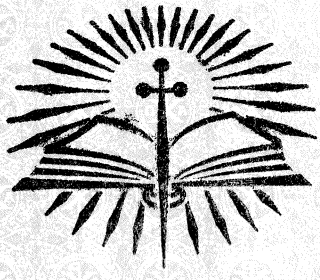
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1985

BUCUREȘTI

Inst. Teologic

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII, Nr. 5—6 MAI—IUNIE 1985

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

Preşedinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din Bucureşti : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIŞTEANUL, vicar patriarhal şi Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU şi Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : *ŞTEFAN GĂNCEANU.*

COLABORATORI :

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

CUPRINSUL

Pag.

EDITORIAL: **«Pîinea noastră cea spre ființă»**, de Pr. Dumitru Soare . . . 301

ARTICOLE ȘI STUDII

Nestlé-Aland, Novum Testamentum Graece. Introducere, trad. de Pr. Sabin Verzan 305

Pr. Prof. Ion Bria, *Interpretarea teologiei patristice* 347

Drd. Ioan Cîrstoiu, *Crucea și Învierea Domnului în Lumina Noului Testament* 355

Pr. Drd. Stelian Tofană, *Unitatea creștinilor în eforturile de apărare a păcii și vieții în lume, după Noul Testament* 364

Pr. Drd. Valeriu Drăgușin, *«Frații Domnului» în lumina exegezei ortodoxe* 381

Drd. Liviu Stoina, *Desăvîrșirea creștină după Sf. Simeon Noul Teolog* . . 390

Pr. Lect. I. Mihălțan, *Necesitatea și roadele iubirii* 407

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Maestrul Nicolae Lungu la 85 de ani, de Pr. Iulian Cârstoiu și Pr. Constantin Drăgușin 411

Concursul studențesc pe tema: 100 de ani de la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, de Pr. Dr. Viorel Ioniță 431

In memoriam: Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, ... 432

NOTE BIBLIOGRAFICE

Vol. I din Texte și studii ale Fundației pentru elenism în Marea Britanie, editate de Arhiepiscopul Methodios al Thyatirei și Marii Britanii (Thyateira House, Londra, 1982, 346 p.), de Prof. Dr. N. Chițescu . . . 439

Anton Dumitriu, *Alètheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, Editura Eminescu, București 1984, de Drd. Ilie I. Ivan 442

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

*

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

*

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

«PÎINEA NOASTRĂ CEA SPRE FIINȚĂ»

Nu avem intenția de a prezenta, în cele ce urmează, un studiu exegetic asupra cunoscutelor cuvinte care alcătuiesc cea de-a patra cerere din Rugăciunea Domnească (Matei 6, 11). S-a scris destul de mult și convingător în această privință, spre a putea înțelege că rugîndu-ne pentru «pîine» cerem lui Dumnezeu să ne dea tot ceea ce ne este de trebuință pentru întreținerea vieții trupești și sufletești. În legătură cu aceasta, am dori să analizăm însă o latură aparte, nu mai puțin importantă, a cuvintelor scripturistice mai sus citate, oprindu-ne asupra mesajului lor social contemporan, care, privit și cercetat în lumina spiritualității creștine, dobîndește adînci semnificații pentru viața noastră și a semenilor.

Rămînînd la sensul obișnuit al cuvîntului «pîine», faptul că Mîntuitorul învață să ne rugăm nu pentru «pîinea mea», ci pentru «pîinea noastră», ne pune în față datoria de a ne preocupa nu numai de propria noastră hrană pentru trebuința trupului, ci și de cea a aproapelui. Iar lucrul acesta ne descoperă implicit responsabilitatea ajutorării celor lipsiți de pîine din cauza sărăciei, a bolilor și a suferințelor de tot felul care există în lume.

De-a lungul veacurilor, lipsa de hrană s-a manifestat ca un adevărat flagel care a secerat nenumărate vieți, descumpănind și punînd la grea încercare o bună parte a omenirii. În vremea noastră însă, cînd discrepanța dintre belșugul sfidător al țărilor bogate și starea de înapoiere, sărăcie și umilință a unui imens număr de ființe umane din țările slab dezvoltate a devenit mai flagrantă ca oricînd, problema foametei apare ca un imens scandal, care reclamă atenția tuturor instituțiilor obștești, inclusiv a Bisericilor creștine.

Potrivit învățăturii creștine, centrul și scopul misiunii Bisericii în lume este omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Toți oamenii, fără deosebire, sînt frați și egali între ei, avînd aceleași drepturi și îndatoriri în viața lor pămîntească, precum și aceeași menire pentru viața veșnică. Fiind egali, oamenii au primit de la Creator spre egală moștenire pămîntul cu bunurile. Păcatul însă a zdruncinat armonia dintre oameni, ducînd — între altele — la împărțirea lor în clase și categorii sociale antagoniste, în stăpîni și supuși, în bogați și săraci. Pentru restabilirea echilibrului inițial, pentru mîntuirea omului și pentru readucerea persoanei umane la valoarea ei unică și neasemănată s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu. El s-a identificat cu omul din orice timp și din orice loc, îndeosebi cu cel flămînd, însetat, gol, bolnav, întemnițat, sau împovărat de lipsuri și necazuri (Matei 25, 34—36).

Amenințînd bunul suprem, viața umană, foametea atentează la chipul dumnezeiesc din om și împiedică dezvoltarea firească a misiunii Bisericii în lume. Biserica nu poate rămîne pasivă în fața răului provocat

de foamete, întrucît acest lucru ar contrazice afirmația că Iisus Hristos s-a întrupat pentru ca lumea «să aibă viață, și încă din belșug» (Ioan 10, 10). Dimensiunile deosebit de îngrijorătoare ale fenomenului foametei în lumea contemporană vădesc o criză adîncă în structurile sociale ale acesteia și în același timp constituie pentru creștini primejdia înstrăinării de la rosturile lor firești. Orbirea provocată de pornirile egoiste ale acumulării de bunuri materiale, consumul exagerat de bunuri sau risipa nechibzuită a acestora pot duce nu numai la epuizarea resurselor naturale, ci și la alterarea identității creștine. În legătură cu aceasta, e demnă de reținut atitudinea Sfîntului Ioan Gură de Aur, care spunea că Dumnezeu, fiind creatorul lumii, e și stăpînul ei ; omul este doar administratorul vremelnic al bunurilor care i s-au încredințat și pe care trebuie să le folosească numai în măsura în care acestea îi sînt necesare. «Ceea ce întrece nevoile lui este nefolositor și vătămător», spune marele părinte bisericesc.

Păcatul egoismului continuă însă să producă ravagii în lume. Lipsurile, foametea și mizeria care, sub diferite forme, afectează întinse zone ale globului, sînt realități triste și crude ale vremii noastre. De aceea Bisericile se simt datoare să contribuie, cu eforturi unite, de pe pozițiile și cu mijloacele lor proprii, la înlăturarea unor asemenea situații inadmisibile. În repetate rînduri, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost provocat de către Bisericile membre să se preocupe îndeaproape de situația victimelor foametei. În cadrul ultimelor două Adunări generale ale acestui organism intercreștin — de la Nairobi (1975) și Vancouver (1983) — fenomenul foametei a fost larg dezbătut, această acțiune fiind motivată atît de însemnătatea soteriologică a iubirii, cît și de dreptul fundamental al omului la viață și la hrană. Transpunerea în acțiune a iubirii, înfăptuirea dreptății sociale și respectarea demnității umane reprezintă porunci ale învățăturii Mîntuitorului Iisus Hristos, în numele cărora creștinii sînt datori să sprijine lupta pentru afirmarea dreptului oamenilor și popoarelor la folosirea egală a resurselor economice, culturale și spirituale.

