurat de discipoli și jeliți îndeosebi de cel mai iubit discipol al său, Ananda⁶. Se pare că în ultimele momente ale vieții, Buddha ar fi găsit încă puterea necesară pentru a converti un monah eretic și pentru a da ultimele învățături discipolilor cu privire la respectarea doctrinei și a legii. Ultimele cuvinte ale maestrului ar fi fost: «Da, eu vă spun: totul trece. Aveți grijă de mîntuirea voastră». Trupul neînsuflețit al lui Buddha a fost incinerat, iar cenușa și resturile de oase calcinate au fost împărțite și așezate în diferite *stupa*, monumente funerare care au fost restaurate de generațiile următoare de credincioși.

6. Indianul D. D. Kosambi spune că Buddha a murit «în apropierea unui sat necunoscut» și că lîngă el n-a fost decît un singur discipol. Sariputta și Mogallana, discipolii săi apropiați, muriseră, iar cei doi mari protectori regești ai săi fuseseră detronați (*Das alte Indien*, trad. de E. Ritsch și M. Schetelich, Akademie Verlag, Berlin, 1969, p. 133).

Cam atît se poate considera ca «istoric» în viața lui Buddha. De altfel, textele mai vechi cuprind foarte puține indicații biografice asupra acestuia, în vreme ce literatura mai nouă budistă face din viața lui Buddha o înșiruire de legende extraordinare, vrednice de fantezia bogată a indienilor. De pildă, fuga sa din casa părintească pentru a deveni monah cerșetor ar fi fost organizată de zei, care i-ar fi scos în cale pe rînd un bătrîn, un bolnav și un mort, făcîndu-l să se întristeze profund și să se cufunde într-o adîncă meditație asupra problemei suferinței omenești. Apoi, scoîndu-i în cale un ascet, îl fac să găsească dezlegarea problemei în renunțarea la plăcerile vieții. Îndeosebi ultimele momente ale vieții lui Buddha au fost presărate de biografii entuziaști cu atîtea întîmplări extraordinare, încît nu este de mirare că întemeietorul budismului a putut fi considerat ca un personaj de legendă, născut din dezvoaltarea unui mit solar. Mai ales că budismul a inventat, pe lîngă Buddha istoric, o sumedenie de alți Buddha copiați după cel real⁷.

Cu privire la data exactă a morții lui Budda, nu s-a ajuns la o unitate de vederi între cercetători. Se poate da totuși ca dată aproximativă anul 483 î. Hr.⁸. Credincioșii budiști numără anii erei budiste începînd cu anul intrării lui Buddha în nirvana, adică anul morții acestuia.

4. Doctrina budistă. — Învățătura lui Buddha este expusă, în ce are ea mai esențial, în faimoasa predică de la Benares, ținută de maestru celor cinci monahi, la puțin timp după «iluminarea» sa. În această predică, Buddha a arătat cele patru «adevăruri sfinte» asupra suferinței: existența suferinței, cauza suferinței, suprimarea suferinței și calea care duce la suprimarea suferinței.

«Iată, o monahi — le-a spus el — adevărul sfînt despre suferință: nașterea este suferință, bătrînețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. Unirea cu ceea ce nu iubești este suferință, despărțirea de ceea ce iubești este suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință. Pe scurt, cele cinci elemente (ale ființei omenești)⁹, care provoacă atașarea la existență, sînt suferință.

Iată, o monhai, adevărul sfînt despre originea suferinței: este setea (de existență), care duce din renaștere în renaștere, însoțită de plăcere și de poftă lacomă, care-și găsește ici și colo plăcerea sa: setea de plăcere, setea de existență, setea de nepermanență¹⁰.

Iată, o monhai, adevărul sfînt despre suprimarea suferinței: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțînd la ea, eliberîndu-se de ea, nelăsîndu-i nici un loc.

Iată, o monahi, adevărul sfînt despre calea care duce la suprimarea suferinței: este acel drum sfînt, cu opt cărări, care se numește: credință dreaptă, hotărîre

7. Et. Lamotte, *La légende du Bouddha*, în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CXXXIV nr. 1 și 2—3, iulie-decembrie 1947—1948, p. 37—71.

8. Etienne Lamotte situează moartea lui Buddha, ca «ipoteză de lucru», în anul 486 (*Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Publications universitaires, Louvain, 1958, p. 15).

9. După doctrina budistă, existența individuală a omului este formată din cinci grupuri de elemente: corpul, senzațiile, reprezentările, tendințele și cunoașterea.

10. Prin «setea de existență» și «setea de nepermanență» se înțelege dorința lacomă care trage plăcerile fie din credința în durată veșnică a existenței, fie din credința că totul se sfîrșește odată cu moartea (H. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. A. Foucher, ed. a III-a, Alcan, Paris, 1921, p. 128, nota 2).

dreaptă, cuvînt drept, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte, efortare dreaptă, cugetare dreaptă, meditație dreaptă»¹¹.

Pe baza acestor patru «adevăruri sfinte», expuse de Buddha în predica de la Benares, s-a format cu vremea un foarte complicat sistem filozofico-religios, în care au intrat numeroase elemente din diferitele sisteme filozofice indiene. Dealtfel însăși această predică nu poate fi bine înțeleasă decît în lumina sistemelor filozofico-religioase indiene, care formează ambianța spirituală în care a apărut budismul, cum am căutat să arătăm în partea introductivă a prezentei expuneri.

Prima mare afirmare a doctrinei budiste este existența universală a suferinței. Suferința este indisolubil legată de existență. Dar nu este vorba numai de necazurile, de suferințele mai mărunte sau mai mari pe care le întîlnim toți în viață. Suferința are în budism un înțeles mult mai profund și mai general. Orice existență, după doctrina budistă, are un caracter de «tortură» (*dukkha*), de suferință peste suferință, care culminează prin boală, bătrînețe și moarte. Dar aceasta nu reprezintă decît un simptom, cauza este mai profundă. Viața noastră este o continuă suferință din pricina fragilității, inconsistenței, «caducității» (*anicca*) a tot ce există. Tot ce ni se pare astăzi înfloritor miine se vestejește și moare. Nașterea însăși poate fi considerată ca începutul morții. Grandoarea de o zi înseamnă decăderea și sfîrșitul din ziua următoare. Totul curge, se transformă și nimic nu are consistență. «Inconsistența» (*anatta*), acesta este caracterul fundamental a tot ce ni se pare nouă că există, neînțelegerea, iluzia că ar exista ceva, cînd de fapt nu există nimic. Apariția și dispariția lucrurilor din lume, acest du-te-vino, care ne face impresia că ar exista ceva în realitate, este o simplă iluzie, iar noi, fără să ne dăm seama, credem în realitatea lucrurilor din lume, dorim să le avem, ne atașăm de ele. Luînd însă iluzia drept realitate, atașîndu-ne de lucruri care în fond nu există, strîngem în brațe un fum care se risipește la primul nostru gest. Și cu cît ne atașăm mai mult de lucrurile din lume, cu atît mai profundă este deziluzia noastră cînd simțim că tot ce am dorit mai mult nu ne dă satisfacția pe care o așteptăm, ci, dimpotrivă, ne dă sentimentul de vid, de nimicnicie a tot ce ni se pare că există. Omul moare cu durerea în suflet, constatînd că totul a fost o simplă iluzie.

Dar cauza profundă a suferinței nu este numai aceea că lumea este o iluzie, de care atașîndu-ne în chip nemîntos suferim consecințele, ci și aceea că însuși *eul* nostru are o existență părelnică, înșelătoare. Omul nu face vreo excepție în univers. El însuși este un agregat de elemente care la un moment dat se risipesc, ne mai rămînînd nimic din el. Un car este car atît timp cît elementele lui constitutive: roțile, osiile, loitrele, oiștea etc. formează un tot. Cînd acestea s-au desprins unele de altele, carul nu mai există. Așa este și cu omul. El este alcătuit din cinci grupuri de elemente. Cît timp acestea sînt asociate și formează un tot, există un om. În momentul în care ele se disociază, omul nu mai există. Nimic din om nu rămîne după moarte. Ceea ce noi numim suflet nu are o existență reală.

Dar atunci cum mai putem explica reîncarnarea, pe care Buddha o admite totuși? Dacă sufletul ca atare nu există și dacă nimic din ce a format un om în viața aceasta nu trece în viața cealaltă, atunci cum se face că totuși apare în chip necesar un alt om, asupra căruia apasă greutatea faptelor omului din viața aceasta? Budiștii caută să dea aici tot felul de explicații greu de înțeles pentru mintea noastră. Astfel, ei consideră actele omului (*karman*) ca o totalitate, care determină în chip ne-

11. *Mahavagga*, I, 6, 19—22. Citat după H. Oldenberg, *op. cit.*, p. 128.

cesar o reîncarnare de o anumită calitate, așa cum un total de cauze determină în chip necesar un total de efecte, fără însă ca între cauze și efecte să existe o continuitate substanțială de vreun fel oarecare. Ei înșiră chiar un lanț de 12 cauze¹², care sînt în același timp și efecte și care determină reîncarnarea. Una dintre cauzele cele mai importante este acea «sete de viață», care face ca omul să se atașeze de lucrurile din lume și prin aceasta să provoace o nouă reîncarnare. Dar setea de viață și atașamentul la lucrurile din lume provin în primul rînd din neștiință, din ignoranța cu privire la caracterul iluzoriu al lucrurilor din lume, și deci prima cauză a reîncarnării, *causa causarum* am putea spune, este *neștiința*.

Dar, dacă neștiința este principala cauză care dă naștere vieților succesive, atunci cunoașterea adevărului oprește renașterea, oprește șirul reîncarnărilor și curmă în același timp și suferința. Cel care a ajuns să-și dea seama că totul — universul și propriul său eu — este o simplă iluzie, acela atinge starea de *bodhi*, pentru el șirul reîncarnărilor s-a sfîrșit, el intră în *nirvana*.

Dar ce este nirvana? Traducerea exactă a acestui cuvînt este «stingere», «nimicire», «neant». Buddha nu a inventat acest cuvînt, folosit și înaintea lui. Indologiile oscilează între a considera nirvana ca neexistență, ca aneantizare, ca golul absolut, sau dimpotrivă ca un fel de existență beatifică. Nirvana nu este nici un loc, nici o stare. Este, după definiția budiștilor, vidul pur, dezagregarea individualității, sfîrșitul oricărui proces sufletesc sau intelectual. Totuși budiștii îi dau și nume pozitive ca: «nemurirea», «țărml de dincolo», «dezrobirea din durere». Aceste explicații contradictorii sînt posibile pentru că Buddha însuși nu a lămurit această chestiune, care i-a frămîntat și pe contemporanii săi. Întrebat de discipolii săi dacă sufletul continuă să existe sau se nimicește în nirvana, Buddha a răspuns: «A ști aceasta nu ajută cu nimic la luminarea sau mîntuirea omului». Iar altădată a spus: «Eu condamn și pe cel care crede în supraviețuirea în nirvana și pe cel care neagă supraviețuirea în nirvana», lăsînd să se înțeleagă că el nu discută problemele inutile pentru mîntuire. În orice caz, nirvana este paradisul budist. Un paradis într-adevăr ciudat pentru mintea noastră, totuși el constituie suprema țintă a străduințelor unui credincios budist. Ținta aceasta poate fi atinsă încă în cursul vieții, nu numai în clipa supremă a morții, dar pentru aceasta este necesară o încordare a întregii ființe omenestii, nu numai a intelectului. Este nevoie de un efort permanent al voinței și de o muncă neîntreruptă.

Calea pe care Buddha însuși a indicat-o pentru a se ajunge la suprimarea suferinței, adică la mîntuirea budistă, am văzut că are opt poteci: *credința dreaptă* în cele patru «adevăruri sfinte»; *hotărîrea dreaptă*, care constă în a nu face rău nici unei ființe vii, a iubi pe aproapele, a învinge pornirile senzuale; *cuvînt drept, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte*, adică împlinirea exactă a comandamentelor morale budiste; *sîrțare dreaptă* pentru a învinge piedicile ce stau în calea dobîndirii «sfintelor adevăruri»; *cugetare dreaptă*, prin care se ajunge la cunoașterea caracterului iluzoriu al lumii și al eului; *dreapta meditație*, adică dreapta concentrare a spiritului, însoțită de o anumită poziție a corpului. Cel care izbutește să ajungă la această dreaptă concentrare a spiritului, după ce mai întii a obținut cunoașterea celor patru adevăruri și înțelegerea totală a celor 12 cauze, acela atinge ultima

12. Cele 12 cauze, care se înlanțuiesc unele cu altele și produc reîncarnarea, sînt următoarele: neștiința, imaginația, conștiința, numele și forma, cele șase simțuri (pipăitul, senzația etc.), dorința, atașamentul, existența, bătrînețea, moartea, nașterea.

treaptă a perfecțiunii: *bodhi*. Acela este sfântul demn de venerație. Starea de *bodhi*, asemănătoare cu starea de catalepsie sau de hipnoză, este ceva vecin cu moartea. După ce și-a nimicit orice funcție normală a simțurilor, a învins orice dorință de viață și orice bucurie a vieții, sfântul budist, care nu mai are comun cu viața decât respirația și căldura vitală, a atins nirvana. În această stare, el capătă uneori puteri miraculoase, aude glasuri cerești, își vede toate existențele anterioare, cunoaște gândul oamenilor și se bucură de cea mai pură fericire și pace. Odată cu moartea, sfântul va intra în adevărata nirvana, adică va ajunge la stingerea totală a existenței empirice.

După cum vedem, doctrina budistă vizează ca scop suprem mintuirea, dar o mintuire *sui generis*, diferită de ceea ce se înțelege prin acest cuvânt în creștinism. Căci mintuirea budistă exclude tocmai ceea ce este mai esențial în creștinism: ideea de Dumnezeu și ideea de suflet nemuritor¹³.

Cum era și firesc însă, urmașii lui Buddha nu s-au mulțumit cu ceea ce le-a explicat maestrul și au transformat budismul într-o religie propriu-zisă, cu un cult închinat lui Buddha însuși. Obiectele rămase de la el au devenit relicve sfinte, locurile pe unde a trăit sau numai a trecut el au devenit locuri de pelerinaj, datele însemnate din viața lui au devenit mari sărbători budiste. În felul acesta, astăzi nu se mai poate vorbi nicicum de «ateismul budist», ci de «religia budistă».

5. Morala budistă. — Budismul și-a însușit comandamentele morale din cugetarea comună indiană. Pornind însă de la principiul că existența este un rău, era firesc ca Buddha să ajungă la recomandarea unor virtuți negative, care au ca țintă ultimă anihilarea tuturor funcțiilor fizice și sufletești. Există însă în morala budistă o gradație a comandamentelor morale, făcându-se deosebire între virtuțile recomandate celor care se mulțumesc să-și asigure o reîncarnare convenabilă într-o viață viitoare, și virtuțile recomandate celor care voiesc să atingă desăvârșirea și să intre în nirvana. Pentru cei dintii se recomandă să respecte «cele cinci reguli»: 1. A nu omori ființă vie. 2. A nu lua ce nu-ți aparține. 3. A nu comite adulter. 4. A nu spune ce nu este adevărat. 5. A nu bea băutură îmbătătoare. Aceste comandamente sînt însă înăspriate pentru călugări și completate cu încă alte cinci comandamente, formînd un fel de decalog budist. Astfel, pentru călugări, regula a treia, care interzice adulterul, este schimbată, cerîndu-se călugărilor să trăiască în castitate. De asemenea, acestora le este interzis să ia masa la alte ore decît cele reglementare, n-au voie să ia parte la distracțiile obișnuite, nici să se îmbrace luxos, nici să se culce în paturi înalte și moi și nici să primească bani.

În general, cercetătorii budismului și în primul rînd H. Oldenberg remarcă «răceala» moralei budiste, precum, și caracterul ei negativ și antisocial. În morala budistă, fapta bună nu este izvorită din iubire față de Dumnezeu și de aproapele, ca în morala creștină, ci din dorința de eliberare personală de balastul reîncarnărilor succesive. Sfântul budist nu face din iubire un scop în sine, cum face sfântul creștin.

13. Rezumînd ceea ce este esențial în doctrina lui Buddha, profesorul H. von Glasenapp spunea cîndva: «Buddha nu preconiza un conducător personal al lumii, ci o lege nepersonală a lumii; nici un plan divin, care să se realizeze între creație și judecata de apoi într-o scurgere istorică unică, ci un progres ciclic al lumii fără început și fără sfîrșit; nici o nemurire a substanței sufletești simple, imateriale, nemuritoare, ci o scurgere continuă și neîntreruptă de moarte a unor curenți de factori de existență trecători; nici o mintuire prin grație divină, ci o eliberare prin propria putere; nici o viață veșnică, ci o definitivă stingere» (*Die Weissheit des Buddha*, R. Löwit, Wiesbaden, f. a., p. 10).

Idealul sfintului budist este acela de a-și atinge liniștea sufletească desăvârșită. Pentru aceasta, el își fixează privirea asupra unui punct, caută să-și potrivească respirația într-un anumit ritm și-și închide cât mai mult cu puțință porțile sufletului spre lumea din afară. În raporturile cu oamenii, sfântul budist preferă «egalitatea sufletească» în locul iubirii, atât de frumos înfățișată de Sfântul Apostol Pavel în cap. XIII al Epistolei I către Corinteni. «Față de cei care mă fac să sufăr — spune Buddha — ca și față de cei care îmi procură bucurie, eu sînt același; eu nu cunosc nici simpatie nici ură. În bucurie și în durere eu rămîn impasibil, în onoare și în lipsă de onoare, peste tot eu rămîn același. În aceasta stă perfecțiunea egalității mele sufletești»¹⁴.

Morala budistă nu pune deci accentul pe latura pozitivă a vieții morale, ci pe cea negativă, pe renunțare, pe abținere, pe stingerea dorinței de viață. Marea problemă în budism nu este aceea de a fixa raporturile omului cu lumea, ci aceea de a face ca omul să scape de lume. Idealul vieții budiste este călugăria și, cu toată înțelepciunea «căii de mijloc» recomandată de Buddha primilor săi discipoli, rămîne totuși impresia că morala budistă cultivă mortificarea metodică. «Idealul budismului — spunea cîndva profesorul Paul Oltramare — este o crudă mutilare a omului»¹⁵.

6. Monahismul budist. — Ca și în privința doctrinei și moralei, budismul n-a adus ceva nou față de brahmanism nici în ce privește monahismul. Călugări au existat în India și înainte de apariția lui Buddha. Fiecare maestru, fiecare propovăduitor al unei doctrine filozofico-religioase aduna în jurul său discipoli, care formau comunități și trăiau după anumite norme de viață.

Comunitatea budistă sau ordinul budist (*Samgha*) cuprindea la început numai bărbați, dar Buddha s-a văzut repede nevoit să admită și femei, deși lucrul acesta nu era nicidecum pe placul său. De asemenea, comunitatea budistă s-a lărgit cuprinzînd și laici, pe lângă călugări și călugărițe.

Intrarea în călugărie era îngăduită oricui, din orice clasă socială, începînd de la vîrsta de 7 ani. Existau însă o serie de restricții, care interziceau accesul în călugărie criminalilor, schismaticilor, celor atinși de unele boli grave etc. Intrarea în călugărie avea două stadii. Primul stadiu era acela al noviciatului, care dura cinci ani. Novicele trebuia să pronunțe mai întîi formula de adeziune: «Mă refugiez la Buddha, la doctrina sa, la ordinul său». Apoi își rădea capul și barba și îmbrăca haina galbenă de «călugăr cerșetor» (*bhikkhu*). După cinci ani de noviciat, în care timp era instruit cu privire la legea și disciplina comunității, novicele intra în al doilea stadiu, putînd să poarte de acum înainte numele de călugăr. Ceremonia primirii avea loc de data aceasta în fața a cel puțin zece călugări. Neofitul le cerea acestora admiterea în călugărie și făcea voturile călugărești, obligîndu-se să trăiască în castitate, să nu aibă altă avere decît haina galbenă călugărească, tunica, un

14. Vezi și Gh. Drăgulin, *Maitri și ἀγάπη*, în «Ortodoxia», XI, 1959, nr. 4, p. 604—619.

15. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, *La théosophie bouddhique*, Paul Geuthner, Paris, 1923, p. 526. Caracterul inuman și antisocial al moralei budiste genuine a fost scos în evidență și de unii reprezentanți ai budismului, ca de pildă prof. Entai Tomomatsu de la Tokio, care a condamnat pesimismul și tendința ascetică a budismului, considerînd că acestea și-ar fi avînd explicația în stările economice și sociale din India de pe vremea lui Buddha, nu în învățătura și viața lui Buddha însuși (*Le Bouddhisme*, trad. K. Matsuo, col. «Les Religions», Alcan, Paris, 1935, *passim*). Vezi E. Vasilescu, *Tendințe reformiste și ecumeniste în budismul actual*, în «Studii Teologice», XIV, 1962, nr. 9—10, p. 515—540, în special p. 522—523, nota 17).

blid pentru hrana primită de pomană, o cingătoare și un ac, să nu omoare nici un fel de vietate și să nu se mîndrească niciodată cu darurile sale spirituale. Aceste voturi nu obligau însă pe călugăr pentru toată viața. Dacă la un moment dat voia să părăsească ordinul călugăresc, o putea face foarte bine, rămînînd în raporturi prietenești cu foștii săi frați călugări.

În ordinul călugăresc budist nu exista nici o ierarhie. Întîietatea celor bătrîni era datorată numai respectului pentru vîrsta lor. Existau totuși patru categorii de călugări, după gradul de viață duhovnicească în care aceștia se aflau, începînd de la neofit și sfîrșind cu «sfîntul», «eliberatul încă în viață fiind» (*arhat*).

În principiu, viața călugărească trebuia trăită sub un regim de crunte privațiuni. Călugării trebuia să rălăcească neconținut încoace și încolo, fără adăpost stabil, dormind prin cimitire, pe sub cîte un copac și hrănindu-se exclusiv din milostenia laicilor. Totuși s-au întemeiat curînd adevărate mînăstiri, în care călugării puteau trăi confortabil, petrecîndu-și timpul în studii, copieri de texte, meditație și avîndu-și asigurată hrana din dărnicia laicilor, pentru care virtutea de căpetenie era aceea de a întreține pe călugări. Călugării puteau trăi însă și izolați, prin păduși sau colibe, îndeletnicindu-se cu meditația și recitarea învățămintelor date de Buddha.

Călugărițele budiste (*bhikkhuni*) aveau și ele aceleași îndatoriri pe care le aveau călugării, totuși nu formau unul și același ordin cu călugării, avînd o situație specială, minoră, de tutelă din partea călugărilor. Starea înjosită pe care femeia o avea în India în general s-a reflectat și în monahismul budist, unde cele opt reguli principale ale vieții călugărițelor se refereau aproape toate numai la supunerea desăvîrșită pe care acestea trebuia să o arate față de călugări. Totuși rînduiri aspre separau viața călugărilor de aceea a călugărițelor.

Situația laicilor era și ea oarecum specială în comunitatea budistă, în care, în principiu, trebuia să intre numai călugări. Buddha a îngăduit ca unii dintre adepții săi să-și continue viața conjugală, supunîndu-se numai la cele cinci reguli menționate mai sus. Pe lîngă acestea, laicii trebuia să se îngrijească de hrana călugărilor și să ia parte la sărbătorile lor. Totuși călugării s-au socotit totdeauna mult superiori față de laici.

7. Dezvoltarea doctrinei budiste. — Curînd după moartea lui Buddha, discipolii săi nu s-au mai înțeles între ei mai ales cu privire la unele rînduiri monahale. Aceste neînțelegeri au dus cu vremea la crearea unei întregi serii de schisme și secte, a căror istorie este greu de urmărit. De aceea ne vom mulțumi cu cîteva indicații sumare.

În budism se pot distinge trei mari direcții, trei «vehicole» sau mijloace de mîntuire și anume: «Micul vehicol» (*hinayana*), «Marele vehicol» (*mahayana*) și «Vehiculul tantric» (*vajrayana*, «vehiculul de diamant»).

a) «Micul vehicol» (*hinayana*) este acea direcție a budismului care a rămas mai credincioasă învățăturii lui Buddha și care, avîndu-și adepții răspîndiți îndeosebi în Ceylon, Birmania, Thailanda, poartă și denumirea de «budism sudic». Titlatura «Micul vehicol» sau *Teravada* («al celor bătrîni») i-a fost dată de direcția contrară, «Marele vehicol», care îi reproșa concepția prea strîmtă, individualistă, despre mîntuire, deosebită de aceea a direcției celeilalte, după care efortul omului pentru desăvîrșire vizează nu numai mîntuirea individuală, ci și aceea a altor oameni, a tuturor oamenilor.

Direcția *hinayana* a adoptat ca limbă sacră dialectul *pali*, scriindu-și cărțile cu mai multă simplitate decît adversara sa din nord și făcînd mai puțin caz de zei

și genii. Singurul obiect de cult și venerare este în această direcție Sakya-Muni. Filozofia hinayana este și ea mai simplă, mai fără subtilități filozofice decât aceea mahayana. Totuși și în budismul sudic s-au format devreme școli filozofice, care au căutat să mulțumească spiritul veșnic frământat al credincioșilor, rămas fără răspuns din partea lui Buddha la cele mai chinuitoare probleme metafizice și religioase. Așa au luat naștere școlile *Sarvasti-Vadin*, *Sautrantika* și *Pudgalvadin*¹⁶.

b) «*Marele vehicol*» (*mahayana*), cea de-a doua direcție a budismului, a mers mult mai departe pe calea speculațiilor filozofice, ajungând, mai ales prin filozofii *Nagarjuna* și *Asanga*¹⁷, la cele mai subtile și aride speculații metafizice, care au avut o profundă înrîurire asupra dezvoltării doctrinei budiste mahayana. Astfel, de timpuriu s-a pus problema dacă Buddha însuși n-a fost altceva decât o reuniune a celor cinci elemente (*skandha*), care în momentul intrării definitive a lui Buddha în nirvana s-au risipit, nemairămînînd nimic din el. Dar, în vreme ce teologii direcției hinayana făceau din Buddha un om superior tuturor oamenilor, o ființă înzestrată cu calități supranaturale, teologii direcției mahayana, cedînd din ce în ce mai mult influenței brahmane și celei exercitată de credințele populare, au făcut din Buddha apariția unei realități ascunse, transcendente, veșnice, a unui zeu suprem, care are o întregă curte de zei mai mici. Astfel, ei vorbesc despre existența unui *Adi-Buddha*, ființă veșnică, infinită, un fel de Brahma, care dă naștere sau mai bine-zis emană din ființa sa alți cinci Buddha, veșnici ca și el și numiți *Dhyani-Buddha* («Buddha ai contemplației»). Aceștia, la rîndul lor, dau naștere fiecare cîte unei ființe divine, emanată din ființa lor și numită *Dhyani-Bodhisattva*. În fine, fiecărui *Dhyani-Buddha* din cer îi corespunde cîte un *Manusi-Buddha* («Buddha uman»), care a trăit sau trăiește pe pămînt și este o emanație, o întrupare a ființei cerești corespunzătoare. Buddha Sakya-Muni este o astfel de întrupare a unei ființe cerești.

Pornită pe calea unor astfel de speculații, teologia mahayana nu s-a mai putut opri. Renunțăm însă la o expunere mai amănunțită, oprindu-ne încă un moment numai la consecințele acestei budologii în ordinea practică.

Am văzut cum în budismul primar credinciosul trebuia să practice stăruitor virtuțile morale indicate de Buddha pentru a ajunge la cel mai înalt grad de sfințenie (*arhat*) și a-și asigura intrarea în nirvana. În budismul mahayana, ținta supremă a credinciosului este aceea de a deveni un *Bodhisattva*, un iluminator și mîntuitor al tuturor oamenilor. Această țintă supremă nu poate fi atinsă decât prin iubire universală și jertfire de sine. Buddha însuși n-a voit să intre în nirvana pînă ce n-a răspîndit învățătura sa mîntuitoare, dovedind astfel o mare iubire de oameni.

16. Pentru școlile *Sarvasti-vadin* și *Sautrantika*, realitatea este alcătuită dintr-un fel de «potențe» sau «existențe momentane», iar existența sufletului omenesc este socotită ca o simplă iluzie. După școala *Pudgalvadin*, ar fi existînd un fel de individ (*pudgala*), purtător al celor cinci elemente din care este alcătuit omul și care nu dispar în momentul morții ci suportă consecințele faptelor bune sau rele din viețile anterioare.

17. Nagarjuna, filozof care a trăit în sec. al II-lea d. Hr. și a elaborat cea mai de seamă sistematizare a doctrinei mahayana, este întemeietorul sistemului filozofic numit *Madhyamaka*, după care nu există nimic, nici *eul*, nici *non eul*. Însăși *non existența* este o iluzie, creată de iluzia existenței, iar eliberarea se obține prin ajungerea la conștiința acestui vid universal. Este vorba deci de un sistem filozofic nihilist în cel mai strict înțeles al cuvîntului. Sistemul filozofic atribuit lui Asanga (sec. al IV-lea d. Hr.) și numit *Vijnana-vadin* (al «idealismului») sau *Yogacara* (al «practicantilor metodei yoga»), este mai puțin radical. Și după acesta lumea înconjurătoare nu are existență, dar există *eul*, gîndirea, care creează iluzia realității lucrurilor.

Mahayana reprezintă deci o concepție mai largă, mai generoasă despre mîntuire, un «vehicol» mai încăpător, care duce la mîntuire cît mai multă lume, pe toți oamenii.

O astfel de concepție despre mîntuire era destinată să beneficieze de o largă răspîndire în masele populare, pentru care «Micul vehicol» reprezintă o cale mai anevoioasă. În loc să-și făurească singur mîntuirea, credinciosul se adresează divinităților protectoare, acelor Bodhisattva, prin care supraviețuiesc vechile divinități protectoare ale popoarelor care au îmbrățișat budismul. Mai ales că direcția mahayana a renunțat și la acea vagă concepție despre nirvana, creîndu-și un adevărat rai (*swarga*) pentru sufletele credincioșilor destoinici.

c) *Vehicolul tantric (vajrayana)*. Toate aceste concesii făcute nevoilor religioase ale credincioșilor au schimbat cu totul fizionomia budismului autentic, care avea în vedere îndeosebi pe monahi. Acum este deschisă și laicilor calea spre desăvîrșirea eliberatoare. Dar budismul nu s-a oprit nici aici, alunecînd încă mai la vale și amestecîndu-se cu vechiul păgînism indian. Așa a luat naștere a treia formă de budism, Vehicolul tantric, numit astfel pentru că învățăturile sale sînt cuprinse într-o serie de *tantra* («cărți») compilate după secolul al VI-lea d.Hr. Și credincioșii acestui al treilea fel de budism voiesc să intre în nirvana, dar nu prin meditație, ci prin practici magice și adesea erotice. Budismul tantric a făcut să reînvie adorarea vechilor zeițăi indiene reprezentate sub forme monstruoase și obscene, precum și vrăjitoria populară condamnată de budismul autentic¹⁸. Această decădere a budismului a contribuit desigur foarte mult ca budismul să se amestece cu hinduismul sau să dispară cu vremea aproape în întregime din India, locul său de origine.

8. Răspîndirea budismului. — Scrierile budiste vorbesc despre sute de mii de credincioși laici care ar fi fost convertiți de Buddha. Este însă foarte probabil ca numărul acestora să fi fost destul de restrîns și limitat la regiunea de nord-est a Indiei. În curînd însă noua religie cîștigă adepți și în alte regiuni ale peninsulei, datorită între altele și spiritului de opoziție față de brahmanism. Poporul nu iubea pe brahmani, iar venirea la putere a dinastiei Maurya, care descindea dintr-un membru al castei disprețuite Sudra, însemna un mare avantaj pentru budism. Membrii dinastiei Maurya luară sub protecția lor noua religie, favorizîndu-i răspîndirea. Îndeosebi marele rege Așoka (264—222 î. Hr.) și-a binemeritat numele de «Constantin cel Mare al budismului», deoarece nu numai că s-a convertit personal la budism, devenind pînă la urmă călugăr, dar a făcut să se răspîndească noua religie și în alte părți.

18. Unii cercetători apreciază tantrismul în mod prea elogios, fie că este vorba de tantrismul budist sau de cel hinduist. De pildă, prof. Mircea Eliade îl consideră «cea mai măreață creație spirituală a Indiei post-budiste» (*Introduction au Tantrisme*, în *Approche de l'Inde*, Textes et études, publiés sous la direction de Jacques Masui, Les Cahiers du Sud, Tours, 1949, p. 133). Tantrismul este mai degrabă o formă aberantă de căutare a desăvîrșirii și mîntuirii, căci, de fapt, e vorba mai mult de magie decît de religie. «Tehnicile» tantrice de unire cu divinitatea, spune M. T. Mallmann, pe lîngă faptul că în practică prezintă variate aspecte, «nu sînt neinteresate și nu trebuie să servească numai la cufundarea sufletului credinciosului în transcendent. Ele sînt în realitate mijloace de presiune, aproape constringeri: dacă cineva vrea să-și facă favorabil un personaj divin sau altul, este pentru a-și asigura succesul temporar și, eventual, a obține puteri supraomenești» (*Dernières transformations du mahayana*, în «Cahiers d' Histoire Mondiale», I, oct. 1953, p. 439). Și după părerea fostului profesor de istoria religiilor Gustav Mensching, tantrismul nu poate fi socotit decît ca «un fel de magie sistematizată» (*Buddhistische Geisteswelt. Vom Historischen Buddha zum Lamaismus*, Holle Verlag, Baden-Baden, f. a., p. 17). Cf. D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Philosophical Library, New York, 1957, cap. II : *Tantric Buddhism*, p. 51—90.

ale Indiei și a organizat misiuni budiste în Bactriana, Tibet, Birmania, Ceylon. În Ceylon a trimis chiar, conform tradiției budiste, pe fratele sau fiul său Mahendra, care a convertit pe rege și a întemeiat minăstiri budiste.

Timp de cîteva secole, budismul cunoscuse cea mai mare răspîndire a sa în India. Dar încă de prin secolul al VI-lea începe perioada sa de decădere, iar în secolul al XI-lea ajunge aproape să dispară din India. Cauzele care au determinat această situație au fost mult discutate. Ele par să fie de mai multe feluri. Budiștii vorbesc despre persecuții sîngeroase pe care brahmanismul le-ar fi îndreptat împotriva budismului îndată după căderea dinastiei Maurya (pe la 222 î.Hr.). Lucrul acesta nu este însă deloc sigur. Brahmanismul, care rămăsese totuși destul de puternic în India și era mai pe gustul indienilor decît budismul, a luptat desigur împotriva acestuia din urmă, dar cu altfel de arme. Decăderea și dispariția budismului în India au avut mai degrabă o întreagă serie de cauze interne, între care lupta între cele două direcții, hinayana și mahayana, concesiile făcute credințelor și vrăjitoriilor populare, bogăția prea mare a minăstirilor, lipsa de zel a clerului etc.¹⁹. Dar au fost probabil și cauze externe, între care în primul rînd ura împotriva stăpînitorilor sciți din nord-vest, care îmbrățișaseră budismul, și răspîndirea islamismului în India începînd din anul 644. Pînă în secolul al XII-lea, islamismul izbuti să cucerească o bună parte din peninsula, persecutînd necontenit pe budiști. În aceste condiții, budismul a dispărut aproape complet în India, abia către sfîrșitul secolului al XIX-lea încercîndu-se o mișcare de reînviore a lui.

Astfel, un laic bogat din Ceylon, care avea să devină mai tirziu călugărul Angarika Dharmapala, vizitînd India și vîzînd cît de părăsit este budismul în această țară, a înființat în Ceylon, în 1891, o societate, *Mahabodhi* («Marea deșteptare»), cu scopul de a întreprinde o operă misionară în țara de origine a budismului. Această societate a creat numeroase centre de propagandă budistă în India, cel mai important fiind cel din Calcutta, cu un oarecare număr de minăstiri. Tot acest călugăr, prieten cu familia Tagore, a introdus studiile pali în Universitatea din Calcutta și a obținut ca guvernul indian să dea filialei din India o Societății Mahabodhi îngrijirea vechiului templu Buddha Gaya, loc sfînt pentru budiști, în care, conform tradiției, Buddha ar fi dobîndit iluminarea.

Un eveniment important în viața budismului indian a fost convertirea la budism, în anul 1950, a dr. Ambedkar, ministru de justiție al guvernului central indian, mare sprijinitor al celor vreo 40 de milioane de desmoșteniți ai soartei din India, considerați ca «intangibili», ca paria. Neizbutind să găsească altă soluție pentru ca aceștia să-și capete demnitatea de oameni, din cauza îndătinatului regim nedrept al castelor, Ambedkar a îmbrățișat budismul și, împreună cu el, nenumărați «intușabili», producîndu-se astfel un adevărat reviriment în budismul indian. S-au înființat noi comunități budiste și s-au clădit temple noi, ai căror credincioși provin în cea mai mare parte dintre foștii «fără castă». Aceștia au ca principale sărbători «Ziua de naștere a lui Buddha» și «Ziua de naștere a lui Ambedkar» sau o sărbătoare unică pentru nașterea lui Buddha și a lui Ambedkar.

9. Budismul sudic. — După cvasidispariția budismului din India, această religie a mai rămas, sub forma hinayana, în Ceylon, Birmania, Thailanda, Cambodgea și, sub forma mahayana, dar cu un restrîns număr de credincioși, în Nepal, Sikkim, Buthan

19. După părerea prof. Louis Renou, budismul a dispărut în India «de moarte naturală, cînd mesajul devenise inutil» (*Sanskrit et Culture. L'apport de l'Inde à la civilisation humaine*, Payot, Paris, 1950, p. 159).

și Bengal. În schimb, a cunoscut o mare răspîndire și înflorire, sub forma mahayana, în China, Japonia, Coreea, Vietnam, Tibet, Mongolia. Cum însă, peste tot pe unde s-a răspîndit, budismul s-a amestecat cu tradițiile religioase locale, luînd înfățișări uneori foarte variate, va trebui să prezentăm fiecare caz în parte, pe scurt, începînd cu așa-zisul «budism sudic» și continuînd cu cel «nordic», dar mărginindu-ne numai la cazurile mai importante și renunțînd aproape cu totul la prezentarea fazelor mai vechi.

a) *Ceylon (Sri Lanka)* începînd din 1972). Răspîndit în această țară din sudul Asiei încă de pe timpul regelui Așoka (264—222 î.Hr.), budismul a rămas aici mai credincios ca oriunde tradiției hinayana, deși s-a amestecat în oarecare măsură cu elemente hinduiste și animiste.

* Ca peste tot în budism, centrele vieții religioase budiste din Ceylon au fost și au rămas minăstirile, iar cultul constă din ingenunchieri în temple în fața sta-tuilor lui Buddha, oferirea de flori, recitarea din canonul în dialectul pali și predici ocazionale. Un intens cult al relicvelor a caracterizat totdeauna budismul ceylonez. De pildă, la Kandy, important centru religios budist, este adorat un pretins «dinte» al lui Buddha. În numeroase alte locuri sînt adorate «urme» ale lui Buddha.

Cum însă Ceylonul a trecut pe rînd, de la începutul secolului al XVI-lea, sub stăpînirea portughezilor, olandezilor și englezilor, care au favorizat catolicismul și protestantismul în dauna instituțiilor budiste, budismul ceylonez a trecut printr-o lungă perioadă de decădere, din care a început să se ridice abia spre sfîrșitul se-colului al XIX-lea, prin activitatea călugărului Angarika Dharmapala, întemeietorul Societății Mahabodhi. Dar mai ales începînd din 1948, cînd englezii, sub presiunea mișcării de eliberare națională, au transformat Ceylonul din colonie în dominion englez, s-a început o intensă activitate de reînviore a budismului ceylonez. «Asociația Tinerilor Budiști» (Y.M.B.A., Young Men's Buddhist Association), înființată încă de la sfîrșitul secolului trecut, a luat o mare dezvoltare, avînd ramificații în India, Birmania, Thailanda, Coreea, China, Singapore, Vietnam, Statele Unite ale Americii etc. La Colombo, în capitala Ceylonului, se află și centrul budismului mondial, World Fellowship of Buddhists (Federația Mondială a Budiștilor), budiștii ceylonezi desfășurînd o activitate de primul ordin în încercarea de a reuni sufletește țările budiste²⁰. Începînd din 1957 se publică și o importantă Enciclopedie budistă (*Encyclopaedia of Buddhism*), al cărui redactor șef este învățatul ceylonez G. P. Malalasekera, președinte fondator al Asociației Mondiale Budiste. S-a deschis și o univer-sitate budistă. Societatea Mahabodhi și-a extins în ultima vreme opera misionară la numeroase țări din Asia și din Occident²¹.

b) *Birmania*. Uniunea Birmană, colonie engleză începînd din secolul al XIX-lea, dar stat liber începînd de la 4 ianuarie 1948, se poate socoti o țară budistă, aproape 90% dintre cei 27 de milioane de locuitori (1969) fiind budiști. De fapt, încă din anul 450 d.Hr. budismul a luat o mare dezvoltare în această țară, în care mai sînt totuși unele credințe și practici brahmanice²², precum și cultul celor 37 de spirite (*nat*), cărora li se aduc sacrificii și în cinstea cărora au loc ceremonii vrăjitoarești.

20. E. Vasilescu, *art. cit.*, p. 515—540.

21. *Christianity and the Asian revolution*, ed. de Rayah Manikam, publ. de Joint East Asia Secretariat of the International Missionary Council și de World Council of the Churches, distrib. de «Friendship Press», New York, 1954, p. 140, și în H. Ringgren-A. V. Ström, *Les reli-gions du monde*, trad. R. Jouan, Payot, Paris, 1960, p. 270.

22. Numele Birmaniei vine de la Brahma.

Cultul budist birman are cam aceleași caracteristici cu acela din Ceylon. Templele birmane, pagodele, adăpostesc cel mai adesea relicve, dar uneori numai statui ale lui Buddha sau texte sacre. În marea pagodă Shwe-Dagon²³ din capitala Birmaniei, Rangoon, sînt adorate opt fire de păr din barba lui Buddha și alte relicve. De asemenea în Birmania sînt adorate «urme» ale picioarelor lui Buddha. Minăstirile sînt foarte numeroase, circa 20.000, și bogate, iar numărul călugărilor trece de 120.000. Minăstirile și capelele budiste sînt situate în apropierea centrelor locuite, pentru a fi ușor accesibile laicilor. De obicei, fiecare copil de birman între 7 și 20 de ani intră pentru cîteva luni ca novice într-o minăstire și primește acolo un anumit grad de instrucțiune.

Dintre realizările mai de seamă ale budismului birman în ultima vreme, menționăm construirea la Rangoon a unei mărețe pagode numită a «Păcii Mondiale». Aceasta în legătură cu împlinirea a 2.500 de ani de la moartea lui Buddha și cu ținerea la Rangoon a celui de al VI-lea mare sinod budist, între 17 mai 1954 și 24 mai 1956. Sinodul însuși s-a deschis în prezența a 4.000 de participanți, 2.500 de monahi budiști, plus oaspeți de onoare, printre care vîrfurile cele mai înalte ale guvernelor țărilor budiste din Asia²⁴. Tot la Rangoon s-a deschis de curînd o universitate budistă, care primește studenți din diferite țări asiatice. Ca și în Ceylon, în Birmania este întreținută o intensă campanie de misionarism budist în țări asiatice și în Occident.

c) *Thailanda*. Această țară (fostul Siam), situată în peninsula Indochina, a primit budismul din Ceylon în anul 638 d.Hr. Astăzi trei pătrimi din populația de 35 de milioane de locuitori (1970) sînt budiști. Budismul este aici încă mai puternic decît în Birmania, poate pentru că Thailanda și-a păstrat independența mai bine decît Birmania. Budismul este religie de stat, cu regele ca șef, iar ministrul instrucțiunii publice este însărcinat și cu treburile administrative religioase. Numărul templelor (*wats*) este foarte mare. Numai la Bangkok, capitala Thaiandei, sînt mai mult de 400, iar în întreaga țară sînt vreo 25.000. Unele dintre acestea ating înălțimi impresionante, ca acela de la Wat Cheng, care este de 90 m și are în jurul său alte temple mai mici. Numărul minăstirilor și al călugărilor este foarte mare. La începutul celui de-al doilea război mondial se socotea o minăstire la aproape 800 de locuitori, iar contribuțiile populației pentru cult variau între 5 și 8% din venitul total. După un recensămint, care nu este de ultimă oară, în Thailanda ar fi circa 138.000 de călugări, dintre care 50.000 au făcut vot de viață monastică propriu-zisă²⁵.

Și în Thailanda, cultul relicvelor este foarte dezvoltat. «Urme ale pașilor» lui Buddha (*phrabat*) sînt venerate cam peste tot²⁶.

23. Construcția acestei monumentale pagode a început în sec. al XV-lea, fiind în cursul timpului completată și mărită. Înălțimea cupolei centrale aurite, de formă conică, trece de 100 de metri, iar circumferința bazei este de circa 400 de metri.

24. E. Vasilescu, *2 500 de ani de la moartea lui Buddha*, în «Studii Teologice», IX, 1957, nr. 5—6, p. 414—420.

25. *Christianity and the Asian revolution*, p. 143.

26. În apropiere de Lopburi, Buddha însuși și-ar fi lăsat urma într-o călătorie miraculoasă pe care ar fi făcut-o în Thailanda. Mai mult chiar, thailandezii pretind, potrivit unei legende, că Buddha ar fi murit în țara lor și arată patul său de moarte în minăstirea Phra-Then : un bloc de stîncă acoperit cu aur (H. von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und in Fernen Osten*, Atlas Verlag, Berlin-Zürich, 1936, p. 155).

Cultura în general și cea teologică în special sint foarte prețuite în Thailanda. Se tipăresc multe cărți teologice. De pildă, Biblioteca națională din Bangkok a tipărit, în excelente condiții redacționale și tehnice, colecția completă a operelor canonice în dialectul pali. Asociația Tinerilor Budiști din Thailanda, care a luat ființă între cele două războaie mondiale, desfășoară o intensă activitate misionară, culturală și socială.

d) *Cambodgea*. În secolele IX—XIII, Cambodgea a fost unul dintre cele mai dezvoltate și mai puternice state din sud-estul Asiei. Protectorat francez începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și ocupată de japonezi în anii celui de-al doilea război mondial, Cambodgea a devenit stat independent în 1953. Locuitorii Cambodgei sint aproape toți budiști, dar budismul cambodgean a suferit influențe ale brahmanismului, ale budismului tantric și ale cultelor indigene prebudiste. Cele două secte budiste oficiale, *dhammayuttika* și *mahaniaka*, prezintă diferențe minime între ele. La Pnom Penh, capitala Cambodgei, funcționează un institut budist²⁷.

10. Budismul nordic. — a) *China*. Budismul a pătruns în China, probabil, de timpuriu, dar sigur se semnalează existența unor călugări chinezi abia în a doua jumătate a secolului I d. Hr. Atît de repede s-a răspîndit după aceea budismul în China încît, în secolul al VI-lea, împăratul Liang Wu-ti (502—549) a declarat budismul religie de stat. Pe la anul 845, după un recensămint poruncit de împăratul Vențun, erau în China 4.000 de mînăstiri și temple budiste, cu 260.000 de călugări și alți adepți. Împăratul, socotind primejdioasă această mare răspîndire a budismului, porni o persecuție singeroasă, distrugînd mînăstirile și templele budiste, secularizîndu-le averile, expulzînd budiștii străini etc. Această persecuție avu ca urmare că budismul, cu toate libertățile pe care le dobîndi mai tîrziu sub unele regimuri favorabile, nu mai izbuti niciodată să atingă înflorirea de odinioară.

Cu vremea, budismul chinez și-a însușit multe elemente din religia chineză numită daoism sau taoism și s-a risipit într-o mulțime de secte, care pot fi grupate în trei școli sau tendințe principale: *Școala Țării pure* (adică a Cerului), cea mai importantă dintre ele, *Școala meditației*, favorizînd totuși munca, mai ales agricultura, și *Școala Tien tai* (după numele unui munte chinez), cu pronunțat caracter intelectualist. Spre sfîrșitul secolului trecut și în prima jumătate a secolului nostru, preotul budist Tai-shi (mort în 1947) a reușit să unifice diferitele tendințe ale budismului chinez și să reformeze această religie în spiritul vremurilor noi, inspirîndu-se din creștinism și îndrumînd budismul chinez spre operele sociale. De asemenea a vrut să introducă în budismul chinez căsătoria preoților.

Ca religie actuală, budismul chinez are un întreg panteon, în care întîlnim un curios amestec de elemente budiste, confucianiste și daoiste. În afară de Buddha însuși, cele mai populare divinități ale acestui panteon sint: *Amitabha*, întrupare, într-o formă schimbată, a ideii indiene de eliberare, și *Kuan-yin*, zeitate a milei, a îndurării, care în budism avea înfățișare masculină și se numea Avalokitesvara. Alți zei: *Ti-țang*, stăpînul infernului, *Tai Sheen*, zeul bogăției, etc.

Locurile de cult ale budismului chinez sint temple anexate la mînăstirile budiste, în număr de peste 270.000²⁸, și sint uneori de o mare bogăție și frumusețe artis-

27. A. Zigmund-Cerbu, *Destin et vitalité du Bouddhisme contemporain*, în vol. *Vitalité actuelle des religions non chrétiennes* (col. «Rencontres»), Les Éditions du Cerf, Paris, 1957, p. 59—61.

28. L. L. Mathias, *Religionen in Neuem China*, în «Merkur», XI, 1957, nr. 2, p. 171.

tică. Înăuntrul unora dintre ele sînt celebre statui ale lui Buddha de dimensiuni colosale sau lucrate artistic în material rar și scump,

Principalele ceremonii ale cultului budist chinez se desfășoară în luna a șaptea și sînt consacrate morților. Dealtfel, ceremoniile mortuare sînt specialitatea preoților budiști din China. Lor li se adresează oamenii din popor pentru astfel de oficii chiar cînd aparțin altor religii, celei daoiste, de pildă.

Canonul cărților budismului chinez numără nu mai puțin de 3.386 de cărți în 1.047 de volume și poartă numele indian *Tripitaka*. Aceste cărți aduc o extraordinară bogăție de informații nu numai asupra budismului chinez, dar și asupra trecutului întregului continent asiatic.

După instaurarea puterii populare în China (1949), guvernul Republicii Populare Chineze a asigurat tuturor cultelor religioase (art. 88 din Constituție) libertatea credinței și egalitatea în drepturi de care se bucură toți cetățenii Chinei; egalitate care fusese refuzată budiștilor de către vechile regimuri. În aceste condiții favorabile, a luat ființă în 1953 o organizație națională budistă. «Asociația Budistă din China»²⁹. Asociația Budistă din China a înființat în 1957 o academie budistă chineză, s-a îngrijit și se îngrijește, cu concursul statului, de restaurarea importantelor opere de artă ale budismului chinez, publică o revistă lunară, «Budismul modern», și a delegat reprezentanți chinezi la lucrările organizațiilor budiste internaționale³⁰.

b) *Japonia*. Budismul a pătruns în Japonia, potrivit unor cercetări mai noi, în anul 538 d.Hr., nu în anul 552 cum se considera pînă nu demult. Răspîndirea budismului în Japonia a fost favorizată îndeosebi de prințul Taishi (595—621), care a fost mai tirziu divinizat. Cu vremea, budismul japonez s-a adaptat la credințele și practicile religioase japoneze, iar puterea sa a crescut atît de mult, încît la un moment dat amenința să transforme statul japonez într-o teocrație budistă. Budismul s-a risipit și aici, ca și în China, într-o puzderie de secte, care se pot grupa sub două denumiri: *Drum sfînt* și *Pămînt sfînt*, unele accentuînd latura mistică a budismului, altele latura raționalistă, dar toate primind o izbitoare coloratură locală. Cea mai importantă dintre ele este secta Zen («meditație»). Călugării acestei secte au voie să se căsătorească, dar și călugării altor secte japoneze se căsătoresc uneori, ducînd viața de familie, dar împlinindu-și la mînăstire îndatoririle monahale.

Sub raport doctrinar, budismul japonez este o religie politeistă, avînd în fruntea panteonului său nu pe Buddha, ci pe *Amida* (Amitabha), pe care l-am întîlnit și în panteonul budismului chinez. Pe același plan stă zeița *Kvannon* (Kuan-yin din China), invocată îndeosebi împotriva sterilității și pericolelor legate de naștere. Vin apoi o întreagă serie de alți zei, unul vindecător de boli, altul protejînd copiii, altul judecînd sufletelor morților. Pînă și un zeu-vulpe (*Inari*) există în panteonul budismului japonez, deoarece poporul japonez crede că vulpea este animalul preferat al zeiței orezului și că zeița se manifestă sub formă de vulpe.

Cultul budismului japonez beneficiază de temple mărețe și bogat împodobite, ca de pildă acela de la muntele sfînt Fuji (*Fujiyama*), important loc de pelerinaj. Altele prezintă unele curiozități, ca templul celor 33.333 de divinități (*San-ju-san-gen-do*) de la Kyoto, lung de 120 m, lat de 7 m și înăuntrul căruia sînt aliniate

29. P. Demiéville, *Le Bouddhisme chinois*, în H. — Ch. Puech, *Histoire des Religions*, I, (N. R. F. «Encyclopédie de la Pléiade»), Gallimard, Paris, 1970, p. 1315.

30. Chao Pou-chou, *Buddhism in China*, «The Chinese Buddhist Association», Pekin, 1957, p. 41—52.

în rînduri suprapuse cîteva mii, poate cîteva zeci de mii de statui de lemn ale zeiței Kvannon, reprezentată cel mai adesea cu 12 brațe. La Kamakura, o statuie de bronz a lui Buddha are 15 m înălțime. Este cea mai înaltă statuie de bronz din lume. Alți numeroși Buddha gigantici sînt sculptați direct în stînci. Clopotul templului Scinion din apropiere de Kyoto, turnat în anul 1633, cîntărește 74 de tone.

Riturile cultului budist japonez sînt pompoase șiacompaniate de stăruitoare sunete de tobe, flaute și alte instrumente.

Capitularea Japoniei la 15 august 1945 a adus budismului japonez unele pierderi materiale, dar acestea nu i-au dăunat prea mult. Sînt în Japonia, după o relatare cam veche (1957), 44 de milioane de budiști. Budismul dispune de peste 6.000 de locuri de învățămînt și predicare. Teologii budiști de la universitățile Otani, Tohoku și Taiso sînt în fruntea studiilor budiste din lumea întreagă. În fiecare an apar în Japonia foarte multe cărți budiste, dintre care unele de mare valoare, ca de pildă ediții noi din *Tripitaka* chineză. Inspirindu-se din activitatea ce se desfășoară în sinul creștinismului, budismul japonez a luat o înfățișare dinamică, debarasîndu-se de pesimismul deprimant al budismului indian și desfășurînd și el o susținută activitate socială prin înființarea de societăți de binefacere, care întretin spitale, orfelinate, cămine pentru orbi etc.

c) *Tibet*. O formă cu totul specială a fost luată de budism în Tibet, formă numită *lamaism*, de la tibetanul *bla-ma*, «învățător», «magistru», titlu dat stareților de mînăstiri, dar, prin extensiune, și oricărui preot aparținînd acestei forme de budism. Lamaismul s-a extins din Tibet în Mongolia și, pe alocurea, în nordul Chinei și în unele regiuni din Siberia Orientală, dar el a înflorit mai ales în Tibet, unde este și astăzi centrul puterii sale.

Lamaismul este un curios amestec de budism și credințe populare tibetane. Budismul însuși a fost introdus în Tibet de regele Strong-btsan-sgam-po (557—650), care avea două soții budiste, una chinezoaică și alta nepaleză. El și-a stabilit capitala în Lhasa și a construit acolo un templu budist. Budismul s-a amestecat însă atît de mult cu vechea religie tibetană numită *Bon-po*, încît n-a mai rămas mare lucru din învățătura budistă. Mînăstirile tibetane, ai căror călugări erau căsătoriți, au devenit cu vremea adevărate palate, în care tronau dinastii de stareți, exercitînd și puterea politică a țării. Pe la începutul secolului al XV-lea, un călugăr, *Ţong-kapa* («omul din valea cepei», 1357—1419), izbuti să reformeze lamaismul tibetan, făcînd din clerul lamaist, devenit o putere pur lumească, un adevărat cler religios, cu două căpetenii, *Dalai Lama*, cu reședința în Lhasa, și *Pancen Lama*, cu reședința în Ta-shi-lhum-po.

Panteonul lamaist este un amestec de zeități culese din toate părțile și înfățișate sub forme grotești, adesea chiar obscene. Menționăm numai că în mitologia lamaistă au intrat și cele două soții ale regelui Strong-btsan-sgam-po, *Tara cea verde* și *Tara cea albă*, precum și alte întrupări ale zeiței Tara. Și împăratul Chinei trecea cîndva drept o întrupare a unei zeități și purta titlul popular *Buddha de astăzi*.

Riturile și ceremoniile lamaiste sînt numeroase și complicate. Călugării și credincioșii se prosternează în fața unui mare număr de idoli. Rugăciunile credincioșilor fiind prea multe, s-a găsit mijlocul ca să fie transmise zeilor în chip automat, prin faimoasele «roți de rugăciuni», instrumente cu dispozitive de rotație, în care rugăciunile, scrise de mînă sau imprimate, se rotesc, uneori chiar fără nici un efort,

roțile fiind învîrtite de vînt sau de apă, ca la morile de acest fel. Formula de rugăciune cea mai frecventă și căreia i se atribuie o putere extraordinară este *Om mani padme hum*. După o anumită traducere, această rugăciune ar însemna «Doamne, bijuterie din lotus, amin», adresîndu-se zeului Avalokitesvara, patronul Tibetului³¹. După altă traducere, ar însemna «O, tu, în lotusul de la care se obține bijuteria», adresîndu-se zeiței Tara și avînd, în acest caz, «o grosolană semnificație sexuală»³².

Lamaismul tibetan are și o foarte mare colecție de cărți cu caracter religios și profan.

În cultul morților se practică în lamaism incinerarea pentru persoanele de vază, ciopîrtirea cadavrelor și expunerea lor, pentru a fi mîncate de vulturi și de ciîni «sacri», și aruncarea în apă cînd este vorba de criminali.

11. Budismul în Occident. — Am arătat, în treacăt, că budismul întreprinde o operă misionară de răspîndire a budismului în diferite țări asiatice și în Occident. Năzuința de prozelitism budist s-a accentuat mai ales cu prilejul marilor festivități ce au avut loc în lumea budistă în anul 1956 (1957 în unele țări budiste) cu prilejul comemorării a 2.500 de ani de la moartea lui Buddha și cu prilejul tînerii celui de-al VI-lea mare Sinod budist (1954—1956). Căci, după o veche tradiție budistă, cînd se vor împlini 2.500 de ani de la moartea lui Buddha, va începe o eră nouă în istoria budismului, o eră de mare prosperitate, legea budistă fiind răspîndită în lumea întreagă. La una dintre conferințele pregătitoare pentru marele Sinod budist, s-a spus clar că între motivele tînerii Sinodului este și acela al răspîndirii textelor budiste și a învățăturii budiste în «țări străine», înțelegîndu-se desigur răspîndirea budismului și în Europa și America. Iar apoi, în toate discursurile și mesajele care s-au citit la deschiderea Sinodului s-a spus că adevăratul mesaj al păcii în lume este conținut în învățătura lui Buddha și deci această învățătură trebuie răspîndită în lumea întreagă³³.

Dealtfel, tendința budismului spre misionarism mondial nu este ceva nou. Am văzut cum regele Așoka a trimis misiuni budiste în diferite țări ale Asiei. Mai tîrziu, tot prin misiuni s-a răspîndit budismul în China, de acolo în Coreea și din Coreea în Japonia. În vremea noastră, spiritul misionar budist a renăscut cu forță. Și chiar dacă nu trebuie să exagerăm efectele «budomaniei»³⁴ occidentale

31. R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Dunod, Paris, 1962, p. 143.

32. H. Ringgren — A. V. Ström, *op. cit.*, p. 273.

33. În mesajul său către Sinod, primul ministru indian J. Nehru a spus : «Poate niciodată în istorie n-a fost mesajul de pace al lui Buddha mai necesar pentru o omenire suferindă și zbuciumată, decît cum este cazul astăzi. Fie ca acest mare Sinod să răspîndească din nou acest mare mesaj al păcii și să fie un semn al mîngîierii pentru generația noastră». La fel, în mesajul budiștilor ceylonezi către Sinod s-a spus : «Popoarele lumii sînt în momentul de față cuprinse de neliniște din pricina luptei, nemulțumirii și primejdiei agresivității. Ținerea celui de al VI-lea sinod în Birmania are misiunea să înăbușe aceste pasiuni și să aducă popoarelor lumii pace și prosperitate prin răspîndirea învățăturii lui Buddha». Același lucru s-a spus în adresa regelui Nepalului : «Acest mare Sinod va aduce, mai ales în timpul de față, o însemnată contribuție la pacea lumii. Căci printre sublimile învățături ale divinului Buddha stau în primul rînd iubirea, non-violența și pacea». Și regele Thailandei a arătat în adresa sa că așteaptă de la Sinod promovarea și întărirea învățăturii lui Buddha și răspîndirea ei în lumea întreagă» (Ernst Benz, *Der Friedensgedanke in den gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum in Asien*, în *Eranos-Jahrbuch*, 1958, vol. XXVII, «Mensch und Frieden», ed. de O. Fröhe-Kapteyn, Rhein-Verlag, Zürich, 1959, p. 378—379).

34. Expresia aparține prof. V. Găină, în lucrarea sa *Buddhismul și Creștinismul*, Cernăuți, 1906.

de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, trebuie totuși să recunoaștem, împreună cu academicianul francez P. Demiéville, că «budismul tinde să trezească interesul unui public din ce în ce mai larg și din ce în ce mai variat»³⁵.

Într-adevăr, în Anglia a fost întemeiată în 1906 o Buddhist Society of England, care a devenit apoi Buddhist Society of Great Britain and Ireland, avînd ca președinte pe profesorul Rhys Davids, traducătorul unui mare număr de lucrări budiste în limba engleză. I-a urmat The Buddhist Lodge, întemeiată de Cristmas Humphrys în 1924, sub auspiciile Societății teosofice, de care s-a separat în 1926. Aceasta publică un periodic care, din 1943, se numește *The Middle Way* («calea de mijloc»). În 1925, însuși Angarika Dharmapala, întemeietorul Societății misionare Mahabodhi din Ceylon, a venit în persoană în capitala Angliei și a întemeiat o filială a acestei societăți. La aceasta s-a adăugat în 1948 o Buddhist-Vihara Society of England, devenită apoi Buddha Study Asociație, sub președinția unui călugăr ceylonez, care a inaugurat în 1954 la Lancaster Gate, la nord de Hyde Park, un templu (*vihara*) cu cîțiva călugări budiști, asiatici și englezi. Comunitatea budistă engleză ține o librărie, publică un periodic și organizează reuniuni regulate. În 1954 această comunitate număra 2.000 de membri

Misionarismul budist și-a întins antenele și în alte țări europene. Astfel, în Franța a fost creată în 1929, de către Tai-shi și Miss Constant Lounsbery, de origine americană, o societate intitulată «Les amis du Bouddhisme», care publică revista trimestrială *Le pensée bouddhique* și tipărește cărți, broșuri și texte budiste. Între cele două războaie mondiale, budismul a fost mult studiat în Germania, unde dr. Paul Dahlke a întemeiat la Frohnau, aproape de Berlin, o Buddhistisches Haus, care este prima minăstire budistă europeană. Călugării din această minăstire aparțin direcției hinayana și s-au distins prin lucrări savante. În Olanda, Elveția, Belgia și Finlanda există de asemenea societăți budiste foarte active. Cel mai mult se răspîndește budismul în momentul de față în America, unde această religie posedă circa 100 de temple. Marea majoritate a budiștilor americani aparțin direcției mahayana³⁶.

Trebuie să precizăm că budismul răspîndit în prezent cu mult zel în lumea întreagă nu este, cel mai adesea, religia budistă propriu-zisă, nici chiar învățătura budistă în forma ei tradițională, ci un fel de neo-budism, un budism «reinnoit», pus de acord, în chip forțat uneori, cu rezultatele științei moderne și cu tendințele filozofice și sociale ale vremii noastre³⁷. După părerea reprezentanților actuali ai

35. Art. *Le Bouddhisme*, în *Encyclopédie française*, t. XIX, Paris, 1957, secția C., cap. IV. 3.

36. P. Demiéville, *op. cit.*, secția C., cap. IV, 3; H. Ringgren — A. V. Ström, *op. cit.*, p. 283; Fr. Taymans, S. J., *Bouddhisme et existentialisme*, în «Nouvelle Revue théologique», an. 38, nr. 2, febr. 1956; Alex. Wayman, *Buddhism*, în C. J. Bleeker — G. Widengren, *Historia Religionum*, II, E. J. Brill, Leiden, 1971, p. 456.

37. O astfel de prezentare a unui budism «reinnoit» a făcut-o profesorul budist Entai Tomomatsu de la Universitatea din Tokio, a cărui lucrare, *Le Bouddhisme*, am amintit-o mai sus și care a constituit o «surpriză», o «revelație», nu numai pentru europeni ci și pentru japonezi. «Cartea lui E. Tomomatsu — spunea traducătorul ei A. Smoler — este la avangarda unei noi mișcări reformiste, mișcare de adaptare a budismului la civilizația timpului nostru și care va antrena adaptarea formelor noastre de cultură la budism» (p. 6). Ceva asemănător găsim în lucrarea mai nouă, *Le Bouddhisme et la question raciale* (Paris, 1958), publicată de profesorii G. P. Malalasekera și C. N. Jayatilke de la Universitatea din Sri Lanka (Ceylon) în colecția «La question raciale et la pensée moderne»; colecție îngrijită de Ū.N.E.S.C.O. și în care au apărut și lucrările lui Yves M. J. Congar, O. P., *L'Eglise catholique devant la question*.

budismului, în științele vremii noastre și în raționalismul modern, în filozofia kantiană și hegeliană, în existențialism și chiar în psihologia freudiană, nu este nimic nou, deoarece budismul cuprinde principalele idei ale acestor științe și curente din cultura europeană.

Desigur că, prezentat în felul acesta, budismul are cu ce ademeni pe mulți europeni și americani.

Concluzii

La sfârșitul acestei expunerii, mai lungă decât am fi dorit, dar mult prea scurtă față de subiectul pe care l-am tratat, socotim că sînt utile cîteva cuvinte privitoare la deosebiri fundamentale dintre budism și creștinism, deși acest lucru s-a făcut în mai multe lucrări românești³⁸. Budismul este mai degrabă o tehnică pentru oprirea lungului șir de presupuse reîncarnări și cufundarea în non existență. Budismul lasă deci pe om părăsit propriilor sale puteri, propriei sale lupte neputincioase cu răul.

Este adevărat că budismul a părăsit curînd poziția rigidă a unei religii fără Dumnezeu, ridicînd, în budismul mahayanist mai ales, la rangul de divinități pe Buddha însuși și numeroșii bodhisattva, sub care se ascund de fapt divinitățile locale ale popoarelor la care s-a răspîndit budismul, dar aceasta reprezintă o abatere de la doctrina primitivă budistă³⁹. În budismul autentic, sentimentul datoriei nu este pricinuit de respectul pentru un legislator suprem sau de iubirea față de un părinte ceresc. Legea karman, care sancționează faptele omului, este o lege naturală ca oricare alta și toată dibăcia stă în a te feri de consecințele de neînlăturat ale acestei legi, așa cum te ferești de pildă de atingerea de foc, știind bine ce urmează în cazul contrar. Legea karman nu are în ea nimic moral propriu-zis. Pedepsele ei sînt sancțiuni strict automate și nu mijloace de îndreptare, ca sancțiunile moralei creștine. Creștinul se ferește de rău pentru a nu supăra pe Dumnezeu și simte căința adîncă atunci cînd a greșit cu ceva. Budistul nu are decît să-și calculeze acțiunile pentru a evita consecințele lor inevitabile. Oricine poate sesiza diferența între o concepție și cealaltă, între valoarea morlă și educativă a uneia și a celeilalte. Și dacă totuși budismul mahayanist a pus accentul pe acea «compasiune universală», care trebuie să recunoaștem că îi face cinste, aceasta înseamnă de asemenea o îndepărtare de la doctrina autentică a budismului.

Dar budismul, în general, păcătuiește grav împotriva firii omenești mai ales prin pesimismul său, de care s-au resimțit toate civilizațiile orientale, împinse pentru un moment spre progres prin adoptarea budismului, dar cufundate apoi în

raciale, Léon Roth, *La pensée juive, fonction de civilisation*, W. A. Visser't Hooft, *Le mouvement oecuménique et la question raciale*.

38. Vasile Găină, *op. cit.*; Al. N. Constantinescu, *Budismul și Creștinismul*, Tip. Române Unite, București, 1928; I. Coman, *Budism și Creștinism*, în «Raze de lumină», II, 1930, p. 108—117, 357—365, III, 1931, p. 18—30; D. I. Belu, *Problema durerii în buddism și creștinism*, în «Candela», XLI, nr. 4—6, aprilie-iunie, 1930, p. 226—237; Ioan Apostol, *Concepția despre suferință în budism și creștinism*, (Teză de licență litografiată), București, 1933; C. Sirbu, *Creștinism și Budism*, în «Mitropolia Ardealului», I, 1954, nr. 3—4, p. 278—289.

39. Pentru anti-personalismul upanișadic și budist, cu consecințele sale de ordin metafizic și mai ales de ordin moral, se pot vedea: Claude Tresmontant, *Le personalisme biblique et l'anti-personnalisme des Upanishads*, în «La Table Ronde», nr. 123, martie 1958, p. 33—47; Sergiu Al. George, *Le mythe de l'atman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne*, în «Revue des Etudes Indo-Européennes», t. IV, fasc. 1—2, ianuarie-iunie 1947, p. 227—247.

stagnare de spiritul general pesimist al budismului. Am arătat cum pentru Buddha atașarea la viață este un rău, cel mai mare rău, de care nu există scăpare decît prin smulgerea din rădăcină a oricărei dorințe de viață. Această filozofie a renunțării repugnă însă oricărui spirit sănătos și robust. Desigur, și creștinismul recunoaște răul din lume, care este urmarea păcatului, și prezintă viața viitoare ca locul de fericire pentru cei care iubesc pe Dumnezeu și fac voia Lui, dar creștinismul nu condamnă dorința de viață, de activitate, de progres, ca fiind ceva rău. Mîntuitorul Iisus Hristos a spus că El a venit pentru ca oamenii «viață să aibă și din belșug să aibă» (Ioan X, 10). După învățătura creștină, perfecțiunea omenescă nu stă în reprimarea tuturor dorințelor, ci în stăpînirea și dirijarea lor pentru a duce la dezvoltarea facultăților morale, intelectuale și fizice.

Oprim aici această confruntare, care s-ar putea prelungi foarte mult. Fapt este că, totuși, budismul are și precepte înalte, ca de pildă cele cuprinse în frumoasa scriere canonică budistă numită *Dhammapada* și care au avut o bună înrîurire asupra popoarelor orientale devenite budiste, înmîlădiindu-le moravurile. Preceptul egalității oamenilor, dincolo de restricțiile nedreptului regim al castelor practicat în brahmanism, face cinste moralei budiste, iar cele «opt cărări» ale drumului indicat de Buddha pentru a se ajunge la desăvîrșire nu sînt lipsite de grandoare. Putem spune chiar că, la cele «cinci comandamente» impuse de morala budistă oricărui credincios, poate subscrie și orice bun creștin. De aceea socotim că nu este lipsită de temei credința reprezentanților budismului că învățătura budistă poate contribui la pacea lumii și la o orînduire mai dreaptă în lume. Ba chiar socotim că această credință a lor este vrednică de luat în seamă și de contat pe ea în încercările actuale de colaborare a reprezentanților religiilor în scopuri umanitare și sociale, cu toate rezervele pe care le putem face cu privire la temerile dogmatice ale preceptelor moralei budiste în general ⁴⁰.



40. În afară de lucrările indicate în josul paginilor, am folosit și manualele de istoria religiilor publicate de Tiele-Söderblom, C. von Orelli, N. Turchi, J. Huby, C. Clemen, P. T. Venturi, D. Cinti, I. Mihălcescu, M. Brillant-R. Aigrin.

Pr. Dr. Z e v i n R u s u

CULTUL ȘARPELUI LA TOMIS

PRELIMINARII

În Muzeul arheologic din Constanța se găsește, expus cu grijă, un depozit compus din 24 opere sculpturale antice reprezentând diferite zeități, descoperit în primăvara anului 1962, cu ocazia unor lucrări edilitare efectuate pe terenul fostei gări centrale a orașului¹. La examinarea și identificarea pieselor acestui depozit, a trezit un deosebit interes prezența printre ele, la loc de cinste — după aranjamentul în care au fost găsite — a statuii în marmură, a unui șarpe.

Statuia aceasta este unică atât ca executare impecabilă artistică — o adevărată capodoperă — cit, mai ales, ca reprezentare ce nu s-a mai întâlnit nicăieri pînă acum. Așezat pe un postament circular cu diametrul de 0,500 m, din același bloc de marmură, șarpele, înalt de 0,660 m, iar dacă ar fi desfășurat, lung de 4,760 m, își ridică, din încolăcirii, vertical și semeț, ca pe un gît de lebădă, capul cu bot de ovină, cu urechi și plete umane, cu privirea atentă, oarecum optimistă și victorioasă atîntită înainte. Coadă, ca de leu, se termină cu un smoc de păr. Capul e susținut, la ceafă, de o mică bară în spirală, lungă de 8,5 cm, lucrată din același bloc, în armonie cu circumvoluțiunile corpului și care se încadrează perfect estetic. Inelele sînt impecabil lucrate, cu solzii descrescînd progresiv spre cap și spre coadă, proporțional cu grosimea corpului. Aceste detalii au fost respectate și în partea interioară a statuii, unde-i format un spațiu liber, ca bază avînd postamentul cu diametrul interior de 30 cm, iar ca părți laterale circumvoluțiunile corpului. În acest spațiu interior se poate ușor introduce mîna printre circumvoluțiunile de sus, din partea dreaptă, parcă intenționat mai îndepărtate. Pătrunderea este atât de bine mascată, încît aproape nu se observă, pare naturală și nu dăunează armoniei ansamblului².

Statuia aceasta, în ce privește interpretarea și identificarea ei, constituie o adevărată enigmă. François Bruno, în articolul *L'Enigme du Serpent de Tomi*, din revista «Science et Vie» no. 556, Janvier, 1964, Paris, afirmă chiar că este «o uimire pentru arheologi» și că încă nu este sigur de a i se fi găsit pînă acum originile și de a i se fi descifrat simbolismul. În «Römer in Rumänien (Ausstellung des Römisch-Germanischen Museums Köln und des Historischen Museums Cluj, 1969), statua aceasta e numită, «Statue eines Febelwesens in Gestalt einer Schlange», — confirmînd denumirea de «Șarpele fantastic» ce i s-a dat și se propun, ca identificări: *Agathodaimon*, *Șarpele lui Asclepios*, *Dragonul dacic* și *Glycon*.

1. Dintre ipotezele propuse, cea a identificării *Șarpelui tomitan* cu Glycon tinde să se generalizeze. Pentru aceasta, s-a luat ca bază scrierea lui Lucian de Samosata, *Alexandru — proietul mincinos*³. În această scriere, autorul ne arată

1. V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu și A. Rădulescu, *Tezaurul de sculpturi de la Tomis*, Editura Științifică, București, 1963, p. 11.

2. *Ibidem*, p. 109—111.

3. Lucian de Samosata, *Serieri alese*, trad. de Radu Hîncu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, ș. a., p. 507—537.

cum un oarecare Alexandru din Abonoteichos, exploatind superstiția vremii, prezenta, drept teofanie a zeului Asclepios vindecătorul, un șarpe mare imblinzit, căruia-i confectionase un cap artificial ca de om și pe care-l numea Glycon adică: dulce, bun, binevoitor. Improvizind și un fel de cult cu preținse vindecări și oracole, înșelătoria a prins în așa măsură, încît Alexandru a reușit să determine schimbarea numelui orașului de reședință, Abonoteichos, în Ionopolis, evident, după Ion, fiul lui Apollon și Creusa și fratele lui Asclepios.

Cazul acesta din Abonoteichos, cu instituirea cultului lui Glycon, e un caz real și tipic din epocă. S-a stabilit⁴ că Alexandru — falsul profet — s-ar fi născut la Abonoteichos pe la 105, că a fondat oracolul și cultul lui Glycon pe la 145, pe vremea lui Antonin Piul și că ar fi murit pe la 171, în vîrstă de 66 ani pe vremea lui Marc Aureliu. Lucian de Samosata își scrie opusculul pe la 180, cam la 9 ani după moartea lui Alexandru. După Atenagora, care scrie pe la 177, Alexandru ar fi fost eroizat după moarte și, la Parium, în Mysia, i s-ar fi ridicat, în piața publică, un cenotaf cu statuie — *τάφος καὶ εἰκών*, instituindu-se sacrificii și sărbători în onoarea lui. Se cunoaște și cazul unui alt asemenea vindecător și ghicitor cam din acea vreme, Neryllinus, care a fost eroizat și a avut o statuie în Alexandria Troas, primind onoruri divine.

Dealtfel, aceste eroizări erau curente și cum, în antichitate, la calitatea de vindecător se asocia și cea de oracol, se poate preciza că și noul cult al lui Glycon era pe linia cultelor și misterelor zeilor și eroilor investiți cu miraculoase puteri de vindecare și oracole. După cum se știe, templul și heroon-ul lor din anumite localități atrăgeau pelerini din toate părțile, după celebritatea ce și-o cîștigau, aureolate de tradiții și legende colportate în popor. Lucian de Samosata ne informează că, odată cu obținerea dreptului de a schimba numele orașului Abonoteichos în Ionopolis, Alexandru a mai obținut și dreptul de a bate medalie, pe o parte cu chipul lui Glycon, iar pe cealaltă parte cu chipul său și că Glycon a mai fost reprezentat în picturi și în statui din aramă și din argint purtînd, ca inscripție, numele său. Tot după Lucian de Samosata, din vremea sa încă, aria răspîndirii cultului lui Glycon a fost mare: Paflagonia, Bitînia, Galatia, Cilicia, Pont, Tracia, deci era posibil ca acest cult să fi pătruns și la Tomis și, în acest caz, statuia *Șarpelui tomitan* ar putea fi o reprezentare, în marmură, a lui Glycon. Aceasta pare cu atît mai probabil, cu cît și la noi, în Transilvania, la Apulum, s-au descoperit două altare cu inscripții votive dedicate lui Glycon. De aici, e firesc ca cercetătorii noștri, odată cu descoperirea, la Tomis, a statuii șarpelui printre celelalte sculpturi religioase antice, să emită ipoteza aproape generalizată a identității acestuia cu Glycon. Pentru aceasta, s-a pornit la compararea *Șarpelui tomitan* cu reprezentările cunoscute ale lui Glycon.

4. E. Babelon, *Le faux prophète d'Abonotichos*, în «Revue Numismatique» dirigée par A. de Barthélemy, G. Schumberger, E. Babelon. Quatrième Série. Tome quatrième. Paris, C. Rollin et Feuardent, 1900, p. 1—30; Frantz Cumont, *Alexandre d'Abonotichos. Une épisode de l'histoire du paganisme au II-ème de notre ère*, Bruxelles, 1887; A. Bouché-Leclercq. *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, t. III, Paris, 1880, p. 357; E. Renan, *Histoire des origines du Christianisme*, t. VII și VI; Aubé, *Histoire de persecutions de l'Eglise*, t. II, p. 117—125; Fr. Lenormant, în «Gazette Archéologique», t. IV, 1878, p. 179—183; — citați după E. Babelon, *art. cit.*, p. 2; E. de Faye, *Alexandre d'Abonotichos a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse», 1925 etc.

E. Babelon⁵, în baza cercetărilor de pînă la el, dovedește că șarpele cu chip uman n-a rămas singura reprezentare a lui Glycon, așa cum ne-a redat-o Lucian de Samosata. Tipurile monetare îi dau cînd aspectul unui șarpe obișnuit cu capul ridicat și cu un fel de barbă sau coamă la gît, cînd ca șarpe cu cap uman, imberb și cu plete lungi, cînd cu cap de leu, cînd cu cap de ciîne. Glycon cu cap de ciîne se explică prin rolul ciinilor sacri din sanctuarele lui Asclepios. *Mai ales această ultimă reprezentare, cu cap de ciîne, pare cea mai apropiată de Șarpele tomitan*; și, Gabriella Bordenache, în 1964⁶, dezvoltînd ipoteza identificării acestuia cu Glycon și analizînd reprezentările lui Glycon de pe unele monede din acea vreme, insistă asupra celei de pe moneda cetății rezidențiale, pe care o consideră identică Șarpelui tomitan, cu bot ascuțit «ca de ciîne» și cu păr lung ce-i dă un «vag» aspect antropomorf remarcat de Lucian. Numai că Lucian de Samosata n-a remarcat la Glycon un «vag» aspect antropomorf, ci spune precis că Alexandru i-a confecționat o figură umană, iar Șarpele tomitan nu are botul ascuțit «ca de ciîne» ci are bot, evident, de ovină. În 1970, Gabriella Bordenache revine cu noi precizări⁷, semnalînd și printre monedele din Tomis și Callatis, de pe vremea Severilor, imaginea faimosului șarpe-oracol și conchide că exegeza în sprijinul ipotezei identificării Șarpelui tomitan cu Glycon e susținută pe cele mai valide argumente.

Partizan al aceleeași ipoteze, Dr. Alexandru Culcer⁸, insistînd asupra celor două altare votive de la Apulum dedicate lui Glycon, precum și asupra reprezentărilor lui Glycon de pe unele monede, crede că «statuia șarpelui de la Constanța nu este cituși de puțin enigmatică, ea fiind o veche cunoștință a istoricilor medicinii» și conclud, cu toată siguranța, la identitatea dintre Șarpele tomitan și Glycon.

Recapitulînd cele ce se cunosc despre Glycon și reprezentările sale, din care se deduce că fie cei ce i-au urmat la dezvoltarea și propagarea reușitei sale mistificări nu s-au mărginit numai la reprezentarea lui Glycon cu cap uman, — așa cum ni l-a redat Lucian de Samosata — e sigur că nici una dintre aceste reprezentări nu e identică Șarpelui tomitan și că misterul acestuia nu poate fi considerat ca definitiv elucidat, cel puțin pînă la descoperirea unei reprezentări a lui Glycon cu cap de ovină, ceea ce pare foarte puțin probabil.

Sînt motive și pentru identificarea Șarpelui tomitan cu agathodaimon. La origini, agathodaimon era sufletul străbunului eroizat devenit spiritul bun al casei, înrudit cu divinitățile htoniene și avînd, ca și acestea, formă de șarpe; era paznicul misterios cunoscut, sub această formă, la multe popoare⁹. Prin extensiune, a fost considerat și pentru anumite locuri sacre: temple, altare, morminte, ca paznic, ca geniu bun care să le ferească de sacrilegii. Ceea ce-i important de reținut pentru ipoteza identificării Șarpelui tomitan cu agathodaimon, e că acesta apare și alături de Tyche, cu care este numit împreună în inscripții funerare, așa cum și Tyche apare adesea alături de divinitățile htoniene. Chiar poziția centrală a lui Tyche cu Pontos și a Șarpelui, — așa cum s-au găsit aranjate printre celelalte piese din tezaurul to-

5. E. Babelon, *art. cit.*, p. 20—23.

6. Gabriella Bordenache, *Contributi per una storia del culti e dell'arte nella Tomi d'età romana*, în «Studii Clasice», VI, Editura Academiei, 1964, p. 155—178.

7. Idem, *Ancora su due sculture del deposito di Constanza; Glycon, la Tyche di Tomi*, în «Studii Clasice», XII (1970), p. 135—138.

8. Dr. Alexandru Culcer, *Cultul lui Glycon la Tomis și la Apulum*, în «Apulum», VI (1967), p. 611—617.

9. Erwin Rohde, *Psyché*, éd. française par A. Reymond, Paris, 1928, p. 209, nota 1.

mitan descoperit, este în sprijinul acestei ipoteze. Dar, și aici, marele inconvenient al lipsei unui termen de comparație. Nicăieri nu s-a găsit un asemenea agatodaimon care, fiind și divinitate minoră, nu se cunoaște ca undeva să se fi bucurat de o reprezentare majoră independentă și, mai ales, sub o altă formă decât cea de șarpe obișnuit.

Celelalte două ipoteze ale identificării Șarpelui tomitan cu Dragonul dacic sau cu Șarpele lui Asclepios sînt departe de a avea o bază reală. E cît se poate de evident că Dragonul dacic, cu cap de lup, cu gura larg deschisă și în atitudine ofensivă, nu poate fi identificat nici ca înfățișare, nici ca funcție cu Șarpele tomitan. La fel și Șarpele lui Asclepios, care nu apare altfel decât ca șarpe obișnuit.

2. Fără îndoială, în *Șarpele tomitan* avem o piesă religioasă antică.

După părerea noastră, față de ipotezele emise, piesa aceasta atît de interesantă își apără misterul pentru că, pornind la identificarea ei, nu s-a urmat calea cea mai potrivită cerută de ea. Pînă în prezent, din cîte cunoaștem, s-a căutat identificarea acestei piese urmînd numai calea externă, privind forma. Or, această cale nu e de ajuns cînd e vorba de o asemenea unică reprezentare cu simbolismul ce se degajă din ea. Șarpe, coadă de leu, urechi și plete umane, bot de ovină, atitudine, expresie, nu sînt întîmplătoare, rod al fanteziei unui sculptor oarecare de dragul fanteziei. Toate acestea-și au rostul lor. E vorba de un conținut de idei, — ceea ce presupune o concepție cu o gîndire și cu o sensibilitate anumită și cu un scop practic bine-determinat, ascunse în simbol. Înseamnă că, pentru identificarea unei asemenea piese, e necesară o altă cale de urmat, cea internă, pe care să pătrundem în conținutul de idei religioase ale vremii și aici să-i căutăm corespondentul. Și, dacă această cale poate fi completată și cu cea externă, a formei, identificarea poate fi considerată cu atît mai convingătoare. Este tocmai ceea ce ne-am propus în articolul de față, care va putea cu greu să rezume, în limitele sale, vastitatea materialului și diversitatea domeniilor de investigație cerute de temă. De aceea, pregătim un studiu mai amplu care, sperăm, ne va prezenta ipoteza identificării Șarpelui tomitan mai complet, în condiții științifice mai potrivite sub aspectul clarității și veridicității ei.

Religiile clasice din antichitate sau «religiile naționale» — cum le numește A. Loisy¹⁰ — își aveau reprezentările zeităților lor încărcate adesea cu simboluri ce vorbeau credincioșilor lor o limbă pe care ei o înțelegeau și care ni s-a transmis în inscripții și în diferite opere. În mitologiile și în doctrinele lor nu se cunoaște o reprezentare a șarpelui ca divinitate de sine stătătoare cu un simbolism asemeni Șarpelui tomitan deși, în fiecare din ele, șarpele își are un rol mai mare sau mai mic, pozitiv sau negativ. Chiar dacă, spre exemplu, ca atitudine și, poate, ca funcție, Șarpele tomitan e mult apropiat de emblema Egiptului de sus¹¹, nu-i putem căuta corespondentul mai departe de secolele II—III, cel mult, originile și influențele care au dus la o asemenea reprezentare.

După cum se știe, în această perioadă ajunge la apogeu procesul sincretismului religios întins peste secole de evoluție. Consecință a acestui proces, apar și se dezvoltă religiile cu mistere transmise prin inițieri, în care secretele actelor de cult și ale conținutului de idei le-au fost condiție de existență. Evoluarea spre aceste

10. Alfred Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, éd. II-ème, Paris, E. Nourry, 1930, p. 9.

11. M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, trad. E. Zelțer, București, Editura științifică, 1958, p. 25, fig. 10.

religii cu mistere, esoterice, de origine orientală, axate pe ideea de mintuire, îmbrăcate în exprimare elenistică și care ajung să se fărâmițeze în simple asociații religioase, a fost urmarea firească a însăși evoluției societății antice. Până la urmă, Roma e nevoită să le accepte, pe unele chiar să le oficializeze, lăsând astfel să pătrundă în panteonul său clasic o seamă de zeități străine. De fapt, acest import completează procesul religios al epocii, care face ca chiar din panteonul clasic să se desprindă unele zeități ca: Apollo, Dionysos, Persefona, Asclepios, Hermes, Dioscurii care, în dauna principalilor zei atașați mai mult statului, polarizau conștiințele religioase ale poporului.

Dintre religiile cu mistere ale antichității, în mitologia cărora șarpele joacă un rol însemnat, se desprinde orfismul. Fondul mitologic al orfismului se compune din legenda sacră a nașterii, suferinței, morții și învierii lui Dionysos-Zagreus. Ca reprezentare a șarpelui, din această mitologie ni s-au păstrat două scurte descrieri ce ne interesează¹². După Damascius, e vorba de un balaur cu aripi de aur, cu «capul de taur și cu chip de zeu», avînd ca nume «Timpul care nu îmbătrînește — *Χρόνος ἀγήραος*». După Atenagora, e vorba de un balaur cu «capul împodobit cu plete și cu chipul plăcut la vedere». Mai ales ultima informație, deși e prea sumară și vagă, ne apropie de reprezentarea Șarpelui tomitan.

S. Reinach¹³, preocupat de legenda lui Dionysos-Zagreus, ajunge la concluzia că acesta vine dintr-un fond primitiv comun și altor reprezentări mitologice ale șarpelui. Astfel, analizînd cîteva monumente descoperite în Franța, constată că reprezentarea șarpelui cu cap de berbec cu coarne e un atribut al lui Mercur sau reprezentarea zoomorfă a zeului celt identificat cu Mercur.

În concluzie, atît reprezentările șarpelui din mitologia orfică, cît și cele din mitologia celtică, indiferent de originile lor dispartate sau comune, chiar dacă nu ne duc la certitudinea identificării Șarpelui tomitan, totuși elementele pe care ni le furnizează și ideile care se leagă de ele sînt destule pentru ca să ne orienteze într-o direcție mai serioasă și mai sigură decît cea a șarlatanului din Abonoteichos.

3. Revenind la scrierea lui Lucian de Samosata privitoare la Glycon, e normal ca atenția cercetătorilor să fie atrasă de acesta și de împrejurările în care s-a ajuns la cultul său. Noi însă, considerăm mai revelatoare chiar primele rînduri ale scrierii, întrucît acestea ne dau cheia unei noi ipoteze pentru descifrarea identității Șarpelui tomitan: «Crezi poate, prea iubitul meu Celsus, că-mi ceri o nimica toată cînd îmi spui să-ți descriu viața lui Alexandru înșelătorul din Abonoteichos, să-ți înfățișez născocirile, faptele cele îndrăznețe și vrăjitoriile lui, apoi să-ți trimit cartea?»¹⁴. Interesul acestor rînduri stă în faptul că Celsus, pe la 170, a scris contra creștinilor o carte: *Δόγος ἀληθής*, în care le aducea diferite învinuiri. Cartea s-a pierdut, dar în bună parte poate fi reconstituită după răspunsul ce i l-a dat Origen în scrierea sa *Κατὰ Κέλσου*¹⁵.

Din răspunsul lui Origen, Celsus, căutînd să diminueze originalitatea creștinismului, făcea o paralelă între învățătura acestuia și filosofia greacă, în special platonică și, mai cu seamă, prezenta creștinismul ca pe una din asociațiile reli-

12. A. Faux, *L'Orphisme et Saint Paul*, I, în «Revue d'Histoire écclesiastique», Aprilie, Louvain, 1931, p. 269, 271—272.

13. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 72—75; t. II, p. 58—65; t. III, p. 166—167.

14. Lucian de Samosata, *op. cit.*, p. 507.

15. Origen, *Contra Celsum*. Mai cu seamă, în cartea VI-a, 24—39. P. G., XI, col. 1328—1357).

gioase cu mistere — *τελετήν τινα Χριστιανῶν*, asemenea mitraismului sau altora din epocă. Pentru a-și fonda mai plastic și mai temeinic învinuirile, Celsus a folosit o diagramă pe care și-a procurat-o și pe care o considera ca sinteză a creștinismului. Origen a căutat să identifice această diagramă punind-o în paralelă cu o alta din vremea sa. Cercetătorii care au încercat reconstituirea diagramei folosite de Celsus¹⁶ au sesizat între aceasta și cea procurată de Origen oarecare deosebiri dar, în general, din ea reiese o învățătură după care, în linii mari, lumea se împarte în: lumea de sus, în care domnesc Tatăl și Fiul și lumea de jos unde, în jurul sufletului expiat, se confruntă ingerii luminii care-l ajută, cu arhonții răi care-l țin prizonier și-i barează calea. Intervin talismane și formule de trecere considerate în stare să deschidă anumite porți și un ritual magic, necesare sufletului pentru ascensiunea sa. Se mai întilnesc figuri mitologice și unele personaje ca: Biserica, Circumciziunea, Prunicos, Psyche. E prezent și arborele vietii. Se remarcă șeful arhonților răi care-i Dumnezeuul iudeilor și creatorul lumii. E considerat rău pentru că l-a blestemat pe Șarpe care i-a luminat pe oameni aducându-le suprema cunoaștere.

Origen arată că Celsus face o confuzie flagrantă; că cei care confesează doctrina diagramei nu sînt creștini, ci păgini; că e vorba de o asociație secretă păgînă de la care a reușit și el să-și procure o diagramă asemănătoare, adăugînd că poate descrie și alte rituri, talismane și formule de trecere amestecate într-un sistem lipsit de logică, bizar și îndatorat magiei. Această asociație secretă păgînă, pe care Celsus n-o numește dar o confundă cu creștinismul, Origen o numește ca fiind, pe vremea sa, «cu totul obscura erezie a ofianilor — ἀσημοτάτης αἱρέσεως ὀφιδάνων».

Prin urmare, e vorba de o religie secretă păgînă cu mistere de adoratori ai Șarpelui, pe care Celsus o confunda cu creștinismul. Poate că aci stă și răspunsul la întrebarea: ce anume l-a determinat pe Celsus, auzind de cazul de la Abonoteichos, să-i ceară prietenului său, Lucian de Samosata, să-i descrie viața lui Alexandru și cultul lui Glycon? În confuzia religioasă a vremii, cînd încă noua religie creștină se dezvolta în obscuritatea normală unei mișcări ilegale și prigonite, nu-i exclus ca Celsus să fi așteptat de la Abonoteichos unele elemente și o confirmare în plus pentru documentarea sa, în vederea acțiunii ce și-o asumase, de a combate, prin scris, creștinismul. După cum se vede, scrierea-răspuns a epicureului Lucian de Samosata i-a parvenit lui Celsus epicureul, după ce acesta își lansase scrierea în contra creștinilor, din care se deduce clar învinuirea că aceștia ar fi adorat șarpele pentru că, el nu le-ar mai fi adus și această învinuire, de vreme ce Lucian afirmă precis, în cartea sa, că Alexandru își începea oficierea cultului lui Glycon tocmai cu: «Afară cu creștinii și cu epicureii!»¹⁷. Din scrierea lui Lucian de Samosata, fără îndoială, Celsus a înțeles că, în cazul din Abonoteichos, nu putea fi vorba de asociația religioasă de adoratori ai Șarpelui pe care-i cunoștea ca avînd idei creștine, ci de o vulgară înșelătorie.

4. Acești adoratori ai Șarpelui, cunoscuți de Celsus și Origen, sînt un gen cu totul deosebit de cel descris de Lucian de Samosata. Doctrina, mitologia, cultul și misterele Șarpelui lor, originile, forma de manifestare, dezvoltarea, scopul urmărit,

16. Adolf Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884, p. 277—282; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, II-ème éd. Paris, 1925, p. 356—359; Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort*, Zürich, 1873, p. 86—91.

17. Lucian de Samosata, *op. cit.*, p. 526.

felul de a gândi sînt total diferite. Cel mult dacă, așa cum remarcă Babelon¹⁸, misterele lui Glycon apar ca o parodie a misterele din Eleusis, ele ar putea să apară ca o parodie și a misterele adoratorilor Șarpelui cunoscuți de Celsus și de Origen. E vorba de mai multe ramuri din aceeași rădăcină, care adorau nu șarpele în genere ci pe cel din cartea Facerii.

Printre feluritele religii cu mistere din primele secole ale erei noastre, aceste asociații de adoratori ai Șarpelui biblic erau dintre cele mai secrete. Combătîndu-le ca vădit periculoase, ereziologii creștini își făceau o datorie și un merit în a le descoperi secretele. Or, aceasta nu era atît de ușor. Fluctuațiile de idei ascunse în forme stranii de exprimare prin simboluri, alegorii și metafore, al căror sens era dificil de sesizat, au făcut ca informațiile pe care le avem despre ele, deși culese cu bună credință, să fie adesea contradictorii și confuze. Dacă, totuși, ne putem face o idee generală asupra doctrinei, mitologiei și cultului lor, multe din detaliile și diferențierile dintre aceste ramuri ne scapă în așa măsură, că ele constituie o adevărată enigmă a istoriei, pe care mulți cercetători din decursul vremii și, îndeosebi, în ultimele două secole, au căutat s-o elucideze.

În general, ramurile acestor adoratori ai Șarpelui sînt considerate, în istorie, ca făcînd parte din capitolul gnosticismului eretic creștin și poartă diferite denumiri: ofiani, ofiți, naasenî, perați, setieni, cainiți, barbelioți, serpentini și se ascund și sub alte nume. Noi îi vom denumi, ca de altfel și majoritatea cercetătorilor, sub termenul general de «ofiți» — termen care le convine tuturor, șarpele — *ὄφις* fiind centrul doctrinei, mitologiei și cultului lor. Sînt un produs al gestației epocii și, pe un fond evident păgîn, cu elemente din religiile, filosofia și literatura antică, cu influențe iudaice și creștine, ajung în evoluția lor, în secolele II, III și IV, asociații culturale secrete cu mistere, preocupate de formule și talismane magice, care pretindeau că asigură mîntuirea sufletului și viața veșnică fericită după moarte — idei de bază ale religiilor cu mistere. Ceea ce-i important de reținut în privința cultului lor, este că au ajuns la un fel de ritual euharistic, de comuniune, în centrul căruia plasau șarpele.

Primul care ne informează despre aceasta, pe la începutul secolului al III-lea, este apologetul creștin Tertullian, într-o scriere a sa sau, după unii, pretinsă a sa, *Liber de praescriptionibus (Adversus haereticos)*, cap. XLVII¹⁹. Dar informația aceasta se rezumă numai la faptul că ei «introduc șarpele la binecuvîntarea euharistiei sale — ipsum (serpentem) introducunt ad benedicenda eucharistia sua», fără a ne arăta ce fel de șarpe și în ce consta rolul lui.

Cel care ne informează, mai pe larg, în această privință, în secolul IV, este Sfîntul Epifanie al Salaminei, în opera sa *Πανάριον* (citată în latinește, *Haereses*) XXXVII,²⁰, care afirmă că adepții acestei secte onorau Șarpele pentru gnoza pe

18. E. Babelon, *art. cit.*, p. 6.

19. P. L., II, Paris, Garnier, 1878, col. 79: «Nam serpentem magnificent in tantum, ut illum etiam ipsi Christo praeferant. Ipse enim, inquiunt, scientiae nobis boni et mali originem dedit. Hujus animadvertens potentiam et majestatem Moyses, inquiunt, aereum posuit serpentem: et quicumque ipsum aspexerunt, sanitatem consecuti sunt. Ipse, aiunt praeterea, Christus in Evangelio suo imitatur serpentis ipsius sacram potestatem, dicendo: Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis: ipsum introducunt ad benedicenda Eucharistia sua».

20. P. G., XLI, Paris, 1863, col. 648.

care ar fi adus-o oamenilor, că aveau un adevărat șarpe într-o cușcă și că, în timpul misterelor lor, puneau piinile pe o masă, apoi aduceau șarpele care se urca pe masă, se încolăcea în jurul piinilor și, pentru ei, aceasta era «ofranda perfectă». Și, după cum a auzit de la cineva dintre ei — *ὡς ἀπὸ τινος ἀκήχουα*, rupeau piinile în jurul cărora se încolăcise șarpele și le împărțeau membrilor comunității. Apoi, fiecare «săruta» șarpele «făcut inofensiv printr-un oarecare mijloc șarlatanesc sau prin acțiunea diavolului care voia să-i mențină în eroare». Astfel i se închinau — *προσκυνῶσι* și preamăreau această «euharistie» consacrată prin încolăcirile șarpeului. Își terminau ritualul printr-un imn adresat Tatălui suprem — *τῷ ἄνῳ Πατρὶ ὅμνον ἀναπέμποντες*.

Această descriere are cîteva detalii care pun sub semnul îndoielii veridicitatea celor «auzite» de Sfîntul Epifanie. Mai întîi, ofiții nu adorau șarpele obișnuit ci pe cel biblic, pe care nici pe departe nu-l confundau cu cel obișnuit. Doctrina lor în această privință e cît se poate de clară. Apoi, e greu să ne închipuim că, în comunitățile lor, ar fi fost preocupați să dreseze șerpi (nici o mărturie cît de vagă nu ne vorbește despre așa ceva) care, la momentul potrivit din ritual, să se urce pe masă, să se încolăcească în jurul piinilor euharistice iar, mai ales, după împărțirea cu acestea, credincioșii să-i «sărute», fiind făcuți inofensivi printr-un «mijloc șarlatanesc sau prin acțiunea diavolului...». Într-adevăr, Orientul nu-i lipsit de dexteritatea dresării șerpilor și de aplecarea înspre adorarea lor, dar la ofiți nu-i vorba de așa ceva.

Cercetătorii ofiților și ai ramurilor lor, ca, spre exemplu, de Faye²¹, ajung la concluzia că, în evoluția acestor asociații secrete, șarpele devine mai mult un «simbol», deși, după părerea noastră, șarpele lor nicidecum n-a fost altceva decît un simbol și, de aici, prezența acestui «simbol» ne-o putem mai curînd imagina sub forma unei statui, decît a unui șarpe viu, obișnuit.

În acest caz, — după cum vom vedea, *Șarpele tomitan*, după înfățișarea sa, corespunde întru totul conținutului de idei ofite așa cum se desprind din doctrina și din mitologia lor, după cum corespunde întru totul și funcției pe care o avea în cultul lor. Mai mult, și celelalte piese găsite împreună cu el sînt în favoarea acestei identificări în așa măsură, încît se impune cu ușurință concluzia că în depozitul descoperit avem, de fapt, inventarul sacru al unei asociații secrete gnostic-ofite ce-și găsisse în îndepărtatul Tomis mediul prielnic pentru exercitarea cultului său. Pe lingă faptul că piesele însoțitoare — zeități obișnuite de-ale vremii — le mascau asociația, ele își aveau și un rol de componente ale doctrinei, mitologiei și cultului ofiților cu influențe iudaice și creștine. Or, tocmai existența, la ei, a Șarpeului și a unor asemenea zeități ca cele descoperite dimpreună cu *Șarpele tomitan*, îi diferențiază de gnosticismul clasic în așa măsură, că se impun ca fiind anteriori acestuia. Ei doar au sfîrșit prin a se încadra în gnosticism dar, ca grup aparte, distinct. La apariția creștinismului și gnosticismului, datorită ușurinței lor de adaptare, găsind, mai cu seamă în ultimul, elemente comune și anumite direcții spre care se îndrepta evoluția lor, ei și-au completat și precizat doctrina, oricît de lipsită de unitate apare aceasta în ramurile lor, care, în schimb, toate au un evident fond comun.

21. E. de Faye, *op. cit.*, p. 369.

I. — Date despre «doctrina ofiților»

1. Vom trece peste complicata și mult dezbătută problemă a surselor de reconstituire a doctrinei ofiților și a ramurilor lor, și vom reține ceea ce le este comun. Singurele izvoare care ne permit aceasta sînt scrierile ereziologilor creștini, scrieri bazate doar pe ceea ce transpira din secretele ofite, precum și puținele rămășițe din scrierilor gnostico-ofite ce au ajuns pînă la noi²². Înseamnă că avem de-a face cu doctrina lor evoluată, după ce s-au încadrat în gnosticismul eretic creștin.

După concepția lor, ofiții împărțeau lumea în: lumea de sus, spirituală sau pneumatică, lumea de mijloc sau psihică și lumea de jos, materială sau hylică. La fel îi împărțeau și pe oameni în: spirituali sau pneumatici, psihici și materiali sau hylici. Totul s-a format prin emanații (προβολαί) de eoni (αἰῶνες), pe perechi (συνυγίαι) bărbat-femeie, din principiul suprem care, după ramurile ofite, era numit: Tatăl de sus, Bunul, Unul, Bythos, Lumina primordială. Din acesta emană Primul Om, Adamas sau Adam Kadmon, plin de lumină și de strălucire, din care emană al doilea Om — Fiul Omului, odată cu Spiritul — divinitate feminină²³. Aceștia-l generează pe Logosul-Hristos, natură luminoasă și perfectă, dimpreună cu Înțelepciunea — divinitate feminină — care, defectuoasă, devenind inferioară și în această situație fiind numită Prunicos și Achamoth, cade în Haos, în profunzimile materiei concepută ca imensitate de ape întunecate și impure. Aici, Achamoth suferă și, prin suferințele sale, devine, pentru aceste profunzimi ale materiei, principiu de viață și ordonator. Tot aici, ea l-a născut pe Ialdabaoth, Fiul Haosului, demiurgul (Δημιουργός) lumii de jos, mărginit, dar puternic și nemuritor, Dumnezeuul Vechiului Testament și al iudeilor. Apoi, după ce și-a recunoscut greșeala care a dus la căderea ei, Achamoth, adunîndu-și puterile și ajutată fiind de perechea sa, Logosul-Hristos, s-a ridicat de-asupra Haosului, fondînd cerul aerian. La rîndul său, Ialdabaoth, după ce formează o ogdoadă de spirite (planetele), fiecare spirit creîndu-și domeniul său, îndreaptă o privire asupra materiei și, astfel, i se născu un fiu în formă de șarpe, Νοῦς — inteligența, după care produce încă multe creaturi, ceea ce l-a făcut să se creadă el singur Tatăl, Dumnezeuul suprem.

Demiurgul Ialdabaoth dimpreună cu spiritele planetare l-au creat pe omul pămîntesc, la început neputincios ca un vierme, dar, la intervenția Înțelepciunii-Mame, Ialdabaoth i-a insuflat omului suflul vieții, dotîndu-l cu inteligență și voință ce l-au dispus a tinde spre cunoașterea Dumnezeuului suprem, la aceasta fiind ajutat de Șarpele trimis de Înțelepciunea-Mamă. Așa primii oameni căpătară gnoza — γνῶσις, suprema știință a misterele de sus, fără voia lui Ialdabaoth care, pentru aceasta, i-a alungat din Paradis pe oameni și pe Șarpe și i-a blestemat. Dar, Înțelepciunea

22. Ne bazăm pe: Irineu, *Contra haereses*. Cartea I, cap. XXX și XXXI P. G., VII, Paris, Garnier, 1882, col. 694—706; Ipolit, *Philosophumena*, Cartea V, 6—26; Cartea X, 9—11 P. G., XVI, Paris, 1863, col. 3123—3198; 3419—3422 — sub numele lui Origen. Epifaniu, *Adversus octoginta haereses* (*Panarium sive Arcula*), XXXVII, XXXVIII și XXXIX P. G., XLI, Paris, 1863, col. 654—678; Tertullian, *Liber de praescriptionibus* (*Adversus haereticos*), cap. LXVII P. L. II, Paris, Garnier, 1878, col. 79—82; Scrierile gnostico-ofite în limba coptă semnalate de Woide, în 1778; Pistis-Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico londinensi descriptis et latine, vertit M. G. Schwartz edidit J. H. Petermann, 1851 și, Papirusul sau Codex Brucianus, publicat de Amélineau, în 1891 și C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892.

23. în limba ebraică, *ruah* — spirit e de gen feminin.

veghea asupra oamenilor și, de aici, duelul de-alungul veacurilor dintre ea și Iadabaoth, pînă cînd Logosul-Hristos, traversînd cele șapte ceruri intermediare și asimilînd de la arhonții acestora din elementele lor, unit cu perechea sa, Înțelepciunea, se unifică cu dreptul Iisus la botez, pentru a-l anunța lumii pe adevăratul Tată suprem necunoscut. În contra acestei acțiuni de anunțare a Tatălui suprem necunoscut, Iadabaoth și arhonții planetelor i-au instigat pe iudei și, aceștia îl crucificară pe Iisus abandonat de Hristos și de Înțelepciunea care, ca pereche, în desăvîrșită unitate, intrară în pleroma (πλήρωμα), deplinătatea lumii spirituale. De aici, trimiseră o putere care-l scoase pe Iisus din moarte, înviîndu-l într-un nou corp ceresc ce s-a ridicat la cer, pentru a introduce sufletele credincioșilor spirituali în împărăția deplinei lumini.

Diferențele dintre ramurile ofite lasă să transpară fondul lor comun. Or, acest fond comun presupune și origina lor comună.

a) *Naasenii* concepeau unitatea lumii și a omenirii în triada clasică și îi dădeau Șarpelui atît rolul lui Achamoth care a produs viața în lumea inferioară, cît și Fiului Omului-Hristos coborît sub această formă ca să salveze spiritualul captiv în materie. Tot ca Șarpe și-l închipuiau și pe Adamas, sufletul lumii mai presus de Fiul Omului-Hristos. Interpretarea alegorică și arbitrară a Bibliei o aplicau egal și miturilor păgîne și textelor poeților. Aveau psalmi și imne cu cuvinte obscure și misterioase. Ideea stoică a germenului universal ce conține virtual toate lucrurile și-o simbolizau prin phallus-ul lui Osiris și prin cel al lui Hermes. La ei prevala imaginea obsesivă a «marilor ape» primordiale.

b) *Perații* concepeau lumea în triada: a) Binele perfect, Tatăl, b) plinătatea forțelor infinite și c) cosmosul celor trecătoare. Pentru ei, ieșirea evreilor din Egipt (țara robiei) prefigura necesitatea ieșirii celor spirituale din lumea materială perisabilă în care se găsesc căzuți tot felul de germei din cele două lumi superioare veșnice.

Șarpele e Logosul, Fiul între Tată și materie, principiul generator prin care materia primește amprente, pecetile ideilor Tatălui. La ei domina forma filozofică de expunere a ideilor. Pretindeau că numai ei cunosc calea trecerii (περὰν) prin abisul corupției, spre a ajunge în pleroma. Tot ce se naște există în virtutea celor necreate din care emană. O altă cauză care participă la această producere o constituie astrele, adică erau tributari astrologiei. Pe demiurgul lumii îl considerau rău, a cărui «operă produce distrugere și moarte». Și la ei abundă o mulțime de termeni din mitologiile și misterele păgîne.

c) *Setienii* îl considerau pe Set, fiul lui Adam, ca tată al spiritualilor. Set ar fi reapărut în Iisus Hristos la intervenția Înțelepciunii. Unitatea lumii o concepeau în triada: a) Lumina de sus, b) întunericul de jos și, între ele, c) Spiritul incoruptibil manifestat ca un un parfum de ungere luminoasă. Își imaginau întunericul material ca pe o imensă apă amenințătoare care mereu atrage spre sine, din parfumul spiritului, o rază de lumină care o fortifică, în timp ce lumina și spiritul își concentrează și-și rețin forțele. Cele trei existențe fundamentale produc forme ce li se aseamănă, purtîndu-le urmele, pecetile specifice. Mai concepeau întunericul material ca pe o mitră impură unde demiurgul, pătrunzînd sub formă de șarpe, l-a creat pe om. Pentru a salva elementul divin căzut din lumea de sus și prizonier în această mitră, Logosul, tot sub formă de șarpe, pătrunde aici și îl salvează.

Așa cum la peraii domina mai mult forma filosofică de expunere a ideilor, la selieni, domina forma poetică, artistică, în imagini cit mai vii și mai grandioase: imensitatea dezlănțuită a oceanului formidabil, vînt violet, răscolitor, ce se aude ca fluieratul șarpelui, parfumul spiritului și raza luminii de sus, etc.

d) *Cainiții* îl considerau pe fratricidul Cain, primul fiu al lui Adam, ca favoritul Înțelepciunii, investit cu știința supremă. Privilegiul lui Cain era dat și Șarpelui biblic, lui Ham, sodomiților și tuturor personajelor negative din Vechiul Testament, urîți de creator pentru știința lor, dar iubiți de Înțelepciunea supremă. Iuda Iscariotul era, pentru ei, singurul apostol adevărat de la care pretindeau a avea o evanghelie. Îl urau pe Dumnezeu iudeilor și-l disprețuiau pe Iisus psihic, opunindu-i pe Hristos spiritual provenit din Înțelepciunea supremă și căruia Iuda i-a fost adevăratul apostol ce l-a împins la jertfă pe Iisus care ezita.

e) *Barbelioții* își aveau numele de la eonul feminin Barbelo, Mama tuturor ființelor, care a primit întreaga revelație a Tatălui de sus, acesta perfecționînd-o cu ungerea luminoasă a frumuseții, care nu-i alta decît Logosul-Șarpe.

Am expus, cit se poate de sumar, din doctrina principalelor ramuri ofite, ceea ce ni s-a părut mai semnificativ, pentru a ne face o idee generală despre ofiți.

În cadrul gnosticismului eretic creștin se înrutesc mai mult cu celebrele școli ale lui Basilide și Valentin și unele lacune din doctrina lor pot fi completate din conținutul de idei ale acestor școli, mai cu seamă din cea a lui Valentin.

După cum s-a văzut, ei respingeau iudaismul și Vechiul Testament ca fiind opera nu a Dumnezeului suprem, ci a unuia inferior, a demiurgului, constructor imperfect, de vreme ce lumea făcută de el e imperfectă.

Șarpele, care în Vechiul Testament e prezentat ca înșelătorul primilor oameni și cu desăvîrșire rău, pentru ei era, din contra, Logosul mediator și mîntuitor, agent al Dumnezeului suprem, trimis de acesta să aducă oamenilor gnoza-supremă știință a misterelor de sus, care să-i elibereze de sub tirania demiurgului, așa cum a eliberat-o pe perechea sa. Înțelepciunea căzută, ca prototip și sumă a tuturor celor spirituale căzute în robia materiei și care, de fapt, vivifică și organizează materia din haos, conferindu-i existența lumii văzute.

Drama căderii și a salvării Înțelepciunii de către perechea sa, Logosul-Șarpe-Hristos, conține întreaga semnificație a doctrinei ofite. Dar, de unde le venea ideea exaltării Șarpelui biblic ca salvator?

2. Sfîntul Ipolit, în opera sa *Philosophumena*, în cartea a V-a, cap. VI, 3—XI²⁴, prezentîndu-i pe naaseni (*Ναασήνοι*), — după părerea noastră, prima denumire a ofiților «care au avut îndrăzneala să-l glorifice pe cel care a fost însăși cauza erorii, adică pe Șarpe», ne spune, în cap. VI, 3, că ei își trag numele de la cuvîntul ebraic «*נָאָס*»²⁵ care-i echivalentul cuvîntului grecesc *ὄφης* — șarpe și că ei nu adoră decît pe acesta, ca fiind numele generic al divinității, pentru că orice *ναός*, sanctuar își trage numele de la *νάας*.

24. P. G., XVI col. 3126: „...ἐπικληθέντες Ναασήνοι, τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ οὕτως ὀνομασμένοι — *ναός* θεὸς ὁ ὄφης καλεῖται“. și col. 3155; „*Νάας* δὲ ἐστὶν ὁ ὄφης, ἀφ' οὗ φησι πάντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προσαγορευομένους *ναοὺς*, ἀπὸ τοῦ *νάας* κακείῳ μόνῳ τῷ *νάας* ἀναγεῖσθαι πᾶν ἱερὸν καὶ πᾶσαν τελετὴν καὶ πᾶν μυστήριον καὶ καθόλου μὴ δύνασθαι τελετὴν εὐρεθῆναι ὑπὸ τὸν οὐρανὸν, ἐν ᾗ *ναός* οὐκ ἔστι, καὶ ὁ *νάας* ἐν αὐτῷ, ἀφ' οὗ ἔλαλε *ναός* καλεῖσθαι“, vezi și Theodoret, *Haer. fab.*, I, XIV P. G., t. LXXXIII, col. 364—368; Procopiu de Gaza, la IV Regi, XVIII, 4 (P. G., LXXXVII, col. 1196).

25. corect, *nahas*.

Această curioasă și imaginară etimologie își are explicația sa. După interpretarea lor, ei îl identificau pe șarpele lor Logos — agent al Dumnezeuului suprem și aducător al gnozei mîntuitoare²⁶, și cu Șarpele de aramă ridicat de Moise în pustie²⁷. După referatul biblic (Num. XXI, 4—10), acest Șarpe de aramă fusese salvator de mușcăturile mortale ale șerpilor trimiși spre pedeapsă izraeliților rătăcitori prin pustie, după ieșirea lor din robia egipteană; «...și cînd un șarpe mușca pe vre-un om, acesta privea la «Șarpele de aramă și trăia». Aici stă explicația faptului că ofiții îl identificau pe Șarpele lor cu Șarpele de aramă. Chiar interpretarea mai tîrzie a acestui fapt în Înțelepciunea lui Solomon (XVI, 6), unde Șarpele de aramă e considerat ca «semn de mîntuire»²⁸, le întărea această convingere. După critica biblică²⁹, Înțelepciunea lui Solomon, în forma pe care o avem, a fost scrisă, în limba greacă, în secolul al II-lea î.Hr., — ceea ce nu înseamnă că această interpretare n-a putut fi înserată de autor dintr-o tradiție anterioară. E necesar de reținut că Șarpele de aramă a fost păstrat de poporul iudeu, ca relicvă sacră, în sanctuar, pînă pe vremea regelui Iezechia (secolul al VIII-lea î.Hr.) care, în acțiunea sa de combatere a influențelor religioase străine, «a stricat Șarpele cel de aramă pe care-l făcuse Moise», pentru că «chiar pînă în zilele acelea fiii lui Israel îl tîmîiau și-l numeau Nehuștan» (IV Regi XVIII, 4). Deci, timp de secole, Șarpele de aramă fusese păstrat în templu și se ajunsese, prin cinstirea lui, la o semi-idolatrie ce rupugna iudaismului ortodox. Naasenii se refereau la acest fapt cînd deduceau cuvîntul *vaos*, templu, din *vâas*, șarpe. Totodată, aceasta ne amintește și de agathodaimon — șarpele chthonian paznic al locurilor sacre, al anumitor temple din antichitate. Iezechia a distrus obiectul de cinstire, dar asta nu înseamnă că a distrus și concepția care justifică cinstirea. Iar această concepție, axată pe «semn de mîntuire», avea să evolueze și să se completeze în substraturile poporului evreu, în afara concepției ortodoxe, atît în captivitatea asiro-babiloneană, cît și în diaspora iudaică din diferitele părți ale lumii de atunci.

Faptul că Moise — în urma unei revelații speciale (Num. XXI, 8) — a ridicat Șarpele de aramă ca «salvator», interpretat apoi ca «semn de mîntuire, a avut și unele implicații istorice.

Fără îndoială, timp de 400 ani (Fac. XV, 13; Fapte VII, 6), mai precis, timp de 430 ani (Ieș. XII, 40—41; Gal. III, 17) cît a stat în Egipt, poporul evreu a cunoscut religia egipteană și, de voie, pentru adaptare, sau de nevoie, mai cu seamă în starea de robie, a fost puternic influențat de ea, — așa cum arată și referatul biblic privitor la această sumbră perioadă din istoria lui Israel.

26. Irineu, *Contra haer.*, Cartea I, cap. XXX, 1—14 P.G., VII., col. 694—703; Șarpele a adus știința supremă; Tertullian, *De praescr. haer.*, cap. LXVII P.L. II, col. 80; Șarpele a adus oamenilor știința binelui și a răului; Epifaniu, *Haer.*, XXXVII, 5 P.G., XLI, cit., col. 648; Șarpele a adus oamenilor știința misterelor de sus.

27. Ipolit, *Philosophumena*, V, 16 P.G., XVI, col. 3171—3174) — în special, exegeza peraiților care-l identificau pe șerpii pustiei cu «dumnezeii pierzării», iar pe Șarpele de aramă, cu Șarpele lor mîntuitor. Îl mai identificau și cu toiagul lui Moise, care, transformat în șarpe, a înghițit toiegele vrăjitorilor egipteni transformate în șerpi, în confruntarea dinaintea lui Faraon (Ieșirea, VII, 12). Epifaniu, *Haer.*, XXXVII P.G., XLI, col. 649; Tertullian, *De praescr. haeret.*, LXVII P.L. II, cit., col. 79, pune identificarea cu Șarpele de aramă în legătură cu introducerea Șarpelui în Euharistia ofită.

28. Înțelepciunea lui Solomon, XVI, 6: «σύμβουλον ἔχοντες σωτηρίας — signum habentes salutis».

29. F. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglote. Ancien Testament*, t. IV, Paris, 1903, p. 541.

În mitologia egipteană, șarpele rău prin definiție, Apop, e conceput ca șef al forțelor întunericului răzvrătit de la început împotriva ordinii universale divine. În lupta dintre zeii luminoși și fecunzi în frunte cu principiul divin suprem, Ra, și fiii rebeliunii în frunte cu Apop, ultimii au fost învinși, dar nu definitiv. Ei mereu amenință ordinea naturii și, pentru a rezista acțiunii lor distrugătoare, Ra, asimilat cu soarele, trebuie să creeze din nou lumea în dimineața fiecărei zile³⁰. De aici, mereu învingătorul Ra, cu diferitele sale nume ca forme secundare, dimpreună cu suita sa luminoasă, combate forțele întunericului. Or, în suita luminoasă a lui Ra, un rol important îl joacă șerpul buni, Mehen și Ureus, care concentrează în ei forța de apărare a lui Ra și forța pentru combaterea lui Apop cu suita sa de tenebre. Imnele egiptene îl consideră pe Ra în siguranță pentru că «șarpele Mehen e la locul său și Ureus i-a distrus pe inamici»³¹. E interesant de reținut că șarpele Mehen e conceput atât de atașat de Ra, încât îi înfășoară, în încolăcerile sale protectoare, barca în care acesta plutește pe oceanul cerului. Iar Ureus, «cel vechi de zile... domn cu fețe numeroase», produce «razele distrugătoare de tenebre». «Zei întind brațele lor către tine»³², — se spune într-un imn ce-i precizează rolul de apărător. Aceasta și este semnificația prezenței sale pe frunțile faraonilor și ale zeităților egiptene.