Problema foametei nu este nouă ; ea a frămîntat omenirea din cele mai vechi timpuri. Dacă totuși se poate vorbi despre o noutate a ei, aceasta constă în dezechilibrul tot mai accentuat care s-a creat în ultima vreme între țările bogate, deținătoare de bunuri materiale care le asigură produse peste necesitățile reale, și țările sărace, care se zbat tot mai greu în starea de foamete și subnutriție. Statisticile sînt pe cît de cunoscute pe atît de îngrijorătoare și nu mai e cazul să ne oprim asupra lor. Pentru creștini însă, fiecare om fiind un frate, fiecare suferință a unui semen este o invitație la solidaritate umană, la acțiune hotărîtă pentru restabilirea echilibrului firesc în rîndul făpturilor care poartă în ele același chip al lui Dumnezeu.

Problema foametei nu este nici numai problema unei anumite epoci, a unei țări sau a unui continent. Există foarte mulți oameni săraci chiar și în țările cele mai dezvoltate, — fapt care ilustrează inechitatea și contradicțiile societății respective. Dar nimic nu se poate compara cu tragedia țărilor în care foametea a devenit un fenomen cronic, la scară

națională. Desigur, situația catastrofală care s-a ivit de cîțiva ani în unele țări ale Africii, ca urmare a secetei prelungite, a accentuat actualitatea acestei probleme. Dar și în trecut, și azi, multe țări sau regiuni ale lumii au fost și sînt bîntuite de foamete, de lipsuri și de o serie întreagă de suferințe.

Fiind o problemă complexă, foametea trebuie examinată sub multiple aspecte. În primul rînd, trebuie să se examineze cauzele care au provocat acest flagel, respectiv situația anacronică datorită căreia lumea se află împărțită în țări bogate și țări sărace. În această privință, Bisericile creștine sînt datoare să se angajeze într-o operă de educare a credincioșilor în spiritul afirmării demnității și fraternității umane și al condamnării egoismului, precum și de sensibilizare a opiniei publice pentru înlăturarea structurilor nedrepte care există în lume, ținînd seama că atît timp cît va exista decalajul dintre țările bogate și cele sărace, problema foametei nu va putea fi rezolvată.

Nu trebuie neglijat nici faptul că există o strînsă legătură între fenomenul foametei și cheltuielile militare în continuă creștere ale unor state. Cursa aberantă a înarmărilor constituie nu numai o gravă amenințare a vieții pe planeta noastră, ci și o risipă absurdă de fonduri materiale, care se răsfrînge în modul cel mai nefavorabil asupra întregii vieți economice mondiale, accentuînd fenomenul crizei și al subdezvoltării. Cele 1000 de miliarde de dolari, cît a ajuns să se cheltuiască într-un an pentru producția de instrumente spre moarte a oamenilor, sînt tot atîtea miliarde răpite producției de bunuri pentru viața acestora. Cîte neajunsuri, nenorociri și lipsuri ale lumii nu s-ar putea suprima dacă oamenii s-ar hotărî să închidă gura nesățiosului Moloh al înarmărilor ! O singură zi de renunțare la fabricarea de arme ar asigura cu prisosință apa potabilă pentru toți locuitorii țărilor subdezvoltate, lipsa acesteia constituind, după cum se știe, cauza nenumăratelor boli endemice și a morții multora din locuitorii acestor țări. Exemplele de acest fel s-ar putea înmulți, dovedind că, așa cum s-a spus de multe ori, armele vatămă și ucid chiar și atunci cînd nu sînt folosite.

Această situație e un motiv în plus care determină Bisericile creștine să condamne cu toată fermitatea cheltuielile nesăbuite pentru arsenalele nucleare și să susțină ca fondurile alocate cursei înarmărilor să fie repartizate dezvoltării țărilor sărace. De asemenea, Bisericile consideră drept o datorie a lor să atragă atenția țărilor dezvoltate care uneori își distrug o parte din prisosul bunurilor alimentare de consum — pentru a nu le scădea prețul pe piața mondială — să renunțe la acest procedeu și să folosească prisosul lor de produse pentru ajutorarea țărilor bîntuite de lipsuri și foamete. În egală măsură, se cere reexaminată problema datoriei țărilor din «Lumea a treia», ca și a dobînzilor insuportabile, avîndu-se în vedere foametea, sărăcia și subdezvoltarea care domnesc acolo.

Se știe că alimentația a fost folosită adeseori ca o armă politică în relațiile internaționale. Bisericile creștine sînt datoare însă să atragă atenția opiniei publice că problema hranei nu trebuie să fie situată într-un asemenea context. Dreptul la o alimentație normală este un

drept fundamental și necondiționat al fiecărui om. Opera de înfăptuire a dreptății sociale și respectarea demnității umane reprezintă comandamente ale învățăturii Mîntuitorului Iisus Hristos (Luca 4, 18—19). Această învățătură cere ca cei ce suferă din cauza situațiilor nedrepte să fie restabiliți în integritatea demnității lor (Isaia 58, 6—7). A respecta dreptatea și demnitatea umană înseamnă pentru creștini a împărtăși omenirii iubirea lui Dumnezeu și, în același timp, a mărturisi iubirea noastră unii față de alții (I Ioan 4, 7—21). În numele lui Iisus Hristos, creștinii de pretutindeni au datoria de a se alătura tuturor celor ce luptă pentru înlăturarea crizelor cu care este confruntată omenirea și a afirma dreptul tuturor oamenilor și popoarelor la acces egal la resursele economice, culturale și spirituale.

În fața realității fenomenului tragic al foametei, creștinii sînt datori să își reamintească pericopele evanghelice care dau răspuns la această problemă. Minunea înmulțirii pîinilor (Matei 25, 35—42), precum și afirmația Mîntuitorului Iisus Hristos: «Eu sînt pîinea vieții» (Ioan 6, 35) sînt îndemnuri vii de a fi următori lui Hristos în grija pentru cei ce suferă de foame.

Hrana este un dar pe care Dumnezeu ni-l face pentru a ne asigura viața în plenitudinea ei. Acest dar trebuie folosit cu cumpătare, cu chibzuință și cu adîncă seriozitate, pentru ca de beneficiile lui să se poată bucura întreaga făptură a mîinilor lui Dumnezeu. Numai astfel «pîinea noastră cea spre ființă», pe care o cerem de la Dătătorul tuturor darurilor, va însemna un mijloc de împlinire a existenței noastre umane și o coordonată pentru dobîndirea pîinii vieții celei veșnice.

Pr. DUMITRU SOARE

ARTICOLE ŞI STUDII

NESTLE-ALAND, NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

INTRODUCERE

traducere de Pr. Sabin VERZAN

Notă asupra traducerii

În ultima sută de ani, studiul textului grecesc al Noului Testament a făcut progrese importante. În acest răstimp, au apărut ediţii ale Noului Testament în limba originală care, prin intermediul aparatului critic, fac posibilă urmărirea istoriei textului sfînt în principalele manuscrise (papirusuri, unciale sau minuscule), în vechile traduceri ale Noului Testament (latine, siriace, copte etc.) şi în scrierile Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti.

Ultima din aceste ediţii, aceea a lui Nestle-Aland (Novum Testamentum Graece, 26. Auflage, Stuttgart, 1979), se bucură de cea mai largă răspîndire şi folosire. Multe exemplare din această lucrare se află în bibliotecile şcolilor noastre teologice, ale centrelor eparhiale şi mînăstireşti şi în bibliotecile celor mai numeroşi teologi.

Bogatele informaţii pe care aparatul critic al acestei ediţii le cuprinde rămîn, într-o mare măsură, necunoscute, deoarece *Introducerea* acestei lucrări este scrisă în limbile germană şi engleză, nu întotdeauna cunoscute utilizatorului acestei cărţi.

Introducerea acestei lucrări constituie o prezentare destul de completă şi corectă a problemelor privind istoria textului Noului Testament în trecutul Bisericii şi în ultima sută de ani, putînd să fie utilă şi în ce priveşte aceste aspecte ale studiului textului original al Noului Testament.

Explicarea semnelor grafice, a siglelor şi a prescurtărilor întîlnite în această ediţie a Noului Testament în limba greacă va ajuta pe cel ce doreşte să o utilizeze, introducîndu-l în întinsul domeniu al cercetării textului Noului Testament.