În general, după cum observă M. E. Matie³³, concepția despre șerpul ocrotitor și paznic a fost larg răspândită în Egiptul antic. Bineînțeles, șarpele își are rolul său și în alte mitologii vechi, dar ne interesează mitologia egipteană, întrucât poporul evreu a cunoscut-o sub aspectul ei intim, ca idei și speculații în cadrul unei doctrine, din care anumite înțelesuri ne scapă sau, cel mult, le putem bănuî. Oricum, nu pare forțată apropierea de sensuri dintre șarpele, principiu bun, luminos, cu caracter de salvator, ocrotitor și paznic, biruitor al șarpelui rău din mitologia egipteană și Șarpele de aramă ridicat de Moise, ca simbol, cu același caracter de salvator de mușcăturile mortale ale șerpilor pustiei și, pe bună dreptate, Graetz îl numește, «...die Schlange aus Erz, das Symbol des Heilgottes»³⁴. Sub formă de superstiție populară, cu rădăcini evidente în trecutul întunecat al robiei egiptene, concepția aceasta eterodoxă a onorării Șarpelui de aramă ca «Nehuștan» ajunsese, până la Iezechia, să submineze și să periclitizeze ortodoxismul mozaic. Dar, în ce privește tema noastră, important este că aici, în această concepție populară eterodoxă iudaică stă, de fapt originea Șarpelui bun, a Logosului ofiților și a caracterului său fundamental ca principiu divin mediator și mîntuitor.

E locul potrivit să menționăm că, tot în importantul capitol al ieșirii evreilor din robia egipteană, se asociază, ca salvator, și Mielul pascal, cu al cărui singe fiind unse ușile evreilor, «ca semn» (Ieșire, XII, 13), aceștia erau ocoliți de pedepsele ce-i loveau pe egipteni. Se știe că mielul era animalul cel mai obișnuit în sacrificiile de substituie, expiere și mîntuire și multe exemple din Vechiul Testament ne atestă aceasta. Marele profet Isaia îl vede pe Mesia în sacrificiul său mîntuitor, ca pe «un miel adus spre junghiere» (Is. LIII, 7). Din tendința anumitor mitologii antice care, în reprezentări, îl asociau pe șarpe cu alte animale; leu, lup, taur etc., nu putem deduce, ca firească, reprezentarea Șarpelui de aramă asociată cu Mielul pascal. Dar, ca idee, această asociere e cît se poate de clară. Realitatea

30. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1878, p. 30.

31. *Ibidem*, p. 32.

32. *Ibidem*, p. 34.

23. M. E. Matie, *op. cit.*, p. 35—43.

34. Dr. H. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, I Band, 1923, p. 169.

acestei asocieri, ca idee, va fi pregnant relevată de Domnul Iisus Hristos ca Mîntuitor, cînd se va compara cu Șarpele de aramă (Ioan III, 14—15), totodată fiind «Mielul» (Ioan I, 29 și 36; I Petru I, 19; Apoc., V, 6 etc.).

După cum vom vedea, este tocmai felul în care ofiții l-au conceput pe Mîntuitorul Iisus Hristos atunci cînd, în contact cu creștinismul, datorită ușurinței lor de adaptare, au împrumutat de la acesta anumite elemente, prelucrîndu-le după specificul lor.

3. Pînă să ajungă la reprezentarea Logosului lor-Hristos sub forma asocierii dintre Șarpele de aramă și Mielul pascal, ofiții se dovedesc asociații religioase cu mistere cu totul păgîne, doar cu cîteva idei iudaice evolute în afara iudaismului ortodox și combinate în diaspora cu tot felul de idei religioase și culturale ale vremii. Așa se explică de ce Origen îi consideră nu creștini, cum îi considera Celsus, ci păgîni. La fel îi consideră și Sfîntul Ipolit. Sfîntul Irineu și Sfîntul Epifanie lasă impresia că-i consideră creștini, dar e o eroare de optică, nefiind priviți la originile lor, ci după ce ei au împrumutat anumite idei creștine și s-au încadrat în gnosticismul eretic creștin. De fapt, ei înșiși, evoluînd, sfîrșesc prin a se numi creștini și după cum ne informează Sfîntul Ipolit, chiar cu anumite pretenții: «Dintre toți oamenii, numai noi, creștinii, știm a îndeplini ritul misterios al celei de a treia porți, unși cum sîntem cu ungerea de nespus»³⁵. Mai pretindeau că-și au revelația doctrinei lor la Apostolul Iacob, printr-o oarecare Mariamna. «Ce mincinoasă pretenție!» — exclamă revoltat Sfîntul Ipolit, arătînd apoi în ce fel doctrina lor e împrumutată de la misterele păgîne ale «barbarilor și grecilor», mai ales de la misterele Mamei Zeilor: Cybela (Magna Mater)³⁶ și, ca dovadă, redă un text al naasenilor. Acest text, studiat de Reitzenstein³⁷, e pe un fond pur păgîn, o variație asupra temei dintr-un imn al lui Attis din misterele Cybelei și, ca doctrină, se desprinde ideea că sufletul e o părticică din Omul ceresc. Din imnul naasenilor, redat de Sfîntul Ipolit³⁸ și studiat de Hilgenfeld³⁹, se desprinde, pe de o parte, primul *Náas* — Șarpe, ca lege generală a tot ce există, prima inteligență, principiu spiritual prin excelență, cu fiul său, al doilea «Naas» — primul născut, iar pe de altă parte, Haosul sau materia. Între aceștia care reprezintă lumina și întunericul, se zbate să scape din haos, din materie, sufletul provenit din lumea superioară spirituală, dar nu știe cum să iasă și să ajungă la locuința sa originară. Intervine Iisus: «O, Tată, pentru aceasta, trimite-Mă! Voi coborî avînd peceti — *Σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι*, voi traversa toți eonii, voi descoperi toate misterele, voi arăta înfățișările zeilor — *Μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω* — și secretul sfintei căi, voi face cunoscută această gnoză». Textul acesta cuprinde sinteza doctrinei ofiților cu influențe creștine. Dar aceste influențe sînt tot aît de slabe, pe cit de ștearsă și contrafăcută e persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, așa cum îl concepeau ei.

Ca asociații religioase cu mistere ce presupuneau inițieri și ritualuri secrete, magia, astrologia, mitologia greco-romană, egipteană, asiro-babiloneană, iraniană și, mai ales, misterele orfismului, ale Cybelei, ale lui Isis, ale lui Mitra, cele din

35. Ipolit, *op. cit.*, V, 9 — remarcă de E. Amann în art. *Ophites*, din «Dictionnaire de Théologie catholique», t. XI, I-ère partie, Paris, 1931, col. 1072, pentru a dovedi că ofiții în vremea lui Ipolit, evoluaseră pînă la a se pretinde creștini.

36. Ipolit, *op. cit.*, V, 7 P.G., XVI, col. 3126 și 3131—3134 și V, 9 P.G. XVI, col. 3155.

37. după E. Amann, *art. cit.*, col. 1072.

38. Ipolit, *op. cit.*, V, 10 P.G. XVI, col. 3159.

39. Ad. Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 259—261.

Eleusis, apoi, iudaismul și, la apariția sa, creștinismul le ofereau un vast material pentru realizarea unei sinteze religioase.

În deplinul sincretism ce-i caracteriza, era firească și adoptarea iranienilor Mitra — la care făcea aluzie Celsus. Însuși principiul suprem al doctrinei ofite nu e altul decât principiul suprem iranienilor zerwanist al Infinitului — Zerwan-akarana din care au emanat toate. Nu lipsește nici Primul Om luminos și pur. La fel, sufletul, îmbrăcat în materie, emanat din Zerwan-akarana, era considerat nemuritor. Iar Ahuramazda, derivat dintr-o divinitate supremă anterioară, doar a organizat universul preexistent virtual în idee. Mitra «mijlocitorul», deși nu era zeul suprem, centralizând misterele și cultul în jurul său, e ușor de recunoscut în principiul intermediar ofit, în Logosul-Șarpe mîntuitor⁴⁰. Dar, după cum se vede, influența iraniană asupra doctrinei ofite n-a fost directă, ci filtrată prin kabbala iudaică — știința esoterică eterodoxă a evreilor sau, cel puțin, ambele sisteme au elemente esențiale comune.

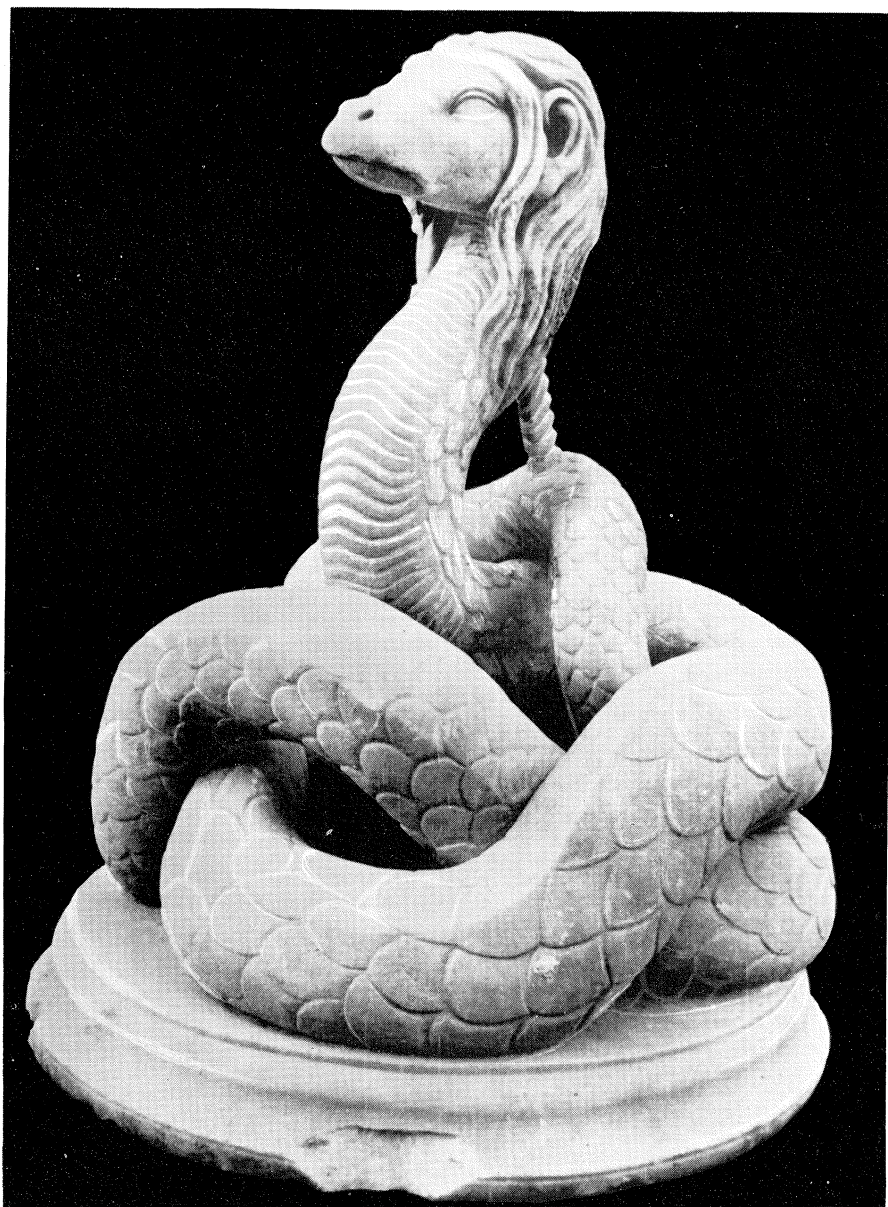
În Imperiul persan, diasporaua iudaică se agita creator în fixarea și interpretarea unor anumite idei biblice și, dacă în Talmudul ortodox influența persană e mai vagă, ea e puternic marcată în cele două opere de bază ale kabbalei, în Sepher Ietzirah și în Sepher Zohar, care pretind a deține misterioasa și suprema cunoaștere secretă corespunzătoare gnozei ofite, obligînd, ca și aceasta, la o discretă și sacră inițiere⁴¹.

Dacă, în principiul suprem ofit se recunoaște Infinitul zerwanist, totuși, el poate fi mai bine înțeles prin principiul suprem kabbalist, En Soph, de neînțeles, deosebit de tot ce-i finit, limitat și determinat, deosebit de însuși conceptul de Ființă. «Se numește așa, — se spune în Idra Zuta din Zohar — pentru că nu cunoaștem și e cu neputință a cunoaște ce-i în acest principiu care nu coboară nici-cum la ignoranța noastră și care-i deasupra înțelepciunii însăși». Este exact înțelesul principiului suprem ofit.

Dar, ceea ce-i important de reținut, este cum kabbala localizează acest Infinit ca timp, prin paradoxul Spațiului infinit ca loc absolut, Macom, principiu prim, sursă unică și supremă a toată existența — altă denumire a principiului suprem abstract, fără acțiune directă asupra ființelor, fără legătură eficace cu lumea și fără formă cu putință de apreciat pentru noi. Iarăși, exact principiul suprem al infinitului luminii depline spirituale Tatăl necunoscut, mai presus de toate, Bythos etc. din doctrina ofiților, ignorat chiar de demiurgul creator al lumii noastre și, pe care, numai Logosul-Șarpe îl face cunoscut prin gnoză. Tot așa, primul om ofit e ușor de recunoscut în primul om luminos și pur din parsism, dar e mai bine înțeles în primul om ceresc prototip, Adam Kadmon al kabbalei. Aceasta-i cu atât mai evident, cu cît însăși denumirea de Adam Kadmon e păstrată în doctrina ofiților, pe lângă alte denumiri ebraice. Acest Adam Kadmon, în kabbală, e manifestarea principiului suprem ca formă absolută a tot ce există, sursa tuturor celorlalte forme, a tuturor ideilor, a gândirii supreme, lumea emanației în întregul ei, manifestare concepută ca ansamblul celor zece sephiroth — atribute ale principiului suprem, fiecare sephiroth și toate la un loc avînd substanța, prezența sa divină dar, nu însuși principiul suprem, En Soph în întregime, ci numai cît a fost necesar

40. Vezi la Henry Victor, *Le Parsisme*, Paris, 1905, p. 41—42 ș. u.

41. Ne folosim, mai ales, de Ad. Franck, *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des hébreux*, Paris, 1889, — îndeosebi, partea II-a, p. 103—195.



Statuia șarpelui de la Tomis
(Se găsește în Muzeul Arheologic din Constanța)



a se descoperi și manifesta, el rămânând întreg deasupra lor și deosebit de ele, deși în ele. Prima manifestare poartă, în kabbală, diferite denumiri care, în fond, vor să exprime unitatea în ființă și trinitatea în manifestările intelectuale, în gândire: subiectul, obiectul și actul gândirii. E unitatea primelor trei sephiroth. I se zice, «Marea Înfrățire», pentru că ea cuprinde toate calificativele, atributele intelectuale și morale; «Capul Alb», în care sint confundate toate noțiunile, modurile determinate; «Cel Vechi», pentru că e primul din cele zece sephiroth, spre deosebire de En Soph cu care nu trebuie confundat. Această primă manifestare sub tripla ei denumire nu poate fi definită decât prin unitatea absolută. Din ea emană, paralel, două principii: *Înțelepciunea*, principiu masculin activ numit și Tatăl și *Inteligența*, principiu feminin pasiv numit și Mama. Din unitatea lor misterioasă și eternă emană un fiu: — «Fiul întâi-născut al lui Dumnezeu», care-i Cunoașterea, Știința. Aceste trei persoane conțin tot ce a fost, este și va fi și sint reunite în «Capul Alb», în care este totul și care este totul. Acesta-i misterul misterelor. I se spune «Capul Alb» pentru albul strălucitor al luminii sale pure și infinite. Din el se scutură mereu o «rouă de lumină» dătătoare de viață, albă ca diamantul. Descrierea anatomică bizară a acestui Cap, descrierea bărbii și a pletelor ocupă un mare spațiu în Idra raba din Zohar, dovadă a însemnătății ce li se dă.

Vom trece peste prezentarea celorlalte sephiroth, deși și ele se întrevăd în doctrina ofiților și vom preciza doar că Adam Kadmon este ansamblul celor zece sephiroth. E greu să ne dăm seama dacă și ofiții îl înțelegeau pe Adam Kadmon al lor în felul kabbalei. În mod cert, cel puțin la origini, ambele doctrine au avut multe elemente comune. Principiul suprem necunoscut, emanația, *Înțelepciunea*, *Inteligența*, suprema cunoaștere, principiu masculin-Tatăl, principiu feminin-Mama, Fiul întâi-născut, albul strălucitor al luminii supreme infinite, roua de lumină vivificatoare, — la ofiți, «humectatio luminis», chiar însemnătatea pletelor, pecețile, preexistența și transmigrația sufletelor etc., apoi, modul de a concepe, alegoria, fără îndoială, nu sint întimplătoare în ambele doctrine.

În ce privește principiul intermediar, Cuvîntul, Logosul-Șarpe al ofiților, deși poate fi recunoscut în Honover din parsism, iarăși, poate fi mai bine înțeles prin Logosul kabbalei, a cărui asemănare cu cel al ofiților merge pînă la identificare. Așa cum, în kabbală, Logosul e conceput ca principiu masculin în unitate absolută cu perechea sa, *Inteligența*, ca principiu feminin, tot așa și la ofiți, e conceput ca principiu masculin în unitate absolută cu principiu feminin, Sophia, *Înțelepciune divină*.

4. Din cele expuse mai sus, se vede influența parsismului și, în special, a kabbalei iudaice asupra doctrinei ofiților. În orice caz, kabbala e prezentă în așa măsură în doctrina ofiților încît se prezintă ca strîns înrudită. Diferențele se explică prin căile diferite ale evoluției ambelor sisteme. Cel kabbalist a ajuns la un grad atît de mare de abstractizare pe calea interpretării Legii mozaice încît, sub imperiul exclusivismului acesteia, fondul mitologic nu s-a putut menține decît în idee. Nu acesta e și cazul fenomenului ofit. Pe ofiți îi caracterizează cel mai larg sincretism și, în doctrina lor, fondul mitologic transpare concret, doar adaptat la felul lor de a concepe «înfrățirile» zeilor.

Rolul comunităților iudaice împrăștiate printre țările Orientului în formarea ofiților, apare cît se poate de clar. Aceste comunități, începînd chiar cu captivitatea asiro-babiloneană, au suferit influențe pînă la asimilarea și dispariția mul-

tora dintre ele în masa autohtonă, dar au și influențat la rîndul lor, aducîndu-și contribuția de idei în procesul cultural și religios al vremii. Astfel, influența semită, în genere, e completată de cea iudaică, spre exemplu, în misterele lui Mitra și ale Cybelei, în așa fel că le unește prin anumite idei comune ce transpar și în elementele cu care contribuie la doctrina ofiților, în special a naasenilor⁴². Atît Attis, cît și Mitra sînt mediatori între pîncipiul suprem și lumea văzută. Ei sînt zei ai înțelepciunii și al luminii. Ambii asistă la ultimele clipe și duc sufletele la locuința divină. Titlul lor de «îngeri» nu aparține nici terminoogiei mitraiste nici celei metroace ci, celei semite, în special, iudaice, evidentă și în cultul din Mysia al așa numitor «Dii Angeli».

În misterele lui Sabazios, Angelus Bonus introduce sufletele morților la ospățul fericiților. Două altare din Stratonice, în Caria, îl asociază pe Angelus Bonus lui Zeus Hypsistos. În insula Rheneia din Cyclade, în inscripții din secolul al II-lea î.d.Hr., e prezent Theos Hypsistos cu îngerii săi. Atît Sabazios, cît și Theos Hypsistos sînt zei iudaizați. Theos Hypsistos și cultul său s-au răspîndit în Asia Mică din epoca elenistică mai ales, după ce Antioh cel Mare a colonizat în orașele din Lydia și Frygia 2.000 familii de evrei aduși din Babilon. Multe din comunitățile acestea iudaice ce se dezvoltau în Imperiul Roman nu și-au putut păstra integritatea religiei lor în mijlocul idololatriilor, dar în noile lor patrii și-au avut incontestabile cuceriri la ideea monoteistă. Se cunosc comunitățile semi-iudaice ale hypsistarienilor care consacrau un cult Celui Prea Înalt. Religia frigiană, în contactul cu doctrina acestor comunități, s-a resimțit și așa se explică cum Sabazios traco-frigian, identificat de greci cu Dionysos, s-a confundat cu Sabaoth al lui Israel. De-acum înainte, din secolul al II-lea î.d.Hr., Sabazios e Domn suprem Atotputernic, Prea Înalt, Prea Sfînt, ceea ce dovedește că acțiunea iahvismului iudaic asupra misterelor zeului a fost considerabilă. E de reținut și faptul că Sabazios apare în reprezentări sub formă de șarpe. În secolul al II-lea d. Hr., creștinii îi considerau pe sabazieni mai mult ca dezidenți ai sinagogii decît ca păgîni.

Influența complexă a iudaismului și mitraismului asupra misterelor Cybelei, îl fac pe Attis Tată al genului uman, Adamas-Attis, cu puternice rezonanțe la ofiți. Dacă Cybela e asociată lui Zeus Hypsistos iudaizat, nu e de mirare că și Attis, ca emisar al zeilor supremi e Îngerul Domnului asemenea lui Malak-bel, patronul Palmyrei. Îngerul Domnului îl suplinește și pe Hermes ca psychopomp, sau e însuși Hermes în această accepțiune iudaică. Dar, prin funcțiile sale acumulate ca demiurg al lumii și ca zeu heliac, Attis tinde a se identifica cu zeul suprem din care emană. Raporturile sale cu iudeo-traco-frigianul Sabazios îi facilitează ascensiunea spre titlul suprem divin după formula semită. Așa Attis ajunge Pantocrator, Omnipotent, Domnul cu puteri infinite, asimilîndu-și personalitatea lui Zeus-Pappas, devenind Attis-Pappas familiar și ofiților. Ca zeu heliac nu este numai soarele, ci și stăpînul acestuia și a toate, tronînd dincolo de astre, în cerurile cele mai de sus, ca Hypsistos, ca Deus Summus, ca Cel Etern, noțiuni ce se completează reciproc, definind, în timpul Antoninilor, pe Prea Înaltul teologilor semitizanți din Ionia, inspiratori ai oracolelor încă celebre din Dindyma și Claros, — cum se vede din *Theogonia* lui Aristocritos, de la finele secolului al V-lea d. Hr.

42. Vezi, la H. Graillet, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux a Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, p. 213—222 ; F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*. Quatrième édition. Paris, 1929, p. 118—124 ; A. Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Eglise. II. La Revolution religieuse. Jésus*. Paris, 1927, p. 113—140 ; Graetz, *op. cit.*, p. 581—615.

Alături de influențele iudaice, vin să completeze și alte influențe semite de la Baalii sirieni — «Domnii Universului și ai Eternității». Așa cum aceștia, ca principiu masculin, erau întotdeauna uniți cu o zeiță pereche, Balaat — «Doamna Atotputernică și Prea Sfântă», ca principiu feminin, la fel devin Attis și Cybela, aceasta confundându-se adesea cu Atargatis, Marea Zeiță a Siriei. În acest caz, și Attis devine un fel de Hadad sirian asimilat cu Helios, și pe care, latinii l-au numit, Summus Maximus Potentissimus.

Influența aceasta siriană, pe lângă cea iudaică, a fost de mare însemnătate și explică la ofiți și la gnostici în genere, concepția asupra divinităților perechi, bărbat-femeie, emanate din principiul suprem. Trebuie de reținut și că atributele agrare și astrologice se combină în persoana lui Attis, la fel cum, cu trei secole mai înainte, sirienii și-l reprezentau pe Baal Shamin al lor, Domn al Cerurilor-Zeus Uranios care, pe monede provenite de la Antiochus al VIII-lea (125—96 î.d.Hr.), apare însoțit și de cei doi Dioscuri personificând cele două emisfere cerești. La fel și Attis, în același timp, apare pe unele monede din Pessinonte însoțit de simbolurile Dioscurilor, — ceea ce înseamnă că, în ultimul secol înainte de Hristos, el era deja în posesia atributelor sale siderale.

Cînd Ipolit îi consideră pe peraiți tributari astrologiei⁴³, cum și erau ofiții în genere, nu e greu să înțelegem că una din căile pătrunderii acesteia în doctrina lor era și cea a misterelor Cybelei și ale lui Mitra, cărora ofiții le erau atît de îndatoraiți.

Prin urmare, rolul comunităților iudaice din diaspora își avea importanța sa în răspîndirea ideilor lor religioase ca elemente active în secretismul religios și în cultura vremii, contribuind și la formarea doctrinei ofite.

În aceste comunități iudaice și semi-iudaice din diaspora, era normală dăinuirea amintirii reconfortante a importantului capitol al salvării strămoșilor lor din robia egipteană și, în cadrul acestuia, a concepției asupra Șarpelui de aramă ca «mîntuitor», chiar în forma semicultică pe care a avut-o pînă la Iezechia. Concepția populară privind Șarpele de aramă, care fusese și a strămoșilor lor cînd îl onorau pe muntele Sionului în Templul lui Solomon, nu se poate să nu se fi transmis cu întregul ei conținut de gîndire și simțire și să nu se fi îmbogățit, după împrejurări. E firească chiar presupunerea, că în multe conștiințe din aceste comunități, să se fi alimentat bănuiala că gestul lui Iezechia și al iudaismului ortodox a privat Templul, Ierusalimul și patria lor de un ocrotitor de nădejde ridicat de însuși Moise, legiuitorul lor. Credințele păgîne generalizate privind rolul de ocrotitor al șarpelui, în deosebi, al locurilor sacre, le puteau întări această bănuială pînă la convingere.

Oricum, concepția legată de Șarpele de aramă n-a putut fi distrusă cu totul de Iezechia și de concepția exclusivistă iudaică. Pentru ca să ajungă în doctrina ofiților, înseamnă că, paralel cu religia revelată mozaică, ea s-a vehiculat și s-a dezvoltat în substraturile poporului evreu din diaspora pe calea evoluției naturale istorice, cu tot ce antrena din istoria și speranțele lui Israel, ca stări de conștiință mai mult sau mai puțin manifeste, desprinse apoi discret sau fățiș de sinagogă și transmise în complexitatea procesului evolutiv al sincretismului religios și cultural al epocii; așa se face că asociațiile iudaice naasene devin asociații elenizate

43. Ipolit, *op. cit.*, V. 12 : «... πῶς οἱ περατικοὶ ἄνθρωποι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσὶν, οὐ Χριστοῦ». P. G. t. cit., col. 3166 și V. 17, col. 3175 — și considerațiile lui R. Reitzenstein, în *Poimandres*, Leipzig, 1904, — după Amann, *art. cit.*, col. 1065.

ofite. Desigur, aceste asociații secrete cu mistere, evoluind sub această formă tot mai elenizată, puteau să apară în orice loc, fiind compuse, până la urmă, din oameni de orice naționalitate. Evenimente, persoane, vestigii istorice ale unui popor, în astfel de situații și într-o asemenea doctrină, fiind idealizate, au ajuns prototipuri cu sensuri universale. Așa se explică, la ofiți, rolul însemnat al capitolului ieșirii evreilor din robia egipteană prototipizat ca salvare a celor spirituale din robia materiei considerată, ca și robia egipteană, rea prin ea însăși și sortită distrugerii, ba chiar ca o simplă aparență față de singura realitate, spiritul, — loc de întâlnire cu filosofia platonice și neoplatonică a vremii ⁴⁴.

Așa se explică Adam al iudeilor, prototip al lui Adamas sau Adam Kadmon al ofiților și al kabbalei, găsindu-și echivalentul în primul om ceresc al mitraismului sau, în Attis-Adamas din misterele Cybelei. La fel și Șarpele de aramă, este protatip al Logosului-Șarpe al ofiților, echivalent cu Honover din parsism și cu Logosul kabbalei.

5. Nu se poate preciza când anume s-a produs identificarea *Șarpei de aramă* cu *Șarpele biblic* ca *mesager al principiului suprem «Bun»* prin excelență, trimis de acesta să le aducă primilor oameni gnoza care să-i elibereze de sub tirania demiurgului.

Când ereticul Marcion, care încercase să purifice creștinismul de orice urmă de iudaism, îl deosebea pe Dumnezeu creștin «Bun» prin excelență, de Dumnezeu Vechiului Testament pe care-l considera numai «Drept», această idee n-a luat-o din creștinism printr-o interpretare personală. El a luat-o din altă parte și a căutat s-o impună creștinismului străin de o asemenea idee. Scriitorii Bisericii, mai cu seamă, pe la sfârșitul secolului al II-lea, Tertullian, în *Adversus Marcionem*, dovedește clar că Dumnezeu creștinismului e identic cu cel al Vechiului Testament, că «bunătatea» completează și desăvârșește «dreptatea» și că una fără alta nu pot fi înțelese în unitatea supremă divină. Dacă ofiții s-ar fi format în timpul și sub influența creștinismului, n-ar fi putut să aibă această idee de bază a doctrinei lor și nici Marcion n-ar fi avut de unde s-o ia.

Consecință a unei psihologii speciale, în care «poporul ales» s-a lovit de multe, fiind așezat la răscrucea confruntărilor dintre marile imperii ale Orientului, trecerea aceasta de la un Dumnezeu răzbunător al Dreptății la un Dumnezeu suprem și îndurător al Bunătății a fost ajutată, pe plan istoric, în diaspora, de influențele religiilor clasice și ale celor cu mistere, în care zeul creator al lumii e altul decât cel suprem. Bineînțeles, că și cultura elenistă a vremii, în special, prin gândirea platonice și neoplatonică și-a adus aportul, așa cum concepea lumea ideilor în fruntea căreia plasa ideea Binelui suprem, lume prototip a cărei reflectare era considerată lumea noastră tot mai refractară oricărui bine și mai supusă principiului rău, până la ultima limită materia, considerată ca rea în sine și domeniu al corupției și al morții. Dacă întreaga creație vorbește de creator, apoi, această creație imperfectă nu poate fi opera unui creator perfect și această contradicție formală e sesizată de gândirea elenistă care vede mai curind problema printr-o deficiență în însăși lumea divinului, ca în orfism spre exemplu, confirmând religiile care plasează problema pe același plan, decât așa cum o vede iudaismul și creștinismul care o înțeleg prin căderea primilor

44. Ipolit, *op. cit.*, V, 7; „Αἴγυπτος γὰρ ἐστὶ τὸ σῶμα κατ'αὐτοὺς“. P. G. col. 3139 și V, 16, col. 3171—3174.

oameni, cădere la care participă prin solidaritate nu numai întregul gen uman ci și întreaga creație văzută ca afectată de ceea ce o însumează și-i dă întreaga rațiune de a fi, neputînd fi concepută în afara acestei solidarități, justificîndu-se prin om. Principiul suprem divin, altul decît creatorul, nu poate fi cunoscut pe cale naturală, prin lumea creată, prin cunoașterea obișnuită. E necesară o altă cunoaștere, un fel de supracunoaștere și aceasta este gnoza venită de la principiul suprem, pe care pretindeau a o poseda ofiții și gnosticii în genere, precum și religiile cu mistere și sistemele mistice filosofice, constituînd un fel de caracteristică a vremii.

Pentru ofiți, chiar după ce au luat contact cu creștinismul, mîntuirea continua să depindă în exclusivitate de posedarea acestei gnoze considerate ca revelată lor, de Logosul-Șarpe-Hristos. Aici stă și deosebirea fundamentală de doctrina creștină, precum și dovada că această concepție e anterioară celei creștine. Concepția aceasta este inversă celei creștine, pentru care, suprema cunoaștere a divinului e consecința mîntuirii.

Ofiții l-au împrumutat pe Mintuitorul Iisus Hristos din creștinism, dar și l-au adaptat și identificat cu Logosul lor Șarpe aducător al gnozei mintuitoare în exclusivitate, făcînd și o deosebire netă între Hristos de sus, Logos-Șarpe, și Hristos de jos cu un rol destul de șters și contrafăcut la unele ramuri ofite mai evoluat, mai marcate de influența creștină și, aproape inexistent la altele, la cele mai vechi și mai conservatoare ⁴⁵.

În lumea spirituală, Logosul-Șarpe-Hristos este cel ce-i restabilește echilibrul defectat anterior creației, prin căderea eonului Întelepciunea, numită cînd *Sophia*, cînd *Achamoth*, cînd *Prunicos*, în haosul primordial al materiei conceput ca imensitate de ape amenințătoare, întunecate și impure. Aici, Întelepciunea suferă cumplit de ignoranță, tristețe, frică și disperare, — suferințe din care se va forma lumea noastră, iar din corpul și pletele ei, cerul ⁴⁶. Se vede clar, aici, împrumutul celor patru elemente din concepția lui Heraclit din Efes, după cum și în imensitatea de ape ale haosului primordial, împrumutul din concepția lui Thales din Milet și din cosmologiile babilonene și egiptene.

Drept cauză a căderii Întelepciunii e considerată dorința, pasiunea ei de a se ridica la cunoașterea principiului suprem inaccesibil, — ceea ce constituie depășirea

45. Vezi, la Amann, *art. cit.*, col. 1064—1065, — după analiza și concluziile lui Reitzenstein, că la ofiți, Iisus e ființă mitologică și metafizică, nu istorică. Aceasta vrea să spună și Tertullian, *op. cit.*, cap. LXVII P. L. II, col. 80, unde, prezentînd Sarpele ofit ca binefăcător omului, afirmă imediat, de Hristos, după doctrina ofită: «Christum autem non in substantia carnis fuisse, salutem carnis sperandam omnino non esse», — adică, în acest fel îl concepeau pe Hristos ofiții care, deci, erau și docheți.

46. Tertulian, *op. cit.*, XLIX P. L. II, col. 85; «Istum autem Aeonem in defectionem factum Achamoth dicit in passionibus desiderii quibusdam fuisse, et ex passionibus materias edidisse. Expavit enim, inquit, et extimuit, et contristata est, et ex his passionibus concepit et edidit. Hinc fecit coelum et terram et mare, et omnia quaecumque sunt in eis, ob quam causam omnia infirma esse et fragilia, et caduca, et mortalia quaecumque sunt ab ipso facta; quoniam quidem ipse fuerit de aportatione conceptus atque prolatus; hunc tamen instituisse istum mundum ex his materiis, quasi Achamoth, vel pavendo, vel timendo, vel contristando, vel sudando praestiterat. Nam ex pavore, inquit, tenebrae factae sunt; ex timore et ignorantia, spiritus nequitiae et malignitatis; ex tristitia et lacrymis, humida fontium, fluminum materia, marisque»; Irineu, *op. cit.*, cartea I, cap. III, 6; XXX, 3, 10; II, 4; IV, 1, P. G., VI, col. 477; 695, 700; 457; 477—478; Ipolit, *op. cit.*, V, 19 P. G. XVI, col. 3179—3186; Epifaniu, *op. cit.*, XXXVII P. G., XLI, col. 649; paralel cu Pistis Sophia și Codex Brucianus.

condițiilor ei, a treptei pe care o deținea, astfel, tulburind echilibrul în lumea eonilor și, în aceasta constă originea răului. Cum observă de Faye⁴⁷, ideea e de origine elenă, deosebită de cea biblică. În Biblie, originea răului e concepută tot pe seama curiozității de a cunoaște, dar e vorba de o curiozitate morală în cunoașterea binelui și a răului, pe cînd, în cazul Înțelepciunii, e vorba de o curiozitate cu totul intelectuală care vrea să cunoască principiul suprem, secretul naturii sale, ce este el. Iar dezordinea, răul care urmează, provine din depășirea proporțiilor, a limitelor Înțelepciunii, cauză a suferințelor ei, care impune necesitatea menținerii ființelor în limitele naturii lor, — temă principală la tragicii antici, mai cu seamă la Eschil.

Căzînd, Înțelepciunea devine Sophia de jos, Achamoth, Prunicos și, salvarea ei de către Logosul-Hristos constă în coborîrea acestuia la ea sub formă de șarpe, pentru a-i aduce gnoza în locul ignoranței ei și gnoza o salvează⁴⁸. Permanent chinută și înfricoșată de groaza imenselor ape întunecate și impure, involburate de uragane năpraznice peste care domină fluieratul sinistru al Șarpelui rău, — cum e conceput demiurgul, în momentul cînd în urechile ei pătrunde gnoza, Înțelepciunea-și recapătă puterile, își recunoaște greșala, astfel cunoaște calea eliberării și, dimpreună cu Logosul-Șarpe-Hristos urcă prin lumile de eoni pînă la locul ei originar, în pleroma, al cărei echilibru astfel se restabilește. Totodată ea devine și perechea Logosului-Șarpe, în absoluta unitate a lui Hristos ceresc.

Principală preocupare a ofiților, ca și a gnosticilor în genere, o constituie soarta particulelor spirituale — cum e considerat și sufletul — căzute din lumea spirituală în cea materială în care se găsesc captive, mereu silindu-se să se degajeze din forța ei brută deși, propriu-zis, însuflețind-o și organizînd-o, ele îi conferă existența. Particulele acestea spirituale, ascunse și captive în materie, echivalente ideilor platonice, poartă anumite peceji, amprente din lumea din care provin, după care pot fi recunoscute cu afinități, prin simpatie, față de tot ce-i spiritual.

Logosul-Șarpe-Hristos ceresc, în unitate cu perechea sa, Înțelepciunea, coboară din lumea de sus traversînd cerurile intermediare, pentru a comunica oamenilor misterele gnozei salvatoare a celor spirituale, în sensul de a-l face cunoscut pe Tatăl suprem necunoscut — *ὁ ἄλλος, ὁ ἕτερος, ὁ ἕνως, ὁ ἁλλότριος* — și calea spre el⁴⁹.

În general, în secolul al II-lea, gnosticii dezvoltau concepția despre Mîntuitorul Iisus Hristos mai mult ca «dascăl» care învață decît ca cel ce moare pe cruce pentru omenire. Aceasta se vede clar și din puținele scrieri gnostico-ofite ce au ajuns pînă la noi, din Pistis Sophia și din manuscrisele copte ce formează Codexul Brucianus⁵⁰.

Ofiții, ca toți gnosticii, dădeau mare importanță sufletului. Considerau trupul (materia) rău prin sine, sortit distrugerii, temniță, mormînt al sufletului. E clară influența orfismului cu *σωμα — σῆμα* — formulă adoptată și de Platon în scrierea sa, «Cratyl», neoplatonici și alții de mai tîrziu⁵¹. De aceea, după cum am văzut, comparau și identificau curent soarta sufletului în trup, a spiritului în materie, cu soarta evreilor în robia egipteană. Și aici e una din deosebirile fundamentale care-i arată cît de străini erau de doctrina creștină, pentru care trupul este «templul lui Dumnezeu» (I Cor.

47. Analiza problemei la de Faye, *op. cit.*, p. 122—126.

48. Ipolit, *op. cit.*, V, 16 și 19, P.G., XVI, col. 3171—3174, 3183.

49. Dezvoltarea la Marguerite Hari, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, în «Patristica Sorbonensia», Paris, 1958, p. 79—80. 50. Vezi nota 22.

51. A. Dufoureaq, *op. cit.*, I. *Les religions païennes et la religion juive comparées*, Paris, 1924, p. 158—159.

III, 16; VI, 19) iar materia cu forțele ei virtuale sau active nu e rea prin sine, ci numai prin păcatul originar al omului, ea fiind în interdependență, în solidaritate cu omul, capabilă a fi mintuită și reintegrată în starea ei primordială bună, prin mîntuirea și reintegrarea omului (Rom. VIII, 19—23) ca trup care o însumează, și ca suflet care o transfigurează pînă la limitele în care reflectă conturările spiritului.

În problema trup-suflet, materie-spirit, ofiții și gnosticii în genere sînt tributari întru totul gîndirii eleniste a vremii. După anumite formule filosofice din secolul al II-lea, sufletul era considerat unit cu trupul prin «fuziune», «confundare», «împrăștiat în materie». Preocuparea era de a ști cum poate fi degajat sufletul din trup, din materie, pentru a se urca, spirit pur, la locașul său originar, la principiul divin suprem⁵². Tema urcării sufletului, celebră în *Banchetul* lui Platon, o regăsim, în epoca de care ne ocupăm, la Ammonius Saccas — cum se deduce din fragmentele reconstituite rămase de la el — și, mai ales, la Plotin, ultimul mare filosof al antichității. Îmbogățită, în secolul al II-lea, prin exegeza filoniană iudaică alexandrină, care dezvoltase tema migrației mistice și a Căii regale concepută cu trepte sau etape, ea este esențială în doctrina gnosticilor și a ofiților. Înțelepciunea, Logosul, sufletul și tot ce-i spiritual coboară și urcă pe această cale prin etapele ei, pe care ofiții pretindeau a le cunoaște în amănunt, din misterele gnozei revelate lor de Logosul-Șarpe-Hristos.

Dealtfel, cultura antică și îndeosebi filosofia din care ofiții reușesc o sinteză, în felul lor, joacă un rol foarte important în doctrina lor pentru formarea căreia împrumutau idei de ori unde le convenea. Mai ales Pitagora, Platon, Aristotel, în interpretarea mistică a neopitagoreismului, neoplatonismului și stoicismului, pot fi considerați drept fondul filozofic al gîndirii lor. Unul, Bunul, ideile prototip, emanațiile, ipostaza platoniciană, reflectarea idealului în real, noțiunile aristotelice privind calitățile, entitățile forțe stoice, etc. sînt subînțelese sau exprimate ca adevăruri absolute.

Pentru ei, ultimele doctrine mistice filozofice nu constituie declinul filozofiei antice ci, din contra, apogeul ei, de unde se avîntau în metafizica lor fără măsură, ajutați de elasticitatea metodei alegorice ce le forma gnoza — pretinsa știință mai presus de cunoașterea obișnuită. Ajunseseră, — după cum ne relatează Porfiriu⁵³, să-l disprețuiască pe Platon care s-a oprit doar în pragul lumii transcendente, în timp ce ei, depășindu-l, pretindeau a o explora din plin și a-i cunoaște misterele, iar ca revers practic, a cunoaște calea pe care sufletele, degajîndu-se din materia coruptă, reușesc să pătrundă în lumea veșnică a luminii și a fericirii spirituale depline, în pleroma.

Iviți din obscuritatea Orientului, gnosticii ofiți pătrund în tot imperiul și, cînd ajung la Roma, unii din ei sînt elevi și amici ai marelui Plotin care, și el, venit din Alexandria Egiptului, își fondase aici școala în care-și ținea prelegerile. Pentru ca să între în preocupările filozofice ale lui Plotin, care în celebrele sale *Enneade* le consacra o parte din enneada a II-a, în care-i combate nu atît în fondul filosofic al doctrinei lor cît, mai ales, în felul în care ei concepeau ierarhiile hipostazelor cu care populau lumea transcendentală astfel, dezagregînd unitatea fundamentală a lumii inteligibile apărută și fundamentată de Plotin, înseamnă că acești gnostici ofiți se impuneau cît se poate de serios, la Roma, pe la 260 și ca oameni de respectabilă cultură.

52. M. Harl, *op. cit.*, p. 96.

53. Porfiriu, *Vita Plotini*, 16. — după E. de Faye, *Introduction a l'Etude du Gnosticisme au II-ème et au III-ème siècle*, Paris, 1903, p. 125 ; idem, *Gnostiques...*, p. 489—491.

5. Aspirațiile de a pătrunde în anumite sensuri mai înalte, ascunse undeva în misterele inaccesibile sau greu accesibile ale adevărului în puritatea sa, sînt în firea omului. În epoca de care ne ocupăm, era un fel de modă a vremii de a căuta anumite sensuri mai înalte, în jurul cărora se formau școli și comunități mistice mai mult sau mai puțin secrete, asemeni ofiților și gnosticilor în genere, cu misterele gnozei lor pe care pretindeau a le deține.

Pe de altă parte, tot la modă, mai ales în secolul al II-lea și al III-lea, era obiceiul de a emite anumite opinii, credințe, sisteme, cu girul unor mari personalități, pentru a se bucura de autoritatea acestora și a se impune în fața conștiințelor epocii.⁵⁴ Se formase aproape un cult privind pe marii filozofi ai trecutului și autoritatea lor. Se comentau și se analizau în amănunt: Pitagora, Platon, Aristotel, în așa măsură, că filosofia vremii apărea mai mult ca o exegeză a marilor filozofi. Plutarh de Cheronea, spre exemplu, care poate fi luat ca reprezentativ pentru epoca sa, nu-și arată nici o opinie fără a o sprijini pe autoritatea lui Platon.

Dar autoritatea marilor filozofi fondatori de sisteme nu era întru totul suficientă. S-a ajuns să se invoce autoritatea religiilor vremii. De aceea, tot Plutarh, în *De Iside et Osiride*, cu aleasă exegeză alegorică, își regăsește filozofia în vechile mituri egiptene. Îl preocupă chestiunile religioase consacrand tratate speciale despre oracole, providență etc., nu atât pentru nevoia de a se pune la punct cu religia vremii cît pentru nevoia unei autorități supreme care să forțeze adeziunea la ideile sale, să oblige la convingerile sale, pentru că simplele criterii ale adevărului care-i încheagă filozofia nu-l mai satisfăceau. Și, bineînțeles, nu-i vorba numai de Plutarh.

Fără îndoială, aceeași nevoie de autoritate caracteristică vremii îi face pe ofiți să se apropie, la apariția creștinismului, de rolul lui Iisus Hristos ca Mîntuitor, asemenea Logosului-Șarpe din doctrina lor și să și-l improprieze și adapteze ca Logos-Șarpe-Hristos revelator al gnozei lor mîntuitoare rămasă, în fond, păgînă. Pentru că le era imposibilă orice interpretare care să-i ajute a-și susține doctrina din cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos după literatura canonică a Bisericii, ei și l-au închipuit în răstimpul de după înviere, inițiindu-și ucenicii în gnoza ezoterică a doctrinei lor. Se vede clar, din puținele lor scrieri rămase, cum Iisus, după înviere, își inițiază ucenicii, arătîndu-le soarta sufletelor după moarte, explicîndu-le riturile purificatoare, comunicîndu-le formulele magice pentru deschiderea porților lumilor intermediare în trecerea sufletelor spre «Tezaurul Luminii», spre pleroma.

Nu-i vorba de invocarea autorității Mîntuitorului Iisus Hristos pentru a-i duce la originile creștinismului și a le da prestigiul vechimii, pentru că ei sînt mai vechi decît creștinismul, ci pentru a le garanta caracterul revelat al doctrinei lor. Această nevoie de autoritate explică înflorirea literaturii pseudo-epigrafe gnostico-ofite, care în secolul al III-lea era abundentă. Apăreau o mulțime de scrieri ca provenind de la apostoli sau alte personaje biblice și, după cum ne informează Clement Alexandrinul, pretindeau că dețin scrieri secrete de-ale lui Zoroastru⁵⁵.

E vorba de același fenomen care, cu două secole mai înainte, s-a produs și în școala neopitagoreică prin apariția scrierilor pseudo-epigrafe care, pe lângă faptul că

54. Urmăm expunerea lui de Faye, *Introduction...*, p. 134-136.

55. Clement Alexandrinul, *Strom.*, I, 15; V, 14; Porfiriu, *Vita Plotini*, 16. — Cit. după de Faye, *Introduction...*, p. 135.

purtau numele cele mai venerabile din tradiția pitagoreică, întrebunțau și limba vremurilor trecute.

După cum se vede, nevoia de autoritate exprimată prin literatura pseudo-epigrafică și nu numai în domeniul care ne interesează, devenise un fel de modă și, natural, ofiții n-au făcut excepție, dovedindu-se și prin aceasta, fii ai vremii lor. Dar, investindu-și doctrina cu autoritatea Mintuitorului Iisus Hristos, se vede cu toată claritatea marea deosebire dintre felul în care îl concepeau ei și cum era conceput de creștini.

Din triada în care-i împărțeau pe oameni, ofiții se considerau pnevmatici, spiritali, mintuiți doar prin simplul fapt al deținerii gnozei indiferent de aspectul moral al vieții lor și, de aici caracterul imoral al unora dintre ramurile ofite. Altele în schimb, practicau o asceză exagerată prin renunțări și abstinence, mergând pînă la disprețul față de trup și pînă la condamnarea căsătoriei. În ce-i privea pe psihici, aceștia erau considerați posibil a fi mintuiți prin aderarea la misterele ofite, astfel cădeau pe ultima treaptă, printre cei hylici materiali, pentru care era exclusă orice posibilitate de mintuire⁵⁶.

În general, se pare că drama căderii și ridicării a tot ce-i spiritual, deci și a sufletului, din lumea de jos, prin gnoză, e o reflectare a dramei de sus, a căderii și ridicării Sophiei, ca prototip care, în fond, nu-i decît o dramatizare mitologizată a ideilor platonice. În această dramă, din sincretismul religios și cultural al epocii, fantezia lor impresionantă a reușit, totuși, să le confecționeze paleativul aspirațiilor care erau și ale lumii lor, de vreme ce au durat secole și au constituit un capitol în istorie.

6. Rudolf Liechtenhan, Koffmane, Anrich și C. Schmidt, bazîndu-se pe faptul că gnosticii își considerau doctrina mai mult ca revelație decît ca filosofie sau teologie, conchid că gnosticismul era de fapt o religie. După cum observă de Faye⁵⁷, această constatare, e valabilă numai în parte, pentru ultima perioadă, pentru neognosticismul de la finele secolului al II-lea și din secolul al III-lea și al IV-lea, în prima perioadă fiind mai mult o filosofie de influență creștină.

De fapt, fenomenul gnostic eretic creștin a rezultat din contactul creștinismului cu spiritul elenist evoluat al epocii, care încerca să înțeleagă noua doctrină creștină și s-o facă înțeleasă în felul său, în lumina ultimelor rezultate ale evoluției religiei și culturii antice, îndeosebi prin religiile cu mistere și prin misticismul ultimelor doctrine filosofice.

Într-adevăr, la început, gnosticismul, interpretînd creștinismul, apare ca o filozofie mistică în care s-au evidențiat oameni și școli celebre dar, evoluînd în afara Bisericii, a sfîrșit prin a deveni o religie cu multe ramificații care adesea se amestecau, avîndu-și fiecare doctrina, organizarea și cultul, oricît de instabile erau.

În schimb, fenomenul ofit a avut o altă evoluție decît cea a gnosticismului din care a sfîrșit prin a face parte. Ne referim la acel moment din istoria lui Israel cînd, sub Iezechia, exista un fel de cult al Șarpelui de aramă păstrat în templu și ca «semn de mintuire». Acest cult eterodox, rămas mai mult ca o superstiție populară, continua un cult mai vechi în ființă printre evreii din Egipt. Pentru că, fără îndoială, conștiința lor de robi recepționase, fiindu-le scumpă ideea de salvare legată de șarpele bun din mitologia egipteană, idee asemănătoare celei investite în Șarpele de aramă.

56. Ipolit, *op. cit.*, cartea X, 9, P. G., XVI, col. 3419 etc.

57. E. de Faye, *Introduction...*, p. 137-138.

Desigur, prin ridicarea Șarpelui de aramă, Moise n-a menținut și accentuat pretextul unui cult idololatru. El n-a ridicat un idol în pustie, ci un simbol al puterii divine salvatoare. Dar această putere îmbracă o anumită formă de înțelegere ce aparține vremii. Se gîndește, se simte și se crede într-un anumit fel rezultat din împrejurări, din condiții de existență, dintr-o anumită etapă de evoluție. Or, tocmai în această etapă de evoluție, Moise, la porunca lui Dumnezeu, ridică Șarpele în pustie. Ridicarea Șarpelui de aramă în urma unei revelații speciale nu exclude coincidența acestei revelații cu o anumită formă intimă de înțelegere, proprie poporului evreu din acea vreme, a puterii salvatoare prin șarpele bun, salvator și ocrotitor prin excelență din mitologia egipteană. Nu-i deloc surprinzător, în cadrul general de înțelegere specific locului și vremii, că Moise demonstrează realitatea puterii divine salvatoare sub forma toiagului său prefăcut în șarpe care-i înghite pe șerpii vrăjitorilor egipteni, în confruntarea dinaintea lui Faraon (Ieșire IV, 3—4, 17; VII, 10—12). Minunea lui Moise vorbea limba locului și a vremii prin toiagul său, care devine «toiagul cel de la Dumnezeu» (IV, 20).

Or, Sfîntul Ipolit ne informează⁵⁸ că ofiții îl identificau pe Șarpele lor și cu șarpele prefăcut din toiagul lui Moise...

Prin urmare, identitatea dintre Șarpele de aramă și șarpele prefăcut din toiagul lui Moise ne arată o formă de înțelegere a puterii divine salvatoare și ocrotitoare de către poporul evreu în acel moment istoric. Bineînțeles, în ultimă analiză, de primă importanță și cu caracter permanent, în cazul dat, este ceea ce exprimă forma și nu însăși forma supusă schimbării. Pînă la urmă, formei i s-a dat caracter de permanență înlocuind ceea ce exprima și ajungînd să fie idololatrizată, a constituit o greșeală clar sesizată de Iezechia și de ortodoxismul iudaic, dar cu privire la tema noastră, principalul e că ofiții au moștenit această greșeală, — ceea ce le arată și mai clar originele.

Cele de mai sus se pot completa, ca înțeles general, asociindu-le la un alt caz ce constituie o altă dovadă evidentă a influenței religioase egiptene în conștiința lui Israel din acel timp.

Cînd Moise întirzia pe muntele Sinai, poporul l-a obligat pe Aaron să-i confecționeze «Vițelul de aur» (Ieș., XXXII) ce ne amintește de taurul Hapi din Memfis care, — după cum constată Maspero⁵⁹, devenise expresia cea mai completă a divinității sub formă animală în religia egipteană. Revenit, Moise distruge idolul încă prezent în conștiința poporului său. În religia egipteană ca, de altfel și în altele, «Vițelul de aur» adică, taurul tînăr în genere, reprezenta majestatea forței, deplinătatea vitalității, simbolul dezvoltării optime a vieții materiale. Or, în situația sa pe care o uitase cu atîta ușurință, însetat și flămînd, rătăcind prin pustie, în fața greutăților amenințătoare ale neprevăzutului, poporul biblic era asemenea într-un totu «Mielului» neputincios ce l-a substituit în primul sacrificiu pascal, cu singele căruia a început miracolul ridicării celui slab nu spre forța materială care-l încînta, exprimată prin Vițelul de aur, ci spre cea spirituală pe care n-o înțelegea, care se exprima prin Mielul pascal și-i realiza acestui popor supraviețuirea și libertatea.

Am arătat că, în acest timp, e prematur a vedea o asociere între Șarpele de aramă și Mielul pascal într-un singur simbol al salvării, și că această asociere se va impune.

Trecînd prin epoca elenistă și romană a sincretismului religios și cultural, la ivirea creștinismului, naasenii de multă vreme erau ofiți, după cum «Nehuștan» de

58. Ipolit, *op. cit.*, V, 16, P. G. XVI, col. 3174.

59. Maspero, *op. cit.*, p. 40.

multă vreme era un prototip identificat cu Șarpele biblic ca aducător al gnozei mîntuitoare. Ușor adaptabil prin firea sa, cu deosebită predispoziție de asimilare, cînd va întîlni în creștinism această asociere dintre Șarpe și Miel în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, fenomenul ofit își va recunoaște rezolvarea de secole a misterului central al doctrinei sale esoterice.

7. Asocierea dintre *Șarpele de aramă* și *Mielul pascal* în persoana Mîntuitorului Iisus Hristos, asociere pe care ofiții au identificat-o cu Logosul-Șarpe-Hristos al lor, ne dezvăluie unele aspecte necesare înțelegerii principalului obiect de adorare din cultul lor.

Identificarea Logosului cu Hristos ca Mîntuitor, atît în doctrina creștină cît și în cea ofită se înțelege de la sine. În ceea ce privește comparația pe care însuși Mîntuitorul Iisus Hristos și-o face cu Șarpele de aramă (Ioan III, 14—15), scriitorii creștini din primele secole, ca: Sfîntul Ambrozie, Tertullian, Theodoret de Cir, preocupați de aceasta, consideră că așa cum Șarpele de aramă distrugea puterea veninului șerpilor pustiei, la fel și Iisus Hristos distruge puterea diavolului și că Iisus Hristos avea trupul lui Adam fără păcat, așa cum Șarpele de aramă era fără venin⁶⁰. Dacă în creștinism e vorba de o simplă comparație, ofiții, în schimb, pe baza acestei comparații, au trecut efectiv la identificarea Mîntuitorului Iisus Hristos cu Șarpele de aramă, confundat și cu Șarpele biblic aducător, după ei, al mîntuirii prin gnoză.

Prin urmare, în doctrina ofită, Logosul principiului suprem se identifică cu Șarpele de aramă, cu Șarpele biblic și, la apariția creștinismului, sub pretextul unei comparații, cu Iisus Hristos, avînd același rol de mîntuire.

Dacă Mîntuitorul Iisus Hristos se comparase doar o singură dată cu Șarpele de aramă, în schimb, în întreg Noul Testament, mai cu seamă în Apocalipsă, El e «Mielul lui Dumnezeu» jertfit pentru mîntuirea lumii, considerîndu-se prefigurat și în Vechiul Testament, în Mielul pascal și, îndeosebi, la Isaia (LIII, 7), ca «Miel adus spre junghiere» adică, spre jertfă.

E interesant și necesar de văzut cum Heracleon, — unul din principalii reprezentanți ai școlii gnostice valentinienne⁶¹, cea mai înrudită cu doctrina ofiților, îl explică pe Mîntuitorul Iisus Hristos ca «Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatul lumii» (Ioan I, 29). El spune că prima parte a textului adică, «Mielul lui Dumnezeu», se referă la corpul Logosului întrupat. Cealaltă parte, la Logosul însuși. Apoi, arată că, termenul de «miel» redă fragilitatea materială a acestui corp, mielul fiind considerat ca cel mai neajutorat dintre viețuitoare. Așa cum singele Mielului pascal a inaugurat salvarea lui Israel, la fel, după învățătura creștină, și singele Mîntuitorului Iisus Hristos, ca «Miel al lui Dumnezeu» substituit omenirii ajunsă la aceeași extremă limită a neputinței sub robia păcatului, o salvează din această stare.

Prin urmare, la ofiți, asocierea dintre Șarpele de aramă și Mielul pascal, asociere care exista în principiu încă de la ieșirea evreilor din robia egipteană, se concretizează în persoana lui Iisus Hristos cu același rol de mîntuitor, devenind Logosul-Șarpe-Hristos ca «Miel al lui Dumnezeu». Dar, la această asociere se adaugă și Sophia, Înțelepciunea

60. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, texte latin et traduction française. Commentée d'après la Vulgate, t. II, 8-ème éd., Paris, 1925, p. 501.

61. Clement Alexandrinul, *Strom.*, cartea IV, c. IX, 71 ; «cel mai ilustru membru al școlii lui Valentin» ; Irineu, *op. cit.*, cartea II, c. IV, 1, P.G. VI, col. 719 ; Origen, în comentarul la Evanghelia IV — *In Johannem*, II, 14.

divină ca principiu feminin și pereche a Logosului, — după obiceiul gnostic de a concepe emanațiile divine pe perechi, bărbat-femeie, în unitate ș.a.m.d.

Am arătat după ofiți drama căderii Sophiei ale cărei suferințe au prilejuit crearea lumii, precum și rolul principal al Logosului-Șarpe-Hristos în salvarea Sophiei căreia îi aduce gnoza, o eliberează din forțele înrobitoare ale materiei și-i arată calea ascensiunii spre locul ei originar unde ajunge în unitate cu Logosul.

Prin urmare, după doctrina ofită, acesta-i obiectul central al cultului lor de la care-și trag numele și pe care-l adoră în primul rînd, — după cum ne încredințează Sfîntul Ipolit; acesta-i Șarpele lor conceput ca unitate indestructibilă prin asocierea Logos-Șarpe-Sophia în persoana Mielului-Hristos.

După cum se vede, la ofiți, nici pe departe nu poate fi vorba de șarpele obișnuit, care nu le-ar fi spus nimic ca obiect central de adorare și de ritual. De aceea, și prima relatare pe care o avem despre ritualul principal din cultul lor secret, se mărginește doar la simpla afirmare că ei «introduc șarpele la binecuvîntarea euharistiei sale», fără a arăta ce fel de șarpe. Singur Sfîntul Epifanie e cel ce ne redă, mai pe larg, din «auzite», acest ritual în care e vorba de șarpele viu, obișnuit. Dar, aici, Sfîntul Epifanie a fost introdus în eroare de faptul că ofiții își considerau elementele euharistice ca «ofrandă perfectă», binecuvîntată, prin «încolăcirile șarpelui în jurul lor». Această l-a și făcut să ia de bune cele «auzite» despre acest ritual, dînd și amănunte care conclud la întrebuintarea șarpelui obișnuit, viu, și justificînd posibilitatea sărutării acestuia de către adoratorii săi, ca «fiind făcut inofensiv printr-un oarecare mijloc șarlatanesc sau prin acțiunea diavolului...». Nu se poate pune la îndoială buna credință a Sfîntului Epifanie față de cele «auzite» dar, în privința celor «auzite», realitatea era cu totul alta și, în descifrarea ei, sîntem ajutați de singurele rămășițe din literatura lor care au ajuns pînă la noi ⁶².