Ţinînd seama că, în linii generale, principiile care au stat la baza primei ediţii a lui Nestle (1898), s-au păstrat pînă în zilele noastre ca şi prescurtările, siglele şi semnele grafice folosite în numeroasele ediţii succesive ale acestei lucrări, o traducere a *Introducerii* lucrării va putea fi folosită şi pentru utilizarea ediţiilor mai vechi ale acestei lucrări.

Traducerea s-a făcut după *Introducerea* cuprinsă în *Novum Testamentum Graece* post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, aparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto Studiorum

textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia) 26. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983. De notat că, din 1979, cînd a apărut ediția a XXVI-a a acestei lucrări, sensibil diferită de edițiile anterioare, textul și aparatul critic au rămas aceleași pînă în prezent.

INTRODUCERE

I. EDIȚIA ȘI TEXTUL SĂU

Eberhard Nestle a publicat prima ediție a lucrării *Novum Testamentum Graece* în 1898. El împlinea atunci o misiune ale cărei dimensiuni nu par să fi fost întrevăzute la început nici de el, nici de *Württembergische Bibelanstalt* (Societatea Biblică din Würtemberg), care a făcut posibilă apariția acestei ediții. Textus receptus (Textul recept) număra încă, la acea epocă, o serie de apărători. Totuși știința secolului al XIX-lea dovedise definitiv că acesta constituia o formă din cele mai necorespunzătoare a textului Noului Testament. Edițiile lui Tischendorf (care apar din 1841, ediția denumită *octava critica major, 1869—1872*, fiind ultima dintre ele), a lui Tregelles (1857—1872) și a lui Westcott-Hort (1881) dominau în sectorul științific. Dar universitățile, bisericile și școlile păstraseră practica, foarte răspîndită pe plan internațional, de a folosi o ediție a Textului recept, ca, de exemplu, cea difuzată pînă în 1904 de Societatea Biblică Britanică. Odată cu apariția ediției lui Nestle, preponderența textului recept a luat sfîrșit și în aceste sectoare.

Pentru a elabora *Novum Testamentum Graece*, Eberhard Nestle a avut în vedere considerațiuni practice. El a urmărit să facă tuturor accesibile rezultatele cercetării științifice din secolul al XIX-lea. În acest scop, el își va desfășura lucrarea avînd la bază edițiile lui Tischendorf, a lui Westcott-Hort și a lui Weymouth (1886, înlocuită din 1901 de aceea a lui Bernhard Weiss : 1894—1900). Compararea textelor acestor trei ediții îi va permite să elaboreze un «text majoritar». Cînd aceste ediții prezentau divergențe, acordul între două din ele, determina textul reținut, iar varianta a treia era indicată în aparatul critic. În cazul divergențelor între cele trei ediții, Nestle alegea o soluție intermediară. Principiul nu era nou : *Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges*, tipărit în 1873, își stabilea deja textul pornind de la edițiile lui Tischendorf și Tregelles. Dar, în caz de îndoială, Textus receptus era determinant (la nevoie se făcea, de asemenea, apel la Lachmann și la codicele Sinaiticus). Trebuie subliniată minuția neîntrecută cu care Nestle și-a elaborat ediția sa. Aparatul critic indică îndeosebi variantele edițiilor folosite și acestea, pînă în cele mai mici deosebiri. De la

început, trebuie recunoscut, Eberhard Nestle a început să noteze de asemenea variantele manuscriselor Noului Testament (îndeosebi cele ale Codicelui Bezae Cantabrigiensis), într-un al doilea aparat critic, adesea foarte scurt. Stăruind pe acest drum, fiul său, Erwin Nestle, a dat la iveală un «Nestle» modern în a XIII-a ediție apărută în 1927, conformîndu-se dorințelor exprimate, în cadrul unui congres de specialiști germani ai Noului Testament și directivelor pe care aceștia le stabiliseră. El a elaborat un aparat critic în care variantele celor trei ediții (plus aceea a lui von Seden) continuau să fie indicate, dar în care datele oferite de manuscrisele Noului Testament, traducerile și Părinții Bisericii ocupau primul loc. Aceste date deschideau acum un orizont atît de vast, încît ele permiteau utilizatorului să facă o judecată personală asupra textului. Pe de altă parte, textul se îndepărta în cîteva cazuri de cel stabilit pe baza principiului majorității pentru a se conforma variantelor considerate de opinia generală ca cele mai vechi. Erwin Nestle va perfecționa fără încetare aceste date, cu o migală comparabilă cu aceea a tatălui său în ce privește folosirea edițiilor. Totuși, el lucra singur — acesta era punctul său slab — pe baza unei comparări cu aparatele critice ale altor ediții. Începînd cu ediția a 21-a apărută în 1952, Kurt Aland se asociază muncii lui Erwin Nestle. De atunci, datele din aparatul critic au fost verificate, plecîndu-se de la textele originale și, mai ales, s-au introdus variantele manuscriselor pe papirus nou-descoperite.

Acest «Nestle», cum a mai fost numit fără întîrziere peste tot, s-a difuzat în mai multe sute de mii de exemplare, nu numai în ce privește ediția greacă (ultima, a XXV-a, a fost, începînd cu 1963, anul apariției sale, mereu reimprimată), ci, de asemenea, în edițiile bilingve [1]. El devine foarte repede un fel de nou «Textus receptus» alături de care alte ediții de format mic joacă un rol relativ secundar [2]. Aceasta nu se justifică numai prin faptul că «Nestle», devenit de mult timp «Nestle-Aland», putea să fie procurat la un preț relativ mic, ci îndeosebi, prin calitatea textului și a aparatului critic. Cu sistemul pe care-l pusese la punct, Eberhard Nestle descoperise, ca să spunem așa, «oul lui Columb». «Textul majoritar» pe care el avea să-l stabilească, era conform concepției pe care specialiștii în Noul Testament și-o făcuseră nu numai în secolul al XIX-lea, ci și în secolul al XX-lea. Fără îndoială că semnele textului critic, care urcă în ce privește esențialul pînă la P. Schmiedel, i-au făcut

1. *Greacă-latină*, prima în 1898, ultima în 1963 (textul latin datînd din 1928), cu numeroase reimprimări; *grec-german*, prima ediție în 1898, ultima în 1963 (textul german datînd din 1929), cu numeroase reimprimări.

2. Souter: *prima ediție în 1910*; ediția a II-a în 1947; Vogels: *prima ediție în 1922*; a IV-a ediție în 1955; Merk: prima ediție în 1933, a IX-a ediție în 1964; Bover: prima ediție în 1943, a V-a ediție în 1968.

adesea pe utilizatori să ofteze. Dar ele au facilitat cuprinderea în aparatul critic a unei cantităţi foarte mari de informaţii într-un spaţiu restrîns.