Atît în *Pistis Sophia*, cît și în *Codex Brucianus*, de care am mai amintit, ne este redat prototipul ritualului principal al cultului lor așa cum și-l imaginau ei, bineînțeles, ca justificare și ca model al celui pe care îl practicau. În cartea a IV-a din *Pistis Sophia*, se arată că Iisus, după înviere, instituie acest ritual pe care-l dă apostolilor ca mister: «dabo vobis mysterion...». După ce apostolii aduc arderi, pe un altar, Iisus pune, pe o masă, două cupe cu vin, una la dreapta și cealaltă la stînga. Înaintea cupei din dreapta pune o cupă cu apă, iar înaintea celei din stînga, pune o cupă tot cu vin. Între ele, în centru, pune pîinile. E vorba de un fel de pînișoare — «divinum panem», comune și în ritualurile altor mistere păgîne pentru «ospățul sacru» ca de altfel, și în cel creștin pentru «Cina Domnului», necesare pentru împărtășire. Spre exemplu, în misterele Cybelei de care, — după cum am văzut, ofiții erau mult influențați, se întrebuintau un fel de pînișoare speciale a căror fabricație era una din specialitățile brutarilor din Ancyra ⁶³.

În timpul acestui ritual, după ofiți, apostolii stau în urma lui Iisus, fiecare ținînd în mînă cite o pietricică (ψ ῥ ϕ ο ς), pe care-i scris numele «Tatălui Tezaurului Luminei». Iisus se roagă pronunțînd multe cuvinte bizare și fără sens, pentru noi. Apoi, urmează momentul culminant al sfințirii ofrandei, iar Iisus le spune apostolilor că le sînt jertate păcatele și că aparțin împărăției Tatălui.

În *Codex Brucianus* se descrie mai pe larg același ritual, — după cum dovedește C. Schmidt comparînd ambele texte.

62. După de Faye, *Introduction...*, p. 128—129.

63. H. Graillot, *op. cit.*, p. 399.

În aceste scrieri, Iisus apare ca liturghisitor și revelator de mistere. Scopul acestor mistere era de a conferi mîntuirea sufletului din robia materiei, pentru ca astfel să se ridice, prin lumile de eoni, la Tatăl Luminii, în pleroma. Or, pentru că, după concepția ofită, arhonții și paznicii acestor lumi intermediare de eoni opun rezistență, Iisus le dă apostolilor rețete magice, formule și cuvinte stranii, chiar litere, peceti, talismane adică, un fel de parole de trecere.

Ceea ce ne interesează în primul rînd, este că ofiții și-au imaginat un fel de protoliturghie, justificare și model al celei din ritualul lor obișnuit. Or, ritualul a evoluat și el odată cu doctrina și mitologia lor și, în cel descris alît de Sfîntul Epifanie cit și în ambele scrieri de mai sus, e vorba de o liturghie ajunsă pînă la pretenția lor de a se considera singurii creștini veritabili, ceea ce, — după cum am văzut, îl revoltă pe Sfîntul Ipolit.

Prezența revelatorului și liturghisitorului Iisus Hristos în protoliturghia lor imaginată se impune, concret, și în cea obișnuită. Nu putem să ni-i închipuim ajunși numai la nivelul considerării tainice, nevăzute, a prezenței obiectului principal al cultului lor. Însăși firea umană cere simbolul, concretul figurat în concretul vieții umane care se leagă de acesta, pentru a fi ridicată la ceea ce semnifică și angajează simbolul.

Or, în această privință, ce simbol, ce reprezentare s-ar putea găsi mai potrivită pentru concretizarea prezenței obligatorii a lui Iisus Hristos, așa cum îl concepeau ei, în binecuvîntarea euharistiei din ritualul lor principal, decît *Șarpele*, exact în înfățișarea pe care o are *cel descoperit la Tomis, cu simbolismul și mesajul său, ca purtător al doctrinei lor*.

II. — Interpretarea statuiei șarpelui ofit

De la virful cozii, ca de leu, apoi, circumvoluțiunile corpului, și pînă la capul de ovină cu plete și urechi umane, totul se explică, precis, în concepția ofită.

1. Leul, în această concepție, simboliza puterea materiei⁶⁴, forța brută din care Logosul-Șarpe-Hristos o eliberează pe Sophia căzută. Extremitatea interioară, virful cozii ca de leu a Șarpelui, ne duce la acest simbolism al forței materiei, al forței brute, care nu poate rezista atotputerniciei Logosului. Față de atotputernicia spirituală a Logosului, puterea materiei divine extrema limită minoră a forței în genere, existentă oarecum, mai mult în denumire decît în act. Pe cînd, pentru cele spirituale căzute, ca negație a lor, linzînd la absorbirea, la dispariția lor, forța materiei devine, din contra, amenințătoare și în stare a le înrobi, existînd și organizîndu-se prin ele nu în sensul lor spiritual — ceea ce ofiții considerau o imposibilitate, ci în sensul materializării, al neantizării lor care duce la însăși neantizarea, dispariția materiei în haos, devenind astfel inconsistentă, haotică, considerată și prin aceasta, nu numai prin origine, rea în sine.

Circumvoluțiunile corpului reprezintă drama recuperării Sophiei prin confruntarea dintre atotputernicia eliberatoare a Logosului și puterea brută înrobitoare a materiei în care coboară și din care iese și se ridică victorios dimpreună cu Sophia — perechea

64. În Pistis Sophia, Ialdabaoth însuși, ca fiu al Haosului, al materiei e o «forță în înfățișare de leu» care, cu alte forțe îngrozitoare o chinuiesc pe Sophia căzută. — După de Faye, *Gnostiques...*, p. 282—283. La Ipolit, *op. cit.*, V, 7, Ialdabaoth e «dumnezeu de foc — Ἰαλδαβαώθ, θεῷ πυρίνῳ», P.G., XVI, col. 3135, ca simbol, leul și, de aici, tot la Ipolit, *op. cit.*, V, 8, P.G., XVI, col. 3143, necesitatea «eliberării de lei» : „Ῥῥῥῥῥῥῥ, λέγων, ἀπὸ λεόντων τὴν μονογενῆ μου“.

sa pe care o salvează, astfel inaugurându-și și garantându-și rolul său de «mîntuitor» și pentru tot ce-i spiritual în materie deci, și pentru sufletul uman.

În ce privește capul de ovină, propriu-zis de miel, am văzut în ce fel s-a făcut asocierea, ca idee, între miel, ca substituindu-l pe Israel în sacrificiul pascal, în care singele său a inaugurat salvarea din robia egipteană și Șarpele de aramă, tot ca salvator. Mai tîrziu, le-a fost ușor ofiților să-l asocieze pe Iisus Hristos ca «Mielul lui Dumnezeu» victorios prin jertfa în care singele Său a inaugurat mîntuirea universală și care se comparase cu Șarpele de aramă, ca rol. Dintre sensurile creștine ale «Mielului-Hristos», ofiții, după cît se pare, l-au apreciat îndeosebi pe cel din Apocalipsă, mai apropiat de felul lor de a gîndi. În Apocalipsă Mielul este prin excelență «Biruator». El a primit «puterea, bogăția și înțelepciunea și tăria și cinstea și slava și binecuvîntarea» (V, 12). El «stă în mijlocul scaunului de domnie» (VII, 17). El e «Logosul lui Dumnezeu» cu «nume scris pe care nimeni nu-l înțelege decît numai El» (XIX, 12—13), nume scris pe o «pietricică albă ψῆφον λευκήν — calculum candidum» (II, 17), — care ne amintește de «pietricica», cu nume scris, ținută în mîini de apostoli, în protoliturghia ofită. În «Noul Ierusalim» ceresc, Mielul este «făclia slavei lui Dumnezeu» dimpreună cu care este și «Templul» (XXI, 22—33) acestei cetăți, altarul ei pe care-i jertfă victorioasă (V, 12).

Tot în Apocalipsă, mai este vorba și de «nunta mistică a Mielului-Hristos cu Biserica ; «Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa lui s-a pregătit, și i s-a dat ei să se înveșmînteze cu vison curat, luminos... Fericiți cei chemați la cina nunții Mielului!» (XIX, 7—9).

Nu-i exclus ca și ofiții să-și fi imaginat nunta mistică a Mielului dar, cu Sophia, unindu-se, completîndu-se cu ea, după ce o salvează. Aceasta se poate confirma prin eshatologia gnosticilor valentinieni, ca cei mai apropiați de ofiți. După ei, în lumea de dincolo, pneumaticii vor primi ca perechi pe îngeri, așa cum mama lor, Sophia, și-a aflat un soț în persoana Logosului, și vor intra «în camera nupțială, în prezența ei și a soțului ei, devenind astfel și ei eoni în fericirea nunților spirituale și eterne»⁶⁵, — ceea ce ar însemna că nunta mistică dintre Logos și Sophia era un prototip al acestor nunți eterne sperate.

Aceasta-i cu atît mai probabil, cu cît și în alte mistere păgîne, îndeosebi în cele ale Cybelei, cărora ofiții le erau atît de îndatorați, se celebra, noaptea, nunta mistică a inițiatului cu divinitatea în acel πᾶστος, θάλαμος, cubiculum, — un fel de cameră nupțială secretă a zeiței⁶⁶. În orice caz, unitatea desăvîrșită dintre Logos și Sophia este indiscutabilă și deține locul central în doctrina și în mitologia lor.

Ceea ce, după această doctrină și după această mitologie, caracterizează pe Sophia în drama căderii și ridicării ei sînt în primul rînd pletele ei — longa coma⁶⁷, din care, odată cu extensiunea trupului ei, a luat ființă cerul aerian, cînd — după cum am văzut, din suferințele ei s-a format lumea noastră.

Nu mai puțin caracteristice și evidențiate sînt și urechile Sophiei, prin care Logosul coborît la ea îi comunică gnoza salvatoare. Deci, importanța urechilor ei stă în faptul că ele sînt organul principal prin care se comunică, pătrunde gnoza. Să ne amintim că ofiții dădeau mare importanță simțului auditiv ca, de altfel, și kabbala, în Sepher Zohar, concentrînd în acest simț toată spaima și suferințele Sophiei, prin

65. Clement Alexandrinul, *Excerpta Theodoti*, 64, P. G., IX, col. 689.

66. H. Graillot, *op. cit.*, p. 182.

67. Și în misterele Cybelei, la Attis, — după Graillot, *op. cit.*, p. 284.

vuietul nemărginitelor ape întunecate și impure, involburate de vijelii și uragane și, îndeosebi prin acel fluierat insinuant și sinistru al Șarpelui rău, demiurgul, Fiul Haosului primordial, în genere, printr-un fel de dinamică înspăimântătoare considerată ca intrinsecă materiei. Dar, cînd Logosul coboară sub formă de șarpe și-i aduce Sophiei gnoza — suprema știință, aceasta-i vine ca o adiere reconfortantă care liniștește, umple de optimism, fortifică, rupe lanțurile robiei înspăimîntătoare intrinsece materiei și, în libertatea caracteristică spiritului, se avîntă în unire nedespărțită cu Logosul, prin imperiile intermediare ale eonilor, spre pleroma, spre deplinătatea luminii și a liniștii, spre Tatăl suprem și bun.

Numai că, Șarpe-Miel, fără caracteristicile Sophiei, Logosul ofit ar fi fost de neconceput și așa se explică prezența pletelor și a urechilor Sophiei la capul Mielului-Șarpe, completîndu-l. Pletele și urechile Sophiei, evidențiate ca funcții, au prioritate față de întregul ei chip care rămîne vag, secundar, ele devenind caracteristici esențiale. Or, salvînd-o pe Sophia prin gnoză, Logosul-Șarpe-Hristos ca Miel al lui Dumnezeu se identifică cu ea și se completează cu caracteristicile ei esențial, specifice. Se poate desprinde de aici și ideea kabbalei, după care Logosul poate fi privit ca principiu masculin activ, care o activează și pe perechea sa, principiu feminin static, în nunta mistică, în unitatea indisolubilă Logos-Sophia.

Dar dacă, în mare parte, sensul «Mielului» ofit e cel din Apocalipsă, tot din Apocalipsă se degajă, cu toată claritatea, și marea deosebire de sensul creștin, atunci cînd se spune că «prin singele Mielului» (XII, 11) a fost biruit Balaurul cel rău cu toate cetele lui, «în ziua cea mare a miniei...» (VI, 16—17). Or, Balaurul cel rău nu-i altul decît Șarpele biblic pe care ofiții l-au erijat ca «mîntuitor» și purtător al gnozei transcendente provenită de la principiul lor suprem. Iar cînd în Apocalipsă li se spune creștinilor din Tiatira că n-au cunoscut «învățătura» în care se cuprind «adîncimile satanei» (II, 24), așa cum la Pergam era «scaunul de domnie al satanei» (II, 13), nu e greu să deducem că învățătura aceasta era însăși doctrina ofiților. Așa gnosticii ofiți devin o sectă și un pericol pentru creștinism. Ei formau comunități separate, bine distincte, dar cît se poate de secrete în jurul Șarpelui lor Logos, așa cum am văzut că-l concepeau, identic întru totul Șarpelui descoperit la Tomis.

2. O dovadă nu mai puțin importantă în privința acestei identificări, ne-o procură și funcția Șarpelui astfel conceput, în cultul ofit din protoritualul descris în «Pistis-Sophia» și în «Codex Brucianus» și completat cu cel descris de Sfîntul Epifaniu.

Vom vedea că, și în această privință, Șarpele tomitan este întru totul propriu acestui cult și nu putea fi conceput altfel decît este.

La începutul lucrării, descriînd statuia Șarpelui tomitan, am insistat asupra interiorului acesteia, unde-i format un spațiu liber, ascuns vederii, ca bază avînd postamentul (cu diametrul interior de 30 cm.), iar ca părți laterale, circumvoluțiunile corpului. În acest spațiu interior, după cum am arătat, se poate ușor introduce mîna printre circumvoluțiunile de sus, din partea dreaptă, parcă intenționat mai îndepărtate.

Ceea ce frapază în mod deosebit în acest interior, e că detaliile exterioare au fost respectate întocmai, cu migală, și aici corpul și solzii fiind impecabil lucrate, cu tot inconvenientul și chiar inutilitatea, pentru artist, privind această parte ascunsă și greu accesibilă lucrului. La realizarea statuiilor, anticii adesea nu neglijau și părțile ferite vederii, dar în privința interiorului statuii Șarpelui tomitan, din punct de vedere artistic, preocuparea aceasta atentă pare cît se poate de inutilă.

E firească întrebarea, ce anume l-a determinat pe sculptor să acorde o asemenea atenție interiorului atât de greu de sculptat și care, în ansamblul statuii n-ar avea nici un sens, dacă acest interior nu și-ar fi avut însemnătatea sa, nici într-un caz numai artistică, ci și de altă natură?

Fără îndoială, acest interior servea funcției pe care o avea statuia Șarpelui în ritualul ofit și așa se explică îndepărtarea abil mascată între circumvoluțiunile de sus, din partea dreaptă, care lasă pătrunderea în interior, altfel, această îndepărtare neavînd nici un sens în iconomia statuii în întregul ei. Or, tocmai aici, în acest interior se puneau, ca elemente euharistice din ritualul ofit, cele cinci pînișoare speciale, — dacă acest ritual imita euharistia creștină, sau douăsprezece, cum ne dă de înțeles descrierea din Pistis-Sophia, iar cupele cu vin și cu apă se puneau de-a dreapta și de-a stînga statuii Șarpelui. Dacă, într-adevăr, pînișoarele din ritualul ofit erau consacrate ca «ofrandă perfectă» prin încolăcirile Șarpelui, — așa cum ne asigură Sfîntul Epifanie, iată această condiție ideal îndeplinită în interiorul Șarpelui tomitan, mult mai normal între încolăcirile acestuia decît între cele ale unui șarpe obișnuit, viu, care nu le-ar fi spus nimic ofiților cu privire la doctrina lor.

Ceea ce n-a înțeles Sfîntul Epifanie, adică consacrarea euharistiei ofite prin încolăcirile șarpelui, se lămurește cu toată claritatea prin Șarpele tomitan. Pînă și expresia «eucharistia sua», din prima relatare pe care o avem, arată cu evidență rolul central al Șarpelui conceput astfel în ritualul ofit. În ce privește însemnătatea ce se dădea încolăcirilor rituale ale Șarpelui, nu par străine îndepărtatele reminiscențe ale încolăcirilor în care șarpele bun, Mehen, asigura în mitologia egipteană, barca lui Ra de asalturile șarpelui rău, Apop, cu cetele întunericului. Tot așa, în reprezentarea Șarpelui lor, ofiții nu erau străini nici de modele reprezentărilor din alte mitologii, ale șerpilor cu capete de diferite animale, îndeosebi de reprezentarea ce ni s-a păstrat prin Atenagora, care ne descrie șarpele împodobit cu plete și cu chipul «plăcut la vedere» din mitologia orfică. Aceasta-i cu atât mai explicabil, cu cît și doctrina acestor mitologii, mai cu seamă cea orfică, le-au furnizat ofiților și anumite idei în evoluția lor.

Prin urmare, acesta-i simbolul care în ritualul ofit substituia prezența reală a Logosului-Șarpe-Sophia în unitatea lui Iisus Hristos ca Miel al lui Dumnezeu. În taina spațiului interior tratat cu atîta grijă de sculptor și ascuns de circumvoluțiunile corpului, se efectua, după convingerea ofiților, consacrarea elementelor lor euharistice și după ce se împărțeau cu ele, «fiecare săruta șarpele» adică, nu atît șarpele, cît capul Mielului, pe Hristos în accepțiunea ofită. Bineînțeles, în acest caz, nu mai era nevoie ca șarpele să fie «făcut inofensiv printr-un oarecare mijloc șarlatanesc sau prin acțiunea diavolului...». La urmă, ne relatează tot Sfîntul Epifanie, își încheiau ritualul printr-un imn adresat «Tatălui suprem», ceea ce coincide cu terminarea ritualului prototip descris în Pistis Sophia, prin asigurarea dată de Iisus, că apostolii participanți la acest ritual, aparțin astfel Împărăției Tatălui suprem. A aparține acestei «Împărății» era idealul credincioșilor ofiți și aceasta solicitau în imn la încheierea ritualului lor obișnuit.

3. Am afirmat că, la identificarea Șarpelui tomitan cu Șarpele ofiților ne ajută și statuile celorlalte zeități din depozitul descoperit. Acest depozit este, de fapt, inventarul panteonului ofit, servind și necesității de disimulare, de ascundere a misterelor lor. Din chiar cuvintele Logosului-Șarpe-Hristos din imnul citat al naasenilor: «*voi arăta înfățișările zeilor*», se deduce cu destulă siguranță, că divinitățile din jurul

Șarpelui aveau alte «înfățișări» și alte semnificații, decît cele obișnuite și anume semnificații proprii, specifice doctrinei lor.

În credința ofiților, Logosul-Șarpe-Hristos aducea odată cu gnoza mîntuitoare a principiului suprem inaccesibil, și «bunătatea» de Tată a acestuia, bunătate care corecta «înfățișările» zeilor din panteonul ofit, dîndu-le un înțeles mai înalt, făcîndu-i mai accesibili decît erau considerați de obicei, mai înțelegători și mai aplecați în-spre mizeria vieții umane din epocă. Prezența acestor zei în doctrina și mitologia pe ofiți îi preocupa în primul rînd, ceea ce reprezentau, și fără îndoială erau adorate în înțelesul pe care credeau că li-l descopere Logosul lor.

Prin urmare, *zeițățile reprezentate în sculpturile din depozitul descoperit la Tomis dimpreună cu Șarpele*, își au rolul lor firesc în doctrina, mitologia și cultul ofiților și din cele arătate s-a putut vedea evoluția și sincretismul lor. Inegalitatea artistică și proveniența lor, cele citeva inscripții dedicate, ne pot pune anumite probleme, dar pe ofiți îi preocupa în primul rînd, ceea ce reprezentau, și fără îndoială erau adorate în înțelesul pe care credeau că li-l descoperise Logosul lor.

Pînă și prezența altarului, printre celelalte 23 sculpturi ne amintește de altarul pe care apostolii, în preliminarile ceremonialului propriu-zis, aduceau anumite ardere, în protoritualul imaginat de ei ca justificare și ca model al ritualului lor obișnuit. Nu-i exclus ca acest altar să-l fi simbolizat pe însuși «Mielul» ca «Altar», după cum principiul suprem era considerat ca «Templu» în pleroma restabilită de Logos, — ceea ce, prin analogie, ne sugerează Apocalipsa (XXI, 22), în viziunea privind «Mielul lui Dumnezeu» ca «Biruitor».

Dintre sculpturile descoperite la Tomis, doar *cele patru basoreliefuli ale Cavalerului trac* ar putea ridica oarecare probleme. Dar, caracterul sincretist al ofiților explică deajuns cooptarea misterioasei divinități trace care, prin importanța și frecvența ei, nu le putea fi indiferentă cînd s-au instalat în aria geografică a difuziunii ei. Concepția și, paralel, reprezentarea statuară a Cavalerului trac au, prin sincretism, o deosebit de interesantă evoluție — așa cum, printre alții, dovedesc și cercetătorii bulgari Ivan Venedicov și Gorana Tonceva⁶⁸. Se știe că teritoriul actual al R. P. Bulgaria, Tracia de altă dată, era patria acestei divinități.

Studierea reliefulor Cavalerului trac descoperite în mare număr la Glava Panega, Liljace, Lozen, Batkun, Saladinovo, Bassarabovo, Varna și Galata, ne arată fuziunea personalității acestuia cu Asclepios, Silvan, Dionysos, Ares, Apollon, Zeus, nu reprezentîndu-i pe acești zei, ci răminînd tot el, doar cu atributele și chiar imaginile lor.

E vorba de un interesant sincretism care tinde spre identitatea zeițăților în una singură, ceea ce echivalează cu evoluția ofiților care conclud la identitatea diferitelor mistere ale epocii cu misterele lor.

Înseamnă că, atît evoluția Cavalerului trac, cit și cea a ofiților au prin sincretism această trăsătură generală comună, ceea ce justifică și mai clar pătrunderea Cavalerului trac în panteonul ofit. Bineînțeles, și «înfățișarea», înțelesul Cavalerului trac era cel investit și celorlalte zeițăți de către Logosul-Șarpe-Hristos.

Dacă, la fel ca celelalte zeițăți din jurul Șarpelui, și Cavalerul trac a intrat în accepiunea ofită, atunci, fără îndoială că și șarpele ce apare printre ramurile și frun-

68. Ivan Venedicov, *Le syncretisme religieux en Thrace a l'époque romain*, și, Gorana Tonceva, *Ob ikonografii i haraktere frakijskogo Herosa iz Odessosa*, în «Acta Antiqua Philippopolitana», editat de Academia R. P. Bulgaria, Serdica, 1963, p. 153—166 și, respectiv, p. 71—79.

zele arborelui de lingă altarul de pe reliefurile Cavalerului trac, indiferent de ce simboliza la origine, nu e altul decît Șarpele biblic aducător, după ofiți, a gnozei mîntuitoare, iar arborele, în acest caz e arborele «Cunoașterii». Înseamnă că și Bendis, de lingă altar, se impune ca Marea Mamă-Cybela adaptată de ofiți ca Barbelo, sau ca, în genere, principiul feminin pereche a Logosului lor.

Spațiul limitat nu ne permite să prezentăm și celelalte zeități din depozitul descoperit la Tomis; Fortuna cu Pontos, Cybela, Bacchus, Mercur, Esculap, Isis, Diana, Selene, Hecate, Grațiile, Nemesis, Dioscurii și Mitra, ce se încadrează în accepțiunea și mitologia ofită, deși e interesant de văzut în cel fel aceste zeități, păstrîndu-și personalitatea lor obișnuită, se încadrează totuși, semnificației mai înalte a noului sens ofit.

În baza celor expuse pînă acum, putem afirma că, chiar dacă Șarpele descoperit la Tomis, dimpreună cu celelalte zeități ce-l înconjoară, s-ar dovedi a fi altceva, decît ceea ce considerăm noi, asemănarea dintre acesta și cel al doctrinei, mitologiei și cultului ofit, cu rolul celorlalte zeități ca parte integrantă, e atît de izbitoare încît va sugera îndoilei asupra oricărei alte identificări ce i s-ar găsi.

III. — Cultul ofiților la Tomis

1. E firesc să ne întrebăm: cum au ajuns acești ofiți la Tomis, dacă au găsit aici un mediu prielnic exercitării convingerilor și cultului lor și, mai ales, de ce nu s-a găsit *nicăieri* obiectul principal al adorației lor, pînă acum, din cîte cunoaștem, Șarpele tomitan fiind exemplar unic, fără termen de comparație?

După cum am văzut, conformația lor religioasă și culturală depășește superstiția vulgară ridicîndu-se, cel puțin a unora dintre ei, pînă la preocupările lui Plotin. Ofiții sînt buni cunoscători ai culturii și religiilor antice ale căror consecințe le înțeleg, le șintetizează în concepția lor și le dezvoltă pînă la ultimele limite, dîndu-ne impresia de fantezie și excentricitate, ca într-un fel de patologie a spiritului uman. Or, această impresie e și concluzia la care au ajuns majoritatea celor ce i-au studiat, insistînd mai puțin, sau chiar deloc, asupra faptului că, în realitate, ei reprezintă cît se poate de fidel consecințele și aspirațiile epocii lor, în toată gravitatea seriozității și sincerității scopului urmărit. Departe de ei orice șarlatanie, vindecări «miraculoase», oracole, vrăjitorii, simplism și vulgaritate. Fără îndoială, ei își au, limitele lor pe care nu le-au putut depăși dar, făcînd abstracție de acestea, ei dovedesc o incontestabilă superioritate față de religiile cu mistere păgîne din epoca lor. Evident, unii cercetători, privind «modern» faptele vechi, sînt de părere că ofiții au ajuns la un cult și la un ritual cu formule magice, simboluri, peceti, ungeri, diagrame, și îi consideră, din acel moment, căzuți în simplismul și misticismul vulgar al epocii⁶⁹. Formulele și simbolurile sînt firești omului în concretul vieții și acesta le investește cu un întreg conținut de experiență și idei. Deși greșite, așa cum le vedem noi astăzi, în fond, ei își considerau formulele și simbolurile în sensul lor propriu și își rezolvau prin ele anumite aspirații, anumite cerințe, chiar dacă această rezolvare nu era decît un simplu paleativ.

Oameni de cultură, de gîndire și sinteză, așa cum nu erau străini de religia, filosofia și literatura antică, nu erau străini nici de inegalabilele valori ale artei sculp-

69. E. de Faye, *Introduction...*, p. 110, 124—132; Idem, *Gnostiques...*, p. 310, 322, 332, 482.

turale antice, — cum dovedește excelența realizare artistică a Șarpelui lor, care nu-și exprima atât de fidel numai mesajul ci, în bună parte, și adoratorii. Deși nu erau exponenții prin excelență ai culturii antice, dar, fără îndoială, nu erau străini de ea și trăiau intens în ultima ei expresie. Originea acestor ofiți e orientală și aria răspîndirii lor se întindea în lumea antică oriunde găseau mediul social care să le ofere condiții prielnice de ființare și dezvoltare⁷⁰.

Ori de unde au venit *la Tomis*, de la Roma, din Asia Mică sau din Egipt, pe căile pe care au venit și adoratorii lui Isis, Mitra, Cybele etc., ei *au găsit aici un mediu prielnic pentru ființarea lor*. Tomisul, ca metropolă pontică, în vremea lor, progresase mult față de vremea lui Ovidiu. Indiferent cu ce se ocupau, își purtau concepția lor asupra religiilor vremii și a zeităților adorate aici, așa cum îi inspira Șarpele lor. Nu erau desoebiți de restul populației decît prin această concepție. Participau și ei la adorarea zeităților, la ceremoniile și sărbătorile religioase care nu lipseau din Tomisul vremii lor, dar o făceau în felul lor.

Religiile cu mistere, generalizate în imperiul roman, nu lipseau nici aici. Isis, Mitra, Cybele, Dionysos, Dioscurii, Hermes etc. erau adorați și sub această formă, avîndu-și asociațiile lor⁷¹. Taurobolul, criobolul și alte sacrificii și practici specifice ritualurilor acestor religii și, îndeosebi, «ospățul sacru» cu «panem divinum» și alte elemente simbolice consacrate, nu puteau să lipsească din viața religioasă a Tomisului, iar ritualul ofit era unul dintre ele, dar mult mai înalt ca sens, mai spiritualizat. Or, acest fel al ritualului mai înalt ca sens, mai spiritualizat, era propriu-zis un mister, un secret prin însuși faptul că nu oricine ajungea la el. Cerea o anumită pregătire, un anumit grad de cultură și experiență religioasă care le făcea posibil acest fel mai elevat de a gîndi.

În general, lumea antică gîndea și discuta mult. În acel du-te-vino al călătoriilor încete și îndelungate, oamenii aveau tot timpul să-și împărtășească cele de pe la ei, sau cele întîlnite în alte părți. Un negustor plecat din Alexandria sau din alte localități spre Tomis sau urmînd calea inversă, trecea prin porturi de escală și vedea atîtea, încît ajungea la destinație nu numai cu marfa lui pentru o cit mai norocoasă desfacere, ci și cu un bagaj de cunoștințe și idei care, firesc, se cereau împărtășite și altora.

În mișcările de populații, soldați, funcționari, negustori etc., odată cu schimbările de bunuri, se schimbau și ideile raportate la condițiile de existență ale epocii, de unde, și aspirațiile și tendințele spre depășirea ei.

Chiar populația de cea mai umilă condiție, sclavii, nu erau numai vite de muncă. Erau oameni care-și aveau viața lor sufletească, gîndurile lor activate de febrilitatea căutării posibilităților de ieșire, de eliberare, de mîntuire din condiția lor mizeră care era în angrenajul epocii și că numai schimbarea orînduirii sociale le-o putea schimba. Istoriceste, era normal ca această necesitate de «mîntuire» să ia proporții cosmice în credințe și doctrine ca cele din religiile cu mistere, cum era și cea ofită. Aici stă, în această necesitate de eliberare, de mîntuire, forța religiilor cu mistere, intime, individuale, față de cea oficială care nu spunea nimic în afară de exploatarea brutală exercitată de minoritatea oficială ce stăpînea. De aceea, toate încercările împăraților romani din primele secole ale creștinismului, ca exponenți

70. Epifaniu, *op. cit.*, XXVI P.G., XLI, col. 330—364.

71. D. M. Pippidi, *Studii de Istorie a religiilor antice*, Texte și interpretări. Editura Științifică, București, 1969, p. 286, 289, 290—293; H. Graillot, *op. cit.*, p. 243, 249, 250, 265, 276.

ai celor ce stăpîneau, de a salva religia oficială, de a o completa sau chiar de a o înlocui cu alta oficializată, au fost sortite eşecului.

În religiile de mistere se aplanau diferențele sociale în așa măsură, încît nume de liberi și de sclavi, cu demnități importante în cadrul lor, alături de nume de stăpîni și de aristocrați, nu mai puțin expuși nesiguranței vieții frămîntate a epocii, ne-au fost păstrate de vestigiile arheologice ajunse pînă la noi.

În aceeași situație s-au aflat și misterele ofite oriunde existau, deci și cele din Tomis.

Aici, la Tomis, ofiții își aveau templul lor sau, cel puțin, o casă particulară a unuia dintre ei mai cu stare, unde-și adăposteau inventarul sacru, statuile zeilor și cea a Șarpelui lor.

Statuile celorlalți zei erau într-atît statuile vremii, că oricine le-ar fi văzut n-ar fi bănuit specificul înțelesului în care erau adorate de ofiți și nu necesitau ferirea lor de ochii curioșilor care, cel mult, ar fi văzut în ele pietatea celor ce le dețineau. Șarpele lor în schimb, chiar dacă se putea disimula în spatele unei reprezentări orifice sau a oricărei alteia, era al lor, le reprezenta mesajul și pe ei și își avea locul său ferit, într-un fel de altar, pe o masă, la care-și exercitau ritualul, consacînd în circumvoluțiunile lui elementele euharistice cu care participau la «ospațul sacru», probabil, onorînd nunta Logosului cu Sophia. La sfîrșit cîntau un imn de mulțumire principiului lor divin suprem și totul se termina cu sărutarea Mielului-Hristos, pentru doctrina autentică a căruia, păstrată în Biserică, au constituit un indiscutabil pericol. Nu o dată apologeții creștini vorbeau de infiltrarea ofiților cu ideile lor printre credincioșii Bisericii.

În privința numărului lor, la Tomis, dacă constituiau o asociație puternică, nu știm. Totuși, nu oricine avea mijloacele necesare procurării inventarului de statui descoperit.

Cît despre statuia Șarpelui, incontestabilă operă de artă majoră, care impunea neofitului urcînd treptele de inițiere pînă la ea, prin excepționala sa expresivitate în care-i comunica simbolismul și mesajul nu mai puțin excepțional redat, desigur, trebuie să fi existat și alte asemenea exemplare în comunitățile pe unde erau răspîndiți.

Înclinăm să credem, că printre numeroasele asociații păgîne religioase și funerare ale vremii, cum erau acei: cultores Jovis, Herculis, Mercurii, Silvani etc., dintre care se desprind «cultores Verbi» — adoratori ai Verbului, ai Logosului și, în care P. Allard îi vede pe creștini⁷², se ascund, mai curînd, ofiții, ca cei ce erau preocupați îndeosebi de Logos, numai sub această formă înțelegîndu-l pe Hristos al lor metafizic. Oricum, semnați la Roma și în multe părți ale imperiului, împărțiți în diferite ramuri, se dezvoltau în substraturile ascunse ale secolelor II, III și IV, încadrați în marea mișcare a gnosticismului eretic creștin din care au sfîrșit prin a face parte. Or, urme gnostice s-au descoperit și la noi și în teritoriile vecine, pînă în Salona din Dalmația și pînă în nordul Panoniei, la Intercisa unde nu-i exclus, ca obiectele creștine amestecate cu cele păgîne găsite în morminte⁷³ să reprezinte dovezi ale existenței și acolo a acestor gnostici ofiți, la care asocierea noilor mis-

72. Paul Allard, *Le Christianisme et l'Empire Romain*, IX-ème édition, Paris, 1925, p. 84.

73. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les Provinces Danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918, p. 193.

tere creștine cu cele păgine era mai evidentă decît la oricare alte asociații religioase din vremea lor.

Nu avem o dată precisă a dispariției ofiților de pe arena istoriei. De fapt, capitolul lor, ca și cel al gnosticismului în genere, a continuat și mai tîrziu, pînă în Evul Mediu, prin catari, albigenzi, valdenzi, pavlicieni, bogomili și sub alte forme. Cu titlu de curiozitate, menționăm reconstituirea bisericii gnostice, în Franța⁷⁴.

Ofiții și gnosticii nici chiar în timpul păgînismului nu erau simpatizați. Așa cum ajunseseră un fel de semi-creștini, persecuțiile în contra creștinilor se îndreptau și în contra lor. Distrugerile de locașuri, obiecte și cărți de cult le-au suportat și ei. Odată cu victoria creștinismului, chiar dacă au avut un oarecare timp de liniște și libertate, pînă la urmă, ca semi-păgini, n-au scăpat de aceleași persecuții și distrugeri, mai ales sub Teodosie I, în urma legilor din anii 381, 382, 384, 388, 389, 391, 392, 394, promulgate și în contra lor⁷⁵.

Dar, ceea ce era mai grav pentru ei, dacă în timpul păgînismului își aveau forța lor de rezistență prin ceea ce reprezentau ca intuiție și aspirații spirituale ale epocii lor, pe măsura înțelegerii creștinismului, care deținea mai amplu această intuiție și concentra în sine aceste aspirații, ei rămîneau tot mai neinteresanți și chiar deranjau prin limitele lor pe care nu le-au putut depăși. Nu-și mai aveau rost decît, cel mult, ca termen de comparație din care n-aveau decît de pierdut. Așa că n-au putut evita ziua fatală cînd ultimii lor credincioși au fost nevoiți să-și îngroape inventarul sacru aici, la Tomis, la marginea mai ferită a imperiului unde, probabil, își găsiseră ultima lor patrie. Că ziua aceasta a fost sub imperiul cutărei sau cutărei legi, nu se poate preciza, după cum nu se poate ști nici cît de mari le erau speranțele că-și vor putea readuce la lumină, cîndva, statuile zeilor și ale Șarpelui lor.

Zidul clădit deasupra locului în care au fost îngropate, datat de cercetătorii noștri ca provenind din secolele V—VI, părea să le acopere definitiv mormîntul care era și al lumii lor cu frămîntările și căutările ei. Cînd, din întîmplare, după atîția ani, au apărut în vremea noastră, ele nu mai reprezintă decît interesante vestigii arheologice, care dau de lucru cercetătorilor.

Că nu s-a mai găsit nicăieri o statuie a Șarpelui asemenea celei descoperite la noi, nu-i de mirare. Cunoaștem soarta capodoperelor antice din care cea mai mare parte s-a pierdut. E un adevărat noroc dacă dăm, din cînd în cînd, măcar de cite o copie a unei opere literare sau sculpturale celebre. Pe cele mai multe le deducem din mărturiile indirecte prin care căutăm să le reconstituim și mai mult prin aceste reconstituiri păstrăm legătura cu trecutul, cu tot ce a gîndit și a simțit antichitatea în cultura sa căreia îi datorăm atît de mult. Cînd din întreaga literatură gnostică, altădată atît de bogată, n-au ajuns pînă la noi decît cîteva rămășițe, doar întîmplarea a putut să ne transmită, din acele vremuri tulburi, statuia Șarpelui ofit.

2. Fără îndoială, Șarpele ofit e una dintre cele mai surprinzătoare și mai interesante descoperiri arheologice din țara noastră. S-a descoperit nu numai un vestigiu arheologic extrem de prețios prin raritatea sa, dar și un mesaj nu mai puțin prețios, excepțional redat prin simbolismul și expresivitatea sa. Din circumvoluțiuni, ridicat parcă din frămîntările crepusculare ale lumii antice, se înalță, ca pe un gît de lebădă, împrăștiind ceața premergătoare unei epoci noi, ca să domine în amiaza

74. *Le Gnosticisme, son origine, son histoire, son doctrine primitive*, în «Petite Collection Gnostique», Paris, Bibliothèque Chacornac, 1931. — Vezi articolul lui T. Basilide, p. 145.

75. D. M. Pippili, *op. cit.*, p. 302, nota 66; P. Allard, *op. cit.*, p. 263—264.

acesteia, biruitor și atent, capul Mielului cu atributele Sophiei, ale Înțelepciunii în accepțiunea cea mai înaltă a termenului. Coada de leu — forța brută și întunecată a materiei abia se mai vede la extremitatea inferioară a statuii. Efortul ascuns în circumvoluțiuni salvează Înțelepciunea din forța brută a materiei care o ținea captivă, deși materia, prin această Înțelepciune trece din inconsistență, din haos, la consistență și organizare.

Înțelepciunea, ca cea mai dificilă și mai delicată entitate spirituală, așa își explicau ofiții posibilitatea căderii ei, salvată de Logosul din care face parte în așa măsură încît, propriu-zis, Logosul își salvează propria completare, devine, prin acesta, prin Logos, puterea de neînvins de la extremitatea majoră a statuii, exprimată prin expresivitatea Mielului cu atributele ei.

Pentru ofiți, degajarea și eliberarea Înțelepciunii și a valorilor spirituale din robia materiei, lasă materia inconsistentă. Ei n-au putut înțelege că eliberarea și ridicarea Înțelepciunii și a valorilor spirituale poate antrena eliberarea și ridicarea materiei din inconsistență, activînd-o în procesul innobilării, a spiritualizării ei printr-un sens mai înalt, chiar pînă la integrarea ei în unitatea Logosului, prin eliberarea și ridicarea omului. Adică, ei n-au putut rezolva, în acest sens pozitiv, paradoxul supremației valorilor spirituale exprimate sub aparența celui slab, a mielului, asupra forței brute materiale exprimată sub aparența celui tare, a leului.

3. Pînă în prezent, ipoteza identificării *Șarpelui tomitan* cu *Glycon* pare a fi acceptată de majoritatea cercetătorilor.

După părerea noastră, e greu de conceput ca o șarlatanie ca cea a lui Alexandru din Abonoteichos, axată pe oracole și vindecări «miraculoase», — cel puțin după cum o redă Lucian de Samosata, atît de săracă în conținut de idei și atît de bogată, în schimb, în scamatorii și forme externe cu totul simpliste și vulgare, în funcție doar de a impresiona și de a exploata spiritele cele mai înapoiate ale vremii, să inspire o asemenea capodoperă artistică, a cărei excepțională expresivitate și simbolism ce se degajă din ea, pare că sfidează tocmai ceea ce-i simplist și vulgar.

Bineînțeles, capodopera aceasta nu poate fi izolată de mistica vremii, așa cum nu pot fi izolate Pallas Atena, Venus din Milo sau celelalte capodopere ale antichității de o inegalabilă factură artistică, dar mistica de atunci are regiuni elevate și ca valoare artistică. Aici ea îmbracă măsura tendinței firești spre idealul modelat în frământarea spiritului uman din laboratorul culturii specifice vremii. Or, aceasta presupune tocmai degajarea din simplismul și vulgaritatea orizontală și orientarea pe greaua verticală deliberată a umanului, în a cărui profunzime, pe bază de sinteză, se formează un anumit izvor de bogată inspirație și de puternică intuiție.

Chiar dacă în încercarea de ridicare a spiritului nu lipsesc rătăcirile, erorile formelor de exprimare ale specificului uman, totuși aceste rătăcirii, aceste erori, prin sinceritatea și valoarea intrinsecă a efortului, fără îndoială trebuie privite altfel decît înșelătoria lui Alexandru din Abonoteichos. Pentru că, sinceritatea și valoarea intrinsecă a efortului uman devin act de cultură, iar ceea ce numim eroare și adevăr sînt posterioare, sînt consecințele confruntării în dialogul formelor de exprimare ale acestui act.

Tocmai de aceea, după părerea noastră, e greu de conceput ca excepționala statuie a *Șarpelui tomitan* să poată proveni din mediul întunecat și simplist al înșelătoriei lui Alexandru decît, dacă această vulgară înșelătorie, datorită unor cauze pe care nu le cunoaștem, a evoluat spre o doctrină cu un conținut de idei degajate din

simplism și vulgaritate, asemeni celei ofite pe care am expus-o și care se exprimă printr-un simbolism propriu, precis și demn de excepționala realizare a Șarpelui tomitan și a expresivității lui. Or, această evoluare apare ca imposibilă, dată fiind deosebirea radicală dintre cele două genuri de mistere cu preocupările lor specifice și total diferite.

De aceea Glycon putea fi reprezentat oricum, pe cind Șarpele ofit numai ca cel tomitan, cu cap de miel și numai propriu funcției pe care o îndeplinea în cultul ofiților. Cel mult, Glycon ar putea să fie o parodie a Șarpelui ofit, după cum și misterele lui Glycon apar ca o parodie a misterele din Eleusis, — așa cum opinează Babelon. În orice caz, nu în Glycon, ci în Șarpele ofit, identic întru totul Șarpelui tomitan, culminează ca formă artistică și conținut de idei, diferitele reprezentări ale șarpelui din mitologiile antice.

*

* *

Putem chiar afirma că Șarpele ofiților, prin mesajul a cărui valoare nu ne poate fi indiferentă nici nouă după un mileniu și jumătate, simbolizează însăși antichitatea și mai ales epoca lor de căutări pe care nu ne lasă s-o caracterizăm după victimele șarlatanului din Abonoteichos, victime existente în orice vreme, ci după un Filon, Ammonius Saccas, Plotin, Porfiriu, Plutarh, Proclu și alții, care căutau în mod serios în cultura și în religia vremii satisfacerea aspirațiilor lor majore.

Tot așa și acești ofiți, preocupați de cultul, mitologia și doctrina lor, constituite prin evoluție și adaptare din cel mai larg sincretism religios și cultural posibil în vremea lor, căutau cu toată seriozitatea satisfacerea aceluiași aspirații specific-umane.

Le-au găsit în Șarpele lor, identic întru totul celui descoperit la Tomis, așa cum îl concepeau ca Logos, ca Înțelepciune și Cunoaștere, ca Știință investită cu cel mai neprețuit bun al omului, cu libertatea spirituală așa cum aceasta se reflectă în cea materială dându-i adevăratul ei sens; ca știință, în a cărei putere mintuitoare credeau cu tărie, chiar dacă o concepeau greșit, neputînd depăși limitele vremii lor.

Pentru doctrina revelată a Bisericii, ofiții au constituit un evident pericol. Dar așa cum erau, consecință fidelă a evoluției religiei și culturii antice, mai mult ca oricare alte formații religioase păgine ale vremii lor, din conținutul natural sedimentat de epoci de gestație și căutări, au transmis culturii și civilizației vremurilor viitoare grava problemă a libertății din relația spirit-materie. Totodată, anticipau și satisfacția atitor suflete ce-și vor găsi împăcarea în învățătura autentică a Mielului-Hristos.



Diac Asist. Ioan Popescu

DOUĂ CĂRȚI MUZICALE VECHI DIN BIBLIOTECA INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR DIN SIBIU

Biblioteca Institutului teologic de grad universitar din Sibiu posedă, între cărțile sale vechi, și două cărți muzicale care merită să fie cunoscute. Acestea sînt: *Teoreticonul* lui Macarie Ieromonahul, tipărit la Viena în 1823, și o *Liturghie* a Sfintului Ioan Gură de Aur, scrisă pentru cor mixt în anul 1854, la Sibiu.

Ele merită să fie cunoscute nu numai pentru valoarea lor documentară ca monumente scrise muzicale ce depășesc cu mult o sută de ani, ci și pentru faptul că atestă anumite stări de lucruri în legătură cu muzica bisericească din acele vremuri. Întrucît astăzi se duce o muncă susținută pentru scoaterea în evidență a valorilor trecutului nostru în toate sectoarele de activitate ale poporului român, se înțelege, că prezentarea lor constituie și din acest punct de vedere o contribuție care poate îmbogăți cunoașterea unor momente de natură muzicală din istoria Bisericii noastre.

Prima dintre ele, «Teoreticonul», fiind un manual didactic muzical bisericesc, poate reprezenta importanță din punct de vedere al teoriei muzicale bisericești. A doua, «Liturghia», fiind o lucrare muzicală completă în genul respectiv, poate prezenta importanță din punct de vedere al istoriei creației muzicale bisericești. Pînă acum, însă, despre nici una din ele nu s-a făcut o prezentare mai amănunțită, ci numai notițe informative.

Un Teoreticon de muzică psaltică la Sibiu, pare, desigur, un lucru puțin obișnuit, mai ales pentru faptul că în această parte a țării nu se cîntă muzica psaltică așa cum este tratată în acest Teoreticon. Dacă s-a cîntat în trecut și în ce măsură s-a cîntat, aceasta n-o putem cunoaște deocamdată. Totuși, prezența Teoreticonului lui Macarie la Sibiu, ca și în alte părți din Transilvania, nu este chiar atît de inexplicabilă. Chiar dacă nu putem dovedi că la Sibiu s-a cîntat muzica psaltică, și prezența singulară a acestui Teoreticon, nu este desigur o dovadă, totuși știm că intenția lui Macarie, atunci cînd a tipărit cărțile sale de muzică bisericească, era și aceea ca în Transilvania să se cînte această muzică. Acest lucru ni-l dovedește, pe de o parte, faptul că în acțiunea lui de tipărire a fost ajutat consistent — material și moral — de doi (sau chiar trei) sibieni: negustorul Hagi Pop. Constantin, Nil-Nicolae Poponea și Moise Fulea, iar pe de altă parte, că tipărirea cărților sale s-a făcut într-un tiraj de 3000 exemplare fiecare, cîte 1000 de exemplare pentru fiecare provincie românească (Muntenia, Moldova și Transilvania). Pentru Transilvania, exemplarele se distribuiau din două centre. Unul la Sibiu, sub conducerea lui Moise Fulea dascălul școlilor neunite, protoprezbiterul Sibiului (vezi, Dr. I. Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șagura*, 1911, p. 48, 50, 51, 67, 85, 121—122, 125—127; Pr. Niculae M. Popescu, *Știri noi despre Macarie Ieromonahul*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. 1915—1916, p. 800—805; St. Metes, *Școlile de muzică și cîntare bisericească din Iași (1588) și București (1711—1823) și românii din Transilvania*, în «Mitropolia Ardealului», (X, 1965, nr. 7—8, p. 519) și altul la Caransebeș, sub conducerea protopopului Ioan Tomici (*Ibidem*). Indiferent dacă și-a ajuns scopul sau nu, ideea lui Macarie de a purta grijă, sub raport muzical

bisericesc, de toți frații săi români, are o importanță cultural-națională deosebită, mai ales în condițiile istorice de atunci.

Exemplarul pe care-l avem în față, provine de la Ioan Codru (semnătură cu litere cirilice de mină). Pe prima pagină (foaia de titlu) există o parafă: Ioan Dragosy. Se poate deduce că a aparținut lui Ion Codru-Drăgușanu, fiindcă alături de semnătura de mină este scris cu aceeași cerneală și de aceeași mină un număr de inventar (31), ceea ce înseamnă că provine din biblioteca personală a acestui cunoscut literat.

Teoreticonul este prima din cele trei cărți de muzică bisericească românească, alcătuite și tipărite de renumitul clasic al psaltichiei românești, Macarie Ieromonahul. Celelalte două sînt *Anastasimatarul* și *Irmologhionul*. Toate trei s-au tipărit cu un efort material, fizic și intelectual impresionant, în anul 1823, la Viena, așa cum însuși mărturisește în prefață: «Dar știind că lipsa cărților nu puțină împiedecare face sporirii, în mare mîhnire mă aflu în vremea cînd nu aveam îndemînarea de a săvîrși în grabă lucrul tipăririi după dorință. Acum însă cu ajutorul lui Dumnezeu și cu blagoslovenia Preasfinției Sale Părintelui mitropolit stăpînului meu, înlesnindu-mi-se toate greutățile, sînt sirguindu-mă ziua și noaptea cu toată silința spre a săvîrși lucrul pentru care sînt trimis cu toată întregimea și fără greșală».

Fiind prima carte tipărită de teorie muzicală psaltică, după reformarea acestei muzici efectuată în 1814, la Constantinopol și adusă în țară de Petru Efesiul, în 1816, importanța ei nu mai poate fi pusă la îndoială, atît pentru vremea aceea, cînd curentul de afirmare națională pe toate planurile era în plină eferescență, dar și pentru noi, cei de azi, care ne ocupăm cu muzica bisericească, și care n-am avut posibilitatea să avem în mînă această carte. Pentru studiul teoriei muzicale ea este de o deosebită importanță și retipărirea ei ar aduce un serviciu real istoriei literaturii muzicale românești.

Descrierea cărții. Formatul cărții 4^o. Are două foi la început nenumerate + 30 pagini + 6 planșe. Exemplar copertat. Hîrtia de calitate inferioară și mai groasă decît cea obișnuită. Starea foarte bună, nefolosit. Este scris cu litere cirilice, în negru și roșu. Toate paginile sînt încadrate într-un chenar negru obișnuit iar foaia de titlu este încadrată cu un chenar mai bogat.

Cartea se intitulează *Teoreticonul sau Privire cuprinzătoare a meșteșugului muzicii bisericești după așezămîntul sistimii cei nouă* — acum înțiași dată tipărită în zilele prea luminatului și prea înălțatului nostru domn Io Grigorie Dimitrie Ghica Voevod întru întîiul an al domniei sale — cu voia și blagoslovenia Prea osfinției sale Părintelui mitropolitul a toată Ungrovlahia Kirio Kir Grigorie — Tălmăcită din grecește, pre limba românească de smeritul Macarie Ieromonahul — Portarie al Sfintei Mitropolii a Bucureștilor, dascălul școalei de musichie. Viena, 1823.

După cum ne arată titlul, cartea este o traducere din grecește după o carte asemănătoare, probabil avînd ca autor pe unul din cei trei dascăli care au făcut reforma psaltichiei (Hrisant Mitropolitul, Grigorie Protopsaltul și Hurmuz Hartofilax). Deși este o traducere, poate fi socotită ca o lucrare originală, întrucît, la o asemenea traducere se pun tot atîtea probleme ca și la o lucrare originală, mai ales cele care privesc terminologia muzicală. Lucrări de traducere muzicală din grecește în românește s-au mai făcut și mai-nainte, în vechea sistemă psaltică, de către Ieromonahul Filotei, contemporanul lui Brîncoveanu, la 1714 care a scris *Psaltichia românească* (vezi Biblioteca Academiei R.S.R. ms. rom. nr. 61), dar în manuscris. Se pare că Macarie nu avea cunoștință de ea. Meritul de pionier al acestei acțiuni a lui Macarie este recu-

noscul și de Anton Pann, care mărturisește: «căci atunci metoda muzicii noi, abea se arătau la lumină și regula tălmăcirii nu ne era cunoscută» (Prefața la *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești*, București 1845).

În prefața Teoreticonului, Macarie însuși își dă seama că îndeplinește un lucru nou pentru că dă indicații despre unele modificări de termeni muzicali cum este *chronul* în vreme, zicînd: «eu *chronul* l-am numit vreme și în locul acestuia am așezat după înțelegerea graiului nostru pe acesta, care înseamnă vreme zăbavnică și pe acesta care înseamnă vreme grabnică, și pe acesta care însemnează îndoit grabnică» (fiecare însemnat prin inițialele X, B, B). Tot așa, dă indicații privitoare la înțelegerea sistemului de numerotare a intervalelor, «așisderea și altele din acest Teoreticon luați-le aminte și precum eu le-am tălmăcit și le-am așezat, așa și dragostea voastră să le paradosiți».

Prefața cărții este adresată «cinstiților dascăli ai sistimii de musichia cea nouă bisericească Costache și Grigorie» pe care i-a lăsat în locul său la școala Mitropoliei, dîndu-le lămuririle necesare în legătură cu noua carte apărută și cu cele care vor apare. «Deci acum, deodată, iați pui înaintea dragostii voastre Teoreticonul sau Gramatica sistimii, dimpreună cu toate scările cite fac trebuință, de a înlesni ucenicilor toate nedomiririle acestui meșteșug, românește, rugîndu-vă ca întru toate să faceți cu luare aminte dezlegînd toate împleticirile ceale greu de înțeles și paradosindu-le fiilor Patriei, după însușimea ființei graiului patrioticesc». «Iară după două luni cu ajutorul lui Dumnmezeu și cu blagoslovenia stăpînului meu, vă voi trimite și *Anastasimatarul*, și după puțină vreme și *Irmologhionul*, toate alcătuite cu cea mai desăvîrșită întregime, alit a tonului cuvintelor, cit și a bunei viersuiri a melosului». Dorința lui Macarie era însă mult mai mare. Ea s-a limitat la aceste trei cărți, care de bine de rău, erau deja în lucru, ci voia să profite de această ocazie și să tipărească toate cărțile noii sistimi, pe care însă, n-a mai ajuns să le tipărească. Este totuși bine să se rețină marea idee pe care o avea el în legătură cu românizarea tuturor cîntărilor bisericești. «Și după aceasta de mă va ajuta neamul, Preaosfinția sa Părintele mitropolitul stăpînul meu, și prea înălțații domni, și pre toate celelalte cărți ale sistimii, pre rînd le veți primi, tipărite de asemenea, cu negru și cu roșu, cu toată întreaga desăvîrșire a meșteșugului tipograficesc și a alcătuirii, ca pe toate de acum înainte să le paradosiți fiilor Patriei în limba graiului patrioticesc». Mai mult, Macarie își dădea seama foarte bine că este un deschizător de drum în arta muzicală, prin Teoreticonul său, și nu numai în cea muzicală, ci și în cea laică. Sistemul de grafie muzicală pe care-l inaugura el, prin cartea sa, era singurul la ora aceea ce se cunoștea la noi. Gramatica sa apărea ca un lucru folositor tuturor celor care voiau să se introducă în arta muzicală. «Deci, primiți cu blindețe această dintii carte Teoreticonul ca o pîrgă a osteneților mele, care și de se arată mică în privire dar foarte scumpă trebuincioasă la înțeles și cuprinzătoare, nu numai pentru o carte sau două, ci pentru toate cărțile ce sînt alcătuite după noul așezămînt a acestii sistime, și povățuitoare nu numai cum a scrie cîntările cele bisericești, ci și tragodiile cele politicești...» (Prefața). În acest scop, el a alcătuit un manual larg, cu multe explicații și exerciții și indicații chiar tehnice pentru dascălii de muzică. Dacă introducerea teoretică muzicală pe care o dădea Filotei Ieromonahul, în cartea sa de Psaltichie românească, cuprinde abia cîteva pagini, Teoreticonul lui Macarie dezvoltă teoria pe spațiul a 30 de pagini scrise destul de des și incontestabil mai lămurit.

Iată ordinea capitolelor și problemelor ce le tratează. Nu intrăm în amănunte. Aceasta ar însemna un studiu special. Pentru că manualul, datorită terminologiei întru-buinate, necesită foarte multe explicații.

Capitolul I (p. 1 și 3, p. 3 este albă) se intitulează: *Pentru felurimea bunei viesuri*, este împărțit în 12 paragrafe (numerotate cu litere grecești).

Capitolul II (p. 3—4): *Pentru caracterurile glasurilor* (semnele muzicale-vocale). În 9 paragrafe dă explicații asupra funcțiunilor lor, care sînt aceleași pe care le cunoaștem și noi astăzi.

Capitolul III (p. 4—6): *Pentru alcătuirea caracterurilor*. În șapte paragrafe arată diferitele combinații ale semnelor între ele.

La sfîrșitul capitolului se dau o serie de exerciții practice alcătuite în așa fel ca să le poată învăța orice începător.

Capitolul IV (p. 6): *Pentru paralaghie* (solfegiere). În două paragrafe se arată cum trebuie procedat la solfegiere. De ce trebuie să se țină seama, cum să procedeze dascălii învățînd pe elevi; sînt indicații tehnice foarte prețioase și pedagogice.

Capitolul V (p. 7—10): *Pentru îniiințarea bunei viesuri*. În 14 paragrafe vorbește, cu exemple, despre cele patru semne timporale (clasma, apli, gorgon, argon), și diversele lor lucrări, arătînd că acestea, spre deosebirea de alte semne consonante, au durată prin sine, pe cînd altele au numai lucrare (varia, omalonul, antichenoma etc.), despre care vorbește în capitolul următor.

Capitolul VI (p. 10): *Pentru ipostasurile care n-au vremi, ci numai lucrare*. În opt paragrafe vorbește despre varia, omalonul, antichenoma, psifistonul, eteronul, stavrosul și endofonul.

Capitolul VII (p. 11—12): *Pentru felurimea întîmplărilor glasurilor în caracteruri*. În 6 paragrafe vorbește despre funcțiunea fiecărui semn vocal, luat singur sau în combinație, despre stăpîniri (sprijiniri) etc.

Capitolul VIII (p. 12—13): *Pentru Ifesis și Diesis*. Acordă un spațiu destul de larg funcțiunii acestor doi accidenti. Despre ifes spune că «iaste înjumătățire de glas, cînd să privește despre cele pogoritoare spre cele suitoare». Iar diezul «iaste lăcomie a tonului cînd să privește iarăși despre cele pogoritoare spre cele suitoare» (p. 12 § 2).

Capitolul IX (p. 13—14): *Pentru glasurile bisericești*, vorbește în general despre numărul glasurilor bisericești, felurile lor, scară pentacord, tetracord, «neamurile lor»: diatonic, adică așezat, cromatic adică prefăcut și armonicesc. «Neam diatonic este acela a cărui scară arată numai tonuri. Cromatic este acela a cărui scară arată și jumătăți de ton, iar armonic acela care arată și pătrare de ton» (p. 13).

Vorbește apoi, despre octavă și tonuri, pe care le expune grafic, la sfîrșit, într-o tabelă. În total octava are 68 de diviziuni, care împărțindu-se pînă la un număr indivizibil obținem cifra 17, acestea sînt subdiviziunile scării. Este vorba de o temperare și un sistem muzical persano-arab (Vezi, L. Rusu, *Perspective și preocupări teoretice în istoria muzicii românești*, în «Studii de muzicologie» vol. II, Edit. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1966, p. 247). În ce privește intonarea intervalelor, Macarie este conștient că practic ele nu se pot învăța decît de la «dascăli iscusiți și aleși în meșteșugul muzichiei...» (p. 14, § 4). Vorbește apoi despre «roată» care este «așezămîntul care cuprinde patru trepte încheiate în cinci glasuri, adică: pa, vu, ga, di, pa». Apoi despre trifonie care este «așezămîntul care cuprinde trei

trepte încheiate în patru glasuri, adică: ni, pa, vu, ni». Glasurile sînt constituite din patru elemente definitorii: «glăsuirea, scara, stăpînitorele glasuri și răzimările» (p. 14, § 7). Dă apoi numirile vechi ale glasurilor care se foloseau la începutul cîntării în locul isonului (p. 14 § 8). De asemenea, împarte glasurile în stihirarice și irmologice.

Capitolele X—XVII (p. 14—22) cuprind explicarea celor opt glasuri bisericești, pe rînd, începînd cu glasul I. Despre fiecare arată ce scară folosește și care este limita, cum se stabilește atmosfera glasului prin formula respectivă. La glasul I, de pildă, spune că se începe cu formula «ananes» și «măcar că nu se zice desăvirșit, totuși glăsuirea nes arată suire de ton mare, cînd glasul acesta își are începutul isonului său de la ke, iar cînd are isonul pe pa, atunci, cere suire, ci numai un lin ne» (p. 15, § 2). Vorbește apoi despre cadențele stihirarice și irmologice. Scara fiecărui glas o redă grafic la sfîrșitul cărții în planșe.