Cu toate acestea, faptul că textul provenea din ediţii din secolul al XIX-lea se resimţea net, îndeosebi acolo unde teoriile particulare ale lui Westcott şi Hort exercitaseră o influenţă decisivă asupra elaborării sale [3]. Pe de altă parte, critici din ce în ce mai vii se ridicau împotriva modului, cel mai adesea mecanic al lui Nestle, de a socoti (calcula), mai ales în faţa abundenţei de papirusuri noutestamentare, datînd din jurul anului 200 şi de care s-a luat cunoştinţă în jurul anilor 1930, care deschideau perspective în întregime noi asupra istoriei textului. Ediţia a XXV-a a lui Nestle-Aland, apărută în 1963, şi chiar cea de-a XXII-a ediţie, apărută în 1956 au avut un caracter de tranziţie. În acelaşi timp în care ediţia deja depăşită era dezvoltată şi ameliorată pe cît era posibil, o refacere completă a textului şi aparatului critic, datorată lui Kurt Aland, era în curs. Această lucrare era deja relativ avansată, cînd în 1955, Societatea Biblică Americană a luat o iniţiativă complementară datorată lui E. A. Nida. Problema traducerii Noului Testament în limbile moderne, care se punea, atunci ca şi acum, în sute de regiuni ale lumii, a stat la originea acestei iniţiative. Comitetele de traducători al căror număr atingea cîteva sute, aveau nevoie de o ediţie a Noului Testament grec concepută special spre a răspunde exigenţelor lor deosebite, cu o reducere a aparatului critic la cîteva locuri importante pentru munca lor asupra cărora li se vor pune la îndemînă criterii de apreciere. Între altele, un aparat critic cuprinzînd punctuaţia se dovedea necesar. Aici trebuiau indicate, în toate cazurile dificile, decupajul frazelor adoptate în fiecare din ediţiile cuprinzînd textele primare şi chiar în traducerile moderne cele mai importante. Un volum special trebuia să comenteze pe de altă parte deciziile textuale ale comitetului de editare, motivîndu-le şi explicîndu-le în fiecare caz. Încă de la început, s-a hotărît să se încredinţeze această lucrare nu unui singur autor, ci unei echipe internaţionale formată din eminenţi specialişti în ce priveşte critica textului. Graţie entuziasmului, competenţei şi abilităţii sale, E. A. Nida a reuşit nu numai să intereseze Societăţile Biblice de această lucrare (la început Societăţile Biblice Americană, din Würtemberg, Scoţiană şi, mai tîrziu, Societăţile Biblice Olandeză şi Britanică), dar să şi asigure coeziunea Comitetului de editare pentru munca importantă şi anevoioasă care trebuia făcută, pînă cînd a putut să apară, în 1966, prima ediţie a lucrării : The Greek New Testament. Acest comitet era alcătuit din K. Aland

3. Astfel în ceea ce priveşte aşa-numitele «Western Noninterpolation» Capitolul 24 al Evangheliei după Luca constituie un exemplu semnificativ : sub influenţa acestor teorii, versetele care se bucură de o atestare excelentă, au fost inserate în aparatul critic nu în text.

(Münster), M. Black (St. Andrews), B. M. Metzger (Princeton) și A. Wikgren (Chicago); A. Vööbus (Chicago) a făcut, de asemenea, parte din Comitet, la început, iar C. M. Martini (Roma) l-a înlocuit în continuare.

Lucrarea de stabilire a textului s-a făcut de-a lungul multor ani (Prefața din The Greek New Testament dă informații asupra detaliilor acestei lucrări). Aceasta a fost, desigur, o bună ocazie pentru Kurt Aland de a introduce modificările textului pe care el le avea în vedere la revizuirea ediției a XXV-a a textului Nestle-Aland. În măsura în care aceste modificări au fost acceptate, se punea o problemă dificilă : aceea a raportului care trebuia stabilit între textul lucrării The Greek New Testament și acela al ediției a XXV-a a lui Nestle-Aland. Această posibilitate devenea cu atît mai importantă, cu cît deliberările din Comitet aduceau pentru Aland, cum lesne se poate înțelege, cunoștințe suplimentare pentru stabilirea textului. Acest schimb reciproc n-a încetat să se amplifice. În a doua ediție a lucrării The Greek New Testament (1968), problema deosebit de dificilă a ceea ce s-a numit «Western Noninterpolations» a fost soluționată în acord cu ceea ce se avea în vedere pentru noul Nestle. O serie de sesiuni au fost ținute pentru pregătirea celei de a III-a ediții a cărții The Greek New Testament, care trebuia să devină forma definitivă a textului. Iată ce scrie în legătură cu aceasta prefața celei de-a III-a ediții (p. VIII) : «The greater part of these suggestions for further modifications came from Kurt Aland, who had been making a detailed analysis of changes proposed for the 26th edition of the Nestle-Aland text. A number of these were textual alterations which had not been previously discussed by the Committee in their work on the First Edition. As a result of the Committee's discussions, more than five hundred changes have been introduced into this Third Edition» *. Trebuie adăugat că, de la început, Institutul pentru cercetarea Textului Noului Testament a preluat o parte esențială a pregătirii ediției. K. Aland și-a luat răspunderea de a prezenta datele relative la manuscrisele în limba greacă ; o parte proporțională a muncii revine colaboratorilor Institutului. Preluarea și a altor sarcini de ansamblu privind pregătirea ediției, s-au adăugat într-o măsură din ce în ce mai mare, astfel încît, pînă la urmă, a treia ediție a lucrării The Greek New Testament a fost în întregime pregătită la Institutul din Münster. Astfel s-a stabilit o identitate, în ceea ce privește textul, între The Greek New Testament și ediția a XXVI-a a lucrării Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland, care

* Cele mai multe sugestii pentru o modificare ulterioară au venit de la Kurt Aland care a făcut o analiză detaliată a schimbărilor propuse pentru cea de a 26-a ediție a textului Nestle-Aland. O parte din acestea erau alterări textuale care nu fuseseră discutate anterior de Comitet în timpul lucrului la prima ediție. Mai mult de cinci sute de schimbări au fost introduse în această a treia ediție, în urma dezbaterilor Comitetului.

apare acum. Au rămas numai diferențele de marcare a paragrafelor, de ortografie și de punctuație (vezi asupra acestui subiect p. 7).

Metoda de stabilire a textului de către un Comitet ridică, ici-colo, unele obiecțiuni. Se subliniază caracterul hazardant al «votării» (cu majoritatea inconstantă). O astfel de critică nu este întemeiată. De fapt, în cursul a douăzeci de ani scurși între începutul lucrării și apariția celei de-a III-a ediții a lucrării The Greek New Testament, echipa de editori — compusă de altfel din specialiști în critica textuală cu înaltă calificare — a devenit un grup de lucru omogen. Mai mult, și aceasta este determinant, munca în echipă corespunde în cel mai înalt grad în situația actuală, necesităților criticii textuale a Noului Testament. Aceasta nu poate porni nici de la însemnătatea unui manuscris, nici de la o privire de ansamblu asupra dependențelor existînd în această tradiție a transmiterii textului, foarte bogată în ramificații ; ea nu poate stabili, în consecință, o *recensio*, cum se întîmplă în cazul altor texte grecești, ci trebuie să decidă de fiecare dată de la caz la caz. Acest demers este de obicei privit ca «eclectism», însă pe nedrept. După stabilirea cu deosebită grijă a datelor externe și aprecierea valorii lor, se reia de la început încercarea de restabilire, în fiecare caz, cu ajutorul criteriilor externe și interne, a acelei variante care, dintre cele relevate în cursul cercetării, adesea foarte numeroase, este cea mai veche și de care depind toate celelalte. Această metodă «local-genealogică», dacă trebuie să-i găsim un nume, este singura posibilă pentru stabilirea textului în starea actuală a cunoștințelor noastre privind tradiția neotestamentară. Metoda în chestiune este foarte des identică cu aceea a lui Westcott-Hort, cum o afirmă ironic denumirea de «Westcott-Hort redivivus» care este dată «textului Standard». Acest text se deosebește de textul lui Westcott-Hort în numeroase locuri și mai ales în cele mai importante (cf. Apendice II, p. 717 ș.u.). Între altele, baza materialelor și evaluarea manuscriselor sînt astăzi cu totul altele în raport cu epoca lui Westcott-Hort. Pentru aceștia, manuscrisele de bază proveneau din secolul al IV-lea, textul din secolul al II-lea nu putea fi reconstituit decît combinînd textul «occidental» (mai precis Codex Bezae Cantabrigiensis din secolul al V-lea) cu Vetus Syra și Vetus Latina. Or, în prezent, cele mai vechi papirusuri ne pun la îndemînă într-o importantă proporție, un text, chiar în limba greacă, din jurul anului 200. Convingerea că nici Codex Cantabrigiensis nici Vetus Syra nu urcă direct pînă în secolul al II-lea este din ce în ce mai răspîndită astăzi. În același timp, s-a renunțat la ideea unui «text neutru». Codex Vaticanus ca și Codex Sinaiticus (nici măcar papirusul P 75 cu 200 de ani mai vechi) nu pot să ne indice o linie directoare care să fie urmată ca regulă generală pentru stabilirea textului. Epoca lui Westcott-Hort și a lui Tischendorf a trecut pentru totdeauna.

În aspectul său exterior, textul are puține particularități care să nu fie imediat înțelese de către cel ce-l folosește. Tiparul nu este, în mod cert, tot atît de clar ca în cazul lucrării The Greek New Testament. Dar opțiunile erau limitate ținînd seama de faptul că textul grec trebuia să fie utilizat și în edițiile bilingve. S-a obținut un tipar ușor lizibil, în care semnele critice, adesea foarte numeroase, nu perturbă lectura cursivă. Numerele versetelor au fost plasate în text cu intenția ca cititorul să facă permanent legătura cu aparatul critic. În text, ca și în organizarea aparatului critic, s-a urmărit o mai mare claritate decît în edițiile precedente.

Împărțirea în paragrafe, mult mai amănunțită decît înainte nu urmărește decît o mai mare claritate. Scopul său este de a face limpede structura cărților pentru cititor, mergînd pînă la unitățile dintru început în ceea ce privește Evangheliile și de a facilita și pe această cale înțelegerea. Comparată cu edițiile precedente, dispunerea în stihuri a fost considerabil dezvoltată, uneori prea mult, poate; dar oricînd o revizuire este posibilă. Aceeași remarcă pentru punctuația care încearcă să urmeze regulile limbii grecești, contrar aceleia a vechiului Nestle care depindea prea mult de regulile de punctuație ale limbii germane și de aceea a lucrării The Greek New Testament care se conformează normelor englezești.

Citatele din Vechiul Testament sînt imprimate în litere cursive și nu cu litere groase ca pînă în prezent, inclusiv în The Greek New Testament. Această schimbare va fi, sperăm, binevenită. În acest fel, citatele sînt semnalate ca o unitate proprie fără ca, totuși, să domine ansamblul tipografic, ceea ce constituie un risc deosebit cînd ele apar cu o mare frecvență. Ele au fost complet revizuite. Se știe cîte probleme pune aceasta.

Parantezele drepte îndeplinesc în text funcțiunea pe care, în mod normal, trebuie s-o îndeplinească în edițiile critice : apartenența la textul primar a ceea ce este cuprins între [ ] nu este sigură. Utilizatorul trebuie să ia, în aceste cazuri, propria sa decizie cu sprijinul datelor din aparatul critic. El poate, bineînțeles, să țină seama de faptul că editorii consideră această apartenență ca probabilă. În prezentarea aparatului critic, noțiunea de text (adică ceea ce se înțelege prin *txt)* presupune totalitatea termenilor. Dimpotrivă, ceea ce se găsește între [[ ]] nu a aparținut cert stării dintru început a textului. Dacă s-a păstrat acest element în locul obișnuit și nu a fost trecut în aparatul critic, aceasta se datorează vechimii sale indubitabile (se poate cîteodată vorbi chiar de o apartenență la cea mai veche tradiție) a transmiterii sale și a autorității de care se bucură.

II. APARATUL CRITIC

1. Structura şi semnele

Semnele critice folosite în ediţia lui Nestle constituie totodată forţa şi slăbiciunea aparatului său critic. Frecvent, în regiunile anglofone mai ales, el este considerat prea complicat, ceea ce constituie punctul său slab. Forţa sa incontestabilă este aceea că oferă cu claritate o mare cantitate de informaţii într-un spaţiu restrîns, rezultat imposibil de obţinut cu sistemul obişnuit al lemelor (glose marginale). Dacă s-ar fi folosit sistemul lemelor nu numai că s-ar fi pierdut un spaţiu mult mai mare, dar chiar şi claritatea ar fi avut enorm de suferit. Cu sistemul adoptat aici, se poate şti la o simplă lectură a textului ce fel de indicaţii sînt de aflat în aparatul critic : omisiunea sau adăugirea unui cuvînt sau a unei părţi a frazei, modificări în ordinea cuvintelor etc. Acest lucru constituie un sprijin preţios nu numai pentru un specialist. Debutantul nu are nevoie decît de un timp limitat de exerciţiu pentru a se familiariza cu semnele critice care, de altfel, corespund, cu o singură excepţie, vechiului sistem al lui Nestle. Îi va fi suficient să asimileze semnificaţiile care urmează :

o Cuvîntul care urmează este omis într-o parte a tradiţiei (a martorilor).

⌐ Cuvîntul care urmează este înlocuit cu unul sau mai multe altele într-o parte a tradiţiei.

⊺ La acest semn, o parte a tradiţiei prezintă o adăugare (constînd cel mai adesea dintr-un singur cuvînt).

□ Arată că o parte a tradiţiei are aici o omisiune de mai multe cuvinte, al cărei sfîrşit este marcat prin ⟍ .

ſ Arată că o parte a tradiţiei transmite diferit un pasaj relativ lung şi ⟍ semnalează sfîrşitul pasajului.

s Arată că o parte a tradiţiei transcrie cuvintele care urmează într-o altă ordine şi *e* semnalează sfîrşitul pasajului. Ordinea
s 3214 cuvintelor astfel schimbată este indicată prin cifre corespunzătoare fiecărei variante.

s· Semnalează transpunerea cuvîntului care urmează în locul indicat în aparatul critic.

Aceasta nu este desigur prea mult. Cînd s-au asimilat aceste semne de bază, se poate lucra fără greutate cu aparatul critic. Compoziţia tipografică a ediţiei permite aflarea fără dificultate a părţilor corespondente din text şi din aparat.

Cînd un verset cuprinde mai multe omisiuni, schimbări de cuvinte, adăugiri, omisiuni de mai multe cuvinte, schimbări ale ordinii cuvintelor etc., semnele de mai sus sînt reproduse cu o indicaţie complementară : o^1, o^2 etc., $\Gamma^{\cdot}$, Γ^1, Γ^2, etc., $T^{\cdot}$, T^1, T^2 etc., $\square^1$, $\square^2$ etc., $\mathfrak{f}^{\cdot}$, $\mathfrak{f}^1$ etc., S^1, S^2 etc., care reapar în mod clar şi pe înţelesul tuturor în aparatul critic. Cîştigul în spaţiu şi claritate pe care acest sistem îl reprezintă devine evident cînd se încearcă transcrierea datelor din aparatul critic în sistemul lemelor, sistem vechi şi larg răspîndit în mod deosebit în sectorul anglofon.

Structura aparatului critic urmează permanent aceeaşi schemă : diferitele variante afectînd acelaşi pasaj al textului sînt separate prin ¦. Martorii în favoarea textului imprimat *txt* sînt puşi în evidenţă prin *txt* (= Textus) care îi precede. O linie verticală | separă diferitele variante ale unui verset. Trecerea la un alt verset se marchează prin semnul • aşezat înaintea numărului indicînd noul verset. În plus, un maximum de indicaţii complementare este furnizat odată cu menţiunea fiecărei variante. Cînd o variantă aparţine unei tradiţii paralele (în mod deosebit în Evanghelii) un *p*) indică aceasta (cf. Mt. 3, 10), originea exactă fiind dată între paranteze (cf. în Mt. 1, 25 se face trimitere la Lc. 2, 7 pentru variantele lui υἱόν ; în Mt. 1, 23 se face trimitere la Isaia 7, 14 pentru acelea ale cuvîntului καλέσουσιν). Trimiterea la paralele există de asemenea în interiorul fiecărui text şi a variantelor sale: cf. în Mt. 2, 13, indicaţia că interpolarea εἰς τὴν χώραν în Codex Vaticanus (B) provine din versetul 12 sau că transpunerea textuală κατ'ὄναρ φαίνεται din CK 33.700.892 *pc* este paralelă cu varia lectio (v.l.) din versetul 19 în CLW 0233 $\mathfrak{m}$. Precizia informaţiei este totală. Astfel, în Mt. 2, 18, de ex. se menţionează că adaosul θρῆνος καί în CDLW 0233 f^{13} $\mathfrak{m}$ $sy^{s.c.h.}$ îşi are originea în textul din Ieremia 38,15 în Septuaginta. Cînd martorii sînt plasaţi între ( ) în aparatul critic, ceea ce se întîmplă cu manuscrisele greceşti (cf. minusculul 700 în Mt 1,24 în legătură cu omisiunea lui οὗ), cu traducerile sau chiar cu Părinţii bisericeşti (cf. de ex. în Mt 4,4, modificarea lui ἐπὶ în ἐν la Clement al Alexandriei) însemnează că apartenenţa lor la varianta pentru care sînt menţionaţi este certă, dar că textul lor conţine divergenţe minore în raport cu această variantă, divergenţe a căror indicaţie detaliată ar ocupa prea mult spaţiu.