Capitolul XVIII (p. 22): *Pentru Florale*. În cinci paragrafe se arată cele 16 florale (diatonice, cromatice și armonice (enarmonice)).

Capitolul al XIX-lea (p. 23—24): *Pentru Mărturii*. În opt paragrafe arată că «mărturiile mărturisesc viersuirea, țin și arată scara, se scriu și la început și la mijloc, și la sfîrșit citeodată, la început ca să se arate glasul și drumul, la mijloc pentru ca să se arate viersuirea și scara și la sfîrșit pentru încredințarea de negreșeală» (p. 24 § 8).

La sfîrșitul acestei bogate teorii muzicale, adaugă 5 pagini de exerciții practice pentru inițiere în Țsaltichie (p. 25—29). Foarte interesante pentru cunoașterea scărilor sînt cele 6 planșe-tabele de la sfîrșit. Într-un cuvînt, tratatul lui Macarie despre teoria muzicală este complet, amănunțit, practic și științific alcătuit. N-ar fi inutil nici un studiu asupra acestei teorii pentru ca să se poată vedea în ce măsură teoria Țsaltică a evoluat de la Macarie și Anton Pann pînă astăzi.

Cea de a doua carte, *Liturghia*, deși a fost cunoscută de Timotei Popovici, ea nu este cunoscută istoricilor muzicali. Cînd este vorba de vechimea corurilor muzicale bisericești din țara noastră, corul Mitropoliei din Sibiu nu este menționat printre cele mai vechi coruri. Existența acestei Liturghii ne dă dreptul să afirmăm că la Sibiu, odată cu venirea la conducerea Bisericii ortodoxe din Transilvania a mitropolitului Andrei Șaguna, a luat ființă și un cor bisericesc mixt care cînta chiar această liturghie. Despre aceasta ne încunoștințează profesorul Dimitrie Cunțan care a fost un apropiat colaborator al lui A. Șaguna și care face mențiunea următoare în cartea sa *Cîntările bisericești pe cele opt glasuri*: «În biserica sa catedrală, Andrei Șaguna a introdus mai întîi cîntarea corală după note, iar în anul 1854 a tipărit cîntările Liturghiei Sfîntului Ioan Hrisostom pentru cor mixt în patru voci».

Profesorul și dirijorul Timotei Popovici ne dă o dovadă și mai sigură despre existența acestei Liturghii, întrucît în cartea sa *Cîntările Liturghiei pentru cor mixt*, folosește mai multe cîntări liturgice pe care, onest, le indică pe fiecare că sînt luate din «Liturghia grecească». Așa sînt: răspunsurile ecteniilor (numerele 1—4), imnul «Sfinte Dumnezeu!» (nr. 27), răspunsurile de după Apostol și Evanghelie (Aliluia, Și duhului tău și Mărire ție Doamne... numerele 32—34), Heruvicul și Ca pe împăratul (numerele 47 și 49), Ectenia — «Dă-ne Doamne» de după «Ca pe împăratul», imnul «Unul Sfînt...» (nr. 91), chinonicul «Lăudați pe Domnul» (nr. 92) și «Văzut-am lumina cea adevărată...» (nr. 96). Care era această Liturghie grecească nu se știa pînă de curînd, cînd a fost descoperit un exemplar din această liturghie în biblioteca In-

stitutului teologic din Sibiu, de directorul acestei instituții, Pr. Ioan Beju. Aceasta, este tocmai Liturgia de care pomenește D. Cunțan că a introdus-o în catedrala din Sibiu, A. Șaguna, la 1854.

În Bibliotecă există un singur exemplar, care poartă titlul: *Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Sibiu, din Litografia lui Kraps, 1854. Este scrisă cu note muzicale occidentale, în negru și cu text cirilic de mină, are 36 de pagini, cite două grupe de portative pe fiecare pagină, aparținând celor patru voci: Soprano, Tenore, Bariton și Basso. Foia de titlu este încadrată de un chenar frumos în negru, la mijloc avînd ca emblema, o lîră. Liturgia este scrisă pentru cor mixt, dar din care lipsește alto. Armonizarea pentru cor mixt a fost făcută «de către unul dintre acei (colaboratori) la care apela Șaguna» (vezi: Pr. Conf. Gh. Șoima, *Muzica bisericească și laică în Institutul teologic din Sibiu*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 11—12, p. 800). Corul era «format din «gimnaziști» români și citeva doamne din intelectualitatea română sibiană» (*Ibidem*). Existența acestei Liturghii și a corului mixt în Sibiu, la acea dată, este un indiciu că se cultiva muzica corală și în societatea română sibiană (*Ibidem*). În ce privește denumirea de «Liturgie grecească» pe care i-o dă T. Popovici, nu putem spune, deocamdată, dacă este vorba chiar de melodii luate dintr-un liturghier grecesc ce s-ar fi cîntat la Sibiu de către Colonia grecească existentă aci, și apoi armonizate după ce aceasta și-a încetat existența, sau este vorba de melodiile bisericești ortodoxe tradiționale practicate la Sibiu de mai-nainte și cunoscute — ca și Biserica ortodoxă română din Transilvania — sub numele de «grecești». Credem că această variantă din urmă este mai plauzibilă, deși melodiile armonizate nu se recunosc între melodiile omofone culese de D. Cunțan în cartea sa de *Cîntări bisericești*. Ne întemeiem pe faptul că aceste melodii au persistat în practica corală pînă în vremea lui T. Popovici, care, le-a preluat și introdus în cartea sa *Cîntările Liturgiei* și persistă și astăzi în repertoriul corului mitropolitan din Sibiu ca bucăți ce se cîntă permanent și cu plăcere, fiind acceptate integral atît de credincioși cît și de coriști ca făcînd parte din patrimoniul lor spiritual. Lucrul acesta, Timotei Popovici, care era un adept declarat al elementului național în muzica bisericească, nu l-ar fi acceptat dacă aceste melodii n-ar fi fost tradiționale. Socotim că ele s-au cîntat de mai înainte în biserica din Sibiu, dar nu erau organizate și sistematizate. Lucrul acesta l-a făcut Șaguna. Se înțelege că biserica episcopală și apoi mitropolitană din Sibiu fiind urmașa fostei biserici grecești, pe locul căreia s-a și clădit, melodiile acestea n-au fost scutite de o influență a melodiilor cîntate la strana bisericii grecești. Pînă acum nu s-a găsit, însă, nici un indiciu despre melodiile grecești cîntate aici ca să se poată face o comparație. Deocamdată, un indiciu despre proveniența lor populară, îl constituie accentul tonic neregulat al melodiilor pe care autorul primei armonizări l-a redat mai autentic. Acest accent a fost, în parte, corectat de T. Popovici în cartea sa, ca de altfel și armonizarea.

Liturgia este armonizată la patru voci (sopran, tenor, bariton și bas). Începe cu imnul «Sfinte Dumnezeule», precedat de un «Amin» și continuă pînă la sfîrșitul sfînteii liturghii. Toată liturgia este în sol major. Cu excepția Heruvicului și Ca pe împăratul care sînt scrise în re. Ritmul alternează cînd în 3/4, cînd 4/4. Melodiile cu caracter mai tainic, cum sînt «Heruvicul», o parte din răspunsurile mari «Chinonicul» sînt scrise în măsura de 4/4, iar cele mai lirice ca «Sf. Dumnezeule», «Ecteniile» și Răspunsurile de la Apostol și Evanghelie sînt scrise în măsura de 3/4. Acest ritm l-a păstrat și T. Popovici în prelucrarea pe care a făcut-o acestor bucăți.

Melodiile sînt, în general simple. Fără salturi mari de intervale. Unele sînt chiar foarte melodioase și cu o notă de noblețe deosebită. Intenția melodiilor nu este să subestimeze textul și să-l acopere, de aceea ele păstrează permanent un caracter religios autentic, călduros și sobru. Aproximarea melodiilor de graiul vorbit în mod curent le face foarte atractive și accesibile tuturor. Atmosfera de largă religiozitate, de profunzime și căldură este redată prin imnul «Heruvic» armonizat în re major, o parte din răspunsurile mari și prin chinonicul «Lăudați pe Domnul...», precum și prin cîntările «Ca pe împăratul...», «Sfint, Sfint...», «Unul sfint...».

Armonizarea este bună (ici-colo cite o cvintă și octavă paralele). Este făcută de un începător sau mai puțin cunoscător al spiritului religios ortodox. Folosește o armonizare șablonată în unele bucăți și în special treptele principale. Cea mai reușită armonizare este cea a Heruvicului, pe care și T. Popovici o păstrează aproape intactă. În unele bucăți încearcă și o armonizare contrapunctică (Sfinte Dumnezeule, Aliluia, Heruvic, Mila păcii, Cuvine-se cu adevărat).

Timotei Popovici, reluînd melodiile menționate, le-a prelucrat armonic, le-a adaptat pentru cor mixt cu alto și le-a îndreptat și ritmul, în așa fel că ele au intrat definitiv în repertoriul corului Mitropoliei din Sibiu. Unele din ele (ca imnul «Cu vrednicie») nu mai corespund din punct de vedere al ritmului (accentului), de aceea s-au și auto-exclus din repertoriul coral bisericesc.

Totuși, «Liturghia grecească» așa cum o numește T. Popovici, are o netăgăduită valoare istorică și muzicală și ca dovadă este faptul că o bună parte din ea este și azi în uz. Apoi, ea dovedește o preocupare muzicală corală destul de veche, la Sibiu și dacă se acreditează ideea că a fost armonizată de un profesor sas de la care a învățat și D. Cunțan noțiunile muzicale, atunci este important de menționat și colaborarea ce exista între Șaguna și reprezentanții Bisericii Evanghelice din Sibiu. Ar fi deci vorba de un început de ecumenism religios.



DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

GALA GALACTION «AD CATHEDRAM»

LA 95 DE ANI DE LA NAȘTERE (16 APRILIE 1879)

«Ca tatăl și ca mama, un dascăl nu moare
niciodată...» (G. G.).

La catedra de teologie universitară, Gala Galaction a ajuns — la fel ca la preoție — târziu și după lungă așteptare. Doctoratul strălucit în teologie, onorat cu calificativul de excepție «ausgezeichnet mit Stimmeneinhelligkeit» (excelent cu unanimitate)¹, din mai 1909², îndreptăța perspectiva unei catedre de teologie. Profesorii săi (cei de la Facultatea de teologie din București și cei de la Facultatea de teologie din Bucovina) așteptau ca noul doctor în teologie să tipărească câteva studii de erudiție teologică și să-l vadă coleg universitar. La fel gîndea și el. În acest scop a publicat studiul teologic *Sfîntul Apostol Pavel în Atena*³. N-a continuat cu alte lucrări teologice, ce le avea pregătite și în proiecte⁴, pentru că s-a făcut scriitor literar, închizîndu-și calea spre profesoratul teologic.

Începuse să scrie literatură din liceu⁵. A scris câteva bucăți și în anii de teologie⁶. A încercat să îmbine scriitorul literar cu teologul studios, îndeosebi în specia de literatură de creație personală *Scrisori către Simfioroza*⁷. S-a afirmat și s-a impus ca scriitor literar de viguros talent, în 1910—1911. În aprilie 1909, Spiru Haret, Ministrul Instrucțiunii și al Cultelor l-a numit defensor eclesiastic, o funcțiune mai mult voiajeră. «Această slujbă — a arătat scriitorul — care mă îndatora să străbat țara în lung și în lat, să mă reîntîlnesc cu holdele din copilărie, să urc plaiurile Mehedințului, să înnoptez lingă Olt, lingă Jiu și lingă Dunăre, să străbat pădurile Argeșului și ale Vilcii: a făcut să izbucnească în inima mea, de sub frunzele uscate a zece ani de teologie, parcă un popor năvalnic de ghiociei și de viorele! Proiectele mele teologice

1. A informat în 1943 că dintre toți doctorii în teologie români din Bucovina, numai unul singur a mai obținut acest calificativ excepțional: Nicolae Bălan (I. G. Ionescu, *De vorbă cu Gala Galaction*, în «Săptămîna C.F.R.», nr. 23, din 7 noiembrie 1943, p. 5; Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, Ediție îngrijită de Mara Galaction Țuculescu și Teodor Vărgolici. Prefață și note de Teodor Vărgolici, Editura Minerva, București, 1973, p. 632.

2. 8/21 mai 1909, la Facultatea de teologie (Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, *op. cit.*, p. 628).

3. Gr. (Grigorie) Pișculescu, *Sfîntul Apostol Pavel în Atena*, în «Biserica Ortodoxă Română» nr. 10—11 (octombrie-noiembrie), 1909.

4. Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, *op. cit.*, p. 396—398.

5. Nuveleta *Pe terasă* («Adevărul ilustrat», nr. 32, din 7 octombrie 1896, p. 6) și nuvela socială «*Harpistul Dionis*» («Adevărul ilustrat», nr. 41, din 9 decembrie 1896, p. 3).

6. *Moara lui Căliifar* («Literatură și artă română», nr. 3, din 25 martie 1902, p. 205), *Îl osîndesc jurații?* («Linia dreaptă», nr. 1, din 15 aprilie 1904, p. 4), *Adamova* («Revista idealistă», nr. 9, septembrie 1906, p. 285), *Copca rădvanului* («Revista idealistă», nr. 2, februarie, 1907, p. 1), *Un testament* («Revista idealistă», nr. 11—14, noiembrie-decembrie, 1908, p. 242).

7. «Linia dreaptă», nr. 4, din 1 iunie 1904, p. 50; «Literatură și artă română», nr. 2, februarie 1905, p. 71; nr. 5, mai 1905, p. 275; nr. 9, octombrie, 1905.

și lucrările cu care era să mă abilitiez în vederea unei catedre la facultate, au alunecat de pe planul întâi... Așa se face că în anul 1910, zăgazurile teologiei mele s-au frânt și un năboi de povești și de epopee s-a revărsat în cîmpia literaturii românești»⁸.

De la primele nuvele, opinia literară cea mai competentă l-a proclamat «cel mai de seamă scriitor care a apărut după Sadoveanu»⁹. Dar și-a spulberat șansele catedrei de teologie. Profesor de teologie universitară și scriitor literar nu s-a pomenit în ortodoxia românească! I-a dezamăgit și i-a supărat pe protectori. Unul din ei i-ar fi spus: — Bine mă, băiete, așa ascuți tu pe cei ce îți voiesc binele!... Eu aștept să tipărești studiul ăla asupra Sfîntului Pavel¹⁰ și să te înfigi la facultate, și tu te compromiți cu cai verzi pe pereți și cu lucruri nedemne de un teolog! — Căzusem din stima venerabilei mele familii teologale¹¹! Cu manifestul *Apologia unei legi* și mai presus de ea: a unui principiu¹², a supărat și pe mitropolitul primat (Athanisie Mironescu), care i-a refuzat o biserică în București și preoția^{12bis}.

A pierdut orice nădejde de carieră teologică didactică. A continuat să scrie literatură, care s-a bucurat de deosebit succes. Prima lui carte literară, *Biserița din Răzoare*, a fost distinsă de Academia Română cu cel mai de seamă premiu al ei — Premiul Eliade Rădulescu¹³. Dar, a destăinuit scriitorul, «sub chipul nuvelor și istoriilor mele, am turnat miezul învățării din Scriptură... *Clopoțele din Mănăstirea Neamțu* (a doua sa carte literară n. n.), sub vălul ei de poezie și de visare, înfățișează dogmă și mărturisire de credință»¹⁴.

În 1915 a încercat să intre în învățămîntul secundar, ca profesor de limba germană. N-a reușit, deși în guvern era ministru colegul și prietenul său I. G. Duca¹⁵.

După primul război mondial, Mitropolitul Primat Miron Cristea, preocupîndu-se de o traducere nouă a Bibliei, căutînd teologul și omul de cultură iscusit și în măsură să facă traducerea nouă, s-a oprit asupra lui Gala Galaction. «L-am chemat în slujba bisericii, i-am dat darul preoției și l-am îndemnat stăruitor să sfîrșească lucrul început»¹⁶.

8. Gala Galaction, *Mărturisire literară*, 1942.

9. I. Crețu, G. Ibrăileanu despre Galaction și Arghezi, în «Viața românească», nr. 3, martie, 1966, p. 220.

10. A luat licența în teologie cu lucrarea *Minunea din drumul Damascului*. A tipărit-o în 1903. Se gădea însă s-o retipărească dezvoltată (*Jurnal*, vol. 1, p. 398).

11. Gala Galaction, *Mărturisire literară*, loc. cit., p. 518.

12. Gr. Pișculescu, *Apologia unei legi și mai presus de ea: a unui principiu*, București, 1909, 32 p.

12. bis. Gala Galaction, *Jurnal*, vol. 1, op. cit., p. 633.

13. *Analele Academiei Române*, To. XXXVII (1914—1915), Seria 11. Partea administrativă și dezbateri, p. 203—220.

14. *Ne vorbește Pr. Gala Galaction*, în «Timpul», nr. 562, din 25 noiembrie 1938, p. 2; Gala Galaction, *Pe dosul broderiei*, în «Dimineața», nr. 6.131, din 3 februarie 1924, p. 3. A remarcat și Bărbu Șt. Delavrancea, în raportul său pentru premiera *Bisericii din Răzoare*, că «volumul, pe care vă rog stăruitor să-l premiați, este un act de pietate, de dogmă creștinească și de credință» (*Analele Academiei Române*, op. cit., p. 226).

15. Gala Galaction, *Scrisori către G. Ibrăileanu*, Colecția «Studii și documente», Editura pentru literatură, București, 1966, vol. 1, p. 10.

16. *Cuvînt* I.P.S. Patriarh (Miron Cristea) la Noul Testament. Traducerea Părintelui Grigorie (Gala Galaction), Editura Institutului Biblic, București, 1927, p. 1—2. Gala Galaction începu, din inițiativă proprie, să traducă Sf. Scriptură, din 1920 (A se vede Pr. Gh. Cunescu, *Gala Galaction — traducător biblic*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 4—5, p. 314).

Mitropolitul Primat a încercat să-i redeschidă drumul și la profesoratul teologic universitar. A prezentat problema într-o ședință a Sfintului Sinod, a obținut aprobarea și l-a recomandat Facultății de teologie din București, unde era vacantă catedra de specialitate a lui Gala Galaction: Exegeza Noului Testament. «Acest fapt neașteptat, a notat Gala Galaction în *Jurnal*, a făcut să ies din rezerva și din absenteismul meu teologic. M-am dus la Ministerul Instrucțiunii și printr-o petiție m-am declarat competitor la catedra vacantă de Exegeza Noului Testament»¹⁷. Trebuia să prezinte câteva lucrări de specialitate, lucrări care pentru Gala Galaction constituiau *thèse de l'habilité* — cum le-a numit. A reluat de aproape studiile și problemele teologice. Scrie o carte de erudiție teologică, din care a publicat două capitole¹⁸, «ca să ajut pe înfiul păstor al Bisericii Române la îndeplinirea lumioaselor sale scopuri»¹⁹. Preocupările noi teologice i-au sugerat și întreținut fantoma și a unui roman teologic. «M-a prigonit multe zile gândul unei reverii teologice, a unui roman religios, cu titlul «Diaconița Phoebe». Apoi s-a precipitat și reveria mea s-a prefăcut într-o nuvelă. Așa am ajuns să urzesc și să scriu, în trei săptămîni, o poveste întreagă. Este nuvela: «Caligraful Terțiu»²⁰. A depus examene de verificare la Facultatea de teologie din București, în fața unei comisii de profesori, și la Universitate, într-un colocvii public²¹. Consiliul profesoral al Facultății de teologie l-a recomandat, cu unanimitate de voturi, profesor la catedra de Exegeza a Noului Testament. După legea universitară, în vigoare, mai trebuia avizul Senatului Universitar.

După cinci ani de probe, forme și așteptări, Senatul Universitar din București, în ședința din 15 august 1926, n-a aprobat ca Gala Galaction să fie profesor la Facultatea de teologie! În *Jurnal*, la data de 26 ianuarie 1926, Gala Galaction a scris câteva pagini triste și cu accente de amărăciune sufletească. Cînd se va publica în întregime *Jurnalul*, se va vedea cine nu l-a agreat și pentru ce²².

Totuși, în toamna aceluiași an (1926), Gala Galaction este profesor universitar de teologie! Este numit direct, prin decizie ministerială, profesor la Facultatea de teologie, nou-înființată, a Universității din Iași²³.

Era un act de justiție reparatorie și totodată un act de bună amintire și de bunăvoință din partea Ministerului Instrucțiunii, prof. Ion Petrovici, care «n-a uitat pe elevul bătrînicios (de la Sf. Sava n.n.) ce ne ocrotea, pe toți pușorii golași care ne strecuram prin găurile incintei internatului, pentru a ciuguli în livada literaturii, și care mult mai tirziu a îmbrăcat o haină modestă de preot... Poate n-am avut satisfacție mai vie decît atunci, cînd, după scurgere de ani, am putut să-i

17. Gala Galaction, *Jurnal*, caietul XV.

18. Gala Galaction, *Cuvînt prealabil* (La lucrarea: *Sf. Apostol Pavel și Proconsulul Galion*), în «Gîndirea» (Cluj), nr. 8, din 20 noiembrie 1922, p. 61; Gala Galaction, *Inscripția de la Delfi* (Anul întîlnirii Sfintului Apostol Pavel cu Proconsulul Galion), în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5 (503), 1923, p. 321.

19. Gala Galaction, *Cuvînt prealabil*, loc. cit., p. 62.

20. A tipărit nuvela în «Viața românească», nr. 11, noiembrie, 1921, p. 169.

21. «Cuvîntul», nr. 276, din 7 octombrie 1925, p. 3 — Informații (Universitare); «Cuvîntul», nr. 280, din 11 octombrie 1925, p. 3, Informații (Universitare).

22. S-au publicat fragmente în *Pagini inedite* din «Jurnalul» lui Gala Galaction (V). Note de Teodor Vărgolici, în «Steaua» (Cluj), nr. 9, din 1—15 mai 1973, p. 15.

23. N. Gr. Popescu-Prahova, *Despre învățămîntul teologic*. Conferință ținută în ziua de 8 noiembrie 1936, cu prilejul sărbătoririi primului deceniu de existență a Facultății de teologie. Cu mai multe anexe, 1937; «Anuarul Universității Mihăilescu din Iași», pe anul 1926/1927; 1927/1928, Iași, 1929.

răsplătesc atențiile delicate și niciodată plictisitoare ale blindului nostru mentor literar, ajutându-l, într-o conjunctură favorabilă, să se înscăuneze profesor la facultatea teologică ce am înființat-o, unde urma să transporte competența sa studioasă, elocința lui inspirată și, în sfârșit, credința lui sinceră»²⁴.

Facultatea s-a deschis în noiembrie 1926, cu mare și festiv entuziasm (a participat și a vorbit profesorul Ion Petrovici)²⁵. «S-au văzut atunci înscriindu-se în Facultate, a relatat unul din profesori, preoți bătrâni de 50—60 de ani, care au urmat cursurile și au obținut, cu succes, titlul de licențiați»²⁶. Își va aminti și Gala Galaction că «Facultatea s-a deschis într-o atmosferă frățească și entuziastă care desfăta inima. Clerici bătrâni — uneori mai în vîrstă decît unii dintre dascăli — veneau pe băncile facultății ca să asculte, în limba românească academică, adevărurile sfintei noastre credințe strămoșești... Ucenicii noștri teologi — și între ei unii cu barbă căruntă — ascultau cu respect și cu însuflețire eminentele cursuri ce li se propuneau... Între colegii mei, eu, în taină, mai eram și ucenicul ucenicilor mei. Îi ascultam în particular, îi urmăream pe cei ce erau preoți la slujbele din bisericilor lor, îi cercetam în casele lor și adunam pentru mine o lecție statornică, vie și puternică, menită să mă susțină în ceasurile grele care erau să vină»²⁷.

Este numit și director al internatului teologic²⁸. La sfîrșitul anului 1926, se confesa Jurnalului: «Nedreptatea din ianuarie a fost răzbunată în noiembrie. Anul 1926 mi-a adus pe pîgîndite o catedră universitară. M-am pomenit suplinitor²⁹ la catedra de Exegeza Noului Testament, la facultatea teologică proaspăt creată... M-am bucurat mediocru... Fi-voi eu în stare, acum cînd mă apropii de jumătatea vieții, să mai muncesc în grădina exegetică, așa cum aș fi făcut-o cu 17 ani în urmă?... Mai este încă o împrejurare care mă pune pe multe gînduri și mă neliniștește. Sînt nu numai profesor, dar și directorul internatului teologic. Un ogor necunoscut, o experiență nemai făcută!... Sînt de-abia la începutul experienței. Ce va fi, ce va ieși din acest mentorat, început la 48 de ani, Domnul știe!»³⁰.

Avea grijă nu numai de studenți, ci și de colegii profesori, majoritatea din București. Veneau numai pentru zilele de cursuri și examene. Se îngrijea de cazarea lor. «Profesorii care ne soseau de la București erau găzduiți într-una din clădirile internatului... Pentru noi toți exista o masă comună... Profesorii care veneau săptămînal găseau, cu plăcere, în casa și la masa frățească a facultății, o adevărată despăgubire, pentru oboseala drumului și pentru deslipirea din sînul familiei»³¹. El locuia într-o chilie retrasă, din care a făcut laborator de traduceri biblice, cuib de vise și creații literare, pe lîngă confesional căutat de numeroși studenți de toate vîrstele. «Sărăcia ei călugărească e bogată în amintiri și în reculegeri — o prezenta în 1938. Săraca și totuși bogata chilie!... În aceste dulapuri sînt o duzină de Biblii și un vraf de ziare și de reviste cu recoltele mele literare... Și, dincolo de ceea

24. I. Petrovici, *Amintiri despre scriitorii întîlniți în viață*, în vol. «Fulgurații filozofice-literare», Biblioteca pentru toți, p. 118, 289.

25. Idem, *Momente solemne*, Ediție întregită, Casa Școalelor, 1943, p. 64.

26. N. Gr. Popescu-Prahova, *Despre învățămîntul teologic*, op. cit., Prefață, p. 3.

27. Gala Galaction, *Scrisori...*, în «V. B.», nr. 3—4, martie-aprilie, 1943, p. 168; nr. 1, ianuarie, 1941.

28. Anuarul Universității Mihăilene din Iași, op. cit.

29. Este titularizat în anul 1927/1928 (Anuarul Universității Mihăilene din Iași, op. cit.).

30. Gala Galaction, *Jurnal*, caietul V. Ne-am bucurat de încrederea profesorului și ne-a pus la dispoziție documentară cîteva caiete de *Jurnal*.

31. Gala Galaction, *Scrisori...*, loc. cit., p. 168.

ce se poate vedea și pipăi, chilia aceasta adăpostește de ani de zile proiecte, aspirații, spovedanii și atâtea din spițele Scării lui Iacob... Pe această masă neobișnuit de lungă, am început să scriu romanul *Roxana*»³².

Doi ani universitari: 1928/1929, 1929/1930, a avut mandat de decan al facultății³³. Patru ani a fost în concediu, pentru traducerea Bibliei (doi pentru traducerea Bibliei Sinodale (1936), doi pentru traducerea Bibliei Fundațiilor Culturale (1938))³⁴. Cîteva ani a fost delegatul facultății în Comisia de judecată a Universității³⁵. Lecții universitare propriu-zise a predat la anul întâi și doi; la anul întâi Introducerea în cărțile Noului Testament, la anul doi epistolele Sfîntului Apostol Pavel (*Epistola către Galateni, Epistola 1 către Corinteni, Epistola către Romani...*). A stăruit cu precădere asupra Epistolelor Sfîntului Apostol Pavel, declarîndu-le auxiliar indispensabil teologic pentru înțelegerea Evangheliei și a creștinismului. Exemplifica că genialul scriitor L. Tolstoi a înțeles greșit învățătura evanghelică și creștinismul, din cauză că n-a cunoscut teologia paulinică. Totodată Epistolele Sfîntului Pavel sînt contraforturi de apărare și de rezistență a Evangheliei... Un an sau doi a predat și limba ebraică, suplinindu-l pe Vasile Radu³⁶. Cît a fost el în concediu, a fost suplinît de prof. Cicerone Iordăchescu³⁷.

Gala Galaction întrunea în el un fericit cumul de însușiri, de îndeletnici și titluri, rare, deși cu aspecte contradictorii, se completeau și colaborau armonios și fructuos: intelectual de vastă cultură, scriitor literar, teolog erudit, gazetar social, preot tradițional, militant democrat progresist, creștin cucernic, academician onorat, cetățean patriot, umanist generos... Aceștia sînt indivizibili în personalitatea, în scrisul și în activitatea sa. Aceștia au coexistat și în profesorul Gala Galaction. Erau prezenți, împreună cu el, și pe catedră și în munca didactică în afara clasei. S-au manifestat, mai accentuat, teologul, preotul și creștinul, însă n-au lipsit și ceilalți — literatul artist, omul de cultură, oratorul fermecător, democratul activ... Ei se revărsau — ca un Nil și cu efectele lui — asupra studenților săi. A notat la începutul profesoratului universitar: «...Mă lupt să fac cetățeni ai împărăției lui Iisus Hristos pe niște tineri în majoritate cu totul analfabeți evanghelici. Munca mea la Facultatea teologică îmi aduce aminte deseori de cunoscuta povestire din Pateric a toiagului uscat înfrunzit... Se spune că la un pustnic a venit un călător de s-a spovedit. Pesemne că avea păcate grele, căci, după ce l-a ascultat, pustnicul i-a luat toiagul uscat al călătorului, l-a înfipt în pămînt și i-a zis penitentului: Să cari apă cu cana din riul apropiat și să uzi acest toiag uscat. Cînd vei vedea că a înmugurit și a înfrunzit, este semn că Dumnezeu te-a iertat... Minunea s-a întîmplat... Toiagul a înfrunzit după mulți ani de caznă și de perseverență, cărînd apă cu cana și udîndu-l... Nădăjduiesc și eu că într-o zi, voi vedea crescînd din sufletul studenților mei, măcar ici-colo, cîteva ramuri de adevărată primăvară creștinească»³⁸.

32. Gala Galaction, *În vacanță*, în «România», nr. 68, din 8 august 1938, p. 3. A se vedea și Gala Galaction, *Urmul de la fereastra mea*, în Almanahul ziarelor «Dimineața» și «Adevărul», 1929, p. 97.

33. Anuarul Universității din Iași, pe anul 1927/1928 ; 1929/1930.

34. Anuarul Universității din Iași, 1930/1935.

35. Anuarul Universității din Iași, anul 1939/1940.

36. Anuarul Universității din Iași, anul 1927/1928.

37. Anuarul Universității din Iași, anul 1930/1935, 1935/1936, 1936/1937, 1937/1938.

38. Gala Galaction, *Jurnal*, Caietul V — manuscris (anul 1928).

Lecțiile teologice ale profesorului Gala Galaction aveau aceste efecte regeneratoare — ca soarele și ploile de vară. Ele luminau, încălzeau și rodeau.

A stăruit și el atît în direcția instructivă, teologică-culturală, cît și în cea educativă, teologică-creștină, etică-umanistă, cu precădere pentru formarea de conștiințe morale, arătînd, cu tenacitatea lui Caton cel Bătrîn, ce însemnătate capitală are la teologi și preoți îndeosebi personalitatea și conduita morală. Dezvăluia ca nefaste neconcordanțele dintre vorbă și faptă, dintre predică și viață. A numit-o «contrazicere liturgică», adică una să înveți și să pretinzi în biserică, și alta, contrară, să fie viața și conduita publică³⁹.

În acest scop, îndemna pe studenți la prietenia cu cartea, cu cartea literară, cu cea științifică și de artă, pentru însușirea unei culturi temeinice. Recomanda învățarea cît mai multor limbi străine (cel puțin una din limbile vechi, latina sau greaca, și una din limbile moderne: germana, franceza, engleza...). Sfătuia pentru formarea de biblioteci personale. «Ca să fii dascălul altora trebuie să fii tu singur ucenic multă vreme. Ca să înveți pe aproapele trebuie să fi adunat și să aduni neconținut multă învățătură. Una din cele dintîi datorii ale preotului — care este în lume învățător și educator — este să știe carte într-o măsură covârșitoare. Și anume, carte felurită asupra acestei lumi pămîntești și asupra lumii superioare — a duhului»⁴⁰. El însuși era un exemplu convingător de om de cultură, poliglot (cunoștea 9 limbi), teolog savant... A fost surpriza Congresului interparlamentar de la Cairo, din aprilie 1947, la care a participat în delegația de deputați a României, cînd sub haina modestă a unui preot ortodox s-a descoperit un poliglot, un teolog erudit, un om de cultură europeană, un literar strălucit. A făcut senzație interviul dat unei ziariste elene în limba lui Aristotel (greaca veche)! S-a observat că se întreține cu delegații străini în limba lor! A fost declarat între *liderii* Congresului⁴¹.

Instrucția și educația teologică-creștină profesorul le continua, le lărgea și le consolida în alocuții la rugăciunea de seară și în predici magistrale în capela Facultății, începute încet, cu voce joasă și rar, ca ploile de toamnă, ca apoi să se prefacă în torente de elocință, de credință fermă, de teologie superioară, de oratorie literară personală. Fascina, răscolea, urca pe Muntele Fericiților și pe Tabor, el și înălța și pe auditori. «Predica Părintelui Gala Galaction este în chip firesc teologică și literară — au observat și alții; ea învață și place, dar mai mult de toate ea mișcă, trezind sfîntul fior al credinței și al emoției religioase, într-un grad și într-un chip excepțional la noi. Cine l-a auzit odată vrea să-l asculte totdeauna»⁴².

39. Gala Galaction, *La început de păstorie nouă*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8, 1939, p. 392.

40. Gala Galaction, *Ziua Domnului*, în «Curentul», nr. 2.130, din 4 ianuarie 1934, p. 1.

41. *Le Progres Egyptien* (17 aprilie 1947), *Le Journal d'Egypte* (11 aprilie 1947), *L'Actualité de la Semaine* (12 aprilie 1947), *Taniu* (Istanbul). Ziare puse la dispoziție de Gala Galaction. Cf. Prof. Petre Constantinescu-Iași, *Conferința Interparlamentară de la Cairo*, în «Buletinul grupului parlamentar român», nr. 1, septembrie 1947, p. 15—21; Galaction, *Spre supremul areopag al Păcii*, în «Gazeta literară», nr. 1 (43), din 6 ianuarie 1955, p. 6.

42. *Academicianul Gala Galaction de la 75 de ani*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXII (1954), nr. 4, p. 447. Cf. Tudor Popescu, *S-a făcut dreptate! Marele nostru scriitor Gala Galaction este profesor și decan la Facultatea de teologie*, în «Națiunea Dominantă», nr. 8, din 11 martie 1929, p. 2.

Trăia aievea lecțiile sale teologice în rugăciunea liturgică la Altar, când vibra toată ființa sa ca un diapazon, cunoscând că Altarul este Palat Împărătesc și Împăratul — Mîntuitorul Hristos Euharistic — este prezent pe tron. «Cine nu l-a văzut slujind și rugîndu-se, nu-l cunoaște bine... Trăiește în sobor ceresc cu îngerii și cu sfinții» ⁴³.

Aplica, individual, teologia în arta duhovniciei. Era un duhovnic desăvîrșit, excelent părinte sufleteș și înțelept director de conștiință. Găseai la el totdeauna ușa chiliei deschisă, răbdător și atent să asculte, înțelegător la zbuciumul tinereții, la crizele de tot felul, la durerile vieții, la ispite și alunecări. În toate împrejurările și pentru fiecare avea cuvînt potrivit de mîngiere, de sfat, de povață, de îndrumare prietenească, de dojană părintească, de lămurire teologică, iubitor și doritor totdeauna să fie de folos. Chiar numai o singură convorbire cu el era o zi însoțită de primăvară neuitată. Un coleg de al său de profesorat, voind să arate mai concret și mai cuprinzător activitatea teologică-duhovnicească a lui Gala Galaction, l-a comparat cu Sfîntul Nicolae, «îndreptătorul credinței și chipul blîndeței», apropiere îndreptățită nu numai de o asemănare de fizionomie, ci de înțelepciunea minții, de bogăția sufletească, generozitatea dăruirii de sine, stăruința de a se face cît mai util și mai eficace — profesoral, teologic, duhovnicește, intelectual, umanitar...

Din dorința de a fi cît mai folositor studenților teologi, suplimenta străduința profesională ad cathedram cu întîlniri și convorbiri universitare cu studenții, în afara orelor de program, în «ore duhovnicești» — cum le-a numit. Se țineau într-o sală de curs care se întîmpla, în ceasurile libere de după masa de amiază, cînd sălile de curs erau libere și studenții fără program universitar. Veneau studenți din toți anii, numai care voiau. Gala Galaction lua loc pe catedră; studenții asistenți în bănci. Convorbirile și discuțiile constau în întrebări și răspunsuri. Studenții îi adresa, verbal, întrebări, Gala Galaction răspundea prompt. Întrebările erau absolut libere, diverse, din toate domeniile și fără o tematică stabilită anticipat. Se angajau discuții în contradictoriu și cu accentele tinereții. Întrebările erau desprinse, de regulă, din actualitatea bisericească, politică, socială, culturală, care preocupau pe studenți, probleme la ordinea zilei: problema evreiască, antisemitismul și legionarismul, căsătoria și recăsătoria preoților, alianța cu Biserica Anglicană, scriitorii români ⁴⁴, literatura creștină... Profesorul răspundea și dirija discuțiile, calm, cu competență, judicios, instructiv, academic, sufletește, ținîndu-se riguros în limitele adevărurilor creștine ortodoxe, ale democrației și umanismului, ale logicii și eticii... Aceste ore duhovnicești ale profesorului Gala Galaction (dintre toți profesorii Facultății de teologie, numai el întreținea astfel de ore), cu dezbateri, clarificări și explicații libere, directe și publice, s-au dovedit fericit inspirate, deosebit de opor-

43. *Ibidem*.

44. La o întrebare despre Tudor Arghezi, Gala Galaction l-a prezentat în felul următor pe poetul *Cuvîntelor potrivite*: — Tudor Arghezi este o hazna în care un hoț nabab și-a aruncat comorile de nestimate, care stau amestecate cu moloz și impurități... Dar nestimatele sînt mai numeroase. Pentru acestea Tudor Arghezi va avea o pagină dintre cele mai luminoase în literatura românească. El nu este numai un nume și o carieră literară, ci o revoluție și o dată istorică în literatura noastră. Odată cu Tudor Arghezi și de la el, s-a început să se simtă și să scrie altfel de literatură... L-a recomandat studenților teologi.

tune și salutare. Ele au fost un fel de academie liberă de instruire și orientare teologică, culturală, socială, umanistă.

*

Scriitor militant democrat progresist⁴⁵, Gala Galaction s-a manifestat și a activat ca atare și ca profesor ad cathedram. Pe cât de sufletesc, de binevoitor și de generos era cu studenții (nu pretindea și nu urmărea prezența la cursuri, nu făcea victime la examene), pe atât de ferm, de categoric și neînduplecat era cu opiniile, sentimentele, acțiunile și organizațiile cuziste și legionare, fasciste și profasciste, care contaminaseră tineretul universitar și pătrunseseră și în facultățile de teologie. N-a făcut nici un fel de concesii. Le-a dezaprobat și demască necruțător caracterele lor anticreștine, antiumaniste, retrograde și obscurantiste. Prezenta ca diversiune politică, eroare feudală și aberație teologică antisemitismul religios — antisemitismul și rasismul motivate creștinește⁴⁶. La Facultatea de teologie unde era profesor au fost cei mai mulți antilegionari și anticuziști. Aceștia au protestat împotriva atentatului cuzisto-legionar la viața rectorului Universității, Traian Bratu⁴⁷. În noiembrie 1940, când guvernul legionaro-antonescian l-a trecut între profesorii universitari indezirabili, Gala Galaction a făcut o curajoasă declarație de opinie democrată⁴⁸.

«Teolog cu vicii literare» — cum s-a numit pe sine, profesorul Gala Galaction a fărâmițat și a răspândit lecțiile sale teologice prin cărți⁴⁹ și prin articole de ziare numeroase, preferînd cu prioritate constantă presa laică. Timp de opt ani (1929—1937), a întreținut, în cotidianul bucureștean «Curentul», rubrica duminicală *Ziua Domnului*⁵⁰.

În acest fel a fost Gala Galaction profesor de teologie ad cathedram timp de douăzeci de ani — ultimii patru ani la Facultatea de teologie din București. Unul din ultima serie de studenți ai lui Gala Galaction a declarat la pogribania profesorului (10 martie 1961): «Am venit aici să mărturisim părintelui nostru duhovnicesc, iară și iară, că vom urma cu sfințenie pilda vieții sale de jertfelnicie Domnului nostru Iisus Hristos și poporului din sinul căruia am purces la lumină și viață»⁵¹.

În aula Institutului teologic de grad universitar din București, stă la loc de cinste portretul Părintelui Profesor Gala Galaction. Totodată Profesorul Gala Galaction stă la loc de cinste în inima și amintirea foștilor săi studenți teologi.

Pr. GHEORGHE CUNESCU

45. A se vedea : Gala Galaction, *O lume nouă*, Studiul introductiv și antologie de Gheorghe Cunescu, București, 1970.

46. K. Klein, *Cauzele antisemitismului*, București, 1929, «Cuvînt înainte» de Gala Galaction.

47. «Curentul», nr. 3.267, din 7 martie 1937, p. 9.

48. Scrisoare adresată rectorului Universității din București, P. P. Panaitescu (scrisoarea se află la D. Velicu Dudu, București, str. Slătineanu, 34).

49. *Scrisori teologice — Piatra din capul unghiului ; Roxana, Papucii lui Mahmud...*

50. O parte din ele s-au publicat în volumul : *Pagini creștine — Ziua Domnului*, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1958.

51. *Funeraliile Părintelui Gala Galaction*, în «Biserica Ortodoxă Română», (1961), LXXIX, nr. 5—6, p. 531.

VIZITA PROFESORULUI J. J. VON ALLMEN,
RECTORUL INSTITUTULUI ECUMENIC DE LA IERUSALIM
(12—13 MARTIE 1974)

Profesorul elvețian J. J. Allmen s-a născut în 1917. A făcut studii de teologie la Lausanne, Bâle și Neuchâtel, obținând licența în teologie la Lausanne, în 1941, iar doctoratul în teologie la Neuchâtel, în 1948. Este doctor honoris causa al Universității din Strasbourg, în 1969, și al Universității din Aberden (Scoția), în 1970. Este căsătorit, din 1941, cu doamna Alice von Allmen care are studii universitare.

Prof. J. J. von Allmen are sau a avut următoarele funcții: din 1958 profesor de teologie practică la Universitatea din Neuchâtel; în 1969—1971, vicerector al Universității din Neuchâtel; în 1972—1973, vicerector al Institutului ecumenic de la Tantur-Ierusalim, Israel; în 1973, rector al Institutului ecumenic de la Tantur-Ierusalim. În această din urmă calitate, Domnia Sa a primit în 1973 la Institut pe Pr. Prof. Ioan G. Coman cu doamna, pe Pr. Prof. Dumilru Popescu și pe Ieromonahul V. Micle, i-a tratat cu deosebită atenție punindu-le totul la dispoziție și înlesnindu-le posibilitățile de cercetare în biblioteca școlii și în alte biblioteci din Ierusalim, precum și cunoașterea de aproape a locurilor sfinte, însoțiți de ghizi specialiști la cel mai înalt nivel în cercetările arheologice din Palestina. De asemenea, Domnia Sa a pus pe cercetătorii români în contact cu instituțiile și viața culturală a Ierusalimului: școli, teatre, muzee, conferințe, inclusiv cu savanți și cercetători locali sau veniți la Institut din toată lumea. A ținut și ține legătura cu reprezentanța Patriarhiei Ortodoxe Române la Ierusalim prin P. Cuv. Arhim. Lucian Florea. Alături de Domnia Sa, P. Cuv. Arhim. Prof. Gherasim Zaphiris, vicerector ortodox grec, a contribuit substanțial la bunul mers al activității cercetătorilor români la Tantur, ostendându-se în plus pentru punerea lor în legătură cu Patriarhia greacă din Ierusalim.

Dintre publicațiile mai importante ale Prof. J. J. von Allmen enumerăm: *Vocabular biblic* (1954); *Încercare asupra Cinei Domnului* (1966); *Sfânta slujire după convingerea și voința reformaților din secolul al XVI-lea* (1968); *Posibilități, criterii, lucrători și etape ale unei reforme a Bisericii* (1970).

Domnia Sa activează ca membru în diferite secții ale comisiei «Credință și Constituție» din Consiliul Ecumenic al Bisericilor. A participat la Conferința ecumenică de la Edinburgh, în 1937, la cea de la Montreal, în 1963, și la cea de la Uppsala, în 1968. A făcut numeroase turnee de conferințe în străinătate: în Europa, America de Nord, America de Sud, Africa.

Dorind să cunoască mai de aproape cadrele ierarhiei și teologiei ortodoxe românești, Institutul teologic universitar din București a adresat — cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian — D. Sale și doamnei von Allmen invitația de a ține conferințe în fața profesorilor și a studenților și a vizita, pe cît le va fi cu putință, biserici, școli și așezăminte bisericești ortodoxe și neortodoxe din țara noastră.

Sosiți la București, la 12 martie a.c., a doua zi, soții von Allmen au plecat la Sibiu unde, la Institutul teologic ortodox, oaspetele a ținut o conferință despre *Cultul în Biserica primară*. Acolo, a fost primit și de I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin și de profesorii Institutului teologic. Sibiul, Sibiul și Rășinari i-au impresionat frumos, ca și întreaga primire ce li s-a făcut în Ardeal. Au vizitat, apoi, Rîmnicul Vilcea și Mănăstirea Cozia, unde P. S. Episcop Iosif i-a tratat cu toată prietenia, lăsându-le

foarte plăcute amintiri. Pe tot parcursul din Ardeal și Oltenia până la București au fost însoțiți de P. Cuv. Arhim. vicar Dr. Timotei Seviciu de la Timișoara, fost student la Neuchâtel al Prof. von Allmen.

În București, soții von Allmen au vizitat Seminarul și Institutul teologic (16 martie 1974), unde s-au întreținut cu profesorii și li s-au dat informații asupra organizării acestor școli, materiilor de învățămînt, numărului profesorilor, studenților și elevilor, vocației preoțești, claselor sociale din care se recrutează elevii și studenții, preocupărilor ecumenice ale corpului didactic etc. Oaspeții au asistat la serviciul divin de la biserica Sfînta Ecaterina (17 martie 1974) și au vizitat biserica reformată din capitală (17 martie 1974), minăstirile Pasărea (16 martie 1974) și Cernica (18 martie 1974), unde au văzut lucruri noi pentru ei, mai ales la Cernica, unde au putut admira cele două biserici, dintre care una (Sfîntul Gheorghe), cu moaștele Sfîntului Ierarh Calinic, iar cealaltă (Sfîntul Nicolae), acum în restaurare, împodobită cu frescă de deosebită valoare. Au fost frumos impresionați de frescele recente ale trapezei minăstiri.

Au produs mult interes cele două conferințe ale rectorului J. J. von Allmen, intitulate: 1. *Cultul în Biserica primară* și 2. *Despre ministeriu sau slujirea preoțească în Biserica Reformată*, ținute la Institutul teologic din București (18 și 19 III 1974) în prezența întregului corp didactic și a studenților. Conferințele au fost urmate de discuții interesante și apreciate pentru deschiderea lor ecumenică. Au luat cuvîntul la aceste conferințe profesorii: Pr. E. Branște, N. Chițescu, I. Ivan, Pr. I. Rămureanu, Pr. D. Stăniloae, P. S. Episcop-vicar Roman Ialomițeanul, Pr. Gabriel Popescu și Pr. I. Coman. Discuțiile au intrat în fondul problemelor și au relevat destule deosebiri, dar și puncte de apropiere între protestanți și ortodocși. Conferențiarul a semnalat în repetate rînduri punctele de contact reale între doctrina și practica ortodoxă de o parte și doctrina și practica protestantă de alta și s-a arătat foarte mulțumit de caracterul și atmosfera ecumenică a acestor discuții. El a fost mișcat și de atenția pe care au acordat-o conferințelor sale studenții Institutului, care au încununat ședințele executînd frumoase cîntece corale adecvate.

Un alt moment important al acestei vizite a fost audiența la Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și dejunul oferit după aceea, la care, în afară de un grup de persoane din Administrația Patriarhală și de la Rectoratul Institutului, inclusiv P. S. Episcop Vasile al Oradiei, au participat și domnii: Președinte D. Dogaru și Vicepreședinte Gh. Nenciu, de la Departamentul Cultelor. În timpul audienței, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a mulțumit oaspeților pentru vizită, pentru cele două conferințe ținute la Institutul teologic cu teme din actualitatea ecumenică și pentru ecoul pozitiv pe care ele l-au lăsat între profesori. Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat raporturile frățești dintre cultele din țara noastră și deschiderea ecumenică a Bisericii Ortodoxă Române.

În timpul liber, oaspeții au vizitat Muzeul Satului, Grădina Zoologică de la Băneasa, Muzeul de Istorie, diversele ateliere de obiecte bisericești ale Patriarhiei, Tipografia Institutului Biblic și diverse magazine. Miercuri, 20 martie 1974, au asistat la un spectacol la Opera Română.

Oaspeții au fost impresionați de primirea caldă și prietenească ce li s-a făcut pretutîndeni în țară și în capitală.

Sperăm că vizita la noi a profesorului J. J. von Allmen, încărcat cu atîta răspundere pentru ecumenismul din Institutul de la Ierusalim să aibă roade pentru promovarea înțelegerii între teologii și teologiile ce se întîlnesc acolo, lingă Sfințul Mormînt, din care a înviat Acela care și-a dat viața pentru unirea și înfrățirea noastră, cum o spune El așa de mișcător în Rugăciunea arhierescă (Ioan XVII).

Pr. Prof. IOAN G. COMAN

CONFERINȚELE PROF. OLIVIER CLÉMENT LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, la invitația Institutelor noastre teologice din București și Sibiu, Dl. Profesor Olivier Clément, de la Institutul Ortodox Sfințul Sergiu, din Paris, a fost oaspetele Bisericii Ortodoxe Române, între 22—29 mai 1974.

D. Sa este profesor și la Institutul superior de studii ecumenice din Paris. Dintre lucrările sale care s-au bucurat de un larg interes și de apreciere în teologia contemporană menționăm: *Qu' est ce que c'est l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1961, *Byzance et le christianisme*, Paris, 1964, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1965, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, 1969, cum și numeroasele studii pe care le-a publicat în revista franceză ortodoxă «Contacts», pe care o redactează. Pe măsura cunoașterii Bisericii Ortodoxe Române și a teologiei ortodoxe românești, Prof. Olivier Clément și-a manifestat interesul, aprecierea și prietenia pentru Ortodoxia românească și a ținut să exprime, așa cum a făcut-o într-o scrisoare, a sa din 24 ianuarie a.c., «recunoștința pentru mărturia pe care o dă azi Biserica Ortodoxă Română» în lumea creștină. Convins de valoarea acestei mărturii, D. Sa a solicitat profesorilor români de teologie articole pe care le-a tipărit în revista «Contacts», contribuind astfel la o mai bună cunoaștere a teologiei noastre în Occident.

Chiar în după-amiaza sosirii sale, miercuri 22 mai, Prof. Olivier Clément a conferențiat în aula Institutului teologic din București despre *Aspecte ale experienței pascale*. Conferința, expusă în prezența P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, a fost urmărită cu deosebită atenție de profesorii, doctoranzii și studenții Institutului teologic. În această conferință, Prof. Olivier Clément a analizat, într-o formă meditativă și cu accente de mărturisire a unei profunde experiențe personale, raportul dintre moarte și înviere, după învățătura creștină. Cel care a făcut ca moartea să nu rămînă cea din urmă realitate în existența zbuciumată a omului, a fost Mîntuitorul Iisus Hristos. Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, a suferit moartea pe cruce și a înviat, pentru ca noi să putem muri și învia cu El, prin baia Sfințului Botez. Mai mult, în Sfînta Euharistie Iisus Hristos cel înviat ne comunică viața sa, «viața în cel mai înalt grad de intensitate». De aceea, Biserica trebuie privită în primul rînd în profunzimea ei euharistică. Chemarea care se adresează azi Bisericii este ca, în virtutea acestei profunzimi euharistice, ea «să redescopere Trupul lui Hristos ca spațiu al Duhului, ca spațiu al învierii». Creștinilor, oameni ai învierii, le revine să lupte împotriva oricăror forme de moarte, să trăiască o spiritualitate creatoare, în care contemplarea și dragostea activă să-și afle corelația lor firească. În

lumina învierii, totul se îmbină spre rodire. A fi un «înviat» înseamnă să participi la viața lui Dumnezeu în Treime, să devii un om în comuniune. Iar a fi un om în comuniune înseamnă astăzi să lupți împreună cu toți cei de bună voință la zidirea unei civilizații, în care toți oamenii, toate națiunile, toate culturile, toate rasele, să-și poată afla loc, într-o unitate diversă. În acest cadru, Biserica trebuie să-și regăsească vocația ei de «izvor de apă vie».

În cuvîntul pe care l-a rostit la sfîrșitul conferinței, P. S. Episcop Dr. Antonie Plieșteanu, după ce a făcut aprecieri călduroase și a adus mulțumiri D-lui Prof. Olivier Clément, a exprimat convingerea că acest prim contact al distinsului oaspete cu Biserica Ortodoxă Română și cu teologii ei va rodi spre folosul și afirmarea sfintei Ortodoxii.

În cadrul discuțiilor care au urmat pe marginea conferinței, au luat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic din București, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, P. C. Pr. Prof. I. G. Coman, P. C. Pr. Prof. I. Rămureanu, Dl. Prof. N. Chițescu. S-a remarcat că Ortodoxia românească și Ortodoxia franceză căreia aparține Prof. Olivier Clément se regăsesc atât în autenticitatea învățăturii creștine, în cult și tradiții, cît și prin apartenența la spiritul latin al popoarelor român și francez. De asemenea, s-a reliefat că în Ortodoxie nu se cunoaște teama în fața morții, iar cultul pentru cei morți este foarte dezvoltat. Aceasta se datorește credinței puternice în înviere și în viața veșnică la care sîntem chemați pătași ai Mîntuitorului și Domnului nostru Iisus Hristos.

Joi 23 mai, tot după-amiaza, Dl. Prof. Olivier Clément a susținut, la Institutul teologic din București, cea de a doua conferință a sa, intitulată *Considerațiuni asupra spiritualității icoanei*, cu subdiviziunile: *Cuvînt și imagine, Icoană și întrupare, Fața ultimă, Icoana icoanelor (fața lui Hristos), Icoana și Duhul Sfînt, Icoană și persoană, Arta icoanei*. Remarcînd că «icoana face parte integrantă din cultul divin ortodox», și afirmînd că «cinstirea dată icoanei se înalță la originalul ei» (de la vizibil la invizibil), conferențiarul a evidențiat «valoarea sacră a icoanei», pe care o pecetluiește binecuvîntarea solemnă a Bisericii, valoarea ei pedagogică creștină, rolul ei în mijlocirea comuniunii credinciosului cu Dumnezeu, cu sfinții.

La discuțiile care au urmat acestei a doua conferințe, au luat cuvîntul: P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, P. C. Pr. Prof. I. Coman, P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, P. C. Pr. Lector Gabriel Popescu, P. C. Pr. Constantin Galeriu. Vorbitorii, mulțumind conferențiarului, au subliniat totodată valoarea icoanelor românești, puterea și autenticitatea cu care acestea exprimă inefabilul divin, măiestria lor artistică.

Dl. Prof. Olivier Clément a adus, ca și la prima sa conferință, completări și lămuriri, arătîndu-și bucuria deosebită de a se afla pe meleagurile României, în m-reasma Ortodoxiei românești, și exprimînd recunoștința Prea Fericitului Patriarh Justinian pentru binecuvîntarea dată vizitei sale, pentru primirea călduroasă, pentru dragostea frățască cu care este înconjurat. Apoi a scris frumoase impresii și a semnat în cartea de onoare a Institutului.

*

La Institutul teologic din Sibiu, Prof. Olivier Clément a conferențiat sîmbătă 26 mai, expunerea sa bucurîndu-se, ca și la București, de cele mai bune aprecieri.

În intervalul de la 22 la 29 mai, pe care l-a petrecut în țara noastră, Prof. Olivier Clément a avut posibilitatea unui contact direct nu numai cu teologia noastră, d și

cu realități ale vieții bisericești și religioase de la noi. Joi 23 mai, sărbătoarea înălțării Domnului, oaspetele a asistat la Sfânta Liturghie oficiată în Catedrala patriarhală, iar la amiază a fost primit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. În aceeași zi a vizitat instituțiile centrale ale Patriarhiei Române. Vineri 24 și sâmbătă 25 mai a fost oaspetele Mitropoliei Ardealului, iar duminică 26 și luni 27 mai oaspete al Mitropoliei Moldovei și Sucevei, vizitând așezăminte bisericești din Iași și vestitele mănăstiri moldovenești, mărturii ale credinței și evlaviei de veacuri a credincioșilor români ortodocși, ca și ale geniului artistic al poporului român.

La înapoierea în București, înainte de plecarea sa în Franța, Prof. Olivier Clément a mai vizitat Muzeul de Istorie al R. S. România și Mănăstirea Cernica.

În timpul vizitelor sale, Prof. Olivier Clément a ținut să-și mărturisească admirația pentru cele văzute, dorința pentru o colaborare mai strânsă cu profesorii de teologie români ortodocși ca și dorința de a reveni în frumoasa și ospitaliera Românie.

PR. GABRIEL POPESCU

CONFERINȚA TEOLOGICĂ INTERCONFESIONALĂ DE LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Marti, 2 aprilie 1974, la Institutul Teologic Universitar din București, s-au desfășurat lucrările primei Conferințe teologice interconfesionale pe anul 1974, la care au luat parte reprezentanții celor trei mari confesiuni creștine din țară, rectorii, prorectorii și profesori ai Institutelor Teologice, directorii Seminarilor Teologice ortodoxe, profesorii, doctoranzii și studenții Institutului Teologic din București și invitați.

În prezidiul Conferinței au luat loc: P. S. Episcop Roman Ialomiteanul, Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor; Eminența Sa, Domnul Episcop Albert Klein; P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului Teologic Ortodox din Sibiu; Prof. Dr. Ioszeff Nemecek, rectorul Institutului Teologic Romano-Catolic din Alba Iulia; Prof. Dr. Rapp Karoly, rectorul Institutului Teologic Protestant Unic din Cluj; P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului Teologic din București și P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului Teologic din București.

Lucrările Conferinței au fost conduse de rectorii celor trei Institute Teologice: P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului Teologic din București; Prof. Dr. Rapp Karoly, rectorul Institutului Teologic Protestant Unic din Cluj și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului Teologic Ortodox din Sibiu.

În cuvîntul de deschidere a lucrărilor Conferinței, P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului Teologic din București, după ce a exprimat bucuria că Institutul Teologic din București găzduiește lucrările primei Conferințe interteologice din acest an, salută pe participanții la aceste lucrări, urînd tuturor «bun venit și succes deplin lucrărilor» și exprimă sentimente de aleasă prețuire și grațitudine Prea Sfinților Episcopi și Arhierei Vicari ai Bisericii Ortodoxe Române, Domnului Episcop Albert Klein al Bisericii Evanghelice Luterane C. A. din Sibiu, precum și distinșilor reprezentanți ai Departamentului Cultelor.

După anunțarea ordinei de zi, se dă cuvîntul referentului principal, Prof. Dr. Ludwig Binder, de la Institutul Teologic Protestant Unic, secția luterană — Sibiu,

care a susținut referatul: *Teologie și mărturie creștină*. «Teologie» și «mărturie» sînt două noțiuni cu sfere foarte largi și cu adînci implicații ecumenice. Între ele există o legătură indisolubilă, căci nu se poate concepe teologie fără mărturie creștină; teologia creștină este mărturia despre Hristos. Relația strînsă dintre acestea o arată Sf. Scriptură. În centrul mărturiei creștine, subliniază referentul, stă Mîntuitorul Hristos. «Teologia creștină se orientează spre realitatea istoric-umană a lui Iisus din Nazaret,... creștinătatea este indisolubil legată de Iisus Hristos». Apostolii sînt martori ai Crucii și ai învierii lui Hristos, fiind afectați de aceste evenimente în viața lor, trăind și mergînd împreună cu ele». Această afectare, continuă referentul, constituie starea nouă a credinciosului ce implică pentru acesta îndatorirea unei vieți noi în Dumnezeu. Noul Testament nu cuprinde o teologie sistematică ci mărturii despre Hristos. În mărturia dată de Sfînta Scriptură «avem de-a face cu faptul că martorul este afectat existențial de evenimentele mîntuirii, pe care el le mărturisește. Martorul nu inventează un adevăr nou, ci mărturisește ceea ce a aflat. În creștinism, fiecare declarație de mărturie se raportează la Hristos, fie că duce către El, fie că pornește de la El. Însăși declarația lui Iisus Hristos, care aduce mărturie despre trimiteră Sa și despre «Conștiința Sa de Sine», trebuie înțeleasă ca o declarație de mărturie».

Mărturia despre Iisus Hristos, dată de El însuși, de Dumnezeu-Tatăl sau de către Sf. Apostoli, se difuzează în lume și se adresează acesteia, spre mărturie. Dar, «mărturia» și «mărturisirea», două noțiuni nou-testamentare, «nu se folosesc alternativ», chiar dacă granițele dintre ele nu sînt prea pregnante. «Mărturia se leagă într-o asociere strînsă de actul propovăduirii, în timp ce în mărturisire este vorba de un edificiu doctrinal amănunțit determinat și de confruntări speciale, condiționate de timp și de concepția despre lume și viață».

După prezentarea teologiei ca mărturie creștină, în partea a doua a referatului său, conferențiarul încearcă o conturare a consecințelor acesteia în contextul actual. El distinge trei domenii în care teologia trebuie să aducă mărturie: a) Să dea mărturie despre fondul Revelației dumnezeiești, despre Sf. Scriptură; b) Să dea mărturie despre Hristos în lumea creștină secularizată și c) Să dea mărturie despre temeiul nădejzii creștine. Referentul răspunde la acestea de pe poziția credinței și concepțiilor sale teologice, în general, și în consonanță cu răspunsurile pe care le dă acestora astăzi teologia ecumenistă apuseană, confruntată cu lumea ei secularizată.

În partea ultimă a referatului, Prof. Ludwig Binder stăruie asupra cîtorva forme concrete ale mărturiei astăzi. Dialogul ar fi, după referent, prima formă a mărturiei creștine. Căci «un dialog sincer poate arăta că Bisericele și comunitățile creștine individuale sînt mai apropiate între ele decît se presupune de obicei. Astfel se poate contribui la apropiere, atunci cînd protestantul se simte plin de pietate în fața simbolismului Liturghiei ortodoxe și cînd, pe de altă parte, frații ortodocși prețuiesc și valorifică îndeletnicirea biblică a teologilor protestanți». «Deschiderea față de lume, spiritul de înțelegere față de unitatea omenirii» constituie, afirmă Prof. Ludwig Binder, a doua formă a mărturiei creștine. «Dacă teologia trebuie să se ocupe de voința mîntuitoare a lui Dumnezeu în Hristos, în schimb Biserica, subliniază referentul, trebuie să se ocupe de interpretarea teologică a omului de azi și a lumii moderne». «Diaconia» este o altă formă de manifestare a mărturiei creștine. Ca expresie a iubirii creștine față de aproapele și a solidarității cu toți cei care au nevoie

de ajutor pentru a scăpa de suferință, diaconia are multiple laturi: rugăciunea de cerere pentru alții; slujirea păcii și lupta pentru dreptate socială.

Pr. Prof. Grigorie Marcu, de la Institutul teologic ortodox din Sibiu, a susținut primul coreferat, intitulat: *Biserica și aspirațiile lumii contemporane*. Tema este prezentată nu numai de pe poziția Bisericii Ortodoxe, ci de pe o largă bază confesională și în contextul realităților românești și mondiale actuale.

«Orientarea manifestă spre realitățile vieții practice este dictată, afirmă coreferentul, de structura hristologică a ecleziologiei». «De aceea, misiunea Bisericii nu poate fi alta decât slujirea pe care o îndeplinește Iisus prin întruparea Sa. Cap fiind Bisericii, iar aceasta fiind Trupul Lui, gindirea și activitatea Bisericii trebuie să fie determinate de El, iar El trebuie să poată utiliza mădularele Bisericii, așa cum capul impune membrilor corpului programele concepute de el. Viața Bisericii este, așadar, prelungirea firească a lui Hristos în istoria ei, al cărei țel soteriologic se îndeplinește sub cărmuirea Lui».

Bisericile trebuie să participe la dezvoltarea vieții și societății umane. Cum? «Sprijinind de pe poziția lor programele de primenire a vieții umane pe care le alcătuiesc și le aduc la îndeplinire forțele sociale progresiste. Mesajul creștin, cu ajutorul harului, schimbă pe credincios, făcându-l capabil să sprijine eficient grandioasa lucrare contemporană de creare a unor relații sociale noi, mai drepte și mai înaintate decât cele pe care prezentul le abandonează... Biserica — de pe poziția care îi este proprie — sprijină instalarea noilor relații interumane în societatea contemporană».

Aspirațiile general-umane cu care Bisericile sînt confruntate astăzi și pe care ele trebuie să le sprijine sînt aspirațiile de libertate, prosperitate și demnitate umană. Asupra acestora, coreferentul stăruie pe larg aducînd bogate ilustrări.

În partea ultimă a coreferatului, Pr. Prof. Grigorie Marcu aruncă o privire asupra atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de aspirațiile naționale și sociale contemporane ale poporului român, care sărbătorește anul acesta treizeci de ani de la Eliberare, subliniind: «În cei 30 de ani de viață liberă și prosperă, slujitorii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române au fost alături de popor, de aspirațiile lui legitime în toate fazele prin care a trecut înfăptuirea societății noi din patria noastră». Ea a sprijinit, de pe poziția ei, unitatea moral-spirituală a poporului român. Dezvoltarea societății românești astăzi, în toate domeniile de activitate, ne interesează pe toți. De aceea Biserica noastră, ca și celelalte culte, nu trebuie să lipsească de la «obștescul efort creator de viață nouă în țara noastră înnoită».

O contribuție majoră la aprofundarea temei: *«Teologia și mărturia creștină astăzi»*, a adus-o coreferatul al doilea: *Biserica într-o lume tehnicizată*, susținut de P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, de la Institutul teologic din București. Problema raportului Bisericii cu lumea tehnicizată de astăzi are sensul unei întrebări adînci, nelipsită de oarecare îngrijorare pentru viitorul omului și al societății umane. La prima vedere, s-ar părea că «societatea tehnicizată de astăzi nu mai acordă nici o audiență preocupărilor care nu se încadrează în grija pentru satisfacerea trebuințelor materiale în continuă creștere ale oamenilor, satisfacere căreia îi servește uriașa dezvoltare tehnică contemporană». Se mai spune că: «tehnicizînd ființa umană și raporturile interumane, tehnica contemporană și societatea care ia chipul ei, ar uniformiza pe oameni și i-ar exterioriza, răpindu-le timpul și obișnuința pentru meditare la niște sensuri mai bogate și mai înalte ale vieții».

Coreferentul evidențiază aceste trăsături și adaugă la acestea o serie de considerații personale întemeiate pe învățătura Bisericii privind dialogul Bisericii cu lumea contemporană tehnificată, pe linia umanizării tehnicii și a omului care o minuieste. Tehnica nu este străină de ordinea valorilor. Ea produce nu numai căi noi de producție, ci aduce și scopuri noi în viața omenirii, contribuie la ridicarea calității vieții dacă este umanizată. «Stăpânirea etică a tehnicii este posibilă pentru că omul rămâne mereu cheia hotărâtoare în îndrumarea ei. Niciodată nu va exista o tehnică autonomă, deplin independentă de om, pentru că mașinile trebuie mereu reparate, îmbunătățite, schimbate cu altele concepute după un plan nou și acestea numai omul o poate face printr-o gândire în care intră alături de experiența făcută cu mașinile de mai înainte și o anumită imaginație. Legalitatea naturii este mereu supusă deciziei omului... Acolo unde este necesară o decizie, între două sau mai multe soluții, se experimentează libertatea». Posibilitatea și necesitatea unei decizii implică responsabilitatea celui ce minuieste mașina.

«Tehnica va putea fi deplin umanizată sau pusă sub semnul eticii, dacă factorul uman care o utilizează află un sens superior al ei». Tehnica este pentru om, de aceea ea trebuie să fie utilizată într-un mod de acută responsabilitate a omului pentru semenii săi. Această responsabilitate deplină pentru semenii săi o simte mult mai presant cel care, simțindu-se responsabil în fața lui Dumnezeu pentru ei, îi va vedea pe semenii săi ca ființe de o valoare nelrecătoare, pentru care Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, a petrecut printre noi, a pățimit și a murit pe cruce, a înviat și s-a înălțat la ceruri, ca să rămână în veșnicie om pe tronul dumnezeiesc spre a descoperi și garanta valoarea nespus de mare și eternitatea semenilor Săi după trup, oamenii.

Coreferentul definește atitudinea Bisericii față de societatea de astăzi, considerabil preocupată de tehnologie, în următoarele puncte: 1) Tehnica este o mărturie și o punere în practică a unor remarcabile valențe ale inteligenței umane, ca și a rolului de stăpânire asupra naturii, care i-a fost dat omului încă de la Facere, descoperind în lucruri rațiunile ascunse puse de Dumnezeu în ele; 2) În tehnologie se manifestă voința umană de a ridica calitatea vieții și de a ușura viața celorlalți, deci ea are un aspect etic; 3) Dar tehnologia sporește colaborarea și sentimentul de solidaritate umană, deoarece uriașele uzine, fabrici și întreprinderi cer munca în comun a multora.

Trecând la obiectivele urmărite de Biserică în societatea preocupată de tehnologie, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae subliniază: «Biserica vrea să contribuie ca aspectul etic al tehnicii să nu fie văzut numai în folosul pe care îl aduce ea omenirii în general, în colaborarea și responsabilitatea reciprocă promovate de ea între oameni angajați în activitatea tehnică, care să fie numai o colaborare și o responsabilitate de specializare, ci să se dezvolte în relații în care să se exprime și să se manifeste tot conținutul vieții umane și toată iubirea persoanei concrete față de persoana concretă în specificul lor de fiecare dată altul». Biserica crede că poate contribui la dezvoltarea unor raporturi de tot mai adâncă responsabilitate și de tot mai largă amploare și căldură sufletească între oamenii care lucrează cu tehnologia, descoperindu-le sensuri mai înalte ale existenței cu care ei să-și îmbogățească conținutul vieții lor și să-și sporească responsabilitatea pentru fratele lor, omul, înaintea lui Dumnezeu. Dar pentru realizarea acesteia, se impune, subliniază corefe-

rentul, «o mai mare apropiere a slujitorilor Bisericii de oamenii concreți și o mai mare înțelegere a importanței lor munci și a sensului ei înalt, care, împlinită în spirit de răspundere și concomitent cu cultivarea unor relații bogate în conținut sufletesc, îi poate ajuta în năzuința lor de desăvîrșire și mîntuire». Umanizarea și spiritualizarea tehnicii, prin spiritualizarea și umanizarea celui care o mînuiește, la care este chemată să contribuie și Biserica prin slujitorii și credincioșii ei, duc la edificarea unei societăți de un grad de spiritualitate și sensibilitate corespunzătoare gradului de dezvoltare a tehnologiei actuale.

Discuțiile care au urmat au scos în evidență caracterul corelativ și complementar al celor trei referate, contribuția reală a fiecăruia dintre ele la aprofundarea temei Conferinței și au dezvoltat sau au atins numai, de pe poziția Bisericii, unele aspecte particulare ale societății noastre contemporane preocupate de tehnologie și ale mărturiei creștine astăzi.

Eminența Sa, Domnul Episcop Albert Klein, a cerut să ne reexaminăm mereu mărturia noastră creștină pe baza etalonului Sf. Scripturi. Creștinii au datoria să depună mărturia adevărului, trecut prin experiența vieții noastre și a ordinei schimbătoare a vieții.

P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, a arătat că creștinismul, ca religie a iubirii, nu s-a opus civilizației «fiindcă năzuința omului de a se autodepăși și de a deveni mai puternic, nu este o nebulă din punct de vedere creștin. Creștinismul vorbește despre desăvîrșirea și îndumnezeirea omului. De aceea, ceea ce trebuie căutat astăzi este ca teologul să intre în legătură cu omul modern».

P. S. Episcop Emilian Rășinăreanu, Vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, a subliniat ideea că «tehnica poate să ajute pe om, cu condiția ca cel care o mînuiește să aibă o conștiință obiectivă, capabilă să deosebească între bine și rău».

Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului Teologic din București, subliniază că «Biserica apreciază tehnica în aspectele ei pozitive: tehnica vine în ajutorul omului ușurîndu-i viața; ea are și un rol educativ. Accentuînd valoarea educativă a tehnicii, Biserica trebuie să susțină transformarea omului călăuzit de dragoste.

Pr. Conf. D. Popescu, prorectorul Institutului Teologic din București, a accentuat că progresul tehnic-științific este în slujba omului dacă este însoțit de progresul moral-spiritual, căci umanizarea tehnicii impune umanizarea omului.

Prof. Pentek Arpad, de la Institutul Teologic Protestant Unic din Cluj, a arătat că «datoria Bisericii este să trezească responsabilitatea pentru solidaritatea umană, să reformuleze coordonatele antropologice ale relațiilor interpersonale și conținutul mărturiei noastre astăzi, izvorită din credința, nădejdea și iubirea creștină».

Alte idei atinse: necesitatea unui răspuns teologic la ceea ce se întîmplă în jurul nostru, legat de mărturia creștină astăzi (*Prof. St. Iuhasz*); cunoașterea tehnologiei cu implicații ei (*Pr. Prof. I. Coman*); relația strînsă dintre hristocentrism, realism și optimism (*Prof. Herman Pitters*); Biserica trebuie să dea mărturie despre mișcarea de înnoire din jurul ei (*Prof. N. Chișescu*); Teologia este și antropologie, de aici dezvoltarea conștiinței responsabilității sociale a muncii (*Pr. Prof. I. Rămureanu*).

În intervențiile scrise, depuse la dosarul Conferinței (*Pr. lector D. Abrudan*, *Pr. Prof. I. Teodorovici*, *Pr. D. Soare*, de la Redacția Revistelor Patriarhiei Române, și *Cezar Vasiliu* de la Serviciul Relațiilor Externe Bisericești ale Patriarhiei Române), s-au pus și alte probleme.

În încheierea lucrărilor Conferinței, *Pr. Prof. Isidor Todoran*, rectorul Institutului Teologic Ortodox din Sibiu, a formulat concluziile ce s-au desprins din referatele ținute și din discuțiile angajate pe marginea lor, subliniind ideile majore avansate de referenți și de participanții la discuții. În continuare, a făcut câteva precizări prețioase: a) Biserica cu teologia, mărturia și mărturisirea ei trebuie să fie și să rămână Biserică, păstrându-și identitatea și adresându-se oamenilor concreți; b) Omul este valoarea care trebuie slujită în gradul cel mai înalt, deoarece cinstind omul, slăvim pe Dumnezeu; c) Tehnica este o prelungire a omului și un semn al puterii creatoare, dată omului de către Dumnezeu ca să o folosească după porunca biblică: «Creșteți și vă înmulțiți și stăpiniți pământul». Dar atenția nu trebuie îndreptată spre obiecte, ci spre om, deci spre subiectul tehnicii. Căci tehnica trebuie minuită de omul care respectă pe om, eliberând lumea și omul de rele; d) Omul omeniei ni l-a arătat Mântuitorul Hristos.

P. C. Pr. Rector Mircea Chialda, constatând că prezenta Conferință și-a atins scopul și că participanții s-au declarat în favoarea mărturiei pe care Biserica trebuie să o aducă astăzi, aduce mulțumiri Prea Sfințiților Episcopi și Arhieriei Vicari, Excelenței Sale Domnului Episcop Albert Klein, referenților și tuturor participanților la lucrările acestei Conferințe pentru contribuția adusă.

Conferința a adresat telegrame de mulțumire și grațitudine Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, Domnului Profesor Dumitru Dogaru, Președintele Departamentului Cultelor, precum și șefilor Bisericilor: Romano-Catolică, Evanghelică-Luterană, Reformată și Unitariană din R. S. România, ai căror reprezentanți și teologi au luat parte la Conferință.

Pr. Lector DUMITRU GH. RADU

NOI DOCTORI ÎN TEOLOGIE: P. C. DIAC. ION ICĂ ȘI P. C. PR. IOAN MIRCEA

La data de 3 aprilie 1974 *P. C. Diac. Ion Ică*, lector la Institutul teologic din Sibiu, a fost proclamat doctor în teologie al Institutului teologic de grad universitar din București.

S-a născut la 9 septembrie 1932 în orașul Sibiu, dintr-o familie de muncitori. După terminarea liceului din Sibiu, între anii 1951—1955 a urmat cursurile de licență în teologie la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. Între 1958—1961 a urmat la Institutul teologic de grad universitar din București, cursurile de doctorat în teologie, la secția sistematică, avind ca specialitate principală Teologia dogmatică și simbolică.

După cîțiva ani de muncă administrativă în cadrul Institutului teologic din Sibiu, în anul 1968 a fost încadrat la același Institut ca lector pentru limbile engleză, germană și franceză, predînd și îndrumările misionare.

În toți acești ani, *P. C. Diac. Ion Ică* a lucrat stăruitor la teza sa de doctorat în teologie intitulată: *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kriopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică* pe care a depus-o la Rectoratul Institutului teologic din București, spre a fi supusă cercetării unei comisii de profesori, pentru întocmirea referatelor respective.

După îmbunătățirile aduse ca urmare a sugestiilor și îndrumărilor date de profesorii referenți, teza, prefată de Domnul Profesor Nicolae Chițescu, a fost înaintată spre publicare. Întrucât candidatul aparține de Sfânta Arhiepiscopie a Sibiului, teza a fost tipărită în revista «Mitropolia Ardealului», XVIII (1973), nr. 3—4 și în extras.

Lucrarea are următorul cuprins:

Prefață de Prof. N. Chițescu; Prescurtări; Introducere (Cadrul istorico-teologic al problemei).

Partea I: Mitrofan Kritopulos și Mărturisirea de credință.

Capitolul I. Personalitatea și opera lui Mitrofan Kritopulos în general: 1. Începuturile activității sale și călătoriile cu patriarhul Ciril Lukaris în Țările Române; 2. Studiile și activitatea ecumenistă desfășurată de Mitrofan Kritopulos ca trimis patriarhal în Anglia, Germania și Elveția; 3. Activitatea ca patriarh al Alexandriei, atitudinea sa față de protestanți și față de patriarhul Ciril Lukaris în chestiunea Mărturisirii calvinizante; 4. Sfârșitul lui în Țara Românească și opera sa scrisă, în general.

Capitolul II. Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Considerații generale: 1. Împrejurările, cauzele și scopul scrierii Mărturisirii. Problema autenticității; 2. Metoda de expunere, cuprinsul și împărțirea Mărturisirii; 3. Izvoarele și raportul Mărturisirii lui Kritopulos cu Răspunsurile sale către teologul anglican Thomas Goad; problema originalității; 4. Textul original, ediții critice și traduceri ale Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos.

Capitolul III. Învățătura dogmatică a Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos: 1. Teologia și împărțirea ei; 2. Izvoarele învățaturii bisericești; 3. Dumnezeu Unul Întreit (relațiile treimice, purcederea Duhului Sfânt); 4. Creația, omul și căderea; 5. Iconomia mântuirii în Hristos; 6. Prognosia divină și predestinația relativă; 7. Rolul faptelor bune în procesul mântuirii și creșterii în viața în Hristos; 8. Dezvoltarea învățaturii ortodoxe despre Biserică; 9. Sfintele Taine; 10. Despre lucrurile ultime.

Capitolul IV. Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos în raport cu celelalte Mărturisiri de credință ortodoxă: 1. Mărturisirea lui Kritopulos în raport cu Răspunsurile patriarhului Ieremia al II-lea; 2. Mărturisirea lui Kritopulos în raport cu Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă; 3. Mărturisirea lui Kritopulos în raport cu Mărturisirea lui Dositei.

Partea II: Însemnătatea istorică, dogmatică și ecumenistă a mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos.

Capitolul V: Însemnătatea Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos în raport cu momentul istoric al ambelor Biserici: 1. Cauzele obiectiv-istorice ale ignorării celor două Biserici; 2. Nevoia și eforturile de a se apropia din partea protestantă și ortodoxă, în timpul patriarhului Ciril Lukaris și Mitrofan Kritopulos; 3. Rezultatul activității lui Mitrofan Kritopulos în Apus și ecoul Mărturisirii sale;

Capitolul VI. Însemnătatea dogmatico-simbolică a Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos. 1. Contribuția dogmatico-simbolică la precizarea învățaturii Bisericii Ortodoxe în raport cu învățătura protestantă și romano-catolică; 2. Aprecieri ortodoxe și eterodoxe asupra Mărturisirii lui Kritopulos; 3. Locul Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos în teologia dogmatică și simbolică ortodoxă și eterodoxă.

Capitolul VII. Însemnătatea ecumenistă a Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos: 1. Concepția ortodox-ecumenistă a lui Mitrofan Kritopulos despre apropierea și puțința unirii celor două Biserici; 2. Valoarea ecumenistă a Mărturisirii lui Mitrofan Kritopulos; 3. Mitrofan Kritopulos, precursor al ecumenismului teologic contemporan.

Capitolul VIII. Problema Mărturisirilor de credință în teologia ortodoxă și ecumenică actuală. 1. Mărturisirile de credință ortodoxe din veacul al XVI-lea și al XVII-lea, expresie și terminus ad quem al tradiției dogmatice în Biserica Ortodoxă; 2. Mărturisirile de credință ortodoxe din veacul al XVII-lea și dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă; 3. Simboale de credință, cărți simbolice sau Mărturisiri de credință? 4. Problema influențelor eterodoxe asupra Mărturisirilor de credință ortodoxe din veacul al XVI-lea și XVIII-lea; 5. Problema necesității compunerii unei Mărturisiri unice de credință ortodoxe; 6. Problema Mărturisirii de credință în teologia eterodoxă și ecumenică actuală.

Concluzii, Bibliografie.

De o importanță deosebită este Anexa tezei de doctorat: Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit, scrisă pe scurt de Mitrofan Kritopulos (Traducere în românește).

După îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, la propunerea Consiliului profesoral al Institutului teologic din București, a aprobat Comisia pentru examenul de susținere a tezei, alcătuită din următorii membri: Domnul Nicolae Chițescu, ca referent principal, P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Pr. Prof. Petru Rezuș, și Domnul Constantin Pavel de la București și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Ioan Zăgărean de la Sibiu. Comisia a fost prezidată de ierarhul locului, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Ardealului.

După depunerea jurământului, prevăzut de Regulamentul învățămîntului teologic, s-a acordat P. C. Diac. Ion Ică, înaltul titlu academic de «doctor în teologie» al Institutului teologic de grad universitar din București.

În calitatea sa de președinte al comisiei de examen, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nicolae al Ardealului a felicitat pe noul doctor în teologie dorindu-i mult succes în aprofundarea studiilor sale din domeniul Teologiei dogmatice și subliniind că noua calitate dobîndită îl obligă pe candidat la o muncă tot mai asiduă pe linie de studii teologice spre a putea deveni cît mai util învățămîntului teologic și Bisericii Ortodoxe Române.

Apreciind dragostea pentru îndeplinirea tuturor sarcinilor de serviciu, promptitudinea cu care a răspuns chemărilor și cerințelor învățămîntului teologic superior din Sibiu, I.P.S. Mitropolit Nicolae ca fost îndrumător și profesor al noului «doctor în teologie» și-a exprimat toată încrederea și nădejdea în capacitatea lui. Mai mult, Înaltul ierarh l-a dat exemplu de modestie ca om, de seriozitate ca cleric, de sîrguință ca profesor, de exigență în raport cu studenții și de bun și apropiat coleg în raport cu Consiliul profesoral de la Institutul teologic din Sibiu. În același timp, P. C. Lector doctor Ion Ică a ținut strîns legătura cu profesorii Institutelor protestante din Transilvania, făcîndu-se cunoscut ca specialist în discuțiile ecumeniste locale și în afara țării. Așa se explică faptul că P. C. Sa a participat la multe întruniri intercreștine, în țară și peste hotare, reprezentînd cu cinste țara și cu deosebită prestanță poziția Bisericii Ortodoxe Române.

O altă latură a activității noului doctor o constituie scrisul teologic românesc. P. C. Sa a fost prezent în aproape toate revistele centrale și mitropolitane, cu articole, note, recenzii, dovedindu-se un neobosit cercetător în domeniul atît de vast al studiilor teologice. Un exemplu este și teza sa de doctorat, lucrare de proporții și calitate.

Felicitînd încă o dată pe noul doctor, I.P.S. Mitropolit a asigurat pe membrii Comisiei și asistenței că titlul de doctor este o cunună, dar este sigur că această cunună este încărcată de flori, care la rîndul lor vor da roade permanente.

Profund emoționat, a luat cuvîntul P. C. Diac. doctor Ion Ică, spunînd printre altele: «Mulțumesc în primul rînd lui Dumnezeu că am ajuns pe acest podium al succesorilor. El, atotștiutorul, cunoaște sirguința mea pornită din inimă sinceră pentru a-mi ajuta semenii, pentru a mă completa pe mine însumi și pentru a mulțumi dascălii care m-au format...

Gîndurile mele se îndreaptă către Prea Fericitul Patriarh Justinian, care, cu dragostea și blîndețea recunoscute, a încurajat totdeauna pe cei care doresc să muncească și să aducă folos duhovnicesc Bisericii strămoșești. Totdeauna am avut în cuget faptele mărețe ale Prea Fericirii Sale și am căutat să pun în practică sfaturile sale».

După o mărturisire a sa, în care a accentuat în special felul cum a înțeles vocația preoțească, revenind permanent la concluzia că «preoția este, pe lîngă în-deletnicire duhovnicească, o chemare de sus, care se realizează numai aici pe pămînt», cine nu simte că este chemat să slujească pe alții, nu are vocație, și este inconstient și iresponsabil.

În continuare, P. C. Diac. doctor Ion Ică a asigurat pe toți aceia care îl cunosc, pe toți cei care l-au urmărit și l-au îndrumat în activitate că și pe viitor va fi la înălțimea și cerințele lor.

La sfîrșit, noul doctor a mulțumit în mod deosebit I.P.S. Mitropolit Nicolae pentru grija și înțelegerea permanentă arătată lui și familiei.

În același timp, P. C. Sa a mulțumit pentru osteneli tuturor membrilor Comisiei și celor care au participat la acest moment cu adevărat festiv și de încununare a preocupărilor sale.

Colectivul redacțional, cititorii și cercetătorii revistei «Studii Teologice» îl felicită pe noul doctor în teologie, îi urează succes mai departe și depline satisfacții duhovnicești.

*

La data de 20 mai 1974, P. C. Pr. IOAN MIRCEA a fost proclamat doctor în teologie al Institutului teologic de grad universitar din București.

Născut la 19 septembrie 1903 în comuna Măgura, județul Teleorman, după absolvirea școlii primare în satul natal și a Seminarului Central din București în anul 1926, a urmat cursurile fostei Facultăți de teologie din București, pe care a absolvit-o în anul 1930. Între anii 1932—1933 a beneficiat de o bursă la Colegiul «Saint Basile» din Strasbourg.

După căsătorie a fost hirotonit preot pe seama unei parohii din jud. Dîmbovița, după care în anul 1944 s-a transferat la parohia Bărbătescu Nou (Cușitul de Argint) din Capitală, unde își desfășoară activitatea și astăzi.

Între anii 1951—1954, paralel cu îndatoririle pastorale, a urmat cursurile de doctorat din cadrul Institutului teologic din București, la secția biblică, avînd ca specialitate principală Studiul Noului Testament.

Timp de mai mulți ani de muncă stăruitoare pe terenul studiilor biblice, Pr. Ioan Mircea și-a întocmit și proiectul tezei sale de doctorat în teologie intitulat *Epistola întâi a Sfîntului Apostol Petru. Introducere și comentariu*, pe care a depus-o

Rectoratului Institutului teologic din București, spre a fi supusă cercetării unei comisii de profesori, pentru întocmirea referatelor și propunerilor care se impuneau.

După îmbunătățirile făcute potrivit îndrumărilor date de cei patru profesori din comisia respectivă, teza prefată de P. C. Prof. Pr. Grigorie Marcu de la Institutul teologic din Sibiu, a fost înaintată spre publicare Redacției revistelor bisericești. A fost tipărită în Revista Mitropoliei Ungrovlahiei «Glasul Bisericii», anul XXXII (1973), nr. 9—10 și în extras.

După îndeplinirea tuturor formelor de procedură regulamentară, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, la propunerea Consiliului profesoral al Institutului teologic din București, a aprobat comisia pentru examenul de susținere a tezei, alcătuită din următorii profesori: Pr. Grigorie Marcu, și Pr. Nicolae Neaga, de la Institutul teologic din Sibiu, Pr. Mircea Chialda și Pr. Vladimir Prelipceanu de la Institutul teologic din București, comisie prezidată de P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal.

Răspunsurile în urma examenului de susținere a tezei, împreună cu media generală de la examenul de admisibilitate, au fost apreciate cu calificativul «Foarte bine».

După depunerea jurământului prevăzut de Regulamentul învățământului teologic, P. C. Pr. Ioan Mircea i s-a acordat titlul academic de «doctor în teologie», al Institutului teologic de grad universitar din București.

Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul în calitatea sa de președinte al comisiei de examen a felicitat cordial pe noul doctor în teologie pentru succesul obținut, scoțind totodată în evidență tenacitatea și puterea de muncă de care a dat dovadă candidatul pentru a ajunge să-și susțină teza sa de doctorat în teologie, deși e la o vîrstă destul de înaintată. L-a îndemnat ca și pe viitor să se ocupe de adîncirea și aprofundarea unor probleme legate de studiile biblice și i-a urat mult succes în pastorație și în studiile sale din domeniul teologiei biblice.

În încheiere, P. C. Pr. Ioan Mircea și-a exprimat recunoștința nemărginită față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, întîistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, față de Prea Sfințitul Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal care și-a luat osteneala de a prezida acest examen de doctorat, precum și față de profesorii din comisia de susținere a tezei sale de doctorat. În același timp, Părintele Ioan Mircea, cuprins de emoție, a mulțumit bunului Dumnezeu pentru că i-a dat puteri să-și vadă împlinit acest vis al anilor tinereții — dobîndirea titlului academic de doctor în teologie.



NOTE BIBLIOGRAFICE

Eduard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*. Mit zwei Karten und zwei Übersichten im Anhang sowie einer Skizze im Text. În colecția «Grundrisse zum Neuen Testament». Das Neue Testament Deutsch. *Ergänzungsreihe*. Herausgegeben von Gerhard Friedrich. Band I. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1971, 224 p.

Într-o scurtă introducere, autorul motivează în primul rând elaborarea acestei cărți prin faptul că pentru înțelegerea exactă a Evangheliei este indispensabil a studia, între altele și relațiile politice, condițiile de viață și obiceiurile acelor oameni cărora le-a fost predicată, a afla nădejdlile și așteptările lor, reprezentările și părerile lor, pe cât de exact este posibil. Cu cât vor fi cunoscute mai precis aceste lucruri, cu atât vom reuși să traducem mai exact conținutul acestei solii din modul de vorbire și reprezentările lumii vechi în limba timpului nostru.

Cuprinsul lucrării se structurează pe două părți: I. *Iudaismul în timpul Noului Testament* și II. *Ambianța elenisto-romană a Noului Testament*, urmate de o încheiere.

În primul capitol al primei părți, intitulat *Istoria politică a iudaismului în timpul elenistic*, pornind de la precizarea că «situația în care se găsea iudaismul în timpul lui Iisus poate fi descrisă corespunzător numai pe fundalul trecutului istoric, prin care aceasta a fost imprimată, autorul prezintă succesiv Palestina sub domnia perșilor, sub stăpînirea lui Alexandru cel Mare și sub stăpînirea Egiptului, cînd în țară pătrunde peste tot modul de viață grecesc. Astfel, în timpul Noului Testament mulți oameni din Palestina puteau înțelege și vorbi limba greacă, iar împreună cu limba a pătruns și civilizația elenistă. Numai legea transmisă de la părinți, care obliga comunitatea să păstreze vechea credință, a făcut ca Iudeea să nu fie elenizată.

În continuare, este prezentată situația Palestinei sub stăpînirea Siriei și lupta macabeică pentru libertate. În timpul acestei stăpîniri, zidurile Ierusalimului au fost dărîmate, iar iudeilor li s-a interzis — sub amenințarea pedepsei cu moartea — ținerea Sabatului și circumciderea copiilor (anul 167 î.d.Hr.). Lupta Macabeilor pentru libertate a dus la restabilirea cultului iudaic în Ierusalim la anul 164 î. Hr.

În timpul regalității hasmoneilor are loc lupta dintre regii hasmonei și farisei.

În sfîrșit, cînd Pompei cucerește Ierusalimul, începe stăpînirea romană în Palestina. În anul 40 î.Hr., Irod Idumeul este numit de către Senatul roman rege al iudeilor. Spre sfîrșitul domniei acestuia, s-au născut Sfîntul Ioan Botezătorul și Domnul nostru Iisus Hristos.

Între anii 26—36 d.Hr. în Iudeea a funcționat ca guvernator roman, Ponțiu Pilat.

«Atitudinea brutală a puterii de ocupație romană a ridicat pînă la culme ura populației iudaice». De aici au urmat situațiile ce au dus la războiul iudaic. Epilogul a fost distrugerea Ierusalimului și a templului (anul 70). Cu căderea cetății Masada (73 sau 74 d.H.) ultima rezistență a fost înfrîntă. În veacul II d. Hr., iudaismul palestinian încearcă încă o dată să scuture jugul roman prin răscoala de sub conducerea lui Bar Kochba.

Pe ruinele Ierusalimului a fost întemeiată colonia romană Aelia Capitolina, în cadrul căreia a fost ridicat un templu dedicat lui Jupiter. Iudeilor li s-a interzis accesul aici!

Capitolul al II-lea se intitulează: *Mișcări religioase și curente spirituale în iudaism pe vremea Noului Testament*.

Literatura apocaliptică se întinde de la începutul veacului al II-lea î.Hr. pînă la începutul veacului II d. Hr. Structura ei fundamentală este determinată de dualism: lumea aceasta trece — lumea aceea vine. În apocaliptica iudaică sînt împrumuturi din religia iraniană.

Așteptarea de la sfârșitul timpului, a primilor creștini, s-a folosit multiplu de reprezentările și noțiunile apocaliptice ale iudaismului.

Autorul trece în revistă principalele scrieri apocaliptice, încheind cu prezentarea raportului dintre cărțile apocaliptice și scrierile canonice ale Testamentului Vechi.

În continuare sînt prezentate principalele grupări și comunități din cadrul iudaismului palestinian: saducheii, fariserii, zelotii, esenienii, terapeuții, cărturarii și Comuniunea de la Qumran. Asupra acestora din urmă, autorul stăruie mai mult, prezentînd descoperirile arheologice de aici, credința și învățătura acestei comunități, precum și textele de la Qumran și Noul Testament.

Este prezentată în continuare diasporaua iudaică în lumea elenistă, cu reprezentanții ei mai de seamă și traducerea Bibliei în limba greacă (Septuaginta). «Limba și solia Septuagintei au pregătit creștinismului timpuriu drumul pe care acesta a putut să înainteze rapid în lumea elenistă».

În încheierea acestui capitol, autorul subliniază: «Iudaismul din diasporaua elenistă a înțeles, pe de o parte, să se comporte deschis față de gîndirea grecească, dar pe de altă parte, să rămînă credincios Bibliei...».

Capitolul al III-lea tratează *Viața iudaică și credința iudaică în timpul Noului Testament*. Aici autorul prezintă condițiile sociale ale iudeilor în Palestina și diaspora, înfățișînd condițiile economice, familia și femeia; cultul de la templul din Ierusalim, sinagoga, scriptura, legea și tradiția, mîntuirea viitoare. «Cu toate că părerile despre Mesia și despre timpul mîntuirii erau foarte diferite, remarcă autorul, iudeilor le este comună credința că Cel uns de Dumnezeu va veni ca un stăpînitor și judecător, care va ridica umilința lui Israel, va alunga pe păgîni și va întemeia împărăția mării. Însă nicăieri nu se vorbește despre un Mesia pătimitor».

Autorul încheie acest capitol cu concluzia: «Diverselor reprezentări despre mîntuire și diferitelor conturări ale nădejzii în viața veșnică le este comun că aceasta se va împărțași oamenilor în lumea de dincolo ca dar al lui Dumnezeu, care singur este veșnic. Credința și purtarea în viață a credinciosului, supunerea față de lege, respectiv o viață virtuoasă, sînt condițiile preliminare ale vieții veșnice».

Partea a II-a a cărții constă tot din trei capitole, dar de o extensiune mai redusă.

Capitolul I se intitulează *Politica și societatea în Imperiul roman în primul secol d. Hr.* și se ocupă de situația Imperiului roman sub stăpînirea cezarilor, de condițiile sociale în Imperiul roman în primul veac d. Hr. și de cultul împăratului.

Capitolul al II-lea tratează tema *Miscări religioase și curente spirituale în lumea elenisto-romană pe vremea Noului Testament*.

Vorbînd despre zeii grecilor și romanilor autorul caracterizează situația religioasă din acel timp în felul următor: «Pe lîngă cultul vechilor zei și un monoteism care-și croia drum, exista o plinătate pestriță de reprezentări despre intervenția puterilor divine și a puterilor misterioase, care conduc destinul omului. Mult mai puternic decît cultul oficial al zeilor, această credință populară determina viața oamenilor în timpul elenisto-roman».

Alte teme tratate în acest capitol sînt: Credința populară și reprezentarea despre destin, religiile de mistere și filozofia populară.

Capitolul al III-lea este dedicat exclusiv gnozei. Aici autorul prezintă și se ocupă de structura fundamentală a gnozei, de scrierile cuprinse în «Corpus Hermeticum» și de răspîndirea gnozei.

Autorul apreciază gnoza ca un caleidoscop pestriț de idei luate din foarte multe religii. În primul veac d. Hr. gnoza s-a bucurat de o largă răspîndire prin mișcarea lui Simon Magul și a sectei mandeenilor. Confruntarea Bisericii cu gnoza a pus-o în fața necesității de a-și formula învățătura proprie cu privire la creație, om și mîntuire.

În încheiere, autorul concentrează — în cîteva fraze — esența tabloului complex prezentat în paginile cărții. Apoi, pe baza textului din I Cor. I, 22 ș.u., subliniază *calea unică* de mîntuire a lumii vechi: Iisus Hristos cel răstîgnit și înviat!

Scrisă sobru și temeinic, cartea lui Eduard Lohse reprezintă o contribuție notabilă în materie. Ea oferă o frescă fidelă a lumii în care a apărut credința adusă de Mintuitorul. În aceasta constă cel dintâi merit al ei.

În al doilea rând, cartea în discuție evidențiază necesitatea și folosul cunoașterii adecvate a spiritului acelei lumi, pentru înțelegerea și tălmăcirea corectă a Noului Testament. De asemenea, sugerează necesitatea și folosul transpunerii propovăduirii creștine actuale — orale sau scrise — într-un chip corespunzător mentalității credinciosului de azi, transpunere care constituie o problemă majoră a teologiei creștine din zilele noastre.

Pe de altă parte, citirea cu zăbavă a cărții lui Eduard Lohse, stimulează la meditare asupra modului înțelept în care Providența divină a pregătit lumea, de-a lungul veacurilor, pentru primirea lui Mesia.

Grija părintească pe care bunul Dumnezeu a purtat-o neconținut lumii căzute în păcat și aducerea ei la limanul mântuirii ne întăresc convingerea că Providența divină conduce lumea de azi spre propășirea și împlinirile către care aspiră în mod firesc și legitim. — (Pr. Prof. Corneliu Șirbu).

Otto F. A. Meinardus, *The wall-paintings in crypt of St. Mark in Cairo*, în «Eastern Churches Review», volum V, 1973, number 1, p. 57—60.

Autorul acestui articol este un foarte bun cunoscător al istoriei, doctrinei și vieții religioase a Bisericii Copte, scriind numeroase cărți, studii, articole, comunicări și note referitoare la această Biserică. În articolul de față se ocupă cu descrierea picturilor murale din cripta care se află sub altarul monumentalei catedrale copte «Sfântul Marcu» din Cairo.

Conform tradiției bisericești, Sfântul Marcu este apostolul care a răspândit sămînța creștinismului pe meleagurile Egiptului unde a fost și martirizat la anul 68 d. Hr. Cu prilejul sărbătoririi a 1900 de ani de la moartea sa martirică, când au avut loc mari festivități, la care a participat și o delegație a Bisericii Ortodoxe Române, s-a sfințit noua catedrală din Cairo, care îi poartă numele. Sub altarul bisericii există o frumoasă și încăpătoare criptă, în formă de absidă în mijlocul căreia se află mormîntul cioplit în granit roșu de Asuan al Sfântului Apostol și Evanghelist Marcu ale cărei sfinte moaște au fost strămutate aici de la Roma în 1968, în timpul arhipăstoririi fostului patriarh al Bisericii Copte, Chiril al VI-lea († 1971).

În 1969, doi pictori copti, Isaac Fanus și Mansur Farag, au împodobit pereții interiori ai criptei cu două scene pictate care reprezintă *Martiriul Sfântului Marcu în anul 68* și *Strămutarea moaștelor Sfântului Marcu în 1968*. Între aceste două scene există o pictură care înfățișează pe Sfântul Marcu ținînd în mîna stîngă Sfînta Evanghelie și binecuvîntînd cu dreapta. La picioarele lui stă culcat leul, simbolul tradițional al Evanghelistului.

Patru arhangheli: Suriei, Mihail, Gabriel și Rafael sînt reprezentați în spațiile libere de pe pereții criptei, iar pe bolta ei este înfățișat Pantocratorul.

Tabloul care reprezintă *Martiriul Sfântului Marcu* ocupă partea de nord a absidei, încadrată la stînga de chipul amintit al Sfîntului, iar la dreapta de arhanghelul Mihail. El se poate împărți în două secții. În partea de sus se vede sfîntul tîrît pe străzile din afara zidurilor Alexandriei. În partea de jos sînt înfățișați doi îngeri dintre care unul ține în mîini coroana martiriului. O rază strălucitoare de lumină care coboară din cer, cade peste capul Evanghelistului, tîrît pe străzile orașului cu mîinile și picioarele legate, în timp ce poporul incită pe persecutori. În partea stîngă șapte bărbați trag frînghia legată de picioarele Sfîntului Marcu. În partea dreaptă sînt înfățișați trei bărbați care bat pe Sfîntul Evanghelist cu cioame în timp ce alții doi îl lovesc cu pietre. În fundul scenei se vede un detașament de soldați romani.

Zidurile cetății Alexandria despart secția de sus a tabloului de cea de jos. În interiorul zidului cetății sînt înfățișate două din principalele clădiri ale vechii

Alexandrii. În stînga în spatele turnului, se află faimosul *Serapeum*, situat pe o platformă, ocupată azi de coloana lui Pompei. În dreapta se poate vedea clar *Farul*, una din cele șapte minuni ale lumii antice, situat în partea de nord-est a insulei care azi poartă numele de Quait Bey.

Între cele două clădiri se pot vedea apele *Portului de est*, cu două corăbii cu pinze. Deasupra corăbiilor sînt doi îngeri dintre care unul ține cununa martirului, iar celălalt macheta noii catedrale «Sfîntul Marcu» din Cairo, privită din partea de vest, cu clopotnița în stînga altarului.

Tabloul care reprezintă *Strămutarea moaștelor Sfîntului Marcu* ocupă partea de sud a absidei. Pictura este împărțită în trei secții verticale. În centru se observă reprezentarea simbolică a strămutării înconjurată de ambele părți de demnitari bisericești și credincioși.

Începînd cu centrul, tabloul înfățișează trei preoți copti mergînd de la Veneția la Cairo și purtînd pe umeri un catafalc brodat pe care se odihnește corpul Sfîntului Marcu, acoperit cu un cearceaf. Capul lui este înconjurat de un nimb. Preoții sînt îmbrăcați cu haine negre și epitrahile colorate. Deasupra trupului Evanghelistului sînt doi îngeri dintre care unul sună dintr-o trompetă, iar altul ține o ramură de palmier în mînă. Un porumbel, care simbolizează pe Duhul Sfînt, coboară peste moaștele Sfîntului.

În partea stîngă sînt înfățișați 22 de demnitari bisericești, așezați pe șase rînduri, reprezentînd diferitele Biserici care au participat la acest eveniment.

În partea dreaptă sînt înfățișate 25 de persoane, pe șapte rînduri, reprezentînd preoți, diaconi copti cu timbale în mîini, călugări și membri ai comunității copte, avînd în frunte pe Papa Paul al VI-lea și pe patriarhul Chiril al VI-lea, îmbrăcați în veșmintele trepte respective.

Deasupra celor două grupuri descrise, se află două catedrale ale Sfîntului Marcu: în stînga catedrala «Sfîntul Marcu» din Veneția din Piața San Marco, iar în dreapta noua catedrală a Sfîntului Marcu din Cairo, privite din partea de sud.

Picturile murale din cripta Sfîntului Marcu sînt semnificative din punct de vedere iconografic mai ales pentru creativitatea tematică a artiștilor. Dacă martiriile Sfinților Gheorghe, Dimitrie, Ecaterina de Alexandria, a celor 40 de mucenici din Sevasta etc., au fost pictate de multe secole, martiriul Sfîntului Marcu a fost pictat pentru prima oară de un pictor copt. Aceeași creativitate se observă și în scena strămutării moaștelor. În timp ce arta bizantină cunoaște numeroase reprezentări iconografice de strămutări de moaște, în arta coptă aceasta este prima încercare de a prezenta în iconografie un eveniment bisericesc din zilele noastre. Introducerea anumitor persoane ierarhice care sînt încă în viață este o îndepătare cu totul nouă de la canoanele iconografice stabilite, comparabilă, în arta bisericească a lumii din Răsăritul mediteranean, numai cu mozaicurile din catedrala latină a Bunevestiri din Nazaret, terminată în 1969, care înfățișează întîlnirea istorică a Papei Paul al VI-lea cu patriarhul ecumenic Atenagora al Constantinopolului în Țara Sfîntă în 1964.

Dar aceste picturi au și o semnificație ecumenică. În timp ce vechea iconografie creștină urmărea să reflecte dogmele oficiale ale unei singure Biserici (ca de exemplu mozaicurile din biserica Nașterii din Betleem, care reprezintă cele șapte Sinoade ecumenice), arta bisericească modernă demonstrează clar apropierea ecumenică de la mijlocul secolului al XX-lea, așa cum se poate vedea din picturile murale copte din Cairo și din mozaicurile din Nazaret. — (N. D. Necula).

Sava Agourides, *Ἑρμηνεία εἰς τὰς Α', Β' καὶ Γ' ἐπιστολὰς τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου* (Comentariu la Epistolele I, a II-a și a III-a ale Apostolului Ioan), Editura Universității, Atena, 1973, VIII+274 p.

Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan a lăsat ca moștenire literară inspirată cinci cărți neotestamentare: *Evanghelia* a patra, *trei Epistole* și *Apocalipsa*. El ilustrează — mai diversificat decît oricare alt aghiograf inspirat — toate genurile literare reprezentate în colecția sau canonul cărților Noului Testament: *istoric* (*Evanghelia* a patra), *didactic* (cele *trei Epistole* sobornicești) și *profetic* (*Apocalipsa*).

Profesorul Sava Agourides dedică volumul de care ne ocupăm, studierii aprofundate a celor trei Epistole sobornicești ioaneice. Studiarea lor o face după metoda clasică, îndeobște utilizată, adică după un amplu examen isagogic al tuturor Epistolelor, face exegeza detaliată a fiecărei epistole.

În partea introductivă se ocupă și de Comma Johanneum. Excursul dedicat acestei probleme de interes critic textual și teologic-biblic, putea să fie mai amplu, fără ca extinderea lui la alte limite să fi dăunat cu ceva unității și cursivității lucrării. Important este însă, aci, că autorul s-a decis pentru eliminarea lui ca fiind o interpolație străină de gândirea ioaneică.

Partea exegetică este rezervată în cea mai mare măsură, — cum era și de așteptat, Epistolei I.

Celorlalte două le hărăzește spațiu corespunzător volumului lor redus.

Problematica Epistolelor ioaneice este corect și clar prezentată.

Epistola I — «carte» de însoțire a Evangheliei a patra — valorifică hristologia creștină pentru îmbunătățirea conduitei primilor destinatari și, firește, a cititorilor ei din oricare epocă a viețuirii acestora. Stufosă în preocupări, antrenantă în stil — strălucitorul stil ioaneic își dezvăluie și aci prospețimea cuceritoare —, insistența autorului de a-și convinge auditoriul este irezistibilă.

Epistola a II-a este un model de tratament părintesc rezervat unei biserici locale cu stagiu în credință. Aci, ca și în Epistola a III-a, sfântul autor ține să se afle că la prerogativele sale apostolicești adaugă și maturitatea cumpănită a vârstei venerabile.

Epistola a III-a rămîne peste ani și peste vremi un monument de tact pastoral și de fermitate apostolică în tratarea cazurilor de indisciplină preotească. Destinatarul prim, Caius, este tipul slujitorului bisericesc ascultător de cîrmuirea ierarhică, în concret, de Sfîntul Apostol Ioan, care era pe atunci la Efes. Diotref este întruchiparea slujitorului rebel care despoaie autoritatea bisericească de ascultarea ce se cuvine acesteia, creindu-și dispense de autonomie prin nimic justificată. Demetrios, bănuît de duplicitate, a avut o vreme doar atitudine ezitantă, pe care Sfîntul Ioan i-o înțelege și i-o iartă. Demascarea și înfierarea lui Diotref redă Bisericii respective liniștea lăuntrică atât de necesară.

Bibliografia pe care se sprijină autorul este adusă «la zi» și pusă la dispoziție în manieră de «exegeză-magazin», încît nu ne putem abține să mărturisim că l-am fi dorit pe autor mai independent față de ele, cu atât mai mult cu cît nu-i lipsesc resursele personale aferente unui bun isagog și exeget. Menționăm că și în limba română, avem un studiu la Epistola I a Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan, avînd ca autor pe dr. N. Tanislav. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu).

Gerhard Schwarz, *Was Jesus wirklich sagte* (Ce a spus cu adevărat Iisus), Editura Molden, Wien, München-Zürich, 1971, 208 p.

Această lucrare prezintă interes deosebit pentru cei ce se ocupă cu studiul Noului Testament pentru că se ocupă de toate curente și opiniile exprimate pînă acum la adresa personalității Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și a învățăturii Sale.

După cum se știe, personalitatea și învățătura Mîntuitorului a constituit încă de la început una din problemele cele mai viu discutate și care a întrunit opinii dintre cele mai contradictorii. Încă nu s-a ajuns la un punct de vedere comun în această direcție pentru faptul că cercetătorii au întrebuițat metode și modele de apreciere a învățăturii Mîntuitorului care nu se potrivesc cu spiritul învățăturii evanghelice. De la filozoful Cels, din secolul al II-lea, care nu l-a contestat existența ca persoană istorică, și pînă în zilele noastre, cînd unii l-au negat-o, s-a dus o luptă din cele mai acerbe pe de o parte pentru contestarea, iar pe de altă parte, pentru evidențierea personalității Mîntuitorului Iisus Hristos, care a determinat un nou curs istoriei omenirii.

În teologia apuseană protestantă, mai ales începînd cu secolul al XVIII-lea, s-au găsit o seamă de teologi care au examinat cu lupa critică a unui raționalism

radical scrierile Noului Testament și toate detaliile legate de viața, activitatea și învățătura lui Iisus din Nazaret. Astfel unii dintre ei au ajuns la concluzia că cele patru Evanghelii nu ar data din veacul apostolic, că ar conține numeroase contradicții și că deci n-ar reda cu fidelitate activitatea Mântuitorului, ci doar interpretări ale celor spuse de El. Aceștia afirmă că pe baza datelor istorice cuprinse în Evanghelii nu se poate scrie o biografie a Mântuitorului. Se poate ști doar atât că Iisus din Nazaret s-a născut probabil între anii 7 î.d.Hr. și 6 d. Hr. și a murit între anii 29 și 33 d.Hr.

Pornind de la aceste probleme, Gerhard Schwarz, pasionat de a-și aduce contribuția la elucidarea lor, analizează materialul furnizat de cele mai recente cercetări în acest domeniu cu simț critic și obiectiv, prezentându-l în următoarele capitole:

I. — *Un Iisus văzut diferit*, în care redă succint diferitele ipostaze în care a fost văzut de diferiți cercetători.

II. — *Ce știm despre Iisus*, în care ajunge la concluzia că nu se poate alcătui o biografie a Mântuitorului pe baza datelor furnizate de Evanghelii, deși despre nici o personalitate istorică nu s-a scris atât de mult ca despre Iisus din Nazaret.

III. — *Expunerea metodei istorico-critice*, pe care o socotește ca improprie pentru cercetarea învățăturii evanghelice, pentru că autorii Evangheliilor nu fac reportajul activității Mântuitorului, ci caută să evidențieze sensul afirmațiilor și faptelor Sale.

IV. — *Despre sensul și absurditatea modelului exegetic*, în care arată că modelele sau tiparele cu ajutorul cărora cercetătorii de azi consideră învățătura Mântuitorului sînt inadecvate.

V. — *Minunile*, în care arată sensul acestora.

VI. — *Legea și conștiința*.

VII. — *Cine este Iisus?*, în care prezintă conflictele pe care Iisus le-a avut cu cărturarii și fariseii și nerecunoașterea Lui ca Mesia din partea acestora.

VIII. — *Împărăția lui Dumnezeu*.

IX. — *Dumnezeu-Tatăl*.

X. — *Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Sf. Duh*.

XI. — *Moartea și învierea*, arătînd înțelesul și importanța acestora pentru viața creștină.

Cu ajutorul metodei istorico-critice, unii cercetători au crezut că vor ajunge să descopere cele spuse cu adevărat de Mântuitorul. În urma cercetărilor au ajuns la concluzia că, numai pe baza celor considerate ca afirmații ale Mântuitorului, nu poate fi explicată personalitatea Sa. El apare doar ca un profet evreu. De aceea autorul consideră că și afirmațiile și interpretările date de Sfinții Evangheliști spuselor Mântuitorului merită să se bucure de considerație egală pentru că ei au știut și înțeles mai multe decît ascultătorii de la lacul Tiberiadei sau din alte locuri unde a predicat Mântuitorul. Ei nu mai expun faptele așa cum s-au petrecut — în ordine cronologică —, ci scoate din ele înțelesul adînc al acestora pentru viața credincioșilor. De aceea cuvintele evangheliștilor nu pot fi despărțite de ale Mântuitorului. Însușirea Evangheliei mai necesită, pe lîngă factorul intelectual, și credința, iar acest lucru l-au avut Sfinții evangheliști în vedere.

Autorul folosește un vast material bibliografic pe care îl expune într-o formă ușor de înțeles, utilizînd un stil curgător și atrăgător. Lucrarea prezintă interes deosebit pentru expunerea și aprecierea obiectivă a materialului adunat. Considerațiile sale sînt instructive și merită atenția oricărui cercetător în domeniul Noului Testament. — (Sebastian Șebu).

Hermenegild M. B i e d e r m a n n, *Îmbogățirea dialogului ecumenic prin întîlnirea cu Bisericele Răsăritului*, în «Okumenische Rundschau», 1/1974, Frankfurt a. M. p. 76—86.

Autorul, titular al catedrei de Istoria Răsăritului creștin de la Facultatea de teologie Würzburg și directorul «Institutului pentru Studiul Bisericilor Răsăritene» din Würzburg, a participat în toamna trecută la conferința organizată în Creta de «Socitatea pentru dreptul din Bisericele Răsăritene», cu tema «Sinodul în viața Bise-

ricilor». Participanții au fost oaspeții Academiei teologice ortodoxe din Creta și au avut ocazia să viziteze o serie de așezăminte sociale ale Bisericii Ortodoxe. Au fost adinc impresionati de cele văzute, precum și de atmosfera caldă și sinceră în care s-au dezvoltat lucrările Conferinței. Au avut adică ocazia să cunoască bine Ortodoxia la ea acasă. Discuțiile asupra temei — deși dreptul bisericesc ca atare este strict trasat — n-au generat controverse îndrjite, ci au îngăduit ca vorbitorii să se asculte reciproc cu bunăvoință, fiecare să dea ceva, dar și să primească ceva. Referatele ortodocșilor s-au străduit să precizeze temelia teologică a dreptului canonic, iar canonistii apuseni le-au apreciat ca o contribuție importantă pentru a scoate dreptul dintr-o zonă de gândire juristică unilaterală. Discuțiile în legătură cu aceste referate au constatat necesitatea ca interpretarea legilor în comunitatea credincioșilor să fie precedată de lămurirea premiselor teologice ale structurilor juridice din Biserică, fără a împieta însă asupra spiritului juridic ca atare.

În referatele ortodoxe și discuțiile în jurul lor de la Conferința din Creta l-au determinat apoi pe autor — de confesiune romano-catolică — să cerceteze în ce se cuprinde atribuția Bisericilor Răsăritene la dialogul ecumenic. O primă contribuție — subliniază autorul — constă în faptul că reprezentanții ortodocși episcopi, preoți sau mireni — își prezintă teologia lor în mod deschis, limpede, pe față. Și dacă cumva când va apărea în «ecumene» primejdia ca «unitatea creștină» să fie prea îngust prezentată, ortodocșii puneau în miezul discuțiilor problema Adevărului dogmatic, mărturia serviciului divin, ca adîncul său conținut creștin. Dacă era vorba de dialogul iubirii, ortodocșii stăruiau asupra unității inseparabile dintre iubire și adevăr. Se știe că la adunarea generală din 1961 de la New Delhi, majoritatea Bisericilor Ortodoxe au reîntrat în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Dar și pînă atunci, ele — prin teologii cu renume, au activat în acest sens. La New Delhi la care a participat și Biserica Ortodoxă Română reprezentată de I. P. S. Mitropolit Iustin al Moldovei și Sucevei și Pr. vicar de la Arhiepiscopia Bucureștilor, Alexandru Ionescu, reprezentanții Ortodoxiei și-au văzut frumosul rezultat al îndelungatelor lor străduințe căci, «baza ecumenică» limitată pînă atunci numai la Iisus Hristos, ca «Domn și Mîntuitor» a fost lărgită cu Sfînta Scriptură, ca normă a credinței, și cu mărturisirea expresă a credinței în Sfînta Treime. Și noua formă a «bazei» arată vădit că izvorul ei este Ortodoxia, amintind de cuvintele introductive la rostirea «Crezului» din Liturgia Sfîntului Ioan Gură de Aur: «Să ne iubim unii pe alții ca într-un gînd să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită». Deci, lărgirea trinitară a «bazei» trebuie apreciată ca o contribuție de valoare a teologilor ortodocși în mișcarea ecumenică. Da, odinioară — enciclica Patriarhului ecumenic din 1920, adresată tuturor Bisericilor creștine, ca și primele preocupări ale teologilor ortodocși — partea ortodoxă era de părere că o conlucrare cu alte Biserici ar fi posibilă numai în domeniul social, și nu în discuții teologice. Astfel, Ortodoxia — notează autorul — își subaprecia posibilitățile proprii, chiar și misiunea sa ecumenică. Totuși, din tot începutul, contribuția Bisericilor răsăritene a însemnat corectivul necesar adus Mișcării ecumenice, dînd impuls pentru tematica și pentru adîncirea cuprinsului problemelor în discuție: de exemplu, pentru înțelegerea realității Bisericii. Și în privința aceasta, menționează autorul — mare merit revine teologului Sergiu Bulgakov care a atras atenția asupra includerii sfinților lui Dumnezeu în liturghie și viața Răsăritului, care, fără participarea mistică și reală a sfinților, nu mai este, după convingerea Ortodoxiei, liturghie și viață adevărat creștină. De altfel, Ortodoxia n-a îndemnat numai Consiliul Ecumenic să se ocupe de ecleziologie, ci a influențat — scrie autorul, teolog romano-catolic — și Conciliul Vatican II în «Constituția despre Biserici». În general, este meritul Bisericilor Ortodoxe de a fi atras atenția creștinătății apusene asupra roditorului cîmp al pneumatologiei.

Desigur, nici Apusul n-a uitat de Duhul Sfînt ca persoană a Sfîntei Treimi, dar viața creștinilor era mult prea puțin cuprinsă de credința în Duhul Sfînt. Poate că faptul acesta s-ar datora, mentalității romano-germane, care de la început a accentuat «elementul antropologic» în «planul mîntuirii». Evident, creștinismul apusean impregnât mai mult «orizontal» are trebuință de puterea teologiei și pietății mistice răsăritene — dar și creștinismul răsăritean impregnât «vertical» are trebuință de

completare prin angajamentul social al Apusului. Dar, notăm noi, creștinismul răsăritean, de la început, n-a neglijat nicidecum activitatea socială. În orice caz, subliniază autorul, Ortodoxia i-a venit în ajutor creștinismului apusean, ca să elibereze izvoare și comori acoperite ale credinței. Mărturie în privința aceasta sînt noile «rugăciuni euharistice» ale Bisericii Romano-Catolice, care vădesc influența ortodoxă.