txt — ¦ — | — • — p) — *(v.l.)* — *(19 v.l.)* — *(Jr. 38,15)* — ( )

[ ] Sînt plasate între [ ] în aparatul critic indicațiile complementare care nu provin de la martorii de referință, ci de la interpretările moderne, cum sînt conjecturile comentatorilor moderni (comm = commentatores) (cf. de ex. Mt. 5,6, unde Wellhausen preconizează înlăturarea întregului verset) sau variante de punctuație (cf. de. ex. Mt. 2,4), indicate în text prin : și prin :[1]. Aparatul critic permite, de asemenea, de a se constata în care locuri anume noul text diferă de acela al vechiului Nestle : variantele care se găseau înainte în text și acum se află în aparatul critic sînt semnalate prin †.

comm

: :[1]

†

Este importantă renunțarea la siglele colective (ℌ = textul lui Hesychius sau egiptean, și K = Koine; textul bizantin), întrebuințate pînă în prezent în textul lui Nestle. Sigur, aceste două sigle simplificau real aparatul critic, dar ele erau adesea surse de confuzii. Cel mai valabil era încă reunirea tradiției bizantine sub semnul K (dar chiar Koine este frecvent divizat). Din contră, nu erau rare cazurile cînd sigla ℌ reprezenta o conjectură. În fapt, varianta astfel desemnată nu era adesea atestată decît prin foarte rari martori, de care reprezentanții textului așa-zis egiptean se îndepărtau. În numeroase cazuri, utilizatorul avea sentimentul unei false certitudini. Pe viitor, fiecare manuscris important va fi semnalat separat, astfel încît utilizatorul are o bază solidă pentru a-și formula concluziile. El se poate, de asemenea, bizui pe faptul că toate manuscrisele importante, începînd cu papirusurile, trecînd prin majuscule și pînă la unele minuscule de care va fi vorba mai jos, sînt menționate pentru fiecare variantă (cf. tabloul «martorilor permanenți», p. 317 ș.u.).

Ca o încoronare a toate, acum se va găsi *atestarea pro și contra,* adică una sau alta din variante va fi atestată în aceeași măsură ca și textul. S-a renunțat la enumerarea manuscriselor sau a altor martori care oferă o variantă opusă numai în cazurile în care varianta este atît de slab atestată, încît ea nu prezintă interes, decît pentru istoria textului și nu poate fi în nici un fel considerată ca alternativă a textului. În cazurile de acest fel, utilizatorul poate să presupună că toți «martorii permanenți» care nu sînt numiți (și alții împreună cu ei), sînt în acord cu textul.

Toate cele de mai sus marchează un progres decisiv. Dar trebuie spus un cuvînt cu privire la introducerea siglei 𝔐 = *text majoritar.* În practică, această siglă corespunde siglei K

𝔐

din vechiul Nestle, căci manuscrisele textului bizantin reprezintă totdeauna majoritatea. Totuşi nu trebuie să se identifice pur şi simplu $\mathfrak{M}$ cu K. De fapt, toţi «martorii permanenţi» în acord cu $\mathfrak{M}$ sînt incluşi aici (în măsura în care ei nu sînt citaţi separat; vezi p. 317 ss.) şi aceasta pe bună dreptate, pentru că ei concordă cu adevărata majoritate. Trebuie deci să considerăm ca o regulă că sînt cuprinşi în $\mathfrak{M}$ toţi «martorii permanenţi» care nu sînt expres semnalaţi în atestările pro şi contra în legătură cu varianta. Se poate deduce o concluzie sigură printr-o simplă operaţie de scădere. Un tablou atît de complet al tuturor manuscriselor importante n-a fost niciodată realizat pînă în prezent într-o ediţie de mic format. Se poate afirma cu certitudine că această exhaustivitate există pentru toate pasajele semnificative ale Noului Testament (şi, se poate spune, şi pentru celelalte); acesta este cazul pentru toate pasajele în care ediţiile critice ale Noului Testament apărute în ultima sută de ani au stabilit un text diferit. Alături de papirusuri şi de majuscule, numeroase minuscule au fost reţinute aici, pentru prima dată, în întregime. Aceasta este adevărat nu numai pentru cele mai cunoscute: 33, 69, 1739, f^1, f^{13} etc., ci, de asemenea, pentru foarte multe dintre cele care erau total necunoscute pînă acum. În cursul verificării textului tuturor minusculelor, cîteva s-au dovedit a fi de o valoare comparabilă, dacă nu chiar superioară, unora din manuscrisele unciale. Critica textuală a Noului Testament trebuie să se obişnuiască a le lua în considerare permanent. Secolul al XIX-lea a fost al uncialelor; jumătatea celui de-al XX-lea, a fost a papirusurilor, care au permis un progres decisiv în raport cu secolul al XIX-lea. Noi intrăm acum în epoca minusculelor. Aceasta dacă nu s-ar ţine seama în munca de critică textuală decît de faptul că se poate astfel spera într-o viziune completă a istoriei textului Noului Testament ca şi în obţinerea unei aprecieri întemeiate asupra stării sale iniţiale. Trebuie să notăm în legătură cu aceasta că alegerea minusculelor admise în numărul «martorilor permanenţi» a fost făcută în funcţie de situaţia cunoştinţelor cînd au început colaţionările efectuate în vederea acestei ediţii: alegerea a intervenit mai curînd pentru Evanghelii decît pentru Faptele Apostolilor şi Epistolele pauline. De atunci, colaţionările neîntrerupte ale minusculelor care au continuat la Institutul de Cercetări ale Textului Noului Testament (în cadrul pregătirii unei editio

maior critica) au condus la rezultate complementare. De ele se va ţine seama în reeditările viitoare. Aceste scurte indicaţii au fost date ca introducere generală. Se vor găsi relaţii mai ample în paragraful 5. La sfîrşitul acestei ediţii, apendicele IV, p. 77 ss oferă o listă exhaustivă a tuturor semnelor şi abreviaţiunilor [4]. Pentru a nu lungi prea mult introducerea, va trebui să ne mulţumim cu indicaţiile generale însoţite de scurte remarci complementare.

2. Martorii în greacă

«martorii permanenţi»

Nu se va putea trata aici decît de manuscrisele greceşti numite «martori permanenţi», care, dată fiind importanţa lor, sînt citaţi la fiecare variantă. Se va găsi în lista manuscriselor greceşti din Apendice I p. 684 ss indicarea martorilor, foarte numeroşi, care nu sînt citaţi permanent, ci numai în pasajele în care ei conţin variante interesante în mod deosebit sau în cazul în care avem de-a face, fie cu versete, fie cu pericope importante din punctul de vedere al istoriei textului sau al exegezei. Ele au fost, toate, utilizate după fotografie sau după microfilme (acolo unde varianta nu este sigură din cauza stării manuscrisului sau a lipsei posibilităţii de control, un ? o indică). Această listă ar fi putut fi chiar îmbogăţită, căci s-a folosit un număr şi mai mare de manuscrise care transmit textul majoritar pur, care sînt numai semnalate, cu numărul lor de manuscris în indexul minusculelor cuprinzînd un text m. Indexul respectiv este adăugat la lista manuscriselor. Această listă a manuscriselor oferă în amănunt conţinutul «martorilor permanenţi» (cf. p. 684 ss). În fapt, utilizatorul trebuie să posede date exacte asupra conţinutului acestora pentru a determina dacă un «martor permanent» poate fi luat în consideraţie la examinarea unei variante sau dacă el este absent din cauza unei lacune a textului (cf. de ex. numeroasele fragmente ale majusculelor, dar şi C(04) şi H(015). Numai pe baza unei consultări constante a acestei liste a manuscriselor se pot trage

? ?

4. Pentru cei ce vor dori să afle mai multe, semnalăm cartea lui K. şi B. Aland, acum în pregătire: *Der Text des griechischen Neuen Testament,* paralel cu aceea a lui E. Würthwein: *Der Text des Alten Testaments,* Stuttgart 41975. Se oferă studenţilor o iniţiere dezvoltată în folosirea ediţiilor Noului Testament grec, ca şi în teoria şi practica criticii textuale a Noului Testament. Paralel cu această muncă, opera — de asemenea în pregătire — a lui K. Aland: *Überlieferung und Text des Neuen Testaments. Ein Handbuch der modernen neutestamentlichen Textkritik.* Ea este destinată studenţilor şi specialiştilor.

concluzii e *silentio* în legătură cu «martorii permanenţi».

Sînt citaţi ca «martori permanenţi» :
În Evanghelii :

a) toate papirusurile care le privesc, adică :
pentru Mt. : P^{1} (!), P^{19}, P^{21}, P^{25}, P^{35} (!), P^{37} (!), P^{44}, P^{45} (!), P^{53} (!), P^{62}, P^{64+67} (!), P^{70} (!), P^{71}, P^{77} (!), P^{86}
pentru Mc. : P^{54} (!), P^{88}
pentru Lc. : P^{3}, P^{4} (!), P^{7}, P^{42}, P^{45} (!), P^{69} (!), P^{75} (!), P^{82}
pentru In : P^{2}, P^{5} (!), P^{6}, P^{22} (!), P^{28} (!), P^{36}, P^{39} (!), P^{44}, P^{45} (!), P^{52} (!), P^{55}, P^{59}, P^{60}, P^{63}, P^{66} (!), P^{75} (!), P^{76}, P^{80} (!).

b) toate majusculele din lista următoare :
pentru Mt : ℵ (01), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), W(032), Z(035), Θ (038), 058, 064, 067, 071, 073, 074, 078, 084, 085, 087, 089, 090, 092 a, 094, 0104, 0106, 0107, 0118, 0119, 0128, 0133, 0135, 0136, 0137, 0138, 0148, 0160, 0161, 0164, 0170, 0171, 0197, 0200, 0204, 0231, 0234, 0237, 0242, 0249, 0250, 0255, 0271.
pentru Mc. : ℵ (o1), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), W(032), Θ (038) Ψ (044), 059, 067, 069, 072, 074, 090, 092b, 099, 0103, 0104, 0107, 0112, 0126, 0130, 0131, 0132, 0133, 0134, 0135, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0215, 0235, 0250, 0263, 0269, 0274.
pentru Lc. : ℵ (01), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), R(027), T(029), W(032), Θ (038), Ξ (040), Ψ (044), 053, 063, 070, 078, 079, 0102, 0108, 0113, 0115, 0117, 0124, 0130, 0135, 0139, 0147, 0171, 0177, 0178, 0179, 0181, 0182, 0202, 0239, 0250, 0253, 0265, 0266, 0267, 0272.
pentru In. : ℵ (01), A(02), B(03), C(04), D(05), L(019), T(029), W(032) Θ (038) Ψ (044), 050, 054, 060, 063, 065, 068, 070, 078, 083, 086, 087, 091, 0100, 0101, 0105, 0109, 0110, 0113, 0114, 0124, 0125, 0127, 0145, 0162 (!), 0180, 0190, 0191, 0193, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0256, 0260, 0264, 0268, 0273.

Papirusurile şi majusculele de mai sus *sînt citate de fiecare dată pentru fiecare variantă,* în cazul în care conţin pasajul luat în consideraţie. Adăugăm că, printre papirusuri, P^{75} are o valoare predominantă. Calitativ, P^{45} şi P^{66} îl urmează. Dar trebuie acordată de asemenea automat aceeaşi valoare variantelor tuturor celorlalte papirusuri întărite printr-un (!), ca şi

P^{1}(!)

majusculelor 0189, 0212, 0220, 0162 pentru că au fost scrise în perioada care se sfîrșește în sec. III—IV, adică înainte de epoca formării marilor familii de texte. Printre majuscule, primul loc revine, fără nici o contestare, lui B pentru Evangheliile. W și Θ oferă adesea un text care le este propriu. Variantele lui D au o pondere particulară cînd ele concordă cu acelea ale altor mari martori. De fiecare dată cînd D se distanțează de aceștia, urmînd un drum propriu, trebuie examinat cu grijă ce motive determină aceste particularități.

Pe lîngă aceste papirusuri și majuscule care sînt de fiecare dată menționate anume, următoarele grupe de minuscule sînt de asemenea citate constant :

f^1 = 1, 118, 131, 209, 1582 (K. Lake, Codex 1 of the Gospels and its Allies, Cambridge, 1902, reimprimată în 1967).

f^{13} = 13, 69, 124, 174, 230, 436, 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709 (T. K. Abbott, A Collation of four Important Mss. of the Gospels, Dublin și Londra, 1877 ; K. și S. Lake, Family 13 (The Ferrar Group), Studies and Documentes 11, 1941) et alii.

Manuscrisele reunite sub sigla f^1 și f^{13} sînt totdeauna menționate prin sigla grupei lor. Numai în cazuri speciale, unele din ele sînt designate anume. La acești martori întotdeauna citați explicit, se adaugă și alți «martori permanenți» care, și ei, au fost colaționați pentru fiecare variantă, dar care nu sînt menționați decît dacă textul lor diferă de cel al $\mathfrak{m}$. Este vorba de următoarele majuscule și minuscule : K(017), N(022), P(024), Q(026), Γ (036), Δ (037), 28(XI), 33(IX), 565(IX), 700(XI), 892(IX), 1010(XII), 1241(XII), 1424(IX/X).

Variantele acestor manuscrise pot deci să fie cunoscute pentru fiecare caz în parte, dar cînd sînt identice cu $\mathfrak{m}$ nu sînt indicate special. Cînd este vorba de pasaje în mod deosebit importante pentru istoria textului și pentru exegeză, numărul martorilor citați în plus este cu mult mai mare.

În Faptele Apostolilor

sînt citați ca «martori permanenți» pentru fiecare variantă în măsura în care au textul considerat :

a) toate papirusurile care le cuprind, adică :

P^8, P^{29} (!), $P^{33(+58)}$, P^{38}(!), P^{41}, P^{45}(!), P^{48}(!), P^{50}, P^{53}(!), P^{56}, P^{57}, P^{74}.

b) toate majusculele din lista următoare :

א (01), A(02), B(03), C(04), D(05), E(08), Ψ (044), 048, 057, 066, 076, 077, 093, 095, 096, 097, 0120, 0123, 0140, 0165, 0166, 0175, 0189 (!), 0236, 0244.

Între altele, manuscrisele următoare al căror text se deduce din *m* cînd nu sînt citate anume, sînt considerate ca «martori permanenţi» : L(020), 33(IX), 81(1044), 323(XI), 614 (XIII), 945(XI), 1175(XI), 1241(XII), 1739(X), 2495(XIV/XV).

Contrar uzului obişnuit, în acest caz, ca şi în cazul Evangheliilor, datarea acestor minuscule este indicată fie prin simpla menţiune a secolului, fie prin arătarea anului cînd manuscrisul este datat de copistul însuşi. Procedîndu-se astfel, se speră ca aceste date să fie mai uşor de reţinut de către lector. Ele reprezintă, toate, martori în mod deosebit importanţi pentru istoria textului şi, în numeroase cazuri, calitatea textului lor poate cu adevărat să concureze cu aceea a bunelor majuscule. Sînt citaţi, de asemenea, într-o proporţie importantă din cauza calităţii lor textuale, dar fără a deveni, în mod regulat, «martori permanenţi» 6(XIII), 36(XII), 104(1087), 189(XII), 326(XII), 424(XI), 453(XIV), 1704(1541), 1884(XVI), 1891(X), 2464(X).