Autorul menționează apoi tradiția, care este pentru Ortodoxie moștenirea sfințită și intangibilă a Părinților, fluviul viu al credinței, ce străbate toate veacurile istoriei și le adapă cu viață. Tradiția este alt cuvînt pentru «viață». Dacă azi și Reformația se întoarce spre tradiție, este după convingerea autorului, și rod al participării stăruitoare a teologilor ortodocși la discuția dintre Biserici. Influența Ortodoxiei se simte și în înnoirea liturgică a serviciilor divine, precum și în introducerea limbii poporului la ele. Și apoi, Ortodoxia se ridică totdeauna împotriva oricărei neclarități în viața ecumenică. Dacă creștinii apusei omît problema adevărului și ignorează «limitele Bisericii», încercînd să impună «intercomuniunea sau intercelebrarea», chiar și împotriva voii conducerii Bisericii lor, sau chiar și cu învoirea acestora, cînd ele oferă «comuniunea deschisă la conferințe ecumenice, Ortodoxia a arătat cu hotărîre că intercomuniunea nu poate fi nici scopul, și nici drumul spre scopul care înseamnă comunitate deplină — drumul spre aceasta este «unirea în plenitudinea adevărului». Pentru comunitate la altar este necesară înții unitatea în credință. Și această hotărîre tare, comună tuturor Bisericilor Ortodoxe, a contribuit mult ca să ferească discuțiile referitoare la comunitatea euharistică de primejdia unei simplificări fatale. Trebuie să ne apropiem unii de alții, fără compromisuri false.

În ce privește problema «oficiului» în Biserică, autorul regretă că institutele ecumenice de la Universități, în colaborarea «Memorandum-ului» lor —, n-au făcut apel și la Bisericile Ortodoxe, lipsă care se resimte în aspecte principale.

În orice caz, contribuția Ortodoxiei la dialogul ecumenic are caracter pozitiv și în măsură apreciabilă.

În încheiere, autorul are o rugămintă: teologii ortodocși să-și revizuiască obiectivitatea de raționalism, pe care de la Homiakov încoace o fac mereu creștinismului apusean, căci și Apusul are o adîncă mistică, între sfinții săi sînt și figuri total neraționaliste (Francisc de Assisi ș.a.) precum sînt și oameni ai diaconiei externe. Și aceștia, «n-au căzut din cer», ei sînt rod al spiritualității apusene, după cum sfinții Ortodoxiei sînt rod al spiritualității răsăritene și amîndouă darul lui Dumnezeu făcut Bisericii Sale din Răsărit și Apus. Rugămintea aceasta să fie auzită. — (Prof. O. Bucevski).

K., *Despre Artos*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1973, p. 74—75.

În rubrica *teologică* a «Revistei Patriarhiei din Moscova» sînt publicate adesea scurte și interesante însemnări liturgice asupra unor liturgii și practici, cele mai adesea proprii cultului Bisericii Ortodoxe Ruse.

Între asemenea însemnări se înscrie și cea «Despre artos», în care, la început, se precizează că în Biserica Ortodoxă în Ziua de Paști și în toată Săptămîna Luminată se ține lîngă Iconostas o piine sfințită comună pentru toți membrii bisericii — numită «artos» sau «anofora întreagă» și avînd însemnate pe ea (în legătură cu semnificația Paștilor) semnele biruinței lui Hristos asupra morții: crucea înfununată cu spini, sau chipul învierii Mîntuitorului. În ziua de Paști artosul este sfințit, după rugăciunea Amvonului, printr-o rugăciune specială și prin stropirea cu apă sfințită; iar în zilele Săptămîinii Luminate, după terminarea liturghiei se înconjoară biserica în procesiune cu artosul, care la liturghia din Sîmbăta Săptămîinii Luminate este împărțit cu binecuvîntare credincioșilor. Însemnarea menționează că de obicei credincioșii ortodocși ruși păstrează partea primită din artos în tot timpul anului, gustînd din el împreună cu aghiasmă mare (de la Bobotează) în caz de boală și primejdii.

În continuare însemnarea explică semnificația acestui artos, pornind de la faptul că, după înălțarea Domnului, Sfinții Apostoli la toate întrunirile lor — indiferent de

aspectul acestora — lăsau locul de cinste la masă liber pentru Mîntuitorul pe care-L socoteau prezent în chip nevăzut și așezau pe masă în fața acestui loc piine. Iar mai târziu, Sfinții Părinți, au statornicit, în virtutea acestui obicei vechi, să se așeze în biserică în ziua de Paști «artosul» în amintirea arătărilor Domnului către ucenici după înviere, iar ca semn că El este cu noi pînă la sfîrșitul veacului, artosul se păstrează în biserică întreaga Săptămînă Luminată.

De asemenea artosul acesta este unit și cu vechea tradiție bisericească după care Apostolii așezau la masă o bucată de piine pentru Maica Domnului cu care se socoteau în comuniune permanentă, iar la sfîrșitul mesei Apostolii împărțeau această piine între ei. Din acest obicei s-a dezvoltat rînduiala Ridicării Panaghiei, menționat de Marcu mitropolitul Efesului (în veacul al XV-lea), care socotește ridicarea Panaghiei ca dezvoltare a artosului ridicat în fiecare zi a Săptămînii Luminate în cinstea prezenței Mîntuitorului între noi.

Iar Sfîntul Kiril de Turov (veacul al XII-lea) descrie felul în care se ridică atunci în Biserica Ortodoxă Rusă artosul pe care-l aseamăna cu azimile mîncate de evrei la ieșirea din Egipt. — (I. V. G.).

Alberto Altana, *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato* (Reînnoirea vieții bisericești și diaconatul), Brescia, ed. Queriniana, 1973, 208 p.

Ca fruct al unei îndelungate cercetări comunitare ale căror rezultate le-a dat forma Pr. Alberto Altana, a apărut acest volum deosebit de util pentru cunoașterea multiplelor aspecte, doctrinale și practice pe care le prezintă restaurarea diaconatului permanent voită de Conciliul Vatican II (1962—1965) și actualizată în multe țări din lume, între care și Italia, patria autorului.

În manieră clară și ilustrativă prin prezentarea unor referiri din Sfînta Scriptură, din Conciliul Vatican II și din doctrina Bisericii Pr. Al. Altana prezintă tema volumului de față în trei mari părți:

În prima parte sînt prezentate conceptele de comuniune bisericească și diaconia, insistînd asupra necesității unității comuniunii chiar dacă este diversificată în harisme și slujiri.

În partea a doua, autorul aprofundează tema slujirilor (ministerului) în Biserică și anume: varietate, funcții, raportul cu Hristos, cu poporul lui Dumnezeu, cu lumea care încă n-a cunoscut pe Hristos.

În partea a treia se prezintă funcția diaconatului insistîndu-se asupra restaurării acestuia în raport cu reînnoirea vieții bisericești, cu problemele pe care le-a pus această restaurare și a perspectivelor pe care le-a deschis.

În apendice, autorul a prezentat documentele Conciliului și cele ale episcopatului italian și indicațiile bibliografice.

Amintim că restaurarea diaconatului s-a făcut de către Conciliul Vatican II prin Constituția dogmatică «De Ecclesia» nr. 29 care arată că peste diaconi «se pun mîinile nu pentru preoție ci pentru servire» și se precizează rolul lor adică: «administrarea solemnă a botezului, păstrarea și distribuirea Sfîntei Împărtășanii, asistarea și binecuvîntarea căsătoriilor, ducerea sfîntei împărtășanii muribunzilor, citirea Bibliei, instruirea poporului dreptcredincios, prezidarea cultului și rugăciunii credincioșilor, administrarea Sfîntelor Taine, conducerea ritului funerar și a înmormîntării». Se mai precizează că «diaconatul va putea fi restabilit în viitor ca grad propriu și permanent al ierarhiei», de către Conferințele episcopale naționale numai cu aprobarea Romei și, mai mult, «cu consensul Suveranului Pontif, acest diaconat va putea fi conferit oamenilor în etate matură chiar dacă sînt căsătoriți» și chiar tinerilor care sînt însă obligați la respectarea legii celibatului».

A urmat apoi o serie de alte documente elaborate de Papă privind diaconatul. Este vorba în special de Motu Proprio «Sacrum diaconatus ordinem» din 18 iunie 1967 («Acta Apostolicae Sedis», 59 (1967), p. 697—704) care prezenta principiile acestei restabiliri a diaconatului. Documentul menține celibatul pentru tineri, fixează vîrsta

minimă de 25 ani, după o perioadă de instruire și arată că și oamenii maturi, căsătorii, pot primi diaconatul după 35 ani. Se arată apoi normele de încadrarea lor în eparhii și funcțiile. A urmat apoi Constituția apostolică «Pontificalis romani» din 18 iulie 1967 care vorbind de noile rituri pentru clerul catolic se referea și la diaconi.

Primele restabiliri de diaconi au avut loc astfel: în Austria în 1968, în R. F. Germania în 1968; în Anglia, în 1968; în Belgia, în 1968; în Franța, în 1968; în America de Nord în 1969, în America de Sud în 1969. În Italia, Conferința episcopală națională a discutat problema în aprilie 1969 dar răspunsul Consiliului Afacerilor Publice ale Vaticanului a fost negativ cu motivarea că problema nu era încă destul de coaptă și că trebuie supusă direct Papii care este și Primat al Italiei. În cea de a IV-a Adunare generală din 1970 s-a pus din nou problema, care a primit aprobarea de principiu. Sporadic, în noiembrie 1968 a fost hirotonit primul diacon italian la Vicenza și alți șapte în ianuarie 1969.

Autorul a trebuit să facă față și unor probleme noi, ca aceea a hirotonirii femeilor chiar în treapta diaconală și a folosit o expresie destul de ambiguă «părere personală, în vederea unor posibile viitoare dezvoltări și posibile hotărâri ale Ierarhiei». Autorul nu face nici un mare pas înainte pe linia prezentării problemei în sensul cererii restabilirii diaconatului ca treaptă specifică a ierarhiei, ca în Ortodoxie — ceea ce doctrina romano-catolică nu i-a fi permis — mărginindu-se la cadrul general al prezentării diaconatului ca slujire. El acordă respectul cuvenit celor care sînt hirotoniți care «cu competențe specifice care-i disting între ei au sarcina să ajute și să coordoneze exercitarea altor harisme în modul urmării adevăratei unități a poporului lui Dumnezeu».

Volumul lui Al. Altana marchează punctul de sosire după ani de reflexii din partea activelor comunități diaconale italiene și prin aportul de gândire și experiență într-un domeniu relativ nou, poate constitui un folositor îndrumar pentru dezvoltări ulterioare și chiar pentru o viitoare sacramentalitate a diaconilor romano-catolici. — (Cezar Vasiliu).

Predigtstudien für Kirchen jahr 1972, Perikopenreihe I. — Erster Halbband. Herausgegeben von Ernst ange in Verbindung mit Peter Krusche, Dietrich Rössler und Roman Roessler. Stuttgart, Berlin, Kreuz-Verlag, 1972, 203 p.; Zweiter Halbband 1973, 257 p.

Colecția «Studii pentru predică» apare de două ori pe an, în toamnă și în primăvară, paralel la fiecare serie de pericope. Aceste studii conțin prețioase materiale auxiliare pentru predică la textele seriilor de pericope I pînă la VI. Fiecărei serii de pericope îi sînt dedicate 2 volume.

Opera în serie a început să apară în toamna lui 1968 cu volumul III, 1. Al 12-lea volum, cu indicația II, 2 va apare în 1974. O nouă serie de studii pentru predică continuă seria generală — începînd iarăși cu un volum III,1 — în toamna lui 1974.

Nu cunoaștem toate volumele apărute, ci numai prezentul volum, care este volumul X, și anume prima și a doua jumătate de volum.

Ca de altfel întreaga serie, volumul de față (X) are la bază principiul cardinal: să oferim pentru epoca noastră și pentru problemele ei substanțiale — predici orientative și mobilizatoare pentru credincioși.

Volumul nu oferă însă predici de-a gata, ci numai material studiat pentru pregătirea predicilor; un material deosebit de prețios, sugestiv și stimulator, pe baza căruia predică poate fi elaborată și redactată potrivit profilului specific al fiecărui predicator. Materialul acesta stimulează mutarea centrului de greutate al predicii de la exegeză la ancorarea adevăratului creștin în vremea noastră. Pentru că se pornește și de la principiul că nu este suficientă exegeza, aceasta fiind numai o primă condiție, adevărul biblic — bine înțeles — trebuie să fie așezat, în mod viu, în viața noastră de azi.

Astfel, se pune accent pe situațiile actuale ale vieții creștine. La fiecare grupaj de material se indică bibliografia variată și bogată cu privire la toate problemele și

aspectele ce vin în discuție, inclusiv cele mai moderne aspecte ale problemelor. De asemenea, în partea sistematică — dogmatică și morală — predomină perspectiva istoriei mîntuirii. Cu acest material predicatorul poate alcătui predici nu numai pe măsura personalității sale, ci și după profilul parohiei sale, adică potrivite cu trebuințele credincioșilor săi.

Cercul colaboratorilor fiind larg, volumul oferă o mare varietate de puncte de vedere și de metode. Pentru traducerea textului biblic în contextul situațiilor actuale, sînt date de autori toate mijloacele posibile la fiecare pericopă. Ne vom mărgini, de aceea, la sublinierea și reținerea a ceea ce ni se pare mai prețios și mai folositor din cadrul acestui volum.

Se impune atenției noastre deosebite constatarea: nu avem încă limba corespunzătoare pentru a exprima creștinismul în fața lumii de azi. În aceste condiții, nașterea unei predici este o nouă descoperire, o nouă venire în lume a credinței. De asemenea, această subliniere: predica este o sarcină de comunicare larg cuprinzătoare și multilaterală; ea trebuie să țină seamă de mediu, și anume în primul rînd de mediul social, de ascultători, de expresia verbală și de experiența religioasă a credincioșilor. Predica trebuie să accentueze prioritatea faptică a mîntuirii. În acest sens, nădejdea creștină se bazează pe făgăduința lui Dumnezeu. Creștinul trebuie să învețe a aștepta cu încredere. Predica nu trebuie să fie sufocată de teorie, căci prea «mult fundal teoretic nimicește predica», și în felul acesta ea rămîne un joc intelectual, care nu răspunde la întrebarea existențială: «ce trebuie să fac»? Predica aparține faptei care devine posibilă prin exemplul lui Iisus Hristos.

Volumul cuprinde și alte elemente teologice de valoare și este străbătut de duhul actualității, de referiri la stările actuale, de mișcare în plină actualitate.

Privit în ansamblu, acest volum poate fi apreciat ca o contribuție demnă de luat în seamă în cadrul literaturii de pregătire a unor predici care sînt interesate la maximum de situația ascultătorilor. El ne arată că pentru a fi bun predicator, trebuie să fii teolog în înțelesul plin al cuvîntului (cunoscător mai ales al Sfintei Scripturi), să cunoști spiritul vremii, să fii integrat cu toată ființa în acest spirit și — mai ales — să fii un autentic trăitor întru Hristos, după exigențele vremurilor de azi. — (Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).

Vladimir L o s k i, *Intrarea în Templu a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 11/1973, p. 74—75.

Acest scurt dar important pasaj este tradus după lucrarea cunoscutului teolog ortodox rus, intitulată *Der Sind der Ikonen* (Bern und Olten, 1952).

La început se fac unele precizări privitoare la istoricul acestui vechi praznic bisericesc apărut pe baza Tradiției. La sfîrșitul veacului al VII-lea Sfîntul Andrei Criteanul menționează că a asistat la sărbătorirea lui în Ierusalim; cu un veac mai tîrziu, în vremea patriarhului Tarasie, a fost introdus și în Constantinopol; iar în Apus a fost introdus de papa Grigorie al XI-lea și sărbătorit pentru prima dată, la 1374, în Avignon.

Trecînd la înțelesul teologic al praznicului, autorul afirmă că taina acestui praznic închinat Maicii Domnului și care poate fi comparat cu cel al Adormirii Maicii Domnului, ne introduce în esența adîncă a Tradiției, întrucît Biserica rupe tăcerea Sfintei Scripturi descoperind în cîntările și rugăciunile praznicului (din care autorul face foarte bine alese extrase) căile necunoscute ale Domnului pentru pregătirea Celei ce avea să cuprindă în sine pe Cuvîntul dumnezeiesc, înfăptuind înomenirea lui Hristos.

În continuare autorul urmărește semnificația praznicului în simbolismul «bisericii» și în reprezentarea iconografică.

Astfel în praznicul Intrării Maicii Domnului în Templu, Maica Domnului este comparată cu Chivotul Alianței, descoperind sensul mariologic al textului: «Scoală-Te, Doamne, în locul Tău de odihnă, Tu și chivotul sfințeniei Tale» (Ps. CXXXI, 8). Iar din vremea lui Origen cele trei părți ale Templului erau comparate simbolic cu cele trei trepte ale vieții duhovnicești: purificarea (căreia i-ar corespunde cartea Pro-

verbelor), iluminarea (căreia i-ar corespunde Ecleziastul) și comuniunea (căreia i-ar corespunde Cîntarea Cîntărilor); astfel «curtea» Templului simbolizează viața abstinentă al cărei țel îl constituie eliberarea de patimi (ἀπαθεία); «Sfînta» simbolizează calea «contemplării naturale» (φυσική θεωρία), adică cunoașterea lui Dumnezeu și a fapturilor Lui; iar «Sfînta Sfintelor» simbolizează contemplarea în adevăratul ei înțeles, adică θεολογία sau cunoașterea în Cuvîntul.

În iconografia praznicului Intrării Maicii Domnului în Templu sînt înfățișate toate aceste trei părți; iar evenimentul se petrece în curtea Templului la intrarea în Sfînta, unde pe prima din cele 15 trepte (cărora corespund cei 15 Psalmi ai treptelor: CXIX-CXXXIII) preotul Zaharia, tatăl Înaintemergătorului, îmbrăcat în odăjdii, primește pe Fecioara Maria, în vîrstă de 3 ani, dar înfățișată ca persoană desăvirșită în chipul Maicii Domnului (cu capul acoperit ca și pe icoana Bunăvestirii), care începe urcarea treptelor care duc la «Sfînta Sfintelor», care pe icoană este înfățișată în partea de sus, deasupra scenei de la intrarea în Sfînta. Fecioara Maria este înfățișată șezînd pe ultima treaptă la intrarea în Sfînta Sfintelor, iar către ea se îndreaptă în grabă un înger ca să conducă pe «cea făgăduită lui Dumnezeu» pe calea contemplării, spre unirea cu Mirele ei ceresc. Interpretarea dată în culori de iconograf corespunde cu cuvîntul Sfîntului Grigorie de Nisa despre Cîntarea Cîntărilor, care «corespunde maturității, vîrsta vieții contemplative, cînd sufletul este introdus în Templul lui Dumnezeu».

În continuare autorul descrie celelalte personaje și părți ale icoanei «Intrarea în Templu a Preasfîntei Născătoare de Dumnezeu», zugrăvită în veacul al XVI-lea la Novgorod. — (I. V. G.).

Mitropolitul S e r g h i e, *Venerarea Maicii Domnului după învățătura Bisericii Ortodoxe*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973, p. 57—61.

Cultul deosebit acordat Fecioarei Maria în romano-catolicism — unde s-a ajuns în cursul unui veac la formularea de dogme noi în legătură cu acest cult — a provocat luări de atitudine din partea creștinilor necatolici și îndeosebi ortodocși, care au evidențiat nuanța aparte, amprenta de sentimentalism voit, de patimă pe care o prezintă cultul mariologic catolic spre deosebire de învățătura Bisericii Ortodoxe despre venerarea Maicii Domnului.

În legătură cu unele declarații ale Papei Paul al VI-lea (făcute în cursul lunii mai 1967), în care lăsa să se înțeleagă că cultul mariologic catolic a căpătat și unele aspecte de «sentiment steril și pasager», ori de «credulitate exagerată și deșartă» și recunoștea că «dogma catolică mariologică formează încă unul din obstacolele principale în calea unirii...», — am precizat pe larg punctul de vedere ortodox asupra dezvoltării exagerate dar sistematice la care a fost supusă în ultima sută de ani concepția mariologică în Biserica Romano-Catolică, în recenzie la studiul: Prot. Prof. Mihail Mudeoghin, *Punctul de vedere ortodox asupra evoluției concepției mariologice romano-catolice în ultima sută de ani*, Paris, 1966 (recenzie publicată în revista «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 7—8, p. 861—872).

Un moment principal în precizarea poziției ortodoxe în problema venerării Maicii Domnului l-a constituit studiul scris (în septembrie 1932) de Locțiitorul de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse, mitropolitul Serghie Stragorodski și publicat în nr. 11—12/1932 din «Revista Patriarhiei din Moscova», și republicat în aceeași revistă în nr. 9/1973.

În continuare vom încerca să redăm cît mai fidel argumentarea poziției ortodoxe asupra venerării Maicii Domnului după învățătura Bisericii Ortodoxe, așa cum reiese din cuprinsul studiului mitropolitului Serghie.

Venerarea Maicii Domnului are, în chip indiscutabil, o bază trainică în Tradiția Vechii Biserici Ecumenice. Iar Biserica Ortodoxă, credincioasă acestei Tradiții, cîntă pe

Maica Domnului și nu cunoaște limite în preamărirea *iei*, care în slujba de la Adormirea Născătoarei de Dumnezeu, se poate spune, atinge apogeul deoarece se afirmă: «Mărirea ta este mărirea cea plăcută a lui Dumnezeu», adică cea care se cuvine lui Dumnezeu, care este proprie numai lui Dumnezeu.

În *prima parte* a studiului se precizează că în Biserica Ortodoxă întemeierea preamăririi nelimitate a Maicii lui Dumnezeu o constituie nu numai așa-numita slujire obiectivă externă a ei la mintuirea neamului omenesc (adică faptul că Fecioara Maria a devenit Maica după trup a Fiului lui Dumnezeu), ci și vrednicia ei lăuntrică, desăvârșirea ei morală, înaltul grad-limită de sfințenie, care poate fi accesibilă unei ființe omenești sub influența harului divin, adică pururea-fecioria Maicii lui Dumnezeu.

Păstrarea facioriei în timpul nașterii Pruncului dumnezeiesc a fost darul lui Dumnezeu. În restul vieții sale Fecioara Maria și-a fixat ca ideal personal păstrarea acestui dar dumnezeiesc, și pe acest drum cu ajutorul harului divin a atins cea mai înaltă desăvârșire: integritatea deosebită a sufletului și alipirea lui totală de Domnul, încît el nu îngăduie nici unei dorințe, nici unei afecțiuni să se așeze între suflet și Domnul iubit de el.

În acest fel învățătura despre pururea-fecioria Maicii Domnului nu numai că ne descoperă calea prin care ea a urcat la înălțimea sfințeniei desăvârșite, ci dă și temelii credinței noastre în puterea deosebită a rugăciunilor Maicii Domnului, care, rămînînd în Fiul și păstrînd în sine cuvintele veșnice, are îndrăzneala să ceară Fiului și primește ceea ce cere.

Partea a doua a studiului se oprește pe larg asupra obiecțiilor împotriva învățăturii despre pururea-fecioria Maicii Domnului.

Unii, deși cred — împreună cu noi — în nașterea fără sămîntă bărbătească a Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, înțeleg că după întruparea Lui ea a dus o viață familială obișnuită și că chiar a avut copii de la Iosif, fiind convinși că prin această încadrare a Maicii lui Dumnezeu în masa obișnuită a oamenilor se evidențiază pe de-a întregul caracterul exclusiv și unic al Persoanei lui Dumnezeu-Omul însuși și faptul că El este și rămîne singurul Înfăptuitor al mîntuirii noastre; și că — pe lîngă aceasta — se evidențiază încă o dată statornicirea și binecuvîntarea de către Dumnezeu a vieții de familie.

Alții socotesc că esențial și important pentru credința noastră este numai faptul că Domnul s-a născut cu trup din Fecioara Maria; iar faptul că a fost ea pururea-fecioară sau că după aceea s-a măritat și a născut copil este mai mult sau mai puțin indiferent pentru credința noastră.

În continuare, mitropolitul Serghie răspunde pe larg acestor păreri referitoare la inutilitatea și indiferența pentru credință a pururea-fecioriei Maicii Domnului, păreri care în fond ascund denaturarea credinței noastre.

După aceasta, înfățișînd pe scurt concepția mariologică romano-catolică, așa cum se prezenta ea la 1932, mitropolitul Serghie arată că, deși catolicii împărtășesc, împreună cu noi ortodocșii, deosebit de pioasă credință în rugăciunile Maicii Domnului și înconjoară pe Fecioara Maria cu aceeași preamărire, totuși ei sînt de părere că preamărirea cu totul excepțională pe care noi o acordăm Maicii lui Dumnezeu nu are suficiente temeiuri în învățătura ortodoxă, de îndată ce ortodocșii gîndesc că, datorită nașterii sale firești, Fecioara Maria împărtășește cu noi toți păcătoșii toate urmările nașterii noastre din Adam. Și catolicii socotesc că ei înlătură acest neajuns prin învățătura lor despre nașterea ei fără de păcat («immaculata conceptio Beatae Virginis»), prin care ea este scoasă dintre urmașii obișnuiți ai lui Adam, devenind un fel de ființă nouă, mai presus de om, — parcă o nouă făptură a lui Dumnezeu, creată special pentru ca să devină Mama Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Mitropolitul Serghie se oprește îndeaproape la observația că această învățătură, în ultimele sale concluzii, pe de o parte, zdruncină temelia dogmelor credinței despre Iconomia mîntuirii noastre prin adevărata înomenire a Fiului lui Dumnezeu: în primul rînd, prin faptul că amenință să anuleze unitatea de fire între noi și Dumnezeu-Omul — unitate pe care se întemeiază întreaga Iconomie a mîntuirii; în al doilea rînd, prin faptul că Fecioara Maria este scoasă din legea comună și primește neprihănirea ca însușire a firii ei, nu ca dar haric, care presupune participarea și a voinței sale libere, ca efort moral din partea ei. Dacă a fost cu puțință o astfel de excepție — fie și unică

—, dacă în general neprihănirea poate fi dobândită în afara voinței libere, — atunci această excepție ar putea fi extinsă la toți urmașii lui Adam și nu ar mai fi fost neapărat necesară pentru mintuirea noastră înomenirea Fiului lui Dumnezeu.

Iar, pe de altă parte, învățătura catolică nu confirmă și nu justifică preamărirea care se acordă Maicii Domnului în Biserică: întrucât neprihănirea înăscută, existentă în afara voinței libere, nu are valoare morală prin sine, fiind desăvârșire și neprihănire a făptuirii, a cărei preamărire poate duce la primejdia de a depăși limita necesară și deci de a ne închina făpturii în locul Creatorului.

În partea a treia a studiului, mitropolitul Serghie demonstrează pentru ce «Biserica Ortodoxă nu primește născocirea catolică despre zămislirea fără de păcat a Fecioarei Maria». Chiar dacă ortodocșii numesc zămislirea ei neprihănită, fac aceasta nu în înțeles special, direct, ci în înțelesul relativ, în care înțeles poate fi numită și orice altă naștere din părinți cucernici, după rugăciunea lor și după binecuvântarea lui Dumnezeu, — naștere în care stăpânirea de pofa omenească este aproape înlăturată.

Biserica Ortodoxă, credincioasă Cuvîntului lui Dumnezeu și Tradiției ecumenice, caută temeiurile pentru preamărirea Maicii Domnului nu în începutul vieții ei pămîntesti, nu în zămislirea ei, ci dimpotrivă în adormirea ei, în sfîrșitul drumului ei pămîntesc.

Exprimînd prin cuvîntul său: «Iată roaba Domnului» voința sa liberă de a lua asupra-și slujirea lui Dumnezeu în calitate de Mamă feciorelnică a Fiului lui Dumnezeu, Fecioara Maria a rămas pînă la cea din urmă răsufare credincioasă acestei slujiri și, prin realizarea pururea-fecioriei, ea a atins, cu ajutorul harului divin, limita superioară a sfințeniei, accesibilă omului și în general ființei create. Această sfințenie dobîndită prin libera voie a și făcut pe Fecioara Maria și vrednică și capabilă să primească acea excepțională «cunună a adevărului» de care a învrednicit-o Fiul ei-Judecătorul, cunună care îi dă ei dreptul de a continua și după moarte slujirea în calitate de Mamă a lui Dumnezeu și «să izbăvească pururea moștenirea sa».

Ortodocșii vorbesc despre înălțarea sau despre luarea Maicii Domnului cu trupul la cer, care constituie tema slujbei bisericești ortodoxe la Adormirea Maicii Domnului. În limbaj corect înălțarea aceasta înseamnă că, după moartea sa trupească, Maica Domnului a intrat în viața veacului viitor nu numai cu sufletul nemuritor, ci și trupul ei, asemănîndu-se trupului Domnului cel înviat, a suferit acea trecere de la stricăciune la nestricăciune, trecere care așteaptă pe ceilalți oameni numai după învierea de obște. Ea a constituit cel dintîi caz în care a avut loc zidirea din nou a firii omenești căzute a unui om născut în chip firesc ca noi toți, cea dintîi realizare a «preamăririi omului» — țelul și rodul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu, a Patimilor, a morții și învierii Lui. Pentru că, întrucît rezidirea firii omenești se unește cu îndumnezeirea, cu preamărirea acestei firii, părtași ai îndumnezeirii și ai preamăririi după suflet și după trup vor fi toți cei ce vor rămîne una cu Hristos pînă la sfîrșit.

De aceea Biserica Ortodoxă nu exagerează, ci dimpotrivă caracterizează precis preamărirea firii omenești întregi a Maicii Domnului, ca expresie a adevăratei învățături despre înălțarea ei cu trup preschimbata după Adormire, — învățătură care are neîndoielnice rădăcini în Tradiția ecumenică a Bisericii. Iar această preamărire depășește cu mult preamărirea pe care catolicii vor s-o atribuie Maicii Domnului prin învățătura lor despre zămislirea fără de păcat a trupului ei. — (Ion V. Georgescu).

P. Y. E m e r y, *La prière au coeur de la vie*, Ed. «Presses de Taizé», Le Cerf, Paris, 1970.

Cartea respectivă este un răspuns la cererea tot mai mare a problemei creștine a rugăciunii, pentru că, în ultima vreme, în Biserica Apuseană (Catolică, Protestantă sau Reformată) se pune în discuție legătura sufletească a credinciosului cu Dumnezeu și comunicarea directă, care nu este alta, decît rugăciunea și anume rugăciunea inimii, adică totalitatea ființială a omului.

Este simplu de înțeles acest fapt, fiindcă autorul apreciază că nu prea se mai pune accentul pe o viață religioasă internă și că unii teologi apuseni au eliminat din

rugăciune partea sensibilă și de taină, care formează centrul cultului creștin, ceea ce nu s-a întâmplat la monahii din Taizé.

Cartea cuprinde șase capitole, bine-gândite și minuțios analizate, anume: 1. *Dumnezeu în noi*, 2. *Rugăciunea interioară, accentuându-se vechea pravilă «ora et labora»*, 3. *Rugăciunea celor săraci cu duhul*; 4. *Rugăciunea de cerere*. 5. *Liturghia de toate zilele*; 6. *Rugăciunea obștească*.

Autorul explică fiecare capitol, subliniind postura în care se află viața duhovnicească a rugăciunii. Dumnezeu este absent, în suflét, fără rugăciune. Dar rugăciunea este primită de Dumnezeu împletită cu munca și munca este cea care întărește rugăciunea.

Un alt suport al rugăciunii este răbdarea și perseverența credinciosului, care aduc în suflétul său armonia și liniștea. Așadar, rugăciunea are nevoie „ca orice eveniment, de timp, dar mai ales de timpul rezervat lui Dumnezeu (p. 93—95).

Alt sprijin dozebit în rugăciunea noastră ni-l oferă Sfântul Duh prin harul său, care inundă inima (p. 115—115).

În continuare, autorul face unele comparații între rugăciune și o dorință sau ideal, între o împlinire și mulțumire materială, subliniind că adevărata rugăciune este cea recomandată de Mântuitorul Iisus Hristos din Sfânta Evanghelie (Matei VII, 7, 11; XXI, 22; Marcu XI, 24; Ioan XVI, 24; XV, 16; XIV, 13 etc.).

Rugăciunea susține nădejdea și credința în venirea Domnului și încrederea în poziția noastră de moștenitori ai Împărăției Sale (p. 143).

Trecînd la analiza Sfintei Liturghii ca cea mai înaltă rugăciune, particulară și obștească, autorul arată că această împreună-rugăciune se transformă în cult, în adorare adusă lui Dumnezeu și conlucrare cu harul Sfântului Duh. Sfânta Liturghie ne transpune în evenimentul Evangheliei, dar ne și transformă devenind duhovnicești (p. 173).

Sfânta Liturghie pe lângă faptul că strînge la un loc sufletele credincioșilor, împărtășește și binecuvîntarea celui ce a săvîrșit-o care are o chemare specială. De aceea se cere multă atenție, liniște și ordine, fiind supremul act convențional adus în casa lui Dumnezeu pentru sufletele noastre (p. 187 ș. u.).

Bun cunoscător al psihologiei credinciosului apusean, dar și al învățaturii Bisericii primare despre rugăciune, P. Y Emery arată că rugăciunea este «piatra prețioasă» a oricărui suflét creștin și «inima vieții duhovnicești».

Cartea este într-adevăr bine-venită prin analiza ce face creștinismului din Occident. Totodată este o invitație generală de a vedea comunitatea de duh și rugăciune, de muncă și cercetare, de liturghisire și predică, de catehizare și cîntare a părinților și fraților de la Taizé. — (Daniel Nesser).

Dizionario del pensiero protestante. Una teologia per neteologi. (Dicționarul gândirii protestante. O teologie pentru neteologi). Sub îndrumarea lui Hans Jurgén Schultz, Roma-Brescia, ed. Herder-Morcelliana, 1970, 628 p.

În epoca ecumenică în care trăim, confesionalismul îngust, sectar, începe să piardă teren. Fără a cădea în relativism dogmatic, se încearcă astăzi anumite sinteze și opere comune, unde colaborează autori protestanți, romano-catolici, anglicani și ortodocși. Apariția versiunii ecumenice a Sfintei Scripturi este un exemplu grăitor în această privință.

Volumul de față, (Dicționarul gândirii protestante. O teologie pentru neteologi), apărut sub îngrijirea lui Hans Jurgén Schultz, este un exemplu de operă care vrea să îmbine prezentarea sobră a protestantismului-doctrina lui Luther, Calvin, Barth, Bultmann sau P. Tillich — cu necesitatea cunoașterii acestuia de către neteologi.

Vom analiza cîteva din argumentele tratate în «Dicționarul gândirii protestante». Cel mai interesant credem că este *Ecumene* tratat de Dr. W. A. Visser't Hooft, fost secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În pagini relativ puține, autorul a condensat ideile fundamentale care l-au animat în viața sa dedicată ecumenis-

mului și anume: necesitatea unei unități vizibile a diferitelor Biserici creștine, unitatea în diversitate, dimensiunea orizontală și verticală a acțiunii ecumenice.

H. Otto a tratat argumentul *Credința* pe care a încercat să-l expună în întreaga sa complexitate. Cunoscuta doctrină protestantă «sola fide» este prezentată în toată amploarea.

S. Daecke s-a ocupat de argumentul *Minune*, una din temele cele mai delicate ale protestanților care, cum se știe, resping minunile. Autorul a pus în dubiu obiectivitatea, cunoașterea și istoricitatea minunilor, chiar când a fost vorba de minunile săvârșite de Mîntuitorul Hristos. Se admite doar învierea lui Hristos ca un fapt ce depășește realul. În general, vorbind de minunile creștine, autorul le situează pe același plan cu cele ale altor religii. Pentru fundamentarea biblică a minunilor, autorul a selecționat acele texte evanghelice care evidențiază poziția lor negativă, ceea ce constituie, din punct de vedere ortodox, o limitare a lucrării.

W. Pannenberg s-a ocupat de argumentul *Cuvîntul* cu toată problematica sa: inspirație, eficacitate, Iisus Hristos ca Cuvînt al lui Dumnezeu-Tatăl dar argumentarea este strict protestantă, adică confesională.

E. Heinmann a prezentat argumentul: *Religie* în care, după o sumară prezentare a celor trei confesiuni creștine, a avut aprecieri favorabile față de religiile necreștine și mai ales de teoriile lor etice.

W. Zimmerli a prezentat problema: *Revelației* un subiect dintre cele mai interesante ale credinței creștine. Autorul a negat posibilitatea unei revelații cosmice și a făcut doar o aluzie palidă la aspectul hristologic al problemei.

H. von Campenhausen, cunoscutul patrolog, a prezentat: *Tradiția* în care orientări noi, atît în protestantism cît și în alte confesiuni (de ex. teologia din capitolul II al Constituției «Dei Verbum» a Conciliului Vatican II) și-au găsit un loc de cinste.

E. Kaeserman a prezentat tema: *Teologia*, subiect prea vast pentru o prezentare într-un dicționar. Autorul a insistat asupra necesității unei teologii pentru o comunitate de credincioși care să nu fie nici filozofie, nici istorie a religiilor. Autorul reliefează în special teologia «crucii», cu o înclinare în aprecierea pozitivă și a realităților terestre și a experienței religioase a fiecărui credincios în parte.

«Dicționarul gîndirii protestante» rămîne o operă clară, simplă și utilă în special pentru fericita îmbinare a doctrinei protestante cu caracterul divulgativ și pentru competența autorilor diferitelor argumente tratate. — (Cezar Vasiliu).

The Lankavatara Sutra, translated for the first time from the original Sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1973.

Lankavatara Sutra, cunoscută sub numirea prescurtată Lanka, face parte din scrierile budismului mahayana, fiind una din cele mai interesante scrieri, întrucît găsim în ea, cu excepția unei singure doctrine, întreaga gîndire mahayanistă. Datorită neprezentării sistematice a învățăturii budiste din această scriere, cititorul are nevoie de un ghid sau mai bine-zis de o introducere. Cea mai bună introducere a fost întocmită de însuși traducătorul acestui text Dr. D. T. Suzuki în lucrarea sa intitulată: *Studies in the Lankavatara Sutra*, London, G. Routledge and Sons, Ltd., 1957.

Ca și în cazul celorlalte texte budiste este aproape imposibil a decide data precisă a prezentei scrieri. Se pare totuși că ar fi fost întocmită, deși nu în forma în care o avem astăzi, înainte de anul 443 d. Hr., cînd s-a încercat prima ei traducere în limba chineză.

Lanka nu se ocupă de o singură problemă ci dezvoltă diferite idei filozofice și religioase. Una din temele de predilecție este aceea că nu este suficientă o simplă înțelegere a vieții, adică intelectualizarea și cunoașterea ei filozofică, ci elementul de bază este auto-realizarea.

Specialiștii în acest domeniu nu se mai îndoiesc de faptul că Lanka este strîns legată de scrierea intitulată *Trezirea credinței în Mahayana*, lucrare atribuită lui Asvagosha; «Trezirea» fiind o încercare de sistematizare a lui Lanka. Teoretic vor-

bind, ambele scrieri vorbesc despre existența lui Garbha ca realitate ultimă. Această realitate este prezentă în toți oamenii, deși în unii este umbră de pasiuni și alte înclinații rele. Garbha este de fapt *mintea a-toate-păstrătoare* — alayavijnana, în care binele și răul se confundă. Datoria yogin-ului este a separa binele de rău.

Doctrina vidului, a golului (sunyata) nu trebuie înțeleasă doar din prisma rațiunii analitice, ci în sensul auto-realizării.

La prima vedere, Lanka pare a fi un tratat filozofic care nu are nimic religios. În realitate, întreaga doctrină este însă colorată de elemente profund religioase. De exemplu, Bodhisattva nu intră în Nirvana datorită votului pe care și l-a luat de a salva toate ființele simțitoare, iar votul lui nu este limitat de timp și spațiu, motiv pentru care este considerat *inexhaustibil*.

Concepțiile mahayaniste sînt prezentate în Lanka fără nici un sistem precis și sînt lăsate pe seama cititorului de a le grupa potrivit dorinței și experienței sale religioase.

O singură învățătură, după cum am spus mai sus, nu este însă prezentată în Lanka, și anume: *Parinamana*. Parinamana este acțiunea prin care o persoană cedează meritele sale unei alte persoane pentru a-i facilita intrarea în nirvana. Potrivit legii karmice, cel care săvârșește binele acumulează merite personale care îi vor influența soarta. În Mahayana primitorul meritului poate fi și o altă persoană decît cel care a săvîrșit fapta bună, sau chiar întreaga lume. Această părere a izvorît din credința că meritul are un caracter universal și deci poate fi cedat în favoarea oricărei persoane.

Traducerea cărții este foarte inteligibilă, deși pe alocuri traducătorul a fost silit să păstreze topica incilcită a limbii sanskrite.

Cartea se încheie cu un Apendice și o prezentare fragmentară, comparată a cîtorva pasaje din Lanka în limbile: sanskrită, chineză (în trei versiuni) și tibetană.

C. J. Gardberg, *Late Nubian Sites. Churches and Settlements*, With an Introduction by T. Säve-Söderbergh, Stockholm, 1970.

Dintre numeroasele expediții arheologice din Nubia cea mai activă și mai serioasă este Expediția Comună Scandinavă din Sudan. Spre deosebire de alte expediții anterioare sau concomitente, scandinavii nu s-au mărginit doar la un singur loc și la rămășițele unei singure perioade istorice. Ei și-au asumat greutățile explorării și chiar a unor escavări pe plan mare într-un teritoriu care se întinde pe aproximativ 60 km, de-a lungul malului răsăritean al Nilului, de la frontiera egipteană nordică și pînă la cea de a doua cascadă spre sud. În timpul anilor 1961—1964, expediția a examinat diferite părți și rămășițe arheologice care au aparținut unor perioade diferite. Raportul final asupra acestor descoperiri va fi publicat în 10 volume, dintre care au apărut deja doar trei.

Lucrarea de față cuprinde volumul 7 din seria de publicații tipărită de Expediția comună scandinavă. Ea se ocupă în special cu rămășițele arheologice care datează dintre anii 600—1400. Această perioadă este cea mai bogată în rămășițe arheologice creștine din Nubia sudaneză.

Volumul începe cu un sumar necesar al istoriei și dezvoltării creștinismului și culturii în Nubia. Volumul cuprinde însă descrieri ale descoperirilor arheologice făcute de această expediție, împărțit în două. Prima parte cuprinde prezentarea a cinci biserici, iar cea de a doua cuprinde prezentarea unui număr de 20 de fortificații și diferite alte așezări.

Lucrarea nu aduce noutăți întrucît cele prezentate în ea, cu excepția cîtorva cetăți și așezări minore, au fost deja semnalate în alte cărți: Mileham, *Churches in Lower Nubia*, 1910; Somers Clarke, *Christian Antiquities in the Nile Valley*, 1912 și Monneret de Villard, *La Nubia Medioevale*, vol. I, 1935.

Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber, London, 1970, 296 p.

«Avatar și Întrupare» este primul studiu mai detaliat al unei probleme de interes major în contextul tratării comparate a religiilor lumii. Prezentă atît în credința religioasă hindusă cît și în cea creștină, învățătura despre întruparea Divinității a fost adeseori prezentată comparativ fără însă a se încerca o evaluare de amploare. Geoffrey Parrinder, profesor la «King's College», Londra, își asumă în prezenta lucrare, sarcina dificilă de a prezenta și pune față în față într-un context fenomenologic, doctrina creștină despre *întrupare* și cea hindusă despre *avatar*. Astfel, el examinează cele 22 de avatar-uri în special ale lui Krishna și Rama, prezentate în textele clasice, în scrierile medievale și în critica modernă teologică hindusă. De asemenea se ocupă de cei 7 Ba sau de Buda și de cei 27 de Jinas; o scurtă evaluare a învățăturii isalmice referitoare la întrupare ne introduce în învățătura creștină.

După prezentarea doctrinei creștine despre întrupare în mai puțin de 15 pagini, autorul accentuează comparativ asemănările și deosebirile dintre conceptul de avatar și cel de întrupare: întrupare și reîntrupare; unicitate, istoricitate, dochetism, glorificare și cultul centrat în jurul acestui act divin. În cele din urmă, autorul încearcă să descrie felul în care religiile se evaluează între ele, mai ales în ceea ce privește figura centrală a întemeitorilor lor și natura pretențiilor lor.

Luată în ansamblu lucrarea este bună, mai ales pentru faptul că a strîns la un loc, dintr-un material literar destul de vast, problemele referitoare la avatar și descrierile acestui fenomen. Observăm, totuși că în timp ce înșiră caracteristicile fundamentale ale doctrinei despre avatar, el uită să facă aceleași lucru cînd vorbește despre întruparea lui Iisus Hristos, păstrînd nuanța tradiției protestante engleze. (Autorul este metodist). Întregul act al întrupării hristice este redus la răstignire și întrupare, la o simplă *teofanie*, fără a vorbi despre caracterul kenotic al acestei teofanii și fără a accentua sau cel puțin menționa faptul că întruparea lui Iisus este în accepțiunea noastră transformarea ontic-ontologică a ființei umane și ridicarea acesteia prin îndumnezeire la starea de perfecțiune și fericire eternă, pe cînd avatarul lui Krishna (cel mai sublim din tradiția hindusă) are doar menirea de a prezenta categoriile esențiale ale cognoscibilității situației omului în lume, de a dezvălui «taina» existenței umane, fără latura îndulcirii condiției omului prin, roata reîncarnării (*samsara*).

Cartea se încheie cu o listă bibliografică foarte bogată și un index alfabetic de nume și probleme.

Edwin M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandeian Origins*, Cambridge, Harvard University Press, 1970, 102 p.

Subiectul lucrării de față a fost prezentat într-o formă mult mai prescurtată la cel de al 27-lea Congres Internațional al Orientaliștilor, august, 1967, ținut la Ann Arbor, Michigan (SUA).

Autorul tratează cu mare competență problema moralei gnostice și a originii credinței mandeice.

În capitolul întâi prezintă textele gnostice mandeice, iar în cel de al doilea pe cele gnostice coptice, descoperite înainte de perioada Nag Hamadi și cele de la Nag Hamadi. Capitolul trei cuprinde cîteva paralele coptice și mandeice privind cosmogonia, apocalipsa lui Adam, cultul și alte metofore conceptuale.

În capitolele IV, V, VI sînt evaluate comparativ teoriile morale gnostice și mandeice. Capitolul VII sugerează posibilitatea unor influențe sau chiar filiații strînse între mandeeni, essenieni sau chiar iudei creștini.

Ultimul capitol cuprinde cîteva indicații privind mitologia, cultul, morala și descrierea influențelor grecești și din Orientul îndepărtat asupra mandeismului.

Un «post scriptum», în care autorul face un rezumat al celor mai recente articole publicate în acest domeniu și un indice de nume și probleme, încheie conținutul acestei cărți. — (Remus Rus).

Jürgen Jeziorowski, *Istoria Alianței Mondiale Luterane*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 11/1973, p. 64—65.

Cu prilejul jubileului de 50 de ani de cînd, la Eisenach (astăzi în Republica Democrată Germană), s-a pus început organizării unei Alianțe Mondiale Luterane, redacția publică acest articol scris de reprezentantul Bisericii Unite Evanghelice-Luterane din Republica Federală Germania, în Alianța Mondială Luterană.

Redacția revistei precede articolul de prezentarea succintă a preocupărilor actuale ale Alianței Mondiale Luterane, care se concentrează asupra îmbogățirii și dezvoltării problemelor ecumenice ale dialogului interbisericesc și a problemelor legate de slujirea păcii și omenirii întregi.

Vom semna, în continuare, momentele importante din «istoria Alianței Mondiale Luterane», a cărei înfăptuire reprezintă rezultatul unor îndelungi și adesea infructuoase încercări de unire a luteranismului, datorită îndeosebi faptului că pînă în veacul al XIX-lea luteranismul exista aproape exclusiv sub forma de structură religioasă de stat, ceea ce împiedică principal încercarea de unire bisericească supra-statală. De aceea primii pași spre unirea luteranismului au putut fi făcuți abia în veacul al XX-lea, și îndeosebi în două etape ce au urmat celor două catastrofale războaie mondiale.

Cea dintîi încercare de unire este cunoscută din 1868, cînd a fost întemeiată *Conferința generală a Bisericilor Evanghelice-Luterane*, care activa atunci în Germania și la lucrările căreia au participat mai tîrziu și reprezentanții Bisericilor Luterane Scandinave și Americane.

Cea de a doua încercare o constituie crearea în 1918 a *Consiliului Național Luteran* din Statele Unite ale Americii.

Abia la a treia încercare, cea de la Eisenach în 1923, unirea luteranismului capătă aspect mondial prin înființarea *Conventului Național Mondial al Bisericilor Luterane*, la care au participat 150 de delegați din 22 de țări, ale cărui lucrări au căpătat caracter general («Luteranismul și ecumena»; «Luteranismul și mărturisirea de credință»; «Luteranismul și iubirea față de aproapele») și la care au fost adoptate și unele importante rezoluții cu caracter general, privind dezvoltarea acțiunilor prin adunări generale ale Conventului, cum au fost cele de la Copenhaga (1929) și de la Paris (1935).

Datorită organizării muncii colective în cadrul Conventului, unitatea mondială a luteranismului nu numai că nu a fost slăbită în timpul războiului al doilea mondial, dar prin largă acțiune de ajutorare a popoarelor care suferiseră de pe urma războiului (și mai tîrziu a popoarelor din lumea a treia) unitatea mondială a luteranismului s-a adîncit și s-a organizat.

În anul 1947, în orașul Lund din Suedia s-au desfășurat lucrările primei Adunări generale a luteranilor din toată lumea, în timpul căroră Conventul Național Mondial al Bisericilor Luterane a fost transformat în *Alianța Mondială Luterană*. Tot atunci a fost adoptată «Constituția Alianței» care constituie temelia învățaturii de credință a Alianței Mondiale Luterane. Astfel în articolul II al «Constituției» se precizează că: «Alianța Mondială Luterană recunoaște Sfînta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament ca singurul izvor și normă indiscutabilă a oricărei credințe și a oricărei acțiuni a Bisericii. Alianța vede în cele trei confesiuni ecumenice și în Mărturisirile Bisericilor Luterane — îndeosebi în *Confesiunea de la Augsburg* și în *Micul Catehism* al lui Luther — expunerea corectă a cuvîntului lui Dumnezeu».

Pe baza măsurilor organizatorice luate la Lund s-au desfășurat toate acțiunile întreprinse de Alianța Mondială Luterană de atunci înainte. Astfel, sediul Alianței Mondiale Luterane a fost fixat la Geneva, unde lucrează — după directivele date de Adunările generale — Comitetul executiv al Alianței (care se întrunește anual) și cele trei Comisii fundamentale: pentru colaborare bisericească, pentru studii și pentru slujirea păcii.

Alianța Mondială Luterană se preocupă să aducă la Mișcarea ecumenică o contribuție specific luterană, prin convorbiri bilaterale (cu anglicanii, cu ortodocșii, cu calvinștii, cu romano-catolicii și cu Bisericile libere); prin înființarea, la Strasbourg,

în 1963, a unui Institut de studii ecumenice; prin activitatea între popoarele Africii și prin înființarea, în 1963, a unui post de radio-emisie la Addis-Abeba, intitulat «Glasul Evangheliei prin radio».

De la înființarea ei în 1947, Alianța Mondială Luterană a ținut următoarele Adunări generale: în 1952, la Hanovra în Republica Federală Germania; în 1957, la Minneapolis în Statele Unite; în 1963, la Helsinki în Finlanda; și în 1970, la Evian în Franța.

Trebuie semnalat orizontul larg pe care-l îmbracă astăzi lucrările luteranismului altădată strâns în chingile structurii religioase statale. Astfel la Adunarea generală din 1970, au fost dezbătute îndeosebi problemele legate de responsabilitatea socială și politică a creștinilor, acordându-se un loc deosebit discuției din punct de vedere teologic luteran a problemei drepturilor omului. — (I. V. G.).

Daniel Olivier, *Il processo Lutero 1517—1521*, Roma, ed. Coines, 1972, 184 p.

La 31 octombrie 1517 Martin Luther trimetea arhiepiscopului catolic de Magonza faimoasele 95 teze asupra indulgențelor; la 3 ianuarie 1521 același Luther era excomunicat prin bula «Decret Romanum Pontificem»; la câteva luni, din același an, 1521, cu ocazia Dietei de la Worms, condamnarea pe linie bisericească a celui care urma să devină inima protestantismului era întărită prin decret imperial și Luther devenea un proscris. Acest trieniu, dens în fapte decisive, este, fără îndoială, unul din perioadele cele mai dramatice ale istoriei Bisericii din occidentul european.

Cea de a 450 aniversare a Reformei — comemorată în anii trecuți — a favorizat o augmentare a interesului pentru figura marelui reformator și a stimulat o studiere mai atentă a faptelor și a semnificației lor istorice și actuale. N-a lipsit, de asemenea, un efort ecumenic pentru a încerca să redimensioneze influența exercitată de aceste fapte istorice asupra relațiilor dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile Protestante. Mai mult chiar, n-au lipsit voci, din partea catolicilor care au cerut nu numai reabilitarea dar și canonizarea lui Martin Luther, ceea ce, cel puțin pentru faza actuală, ni se pare exagerat. La clarificarea poziției romano-catolice asupra lui Luther, o contribuție de seamă a fost aceea a Cardinalului Jan Willebrands, președintele Secretariatului Vaticanului pentru unitatea creștinilor printr-o intervenție în fața reprezentanților cei mai autorizați ai Federației Mondiale Luterane, adunați la Evian-les-Bains în iulie 1970. Autorul prezintă, în apendice un extras substanțial din această intervenție.

Desfășurarea procesului lui Martin Luther a fost analizată în anii din urmă de doi specialiști romano-catolici în manieră pur științifică de Regimius Bäumer în «Lutherprozess und Lutherbann», Münster, 1972 și în manieră divulgativă, populară de asumpționistul francez Rev. Daniel Olivier în volumul de față. În 23 scurte dar dense capitole, Pr. Olivier istorisește întâmplările fratelui augustinian din Wittemberg, lupta și suferințele sale. Autorul încearcă să demonstreze că tânărul Luther a intrat în jocul politicii principilor, împăratului și reprezentanților Bisericii aceluși timp și că din considerarea cu atenție a acestui aspect reiese acum mai clar tragedia a ceea ce s-a întâmplat acum 450 de ani.

«În această carte — scrie Pr. Y. Congar în prefață — este vorba, dacă vreți de o istorie romanțată, dar de istorie». Pr. Daniel Olivier demonstrează o solidă familiaritate cu documentele istorice pe care le citează din abundență și cu meticulozitate. Ceea ce însă i se poate imputa este faptul că n-a știut să reziste la tentația de a eroiza personajul pe care-l prezintă, cu atita căldură, și faptul că a mers chiar până la dispreț uneori când a prezentat pe antagoniști acestuia. Forțând astfel linia istorisirii sale, autorul atenuează sporadic atitudinea acestuia.

O cercetare contemporană imparțială a gândirii luterane ar trebui să fie echidistantă atât de o condamnă absolută, mai tradițională în teologia romano-catolică, cit și de o facilă mitizare. Cele două extreme nu se mai încadrează în spiritul ecumenic al vremilor de astăzi care cer ca adevărul istoric să fie respectat cu sfințenie în aprecierea faptelor care au dus la separări, schisme și lupte în viața Bisericii. Se

așteaptă încă, din partea istoricilor romano-catolici, un studiu atent, critic și respectuos al gândirii lui Luther, care să țină seamă de cerințele istoriografiei bisericești contemporane și, mai ales, de cele mai bune studii protestante asupra lui Martin Luther, din care am cita aici pe cel al profesorului valdez Dr. Valdo Vinay din Roma. — (Cezar Vasiliu).

Valeriu Buduru, *Socrate în fața tribunalului heliaștilor*, în «Magazin istoric», VIII (1974), nr. 1 (82).

Fără îndoială, că nu există perioadă istorică în care să nu se nască genii și savanți, dar sînt cazuri că un singur om prin principiile și viața lui nu numai că dă naștere la o legendă în jurul său, ci mai ales creează un curent spiritual care nu-și pierde valabilitatea. Așa este cazul lui Socrate, întemeietorul concepției desăvîrșite despre om prin «cunoașterea de sine». Interesant este și faptul că Socrate — omul a născut pe Socrate — filozoful din care a purces, apoi, ideea de demnitate umană și de conștiință de sine.

Trecînd peste viața lui Socrate, autorul se oprește în ușa tribunalului de judecată redînd, ca mulți alții, scenele judecății, condamnării și morții bătrînelui filozof. Acuzățiile lui Socrate de către invidioși și rău conservatori au valabilitate peste veacuri, deoarece Socrate a iubit tineretul, făcînd prin aceasta să se ridice deasupra concepției celor de o seamă cu el. Tineretul, fiind mai receptiv la învățătura sa și dornic de o viață spirituală, era ascultătorul său tenace, intuind, încă de atunci, genialitatea învățăturii filozofului și dăinuirea ei peste veacuri. De ce? Fiindcă Socrate moare pentru onoare și demnitate și prin aceasta sfidează atît forța destinului rapace, cît și prostia umană de a se închina la zei. Socrate a intuit și forța internă a omului «cunoașterea de sine», de care depinde realizarea comandamentelor morale dictate de conștiința morală a omului.

Evident, Socrate «strica moravurile societății» pentru că el căuta schimbarea vechiului absurd, cu avîntul tineresc, nu se roagă zeilor surzi și muți, ci caută trezirea omului în sine, de aceea a fost acuzat de ateism (în sensul că nu accepta nici credința în zei, nici jertfa adusă lor). La acuza că nu imploră zeii, Socrate, sincer cu sine însuși justifică atitudinea sa: «Nu fiindcă sînt trufaș, bărbați ai Atenei, precizează el, nici fiindcă vă disprețuiesc; nu este vorba nici dacă întîmpin moartea cu vitejie sau cu frică. Pentru cînstea mea, a voastră și a întregului stat, eu nu găsesc de cuviință să fac asta, la vîrsta mea, cu trecutul și numele meu...».

Ceea ce a dus la judecarea și condamnarea filozofului a fost, de fapt, originalitatea gândirii sale, superioritatea ei față de climatul spiritual al vremii în care a trăit, spiritul critic pe care gînditorul l-a manifestat în afirmarea concepțiilor sale.

Într-adevăr, Socrate nu a elaborat un sistem filozofic încheiat, în schimb a abordat mai multe domenii ale gîndirii umane, ocupîndu-se cu precădere de problemele vieții morale și îndeosebi de propagarea virtuții și cercetarea căilor obținerii ei. Potrivit concepțiilor gînditorului atenian, punctul de plecare al filozofiei trebuia să-l constituie cunoașterea omului de către el însuși, identificarea de către fiecare a propriilor sale valori morale și intelectuale. «Cunoscîndu-te pe tine însuși», celebra deviză scrisă de învățații antici pe frontispiciul Templului din Delfi, a fost însușită de Socrate, devenind principiu fundamental al filozofiei sale. «Nu poți cunoaște lumea, spunea el, dacă nu te cunoști mai înni pe tine. Omul, cunoscîndu-se astfel pe el, analizîndu-se în lumina faptelor și experienței sale, aflînd ceea ce știe și ceea ce nu știe, putea deveni mai înțelept, mai drept, mai curajos și cumpătat, adică mai virtuos» (p. 844). Pentru aceasta, omul trebuia să se lepede de religia oarbă a destinului și să aibă încredere în el, ceea ce doreau tinerii, ori așa ceva era o crimă în acel timp. El nu numai că nu credea, dar antrena și cucerea mințile celor înțelepți pentru a părăsi acele forme morbide ale religiei.

În lumea divinităților atotputernice, considerate a fi stăpîne absolute ale destinelor oamenilor, filozoful introducea astfel zei noi — *conștiința și rațiunea*.

Mai mult, Socrate studiază omul în complexitatea lui psihică. Până la el, cei mai mulți dintre filozofi se ocupaseră de problemele cosmologiei, de studiul cerului. Filozoful atenian s-a înscris printre primii gânditori care au căutat să apropie filosofia de problematica omului, s-o orienteze spre om, spre atotperfecționarea sa etică și morală. Însuși oratorul Cicero spunea: Socrate a coborât filosofia din ceruri pe pământ.

Desigur, printre alte acuze, neoficializate, era și aceea că este drept cu sine și neiertător cu vicioșii. În discuțiile sale cu interlocutorii din rindurile păturilor avute, subliniază autorul, cu oamenii politici de vază, nu se sfia să le demaște și să le satureze viciile, fără să țină seama de poziția socială și de rangul acestora. Biciuia, cu mușcătoarea sa ironie, rămasă celebră, ignoranța, spiritul de nedreptate, necinstea și înfatuarea ce caracterizau pe mulți din cei bogați și puternici.

Dintre ucenicii săi apropiați și căștigați la gândirea sa a fost și Platon, pe care l-au încântat cuvintele lui Socrate, dar mai ales viața sa familiară, modestia, integritatea, cinstea și curajul, dragostea și prietenia față de oameni. De fapt și ultimele sale cuvinte în fața tribunalului au fost: *am trăit fără să fac nici o nedreptate. De aceea, prefer moartea, umilinței.*

Mai redăm și *mărturisirea* sa în fața interesaiților judecători: «...Poate veți crede... că am căzut învins din lipsa cuvintelor acelora prin care v-aș fi putut convinge, dacă aș fi avut credință că un om trebuie să facă totul, să spună orice, numai și numai să scape de urmărire. Eu însă sunt departe de părerea aceasta. Da, sunt înfrânt datorită unei lipse, însă nu de vorbe, ci de cutezanță și nerușinare. Sunt înfrânt fiindcă n-am vrut să mă apropiu de voi cu acel fel de vorbe care știu că v-ar fi plăcut prea mult la auz, să vin cu plinsete și vaiete; fiindcă nu am făcut și nu am spus multe și de toate, pe care le socotesc nevrednice de mine... Nu-mi pare rău că mi-am făcut o astfel de apărare. Dimpotrivă, prefer, apărându-mă în acest chip, să mor, decât să trăiesc în alt chip; căci atât la judecată cit și în luptă, nici eu, nici un altul nu se cuvine să întreprindă chiar orice, ca să scape de moarte».

În tot timpul cit s-a aflat în închisoare a fost vizitat de prieteni și discipoli. Aceștia au pus la cale evadarea sau plată pentru a fi eliberat, fapt care a indignat pe înțeleptul atenian. Pentru Socrate «nedreptatea era considerată — ca și umilința — mai cumplită decât moartea».

Cupa cu otravă este ultimul capitol. Autorul, bazat pe *Dialogurile* lui Platon și alte informații ale epocii reconstituie ultimele întrevederi între Socrate și soție, între el și prieteni și încercarea disperată a tuturor pentru salvarea înțeleptului. Totul a fost în zadar, Socrate a băut cupa, ceea ce a determinat o mare mîhnire în sinul ateniienilor cinstiți și mai ales în rindurile tineretului.

Diogene Laertius, arată că așa de mare a fost revolta cetății, încît judecătorii au fost pedepsiți de popor, «opinia publică» avînd mare cuvînt în epoca republicii lui Pericle. Acuzatorii au fost exilați, iar Meletos (șeful tribunalului) osîndit la moarte. Încă de atunci, chiar în sala procesiunii a fost așezată statuia lui Socrate, executată în bronz, de marele sculptor Lysip.

În sfîrșit, «cel mai nepieritor monument l-a ridicat marelui gânditor însăși istoria gândirii umane, purtîndu-i peste veacuri înțelepciunea și numele, ca un simbol al demnității și curajului puse în slujba marilor idealuri ale omenirii», încheie autorul.

Pentru orice informație, Valeriu Buduru atașează la acest medalion și un micro-fișier bibliografic pentru cei care găsesc necesar să se informeze sau să aprofundeze viața și gândirea marelui înțelept atenian.

Pentru cititorii revistei «Studii teologice», dar mai ales pentru tinerii teologi, viața și trăirea lui Socrate este o sursă inepuizabilă de comparație și de recomandare, pentru că a te cunoaște pe tine însuși este de fapt umanizarea în sine, fugirea de păcat și trăirea conștientă a virtuții, ceea ce naște evlavie sănătoasă și iubirea semenului nostru. Se înțelege, Socrate ca și Platon sînt mari cugetători, iar filosofia lor face parte din tezaurul cultural al omenirii; ei n-au fost nici întemeietori de religie, nici făuritori de morală, așa cum s-a încercat a se demonstra sau compara idealismul cu creștinismul. Idealismul platonice este o esență a cugetării, pe cînd idealul creștin, evanghelic, este trăirea în Hristos, transformarea ființei totale în virtute și împărtășirea cu însuși Mintuitorul prin Tainele Bisericii. — (Diac. P. I. David).

Günther Bornkamm, *Geschichte und Glaube*. Zweiter Teil. Gesam-melte Aufsätze, Band IV. München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, 280 p.

Günther Bornkamm este unul dintre elevii de seamă ai lui Bultmann. Volumul de față este al patrulea din complexul de volume care dă publicității opera sa. Astfel, celui de față îi premerge următoarele trei volume: I. *Das Ende des Gesetzes*, 1966; II. *Studien zu Antike und Urchristentum*, 3 Auflage, 1970; III. *Geschichte und Glaube*. Erster Teil, 1968.

Cuprinsul volumului este foarte bogat, variat și interesant. În primele pagini este inserată o conferință de actualitate ecumenistă: *Însemnătatea ecumenică a științei biblice istorico-critice*.

Intensul reviriment ecumenist din ultimul timp se răsfinge pozitiv și asupra activității desfășurate în cadrul studiului biblic: se constată o apropiere între teologia protestantă și teologia romano-catolică. Autorul prezintă orientarea actuală a studiilor biblice — la protestanți și romano-catolici.

Printre marile teme teologice ale științei biblice autorul reține următoarele: 1. *Relația dintre cuvântul divin și cuvântul uman în Biblie*, temă care arată orientarea actuală a teologiei protestante și romano-catolice în această problemă și 2. *Autoritatea Sfintei Scripturi* unde autorul subliniază faptul că Biblia nu este un sistem închis de adevăruri de credință valabile.

În *Un studiu despre Evanghelia după Marcu*, autorul cercetează pericopa despre vindecarea copilului epileptic pentru a ilustra modul în care Sfântul Evanghelist Marcu a folosit și a prelucrat tradiția. Atașarea pericopei despre vindecarea epilepticului la transfigurarea lui Iisus se adaugă la celelalte motive care justifică desemnarea teologică a Sfintei Evanghelii după Marcu ca «teheologia crucis».

În studiul intitulat *Puterea de a lega și dezlega în Biserica lui Matei*, după ce insistă asupra caracterului unitar al capitolului al XVIII-lea al Evangheliei Sfântului Matei, autorul se oprește la regula disciplinară prevăzută în acest capitol și subliniază importanța acestuia pentru istoria bisericească. El reflectă nu numai întâlnirea dintre tradițiile elenistice și iudeocreștine ci și modul în care s-a format comunitatea bisericească despre care vorbește Sfântul Evanghelist Matei.

În articolul următor, *Tradiție preioaneică sau prelucrare postioaneică în cuvîntarea euharistică Ioan VI*, autorul trece în revistă punctele de vedere mai nou exprimate în această problemă, pe care le supune unei aprecieri critice și încheie cu sublinierea că problema depășește limitele unei tratări exegetice și literar-critice a ei.

Articolul intitulat *Vindecarea orbului din naștere* face exegeza acestui episod. Autorul apreciază că «încă în istorisirile sinoptice se desemnează progresiv tendința de a da vindecărilor de orbi o însemnătate simbolică dincolo de sensul lor real. Cel mai clar apare această intenție în istorisirea despre vindecarea orbului din naștere din Evanghelia Sfântului Ioan și anume ea este «simbolul harului și al judecății pe care Iisus le împlinește în lume».

Urmează un studiu ceva mai extins, *Transformări în înțelegerea Legii vechi și neotestamentare*, în care autorul analizează textul de la Matei V, 17—20, pe care îl apreciază ca un text programatic, care reflectă concepții diverse și contradictorii despre Lege.

În continuare, în acest articol, se tratează Legământ și Lege în tradiția vechi-testamentară — iudeică: Echivalarea înțelepciunii cu Legea; Contribuția teologiei elenisto-iudaice; Solia despre Împărăția lui Dumnezeu și Lege în propovăduirea lui Iisus; Legea în creștinismul primordial; Pavel și restul literaturii neotestamentare.

O contribuție deosebită oferă autorul în studiul *Epistola către Romani ca testament al lui Pavel*. Ea este determinată de faptul că cercetarea biblică neotestamentară n-a dat încă un răspuns unitar și convingător la o seamă de probleme în legătură cu caracterul și specificul Epistolei către Romani. Ca timp al compunerii epistolei, autorul dă — cu o oarecare probabilitate — vara lui 55/56. Cît privește motivele și prilejul compunerii acestei epistole autorul subliniază că ea nu face excepție de la faptul că toate epistolele pauline sînt *scrieri condiționate de o situație*.

Declarîndu-se nesatisfăcut de toate strădaniile de a dezlega enigma Epistolei către Romani, autorul încearcă o rezolvare personală. La capătul expunerilor pe care

le face în acest sens, el trage următoarea concluzie privind situația care a determinat alcătuirea ei: «...în dosul acestei epistole mari a lui Pavel stă istoria vieții sale, a propovăduirii sale și a luptei sale... Nu numai o istorie exterioară, ci aceea a gândirii sale teologice. Ea lasă să se cunoască cum ideile de odinioară au prelucrat pe Pavel și cum el le-a prelucrat pe acestea până ce le-a dat această formă. Ea arată totodată cât de mult a rămas Apostolul fidel originii și începutului credinței și propovăduirii sale. *Din punct de vedere istoric, trebuie să desemnăm Epistola către Romani ca testamentul lui Pavel.* ...Involuntar și istoric, epistola a devenit testamentul său, căci îngrijorarea sa era întru totul întemeiată; călătoria sa l-a dus în captivitate și moarte. În felul acesta a devenit Epistola către Romani, care sintetizează și dezvoltă — deși nu deplin și în sensul unui sistem de doctrină — ideile și temele cele mai însemnate ale soliei și teologiei pauline... o ultimă declarație testamentară a Apostolului».

Deosebit de interesant și sugestiv este titlul articolului ce urmează, și anume *Teologia ca artă a diavolului. Romani III, 1—9*. Sesizat de faptul că în actuala exegeză, Rom. III, 1—9 este apreciat în chip divergent, autorul consideră textul din Rom. III, 3—4 ș.u. ca un loc-cheie pentru înțelegerea paulină a lui δικαιοσύνη Θεοῦ. Din contră, întreg capitolul al III-lea arată cum nu trebuie privită problema dreptății lui Dumnezeu.

Articolul următor, *Atitudinea misionară a lui Pavel, după I Cor. IX, 19—23 și în Faptele Apostolilor*, nu este mai puțin important.

Concluzia finală a articolului este următoarea: Faptele Apostolilor arată ceea ce a cugetat Sfântul Apostol Pavel cu dispoziția sa (declarată la I Cor. IX, 19—23) de a deveni liber de toate — tuturor slugă. Tocmai această ultimă acțiune a Sfântului Apostol Pavel în templu a devenit pentru el o fatalitate. Credințioșia sa față de cuvântul formulat la I Cor. IX, 20 l-a dus la captivitate și moarte.

Urmează un studiu mai extins decât majoritatea celor de până acum, *Preistoria așa-numitei A doua Epistolă către Corinteni*, în care autorul își propune să se ocupe cu cercetarea intervalului de timp de după prima epistolă către corinteni și a evenimentelor care au prilejuit alcătuirea celei de-a doua epistole către corinteni.

Astfel, Günther Bornkamm stăruie asupra unor date cu privire la conflictul Sfântului Apostol Pavel cu comunitatea corintică, asupra vizitei intermediare și asupra Epistolei a doua către Corinteni precum și asupra misiunii lui Tit, pe care le scoate din primul, al doilea și al șaptelea capitol ale epistolei.

În continuare autorul se ocupă cu unele probleme literare ale Epistolei a doua către Corinteni și cu alte probleme legate, de data, locul și timpul compunerii ei.

Într-un supliment la acest studiu, autorul se confruntă cu contra-ipoteza lui W. G. Kümmel, în care acesta apără unitatea literară a epistolei în discuție.

Nu mai puțin interes prezintă articolul, *Epistola către Filipeni, colecție paulină de epistole*.

Teologia biblică protestantă actuală susține tot mai frecvent că această epistolă ar fi o colecționare de trei capitole, compuse în împrejurări diferite și deosebite ca dispoziție și conținut. De acord cu acest punct de vedere, Günther Bornkamm face o scurtă expunere cu privire la trăsăturile caracteristice ale acestor trei părți componente ale Epistolei către Filipeni.

Paginile următoare cuprind articolul «Nădejdea» în *Epistola către Coloseni. Totodată o contribuție la autenticitatea epistolei*.

În paralelă comparativă cu Epistola către Efeseni, autorul face o serie de reflecții și considerații cu privire la «nădejde» în cadrul Epistolei către Coloseni. Nădejdea nu apare, ca credința și iubirea, în sens de atitudine subiectivă a credinciosului creștin, ci în sens obiectiv ca bun al nădejzii, care stă deja gata în cer pentru cei ce cred. Întrebuințarea cuvântului nădejde, conchide autorul, a primit în întreaga Epistolă către Coloseni, așa cum arată deja mulțumirea de la I, 3—8, un sens nou și a devenit însuși conținutul Evangheliei.

Sub titlul *Însusirea de fiu și suferința. Evrei XII, 5—11*, autorul face — în legătură cu textul paulin indicat — o seamă de reflecții și considerații asupra problemei teodiceii în Vechiul Testament și în filozofia și religia greacă, pentru a trece apoi la analiza sensului acestui fragment în comparație cu gândirea Vechiului Testament și cu gândirea greacă.

De o remarcabilă actualitate este articolul *Credința în creație a creștinismului*. În acesta Günther Bornkamm prezintă raportul dintre învățătura creștină despre creație și doctrina despre evoluție în timpul modern.

După judicioase considerații și sugestii cu privire la atitudinea teologului față de orientarea actuală a științei, autorul își propune să încerce un răspuns la întrebarea: *Ce intenționează credința creștină în creație?* Încercarea cuprinde prezicări și sublinieri prețioase și de o vie actualitate!

Articolul *Teologul* prezintă chemarea teologului văzută din perspectiva secularizării lumii și a vieții. Autorul pledează pentru ancorarea gândirii teologului în realitatea lumii de azi și pentru tălmăcirea învățăturii creștine prin prisma spiritului vremii de azi. Numai în felul acesta teologul se poate dovedi «slujitor și iconom al tainelor lui Dumnezeu».

Privit în ansamblu, volumul de față cuprinde articole și studii de o valoare incontestabilă pentru studiul biblic al Noului Testament. Toate problemele sînt tratate dintr-o perspectivă largă care depășește domeniul strict al specialității și ancorează în filologie, istoria culturii, istoria religiilor și teologia sistematică, precum și în domeniul problematicei etice actuale. Trăsătura comună a tuturor elabiorărilor din cuprinsul lui este năzuința de a întemeia «istoric» orice afirmație teologică, de a împăca exigențele gândirii critico-istorice cu exigențele gândirii teologico-dogmatice. La aceasta se adaugă străduința constantă de a pătrunde în miezul problemelor. (Pr. Prof. Corneliu Sirbu).

Eduard Winter, *Über die Perfektibilität des Katholizismus* (Despre perfectibilitatea Catolicismului), Ediția Academiei de științe din Berlin, 1973, 176 p.

Problema perfecțiunii și perfectibilității Bisericii este o preocupare actuală în teologia occidentală, aceasta cu atîta mai mult acum cînd a încetat «epoca constantiniană», cu Biserica de Stat, cînd se încheie poziția feudală a Bisericii în Occident. Prin urmare discuția actuală se duce în jurul întrebărilor: dacă o Biserică stăpînitore (feudală) a păstrat cu adevărat conținutul autentic al Sfintei Evanghelii în sensul dat de autorul ei, Mîntuitorul Iisus Hristos, și dacă e posibilă realizarea pe pămînt a Bisericii perfecte.

Conciliul Vatican II a încercat la început să dea răspuns cu privire la esența și misiunea Bisericii în actualitate. La îndemnul papei Ioan XXIII s-a încercat acel «aggiornamento» și în cadrul condițiilor contemporane s-a și ajuns la concluzia că: Biserica nu mai poate domina, ci trebuie să slujească. Astfel, s-a impus nevoia de a se cunoaște antecedentele străduințelor progresiste de «aggiornamento», care erau înainte cuprinse în așa-numitul «Catolicism reformat».

Cu această problemă se ocupă tocmai lucrarea academicianului Ed. Winter. Autorul caută să documenteze în ce măsură au existat înaintași care, punîndu-și această problemă, s-au străduit să dea un răspuns și îndrumări. Ca exemple indică pe Blaise Pascal, Bernard Bolzano, Franz Brentano și August M. Knoll, din răstimpul ultimelor trei secole.

Pentru autor, perfectibilitatea Bisericii se apropie de un «Ecclesia semper reformanda», cuprinzînd capacitatea de a înțelege și a se adapta condițiilor sociale în evoluție, care pun în contemporaneitate probleme cu privire la progres social (cu schimbări de structuri), pace, democrație și socialism. Problema se pune în sensul dacă este capabil Catolicismul contemporan să înțeleagă constructiv angajamentele credincioșilor catolici din țările socialiste și din lume, de pildă din America Latină, sau dacă îi forțează pe credincioși la o alegere exclusivistă să se hotărască unilateral fie pentru Catolicismul tradițional, fie pentru o viață secularizantă.

Astfel, în capitolul despre «Blaise Pascal», autorul arată că în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Pascal cerea o Biserică independentă de feudalism și combaterea clericalismul, așa cum se arăta acesta în cadrul Contrareforme papale. Îndeosebi

în lucrarea sa, *Scrisori provinciale*, el susține lupta împotriva stăruințelor oficiale pentru putere lumească a Bisericii papale-feudale, ridicînd chemarea spre întoarcere la idealurile Bisericii primare.

În capitolul despre «Teologia lui Bernard Bolzano», de ideile căruia Ed. Winter este personal pătruns, este prezentată poziția acestui gînditor din Cehia, după corespondența lui cu Johann Stoppani din Praga. Ambii au fost preocupați de problema dacă este posibil în Biserica papală un adevărat «Catholicism reformat». Stoppani era însă de părerea celui general al ordinului iezuit, care răspundea în 1762 papei Clement al XIII-lea, cu privire la existența sau încetarea celui ordin «sau rămîne Biserica papală așa cum este, sau să nu fie deloc», pentru că nu ar exista posibilitate de progres și perfectibilitate în cadrul Catholicismului oficial. În opoziție, Bolzano răspundea că și Biserica, este supusă aceleiași legi a progresului, ca orice existență socială din lume.

În capitolul despre «Franz Brentano», preot și teolog din Würzburg, autorul subliniază faptul că stăruința principală de progres bisericesc trebuie dusă împotriva autocrației ierarhice, care a fost întărită prin deciziile arbitrare ale conciliului Vatican I din 1870. Și pentru că nu putea accepta dogma despre infailibilitatea papei, în 1873 a și părăsit Biserica Romano-Catolică, trecînd la protestantism. Prof. Winter expune poziția lui Brentano pe baza corespondenței acestuia cu elevul său și viitorul profesor de teologie H. Schell. Cu argumentele lui Stoppani, Brentano constata imposibilitatea unei perfectibilități în Catholicism, în schimb ce Schell o apăra chiar cu pasiune. Dar amîndoi au avut de suferit de pe urma represiunilor de caracter canonic.

Ultimul capitol este dedicat Profesorului August M. Knoll, unul dintre cei mai de seamă sociologi catolici contemporani, decedat prematur la Viena în 1966, în urma represaliilor oficiale. Prieten cu acesta, Ed. Winter arată că Knoll a căzut victimă datorită criticii sale la adresa teologiei neotomiste, care a fost angajată oficial în lupta contra progresului democratic în viața Bisericii Romano-Catolice, spre a lua poziții categorice anticomuniste. Knoll stăruia însă pentru această posibilitate de progres în cadrul Bisericii papale. Autorul își documentează expunerile pe baza corespondenței personale cu Knoll. Despre suferințele suportate de Knoll din partea oficialității catolice dă mărturie însăși văduvă sociologului, d-na Gertrud, în scrisoarea din 1 august 1968 adresată Prof. W. Daim, adeptul lui Knoll, că soțul ei a fost supus la chinuri de purgator, ca un eretic medieval.

Astfel Ed. Winter poate trage concluzia, că este posibilă o perfectibilitate, «aggiornamento» în Biserica Romano-Catolică, în care sens stau ca exemple pozițiile unor Arhiepiscopi ca Helder Camara din Brazilia și Camillo Torres din Columbia. — (Pr. Prof. M. Șesan).

Peinture de l'ancienne Pskov, Editura «Rusia Sovietică», Moscova, 1973, 64 p., 32 ilustrații color.

Printre marile centre culturale și artistice ale vechii Rusii la loc de cinste, după Novgorod, se află Pskovul.

Regiunea Pskovului s-a dezvoltat mult în evul mediu, iar în perioada lui Petru cel Mare au fost reconstruite o seamă de cetăți și puncte de apărare.

Tot la Pskov se află Mînăstirea Peciora, edificiu monastic impresionant prin așezare și construcție, dar și prin galeriile subterane, unde sînt conservate mumiile (moaștele) monahilor, încă din secolul al XII-lea.

Ceea ce interesează vechea artă a Rusiei pravoslavnice, este faptul că aici, ca și la Novgorod, Vladimir, Suzdal etc., a luat ființă o școală de pictură care a împodobit bisericile ortodoxe ruse cîteva secole.

Pskovul, ca și mînăstirea sa Peciora, formează un ansamblu arhitectonic și pictural important.

Desigur, pentru ferirea de intemperii și asigurarea originalității, multe icoane și fresce au fost extrase și depozitate în muzeele statului. Evident, marile galerii din

U.R.S.S. și străinătate posedă exemplare unice, dacă nu direct pictate de Școala din Pskov, de la urmașii ei de artă religioasă.

După această prezentare, autorul albumului *Pictura vechiului Pskov*, Saveli Iamșciov, analizează fiecare icoană arătându-i atât specificul cât și dimensiunile respective.

Astfel sînt redată, printre altele: icoana Sfîntului Nicolae din secolul al XIV-lea, Sfînta Fecioară (Hodighitria), Sfînta Muceniță Varvara, Scena Coborîrii la iad (în mai multe poziții). Apoi diferite imagini din viața religioasă și civilă a Kievului (p. 26), Sfîntul Ioan Evanghelistul etc.

Din secolul al XVI-lea sînt redată chipurile Sfinților Apostoli Petru și Pavel, Bunavestire (mai multe variante, p. 32—34), Tăierea împrejur a Mîntuitorului.

Continuînd cu icoanele praznicale, cartea reproduce: Învierea lui Lazăr și mirarea celor de față, în ajunul Intrării în Ierusalim (p. 36—40). Evenimentul Nașterii Domnului în peștera din Betleem, venirea magilor, plecarea în Egipt, sînt foarte sugestiv redată.

Tradiția Școlii din Pskov s-a răspîndit pretutindeni, mai ales în secolul al XVI-lea, și s-a desăvîrșit în perioada lui Petru cel Mare.

Din această epocă datează și restaurarea Pskovului și Novgorodului și crearea condițiilor pentru pictură și arhitectură, unice în felul lor. Interesant că din aceste perioade predomină «pictura suferinței și preaslăvirii», ca de exemplu icoanele de o rară finețe artistică, Pogorîrea la iad (p. 44—46), Întîmpinarea Domnului, Botezul și Răstîgnirea Mîntuitorului Hristos. Apoi Schimbarea la Față cu specificul Pskovului, Învierea și Înălțarea la ceruri.

Sînt redată, în continuare, imagini de icoane și picturi unice ale influenței Pskovului asupra Școlii din Vladimir, dintre care nu lipsește «Maica Domnului din Vladimir» (p. 54—58).

Ultima imagine, aparținînd secolului al XVIII-lea, arată scene din viața Sfîntului Sava Kripetscki (p. 59—61).

La sfîrșitul albumului sînt redată în rusește listele ilustrațiilor, iar textul este scris în limba franceză și engleză.

Textul clar și cursiv, explicit și sugestiv, precum și reproducerile impecabile dau cărții-album un plus de interes și de mare atractivitate. — (Diac. P. I. David).

Diacon Alexandru Borisov, *Din moștenirea duhovnicească a Preacuviosului Serafim de Sarov făcătorul de minuni a toată Rusia*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973, p. 71—78.

Între alte articole comemorative închinată Preacuviosului Serafim de Sarov, cu prilejul împlinirii a 70 de ani de la trecerea lui în rîndul Sfinților, se încadrează și acest articol care are meritul că reproduce cugetări ale Preacuviosului Serafim de Sarov, alese cu grijă și pricepere din cele mai autorizate izvoare despre viața, faptele și cuvintele Preacuviosului Serafim de Sarov (apărute la: 1839, 1845, 1905 și 1914).

Reproducerea acestor cugetări, al căror conținut se apropie de gîndirea Sfinților Macarie cel Mare, Pimen cel Mare și chiar Antonie cel Mare, este precedată de o scurtă prezentare a autorității duhovnicești și a prețuirii adînci de care s-a bucurat Preacuviosul Serafim, starețul din pustia Sarovului, atât în timpul vieții sale, cât mai ales după moartea sa (1 ianuarie 1833), cînd, vreme îndelungată, unii oameni au încercat «să submineze credința poporului în el, să pună la îndoială puterile lui harice și să răstîlmăcească povăuirile lui». Tăria încredințării poporului dreptcredincios nu a putut fi însă zdruncinată și, la 70 de ani după moartea lui, Preacuviosul Serafim de Sarov a fost canonizat.

În timpul acestor povăuirile și cugetările lui — în care este concentrată întreaga experiență duhovnicească multiseclară a Răsăritului ortodox — au fost adunate și publicate. Cugetările și povăuirile celui care saluta pe oricine cu cuvintele: «Bucuria mea, Hristos a înviat!...», provocînd și sieși și celui alt moment de înălțare du-

hovnicească, sînt caracterizate ca «propovăduire a dobîndirii Duhului Sfînt», care a intrat în tezaurul literaturii duhovnicești ortodoxe ruse.

Din acest tezaur sînt, în continuare, publicate cugetări adînci și permanent actuale, ale Preacuviosului Serafim de Sarov: «— Despre Dumnezeu; — Despre atitudinea creștinului față de sine însuși»; — Despre rugăciune; — Despre aspectele vieții ascetice; — Despre iubirea față de aproapele; — Despre virtutea smereniei; Despre împărtășirea cu Sfintele Taine; — Despre viața practică și cea speculativă; — Despre țelul vieții creștine. — (I. V. G.).

Δ. Ἰωάννου, Αἱ σχέσεις τῶν Ρομανικῶν Χωρῶν μετὰ τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, în „Ἐκκλησιαστικὸς φάρος“, revista de studii teologice a Patriarhiei din Alexandria, t. 55/1973, nr. 2, p. 199—209 și t. 56/1973, nr. 1—2, p. 56—99.

Profesorul Dimitrie Ionescu publică, sub acest titlu, un interesant și foarte documentat studiu privitor la relațiile Țărilor române cu Patriarhia de Alexandria, relații care au avut un rol deosebit de însemnat în istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Publicarea acestui studiu a fost ocazionată de vizita Patriarhului Nicolae al VI-lea al Alexandriei în Biserica Ortodoxă Română, în toamna anului 1971, cînd a aflat de existența acestei lucrări care a fost tradusă în grecește de Părintele Olimp Căciulă, pentru a fi publicată în această revistă.

În numărul 2 al volumului 55/1973 autorul vorbește într-o scurtă prefață despre importanța legăturilor dintre Țările române și Patriarhia Alexandriei, amintind și pe autorii și istoricii însemnați care s-au ocupat tangențial de această problemă.

În continuare autorul prezintă în *introducere* împrejurările care au determinat Țările române să intre în comuniune cu Patriarhia Alexandriei, arătînd rolul important pe care l-a avut Meletie Pigas, patriarhul Alexandriei, pe această linie, vorbind despre legăturile lui cu Mihnea al II-lea Turcitul (1577—1583 și 1585—1591) al Țării Românești și Petre Șchiopul (1574—1579 și 1582—1691) al Moldovei, scrisorile adresate acestora, corespondența cu Ieremia Movilă și mitropolitul Gheorghe al Moldovei, amintind și de corespondența lui cu mitropolitul Eftimie al Ungrovlahiei.

În numărul 1—2 al volumul 56/1973 autorul se ocupă într-un prim capitol de patriarhii Alexandriei care au trecut prin Țările Române. Sînt prezentați aici nouă patriarhi și anume: Chiril Lucaris, Gherasim I Spartaliotul, Mitrofan Critopulos, Nichifor, Ioanichie, Paisie, Partenie Prohoros și Samuil Capasoulis. Autorul nu vorbește însă numai despre vizitele sau șederile mai lungi sau mai scurte ale acestor patriarhi în Țările române, ci dă amănunte și informații însemnate despre viața, pregătirea teologică și activitatea acestor reprezentanți ai ortodoxiei grecești din Egipt.

Studiul este scris cu multă grijă și responsabilitate științifică, autorul folosind o bogată bibliografie românească și străină. Așa cum ne informează revista studiul va continua să apară în numerele următoare ale revistei. El va constitui o contribuție importantă la adîncirea și întărirea legăturilor dintre Biserica Ortodoxă Română și Patriarhia Alexandriei, fiind un izvor valoros pentru cercetătorii interesați în această problemă. — (N. D. Necula).

Gernat Nussbächer, *Contribuții la istoricul bibliotecii lui Honterus*, în «Revista bibliotecilor», XXVI (1973) nr. 12 p. 742—745.

Între marile personalități ale culturii umane, recomandate de U.N.E.S.C.O. să fie sărbătorite, a fost și umanistul brașovean Johannes Honterus (1498—1549), de la a cărui naștere, în 1973, s-au împlinit 475 de ani.

A fost fiul unui tăbăcar sas din Brașov, care a activat intens în sprijinul Reformei, a promovat învățămîntul și tiparul. Pe la 1535, el a înființat la Brașov o tipografie, unde a tipărit 37 de cărți, fiind autorul cunoscutei *Cosmografii*, care, pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea, a fost manualul cel mai răspîndit de geografie și astronomie din Germania și sud-estul Europei.

De o mare popularitate s-a bucurat și gramatica latină a lui Honterus, apărută în 16 ediții. În 1539 a publicat un extras din *Pandectele lui Justinian* pe care le recomandă, să fie folosite în învățămînt.

În Brașov, tipografia lui Honterus și-a început activitatea în anul 1539, din care an ne-au rămas zece opere tipărite de el. Printre operele tipărite aici, se menționează și volumul din 1540, cuprinzînd *Preceptele morale* ale călugărului bizantin Nilus, pe care Honterus le-a editat pentru prima dată după un vechi manuscris descoperit de el într-o bibliotecă din Țara Românească.

Honterus a avut un profund respect pentru cărți, ca și pentru arta tiparului. Din timpul șederii sale la Basel, în Elveția, în anul 1532, datează primele opere xilografate de el însuși, care se cunosc: harta Transilvaniei și hărțile cerului.

Reîntors în Brașov în anul 1533, determină pe magistratul orașului să aprobe și să sprijine cumpărarea de cărți din Germania pe seama orașului. Odată cu dezvoltarea învățămîntului din Brașov, a sporit și nevoia de cărți pentru numărul crescînd al elevilor.

În anul 1541, minăstirea Sfînta Ecaterina din Brașov a fost transformată în școală, avînd o secție avansată și clase primare. Pentru nevoile elevilor s-a amenajat și o bibliotecă publică, înzestrată cu cărți. Prin aceasta, umanistul brașovean a creat una din cele mai vestite biblioteci școlare de pe cuprinsul țării noastre. În anul 1547, s-a ajuns la necesitatea construirii unei clădiri separate pentru o bibliotecă, prima construcție cunoscută cu această destinație din țara noastră.

În localul construit la 1547, a stat aproape 150 de ani faimoasa bibliotecă Honterus, cea mai mare din Europa de sud-est după distrugerea de către turci, în anul 1541, a vestitei biblioteci din Buda a lui Matei Corvin. În timpul marelui incendiu din Brașov, la 21 aprilie 1689, clădirea a fost mistuită de flăcări, salvîndu-se abia 26 de volume. În locul clădirii rămase în ruină, s-a construit în 1772 o casă de locuințe pentru profesorii gimnaziului ce purta numele cărturarului.

Din biblioteca personală a lui Honterus, autorul a identificat un volum, care se găsește în biblioteca documentară la «Biserica Neagră» din Brașov. Este o culegere de autori clasici: Cato, Varro și Columello — despre agricultură, editată de către Aldus Manutius din Veneția la 1514, care nu se cunoștea pînă în prezent.

Prin activitatea polivalentă ca tipograf, ca reformator al bisericii catolice din Transilvania («Reforma bisericii din Brașov și din toată țara Birsei»), ca reformator al școlii (Constitutio scholae Coronensis — 1547), Honterus este, alături de Nicolaus Olahus, o mare personalitate culturală umanistă a țării noastre, cu renume european. — (Pr. I. Ionescu).

Liviu Onu, *Precizări în legătură cu cîteva fragmente găsite recent din Molitvenicul lui Coresi*, în «Limba română», XXII (1973), nr. 5, p. 452—466.

Fragmentele de foi din *Molitvenicul* lui Coresi, găsite la Brașov, prezentate de Pavel Binder în «Limba română» nr. 4/1973, semnalate și rezumate de noi într-o Notă bibliografică în «Studii Teologice» nr. 3/1973, sînt din nou discutate. Liviu Onu le analizează mai minuțios și cu mai multă rigoare critică și documentară, și totodată mai amplu, într-un context mai larg al problemei și al epocii. Face din aceste fragmente coresiene de la Biblioteca Municipală din Brașov o «măsea a lui Cuvier»... Reconstituie unele părți ale *Molitvenicului* din 1567—1568 (*Molitvenicul rumânesc*), alcătuit și tipărit de Coresi în continuarea *Tilcului evangheliilor* (Cazană 1). Restabilește și confirmă unele date cunoscute, infirmă altele, propune și argumentează ipoteze personale. Liviu Onu a citit și a cercetat secvențele de foi dezlipite, deci un spațiu de foi și de text mai mare.

Confirmă că fragmentele de foi, folosite ca umplutură, în anul 1568, la legarea unei cărți de teologie evanghelică-luterană, păstrată în Sighișoara și apoi în Brașov, sînt din *Molitvenicul* lui Coresi. O dovedesc formatul și stilul literelor, hîrtia, zațul...

comune tipăriturilor coresiene. A confruntat secvențele brașoviene cu alte tipărituri coresiene — *Liturgierul, Tetraevanghelul, Psaltirea, copia de la Pociovești a Molitvenicului lui Coresi*.

Citind și analizând o suprafață de foaie mai mare, stabilește că textul de pe foaia A este un fragment din *Psalmul 50* și un fragment din *Psalmul 53*. Și, orientându-se după copia de la Pociovești, precizează că foile au fost din partea finală a *Slujbei de dimineața* (a *Utreniei n.n.*). Drept că *Utrenia* cuprinde, în partea a doua, *Psalmul 50*. Mai precizează că *Slujba de dimineață* constituie al optulea grupaj de texte, din cele 10, al *Molitvenicului lui Coresi*.

Face precizări și identificări personale asupra fragmentului de text de pe foaia B. Stabilește că este un *Cîntec* după *Psalmul 120* și făcea parte din capitolul următor al *Molitvenicului coresian* (respectiv capitolul al noulea n.n.), care avea titlul *Cîntecele de psalomi și de evanghelie (Cîntecele creștinești tocmite din scriptura sfântă, după copia de la Pociovești)*. Precizează că textul purta numărul de ordine al *Psalmului*: II și avea titlul: *Cîntec de psaltire 120*. Într-adevăr, secvența găsită este din *Psalmul 120*, fără nici o modificare. Deci nu un fel de variantă a *Psalmului 120*, ci textul biblic al *Psalmului*. *Psalmul 120* face parte din seria de *Psalmi biblici* care au subtitlu, după numărul de ordine al *Psalmului*, *O cîntare a treptelor* (Biblia 1968). Fragmentul de text cuprinde stihurile 4—7. În stihul 6 este vorba de soare și de lună — «Ziua soarele nu te va arde, nici luna noaptea — Domnul te va păzi pe tine; Domnul este acoperămintul tău, de-a dreapta ta» (st. 5). Biblia — 1968. În Nota noastră precedentă opinind că fragmentul de text coresian trebuie să fie dintr-un psalm, dar necunoscînd anume care psalm, am acuzat o lectură eronată: luna în loc de lumea. În *Psalmul 120* este vorba de lună, nu de lume. Facem rectificarea obligatorie.

Confirmă opinia lui P. Binder că *Molitvenicul* s-a tipărit în anul 1567—1568, anterior legării cărții germane (1568). Dar infirmă părerea că s-a tipărit la Cluj, pentru motivul că hîrtia era clujeană (argumentul lui P. Binder). Hîrtia clujeană s-a putut aduce de la Cluj la Brașov, cum s-a adus și pentru alte tipărituri coresiene și ale altor tipografi.

Noutate este ipoteza formulată și susținută de Liviu Onu că înaintea tipăririi *Molitvenicului* din 1567—1568 a existat o *Psaltire* românească în manuscris, din care Coresi a luat psalmii. Reproducem concluzia finală: «Apropierile dintre textul psalmilor înglobați în *Molitvenicul* lui Coresi din c. 1567—1568 și, pe de o parte, psaltirile lui Coresi din 1570 și 1577, iar pe de altă parte, psaltiri manuscrise ca *Psaltirea Scheiană* sau textul românesc al *Psaltirii slavo-română* din c. 1573—1585, ilustrează, după părerea noastră, anumite relații de dependență, care ar trebui mai mult aprofundate, dar mai presus de orice, ne întăresc convingerea că *Molitvenicul* coresian este alcătuit din cel puțin două grupuri de texte, de proveniență diferită: cîntecele, traduse din maghiară, și psalmii, traduși din slavonă. Pentru psalmi s-a folosit, probabil, o traducere mai veche, în manuscris, realizată într-o arie dialectală care, deocamdată, nu poate fi precizată. Fiind anterioară *Psaltirii* tipărite de Coresi în 1570, această *Psaltire* manuscrisă ar fi deci una dintre cele mai vechi psaltiri în limba română».

În Anexe: Textul fragmentelor și reproducerea lor în facsimil, cu litere mărite, pentru înlesnirea descifrării, precum și textul corespunzător din copia manuscrisă de la Pociovești. — (Pr. Gh. Cunescu).

Biserica — monument istoric «Sfînta Treime» din Sibiel, Sibiu, 1973, 56 p.

Această micromonografie închinată bisericii-monument istoric din satul Sibiel, județul Sibiu, este de fapt un «extras» al unui studiu cu titlul de mai sus, datorat Pr. Zosim Oancea și publicat în revista «Mitropolia Ardealului», an. XVII, nr. 5—6, mai-iunie, 1972.

După ce fixează poziția geografică a satului Sibiel, autorul face o scurtă incursiune în istoria acestei localități, care apare documentar în secolul al XIV-lea (1322), deși «mărturii nescrise» urcă existența ei «pînă în secolul VI—VII». Pe vremea lui Mircea

cel Bătrîn (1386—1418), Sibielul împreună cu alte sate din jur «alcătuiau ducatul Almaşului, stăpînit de acesta». Din 1585 şi «pînă în epoca noastră», Sibielul a avut conducerea sa administrativă proprie, iar în prezent este încadrat, ca sat, în comuna Sălişte.

Se dau cîteva date despre evoluţia şi fluctuaţia populaţiei de-a lungul timpului, potrivit «conscriptiilor» oficiale. De asemenea, unele relatări privind ocupaţiile locuitorilor care aveau mai mult profil meşteşugăresc, de industrie casnică şi neguţătoresc (mori, pive de postav, joagăre, prese manuale de ulei etc.). Cu produsele realizate de ei, «sigherenii» (numele popular al locuitorilor din Sibiel) cutreierau ţinuturile transilvane, ba treceau şi «în ţară», adică dincoace de Carpaţi, iar unii din ei ajungeau «pînă în Rusia», unde-şi vindeau marfa. Dacă, după vînzarea produselor, cei mai mulţi se întorceau la vetrele lor, unii rămîneau şi se stabileau prin diferite locuri pe unde colindaseră.

Cu aceste prilejuri se făcea şi un puternic schimb de idei între oameni, care aveau drept rezultat luminarea minţii, îmbogăţirea vieţii spirituale, — ceea ce explică sentimentul unei puternice conştiinţe naţionale şi sociale. «Sigherenii» — spune în acest context autorul — au fost foarte receptivi la mişcările sociale, politice şi religioase din secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea. Au luat parte la luptele pentru dezrobirea religioasă (contra «uniăţii»), din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cînd «Sibielul participă, pe poziţie de martiraj, prin preoţii Neagoe şi Moise Măcinic», şi la revoluţia din 1848, cînd în armata lui Avram Iancu, printre alţii, a luptat căzînd vitejeşte, Gheorghe Preda, «ofiţer revoluţionar» din Sibiel. În secolul al XIX-lea o delegaţie de «sighireni» participă la procesul «Memorandului» (1892). La începutul secolului nostru, în timpul primului război mondial, mulţi «sighereni», care se aflau cu turmele în Ţara Românească «s-au înrolat» ca voluntari în armata română, luptînd pentru dezrobirea pămîntului străbun.

După aceste relatări despre sat şi locuitorii lui, autorul vorbeşte despre aşezămintele bisericeşti şi culturale ale satului, de-a lungul timpului: minăstirea Sibielului, biserica de enorie şi şcoala confesională din Sibiel, troiţele.

Minăstirea Sibiel apare documentar pe la începutul secolului al XVIII-lea (1716—1718), dar se pare că «exista încă din secolul XVII». O bogată activitate culturală s-a desfăşurat aici pînă către sfîrşitul secolului al XVIII-lea: «aici exista o şcoală pentru cei ce voiau să se facă preoţi şi cîntăreţi bisericeşti»; la această şcoală «mergeau şi copiii sătenilor care voiau să înveţe carte».

Biserica de enorie, declarată în 1924 monument istoric, datează din secolul al XVIII-lea, prima menţiune documentară fiind din anul 1765. Se dau cîteva nume de preoţi care au slujit la altarul acestei biserici de-a lungul timpului, culese din «conscriptiile» şi de pe cărţile de slujbă. Se face vorbire despre «strepozania» sau «pomana», o încăpere-anexă a bisericii, în care se atîrnau traistele cu pomeni. Această anexă a fost demolată în 1930, în locul ei clădindu-se o încăpere nouă căreia i s-a dat destinaţie de muzeu, şi în care, din 1969, se păstrează colecţia de icoane pe sticlă.

Şcoala confesională din Sibiel îşi are începuturile în secolul al XVIII-lea; pînă în secolul al XIX-lea cunoştinţele de carte erau predate de călugări de la minăstire, unde, cum am spus, exista deja o şcoală. Cel dintîi învăţător confesional laic a fost Ioachim Boleşu, menţionat în 1806. Localul şcolii confesionale a fost construit de parohie în 1871. Ca şcoală confesională, aceasta a funcţionat pînă în 1923.

Cele trei *troiţe* înşirate pe linia satului («troiţa de lîngă biserică», datînd din 1817; «troiţa de la gura Utii», datînd din 1814 şi «troiţa din curtea văduvei Ciorteia Marina», datînd din 1803 şi fiind în acelaşi timp şi «cea mai frumoasă») întregesc peisajul în care se desfăşura viaţa spirituală a credincioşilor ortodocşi de altădată.

În preocupările pentru continua prosperare a vieţii spirituale sub aripa ocrotitoare a bisericii au fiinţat biblioteci, societăţi şi alte aşezăminte de folos obştesc, ale căror fonduri se strîngeau mai cu seamă din donaţii, după cum reiese din «cartea de aur» a parohiei.

Partea a doua a acestei lucrări este rezervată restaurărilor arhitectonice şi de extindere a acestui locaş de închinare, lucrări care au început în anul 1965. Autorul

reproduce mai întâi unele opinii ale specialiștilor, legate de arhitectura și pictura bisericii, de unde rezultă că în decursul timpului «arhitectura inițială a suferit unele modificări defavorabile», care «au dăunat și picturii, fiind nimicită pe porțiuni întinse». În cadrul lucrărilor de restaurare, s-au făcut «amenajări în zona de protecție a monumentului»: s-au dărâmat unele clădiri deteriorate; «s-a redeschis arcada de vest», «au fost scoase de sub fum» chipurile sfinților, s-a înlocuit pardo-seala, au fost reparate «turnul» și «pavajul» etc. După ce vorbește despre amenajarea noii clădiri pentru muzeu, autorul arată modul în care au fost colecționate numeroasele icoane vechi pe sticlă și pe lemn expuse în muzeu, icoane provenite din diferite părți ale Transilvaniei, din Banat, Moldova sau chiar de peste hotare, precum și o serie de xilografuri, documente și cărți vechi și numeroase alte obiecte de cult și etnografice.

Autorul încheie scurta sa expunere monografică despre biserica «Sfinta Treime» din Sibiel cu reproducerea unor impresii și aprecieri ale vizitatorilor români și străini, extrase din «registru de vizitatori» al așezămîntului și anexelor sale.

Mai multe fotografii (de o execuție tehnică ce lasă însă de dorit!) reproduc diferite imagini legate de acest monument de spiritualitate ortodoxă și de artă bisericească.

Trei rezumate (în limbile franceză, engleză și germană) fac accesibilă această micromonografie și necunoscătorilor de limbă română. — (Adrian N. Popescu).

Valentina Filipescu, — Olga Oprea, *Învățămîntul obligatoriu în România și în alte țări*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, 164 p.

Scopul urmărit de lucrarea cu acest titlu este precizat dintru început. Anume: «Să înfățișeze caracteristicile, direcțiile și tendințele dezvoltării învățămîntului obligatoriu contemporan» (Cuvînt înainte, p. 5). Pentru atingerea unui asemenea obiectiv — de altfel foarte laudabil — sînt prezentate, în corpul lucrării, «34 de sisteme de învățămînt din țări europene și din alte continente», subliniindu-se «principalele aspecte de structură și conținut ce se pun în evidență, prin soluțiile concrete adoptate în 14 țări cu sisteme de învățămînt semnificative din punctul de vedere al problemei abordate» (p. 5).

În primul capitol, lucrarea se referă «la școala obligatorie din România în contextul tendințelor învățămîntului contemporan», reținînd principalele etape ale dezvoltării ei; în al doilea capitol întîlnim locul școlii obligatorii în sistemul de învățămînt din diferite țări; iar în al treilea, și ultimul capitol, sînt schițate caracteristicile și tendințele dezvoltării învățămîntului obligatoriu pe plan mondial.

Astfel, «inceputurile învățămîntului pe teritoriul țării noastre sînt semnalate de documente încă din secolul al XI-lea (1020)», legate de o școală de la Morisena (Cenad), lîngă Arad, școală cu caracter ecleziastic (p. 7). Sînt amintite apoi școlile mînăstirești din Țara Românească și Moldova (Neamțu, Tismana etc.), «care au luat o extindere din ce în ce mai mare în secolele următoare, devenind nu numai centre de pregătire a preoților, ci și importante centre de cultură» (p. 7). Ca expresie a cerințelor social-economice apar școli de grămătică (dieci) și școli de scris, în care învățămîntul, pe lîngă elemente din școlile bisericești, cuprindea și cunoștințe din domeniul dreptului, politiciii și vieții economice a timpului, deschizînd prin acestea seria școlilor laice.

Dar preocupări mai sistematice în direcția organizării învățămîntului, la noi, s-au ivit în secolul al XVII-lea, «iar inițiative de transformare a școlii într-un factor activ de influențare a vieții sociale, tendințe de creare a unui învățămînt pentru popor, s-au înfiripat abia spre sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de-al XIX-lea» (p. 7—8). În această succesiune sînt amintite renumitele școli grecești de la București și Iași, apoi școlile românești din timpul lui Al. Ipsilanti (unele din ele susținute din buget public), ca și Regulamentul școlar din 1817 în temeiul

căruia ia ființă școala domnească, numită și «școală universală», în care puteau fi primiți elevi din orice clasă socială (p. 8).

Rol important în organizarea și orientarea învățământului l-au avut Regulamentul Organic, Eforia Școalelor și Consiliul general al instrucției (1814), cu deosebire la înființarea multor școli «sătești».

În Transilvania, în acea vreme, se desfășurau acțiunile de asupraire socială și națională, urmărind menținerea populației românești în ignoranță. «Până spre anul 1780, copiii iobagilor români nu putea frecventa școlile bisericești — singurele instituții de învățămînt în acea vreme — fără încuviințarea stăpînului feudal al locului» (p. 10). Chiar și codul școlar din 1805 urmărea întărirea poziției claselor conducătoare din statul multinațional austriac.

Învățămîntul românesc din Transilvania «s-a dezvoltat, de la începuturile sale, în jurul bisericilor și al minăstirilor, unde pușinilor școlari care să intre în rîndurile clerului li se ofereau cunoștințe sumare de scris, citit și cînt bisericesc» (p. 10). Deși și-a păstrat cu preponderență caracterul confesional, el a avut de suferit din cauza politicii habsburgice și amestecului administrației de stat, dezvoltîndu-se în condiții grele mai ales după legea din 1868 și apoi cea din 1907, «care a accentuat... politica antidemocratică de maghiarizare forțată a populației românești», aservindu-i pe învățătorii români statului austro-ungar și transformîndu-i în funcționari publici (p. 15). Învățămîntul în limba română s-a resimțit dureros «în primul rînd prin scăderea vertiginoasă a frecvenței și prin închiderea a numeroase școli» (p. 15); el a primit o lovitură puternică «la începutul primului război mondial, cînd clasele dominante maghiare din Transilvania au creat așa-zisele «zone culturale» maghiare în regiunile de graniță din ținutul Brașovului, Făgărașului, Sibului, Hunedoarei și Caransebeșului. Această acțiune a avut drept consecință imediată mobilizarea militară a învățătorilor români, închiderea școlilor și trecerea bunurilor acestora în patrimoniul statului. Toate acestea nu au fost înlăturate decît după actul unirii de la 1 decembrie 1918» (p. 16).

În Țara Românească și Moldova, obligativitatea și gratuitatea școlară s-a conturat ca preocupare în timpul anului revoluționar 1848, «Proclamația de la Izlaz» cerînd ca: «Nici un fiu de cetățean din cîți se află azi în vîrstă de 12 ani și cîți se vor naște de acum înainte să nu rămînă neîmpărțășit de învățătură, căci pe dînsa se întemeiază viitorul țării». Dar «prima lege școlară elaborată în condițiile statului național unitar român, care decretează învățămîntul de stat obligatoriu și gratuit, este *Legea instrucției publice din 1864* (p. 17)... Prin această lege se pun bazele învățămîntului obligatoriu cu conținut unitar pentru toate școlile de pe teritoriul țării, pentru copiii de ambele sexe, de la orașe și sate» (p. 17). Legiurile ulterioare — 1886, 1893, 1896, 1900, 1924, 1932, 1933 etc — au intenționat perfecționarea sistemului de învățămînt și conținutul acestuia. Modificări mai substanțiale a adus decretul din 1934, «care urmărea îndeosebi să întărească răspunderea învățătorului pentru creșterea frecvenței copiilor, să adîncească caracterul practic, utilitar al învățămîntului primar prin legarea mai strînsă de «necesitățile vieții locale, felul de ocupație al locuitorilor și înclinațiile elevilor» (p. 27). Dar obligativitatea învățămîntului nu a devenit, totuși, nici acum o realitate pentru mulți din fiii poporului; iar *Legea pentru organizarea și funcționarea învățămîntului primar și normal* din 1939, «urmărea, în ultimă instanță, să asigure o apropiere mai strînsă a învățămîntului obligatoriu de nevoile statului burghez.

În contextul celor relatate mai sus, lucrarea reține evenimentele din perioada 1945—1948, care a constituit doar o formă provizorie; apoi *Reforma învățămîntului din anul 1948*, care «marchează o etapă istorică în viața școlii noastre socialiste», măcar că și ea a avut lacune serioase (p. 33). Aceste lacune au fost înlăturate, rînd pe rînd, prin măsurile intervenite în 1956, cînd învățămîntul de cultură generală se prelungește la 11 ani, iar școala de 7 ani devine obligatorie, «revenindu-i sarcina de a asigura — prin structura și conținutul său — formarea la elevi a unui «larg orizont cultural și concepția despre lume și viață, să-i educe în spiritul patriotismului socialist, al dragostei și respectului pentru munca creatoare» (p. 33); apoi, din anul 1961, durata școlii obligatorii se prelungește la 8 ani, iar a învățămîntului de cultură generală la 12 ani, pentru ca, prin «ansamblul de măsuri referitoare la perfecționarea învățămîntului (1968), prelungirea școlarității obligatorii să se ridice la 10 ani. «Planul de

învățământ pentru școală de 10 ani are o structură unitară, cuprinzând un sistem de cunoștințe organic încheiate pe ansamblul celor zece ani de studii» (p. 39).

Congresul al X-lea al P.C.R. deschide noi perspective dezvoltării și perfecționării în continuare a întregului nostru sistem de învățământ, inclusiv a învățământului obligatoriu, în concordanță cu dezvoltarea multilaterală a societății noastre socialiste» (p. 39). Între aceste perspective «se prevede prelungirea, în perioada 1980—1985, a școlarității obligatorii la 12 ani, aceasta fiind expresia exigențelor epocii față de pregătirea tinerei generații» (p. 41). Se înțelege, sînt prevăzute și problemele asociate unei asemenea dezvoltări a învățământului în țara noastră.

Capitolul al doilea al lucrării prezintă, așa cum am și anticipat, soluțiile concrete adoptate în 14 țări cu sisteme de învățământ semnificative, iar al treilea capitol prezintă problema învățământului obligatoriu pe plan mondial.

Expunerea este completată prin prezentarea unor schițe și planuri de învățământ comparative, arătînd materiile de învățământ, frecvența obligatorie, situația învățământului de toate gradele și categoriile.

Remarcăm caracterul documentar al lucrării, bibliografia bogată și adecvată subiectului, precum și rostul instructiv pe care îl are munca ostentivă.

H. H. Stern, *Educarea părinților în lume*. Institutul pentru educație al UNESCO. Traducere de Ina Otilia — Ghiulea și Nadia Răutu, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. 192.

Problema, privind rolul deosebit de important pe care părinții îl au în dezvoltarea și manifestarea personalității copiilor lor, în anii maturității, «este foarte veche în unele privințe», dar, «în altele, ... este cu totul nouă».

Ea trebuie să-i preocupe nu numai pe educatorii vizați prin «sensul profesional al cuvîntului», ci pe toți cei ce au o cît de puțină răspundere pentru creșterea noilor generații.

Se impune însă tot mai mult și o nouă orientare a copiilor printr-o instruire a părinților, urmărindu-se slăbirea tensiunii internaționale, prevenirea incapacității fizice, tulburările intelectuale, delincvența precum și alte manifestări ale inadaptabilității adultului, «care își au originea, de cele mai multe ori, în anii copilăriei, ani în care copilul este sub tutela părinților săi».

Problema educării părinților este foarte complexă și încercările pentru rezolvarea ei au dus și la unele îndoieli, cum ar fi aceea că instituțiile de educație intervin prea stăruitor — oarecum brutal — în viața familiei, că societatea trădează instinctul și bunul simț al familiei, ducînd chiar la neînțelegeri, la depășirea posibilităților părinților.

Lucrarea notează conferințele și întrunirile mai importante cu tema «Educarea părinților», organizate în mai multe centre, ca și activitatea sistematică purtată de Institutul pentru Educație UNESCO, mai ales începînd cu anul 1957. În urma acestei activități s-au putut concretiza, pînă acum, unele concluzii. Între acestea, trebuie reținut faptul că problema educării părinților trezește un viu interes în multe țări și că, în aceste țări, se organizează forme stabile și permanente pentru aprofundarea acestei probleme, utilizîndu-se cercetările internaționale cu rezultatele lor.

Lucrarea își fundamentează rostul prin aceea că subliniază argumentele în favoarea acțiunii pentru educarea părinților, prin evidențierea tendințelor principale pe plan mondial în această problemă, prin consemnarea celor mai de seamă rezultate și experiențe, în cauză, din mai multe țări, ca și prin aprecierea judicioasă a anumitor incertitudini și dificultăți ce intervin în problemă.

Nu înțelîm un studiu exhaustiv, ci un studiu care vrea să sublinieze însemnătatea educării părinților, un studiu preliminar, care așteaptă completări prin contribuția educatorilor, a lucrătorilor în domeniul social, a psihologilor, a medicilor și a părinților adică a celor ce sînt mai interesați în problema aceasta.

Ermona Zaharian, *Pedagogia românească interbelică. O istorie a ideilor educative*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1971, 214 p.

Într-un preambul la o istorie a ideilor educative, este prezentată evoluția acestor idei, precum și realizarea lor într-o disciplină, în primul pătrar al secolului al XIX-lea. Se vorbește apoi despre influența exercitată de aceste idei asupra sistemelor de educație din mai multe țări ale lumii, prin contribuția unor pedagogi de mare prestigiu.

În epoca asupra căreia stăruie lucrarea, se întâlnesc multe căutări și tendințe în știința educației din școala românească, generate prin influența pedagogiei herbartiene și încercate peste tot, deși devenea tot mai evidentă perimarea acestei pedagogii. De aceea se simțea nevoia unei înnoiri, care s-a și resimțit prin contribuția unor personalități de seamă, între care trebuie amintit Vl. Ghidionescu. S-au ivit și dificultăți în calea înnoirii, unii pedagogi stăruind în perpetuarea trecutului, iar alții accentuând nevoia unui neoclasicism pedagogic românesc. Doar doi harnici educatori practicieni, D. Theodosiu și Radu Petre, dovedesc și temeinice preocupări teoretice. Apoi, în vreme ce un pedagog de prestigiu lui S. T. Bărsănescu este asociat actului de aderare la pedagogia culturii, alți pedagogi trec spre un punct de vedere social în educație. Încercări de sistematizare formală modernă în știința educației se leagă de contribuția unor psihologi și cugetători ca Gh. Comicescu, Dimitrie Todoran și Al. Roșca.

Al doilea capitol din lucrare se referă la silințele pentru crearea unui sistem național de educație, prin proiecte și încercări de reforme legate de personalități ca S. Mehedinți, P. P. Negulescu, Fl. Ștefănescu-Goangă, C. Rădulescu-Motru, Ilie Cristea etc.

Lucrarea se oprește și asupra așa-numitei pedagogii «de la catedră», care, având un caracter pur teoretic, ajunge la un punct mort și la o rezistență pasivă a sistemului de educație tradițional.

Este de reținut faptul că «epoca pedagogiei interbelice se sfârșește cu elaborarea de sinteze de istorie a educației naționale».

Sînt importante și concluziile la care ajunge lucrarea, rezumate astfel: «Pedagogia românească interbelică marchează în istoria pedagogiei românești prima etapă de pedagogie «totală» modernă. Procesul de elaborare se desfășoară sub semnul luptei de idei, care-l favorizează și-l accelerează. Acest proces este totodată un proces de autodefinire a tinerei pedagogii pe trei planuri: în raport cu pedagogia veche, cu mișcările de idei din străinătate și cu realitatea social-națională.

Punctul cel mai înalt al creației se află în încercarea de construire a unui sistem teoretic și practic atotcuprinzător de educație națională, ...care coincide cu procesul de «pedagogizare» a societății, proces prezent în epocă și în alte părți, dar desfășurat la noi într-un chip sinuos și aparte. ...Momentul «pedagogizării» este totodată momentul de înfîlnire tensională a ideilor cu practica educativă. Aceste idei științifice, democratice și raționaliste, utopice atunci — în epoca interbelică — din cauza inaplicabilității lor la o realitate socială ostilă, își vor găsi foarte curînd locul firesc în sistemul de educație mare — cultural al României socialiste» (p. 188—190).

Lucrarea este întocmită cu deosebită competență, însoțită de o documentație bogată și selecționată riguros științific. Ea este de mult folos pentru oricine intenționează să-și însușească ideile care au generat progresul pedagogiei românești.

Ion Biberi, *Principii de psihologie antropologică*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1971, 275 p.

Autorul lucrării de față este bine cunoscut și apreciat în urma unor lucrări de valoare științifică, pe care le-a elaborat și le-a publicat de-a lungul mai multor ani. Lucrarea însăși este o sinteză a activității sale în direcția psihologică și filozofică, activitate de analiză subtilă și competentă asupra persoanei umane și a destinului acesteia. Studii ca: *Viața și moartea în evoluția universului* (1936, 1971), *Visul și structura subconștientului* (1938, 1970), *Introducere în studiul eredității* (1946), *Individualitate și destin* (1945), *Orizonturi spirituale* (1968), *Arta de a trăi* (1970), *Argonauții viitorului* (1971), își găsesc împlinire firească în *Principii de psihologie antropologică*.

După ce arată că «ultimile decenii vor avea însemnătatea unei revoluții fundamentale în gândirea și stilul de viață al omenirii», autorul subliniază că trăim un început de nouă eră datorită progreselor multilaterale ce se realizează în complexul disciplinelor științifice — automatizarea industrială, stăpânirea energiei atomice, zborul astral, cibernetica, noile teorii cosmogonice, genetica nucleară etc. —, că intrăm «într-un nou palier al istoriei».

În mod firesc, psihologia nu poate rămâne străină de rezultatele activității științifice, cu deosebire de cele realizate de genetică și biologie, care sînt «menite să dea psihologiei adevărata ei perspectivă de studiu». Psihologia actuală nu mai poate rămîne exclusiv individuală, pentru că omul, «ființă multidimensională, nu poate fi cuprins în perspective limitate, fie acestea strict științifice, ..., nu va putea fi înțeles decît prin mijlocirea unor tehnici foarte variate de examen, unor apropieri, din perspective deosebite, ale personalității sale, esențial multiforme, și ale unor concepții psihologice generale, uneori contrastante unele în raport cu altele» (p. 7).

Fidel celor enunțate, autorul îl privește pe om din perspectiva medicului psihiatru dublat de omul de înaltă cultură. Dar observațiile sale de interes și pentru medicii de altă specialitate, pentru biologi, educatori și pedagogi. Cu deosebire pentru aceștia din urmă.

Spiritul lucrării este acela de cercetare a devenirii și formării personalității umane, purtînd nu numai o semnificație teoretică, ci și una practică. Cîteva capitole, enumerate succint, ne orientează suficient în această privință. Astfel: Psihismul elementar, Semnificația copilăriei în edificarea personalității, Personalitatea și evoluția vîrstelor, Prezența omului în lumea concretă, Integrarea omului în viața socială, Omul și lumea valorilor, Gîndirea creatoare și fantezia, Personalitate și destin individual.

Cuprinsul lucrării este dens și lectura ei este recomandată. Bibliografia, este deosebit de bogată și proprie temei. — (Pr. Prof. D. Călugăr).