E puţin de spus asupra caracteristicilor manuscriselor Faptelor Apostolilor, căci esenţialul din cele indicate în legătură cu Evangheliile poate să li se aplice şi lor. Trebuie doar să semnalăm importanţa deosebită a P^{74}, în ciuda originii sale tardive — secolul VII.

În Epistolele pauline

sînt citaţi ca «martori permanenţi» pentru fiecare variantă în măsura în care au textul considerat : toate papirusurile care le privesc, ca şi majusculele menţionate în fiecare caz. Indicaţiile privind aceste papirusuri şi aceste majuscule sînt date în continuare pentru fiecare Epistolă, în aşa fel încît să nu se separe prea mult cele două categorii de manuscrise, care merg perechi pentru fiecare din cele 14 epistole (pentru manuscrise, Evrei aparţine de Corpus Paulinum) :

pentru Rom. : P^{10}, P^{26}, P^{27}(!), P^{31}, P^{40}(!), P^{46}(!), P^{61}
א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), Ψ (044), 048, 0172, 0209, 0219, 0220(!), 0221.

pentru I Cor : P^{11}, P^{14}, P^{15}(!), P^{34}, P^{46}(!), P^{61}, P^{68}

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 088, 0121a, 0185, 0199, 0201, 0222, 0243, 0270.

pentru II Cor : P^{34}, P^{46}(!)

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 081, 098, 0121 a, 0186, 0209, 0223, 0224, 0225, 0243.

pentru Gal : P^{46} (!), P^{51}

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 062, 0122, 0174, 0176, 0254, 0261.

pentru Ef : P^{46}(!), P^{49}(!), P^{92}(!)

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), Ψ (044), 048, 082, 0230.

pentru Fil : P^{16}(!), P^{46}(!), P^{61}

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), Ψ (044), 048.

pentru Col : P^{46}(!),P^{61}

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 0198, 0208.

pentru I Tes : P^{30}(!), P^{46}(!), P^{61}, P^{65}(!).

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 0183, 0208, 0226.

pentru II Tes : P^{30}(!), P^{92}(!)

א (01), A(02), B(03), D(06), F(010), G(012), I(016), Ψ (044), 0111

pentru I Tim : P —

א (01), A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 061, 0241, 0259, 0262.

pentru II Tim : P —

א *(01),* A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(o15), I(016), Ψ (044), 048.

pentru Tit : P^{32}(!), P^{61}

א (01), A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 088, 0240.

pentru Fil : P^{61}, P^{87}

א (01), A(02), C(04), D(06), F(010), G(012), I(016), Ψ (044), 048

pentru Evrei : P^{12}(!), P^{13}(!), P^{17}, P^{46}(!), P^{79}, P^{89}

א (01), A(02), B(03), C(04), D(06), H(015), I(016), Ψ (044), 048, 0121 b, 0122, 0227, 0228, 0252.

Pentru epistolele pauline «martorii permanenți» următori sînt citați în mod special numai cînd sînt în dezacord cu textul $\mathfrak{M}$ (ceea ce arată că se poate face reconstituirea lor pornind de la acest din urmă text) :

K(018), L(020), P(025), 33(IX), 81(1044), 104(1087), 365(XIII), 630(XIV), 1175(XI), 1241(XII), 1506(1320), (1739(X), 1881(XIV), 2464(X), 2495(XIV/XV).

Manuscrisele următoare sînt frecvent citate, ținîndu-se seama de calitatea textului lor și pentru a păstra continuitatea folosirii lor și în alte părți ale Noului Testament, fără ca totuși să devină «martori permanenți» : 6(XIII), 323(XI), 326 (XII), 424(XI), 614(XIII), 629(XIV), 945(XI).

Trebuie subliniat faptul că, în epistolele pauline, textul lui B își schimbă caracterul și, în consecință, Codex Vaticanus nu beneficiază aici de aceeași autoritate ca în Evanghelii. Trebuie notat, de asemenea, că începînd cu D (cu excepția lui Ψ), literele majuscule ale alfabetului, utilizate desemnează alte manuscrise decît în Evanghelii. În Epistolele pauline de ex., D (= Codex Claromontanus), reprezintă din toate punctele de vedere alt lucru decît D în Evanghelii și Faptele Apostolilor (= Codex Bezae Catabrigiensis). Pentru detalii, cf. lista manuscriselor în apendicele I.

În Epistolele sobornicești

sînt citați ca «martori permanenți» pentru fiecare variantă în măsura în care au textul considerat : toate papirusurile care le privesc ca și majusculele menționate în fiecare caz (pentru claritate, s-au citat din nou împreună pentru fiecare epistolă) :

pentru Iac : P^{20}(!), P^{23}(!), P^{45}, P^{74}

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ (044), 048, 0166, 0173, 0246.

pentru I Pt : P^{72}(!), P^{74}, P^{81}

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ (044), 048, 093, 0206, 0247.

pentru II Pt : P^{72}(!),P^{74}

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ (044), 048, 0156, 0209, 0247.

pentru I In : P^{9}(!), P^{74}.

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ (044), 048, 0245.

pentru II In : P^{74}.

ℵ (01), A(02), B(03), P(025), Ψ (044), 048, 0232.

pentru III In : P^{74}

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ(044), 048, 0251.

pentru Iuda : P^{72}(!), P^{74}, P^{78}(!)

ℵ (01), A(02), B(03), C(04), P(025), Ψ (044), 0251.

Pentru epistolele sobornicești «martorii permanenți» următori sînt special citați numai cînd sînt în dezacord cu textul *m* (ceea ce implică posibilitatea reconstituirii textului lor pornind de la acesta din urmă) :

K(018), L(020), 33(IX), 81 (1044), 323(XI), 614(XIII), 630(XIV), 1241 (XII), 1739(X), 2495 (XIV/XV).

Manuscrisele următoare sînt luate în considerație în mod deosebit (pentru motivele deja amintite și în limitele semnalate) : 69(XV), 322(XV), 623(1037), 945(XI), 1243(XI), 1505(1084), 1846(XI), 1852(XIII), 1881(XIV), 2298(XI), 2464(X).

Și aici numărul martorilor citați în pasajele în mod deosebit interesante din punctul de vedere al istoriei textului sau al exegezei, este mult mai important decît în altă parte. Aceasta se justifică, repetăm, pentru Epistolele sobornicești ca și pentru celelalte grupe de scrieri ale Noului Testament. Nu este, poate, de prisos să se releveze că documentația privind aceste pasaje este practic exhaustivă, ca în cazul pericopei denumită Comma Johanneum (I In. 5,7—8), de ex.

În Apocalipsă

Situația istoriei și criticii textuale a acestei cărți este total diferită de aceea a altor scrieri ale Noului Testament. Aceasta pentru că lista «martorilor permanenți» citați la fiecare variantă se prezintă diferit : aparțin acestei categorii nu numai toate papirusurile existente, ca și în alte cazuri, ci, de asemenea, majusculele în totalitatea lor (pe cînd în celelalte cazuri s-a făcut o alegere dintre ele).

Iată în amănunt, manuscrisele despre care este vorba :

P^{18}(!), P^{24}, P^{43}, P^{47}(!), P^{85}

ℵ (01), A(02), C(04), P(025), 046, 051, 052, 0163, 0169, 0207, 0229, 1006(XI), 1611(XII), 1841(IX/X), 1854(XI), 2030(XII), 2050(1107), 2053(XIII), 2062 (XIII), 2329(X), 2344(X), 2351(X/XI), 2377(XIV).

Alegerea acestor «martori permanenți» reflectă cît se poate de bine tradiția Apocalipsei. P^{47} este martorul cel mai vechi, urmat de ℵ (01); dar A ca și C — care, în altă parte, aparțin majusculelor de al doilea rang — sînt aici cert superioare în ce privește valoarea textului. $\mathfrak{M}$ însuși este subdivizat în $\mathfrak{M}_A$ (acestea sînt numeroasele comentarii care urmează comentariul lui Areta al Cezareei asupra Apocalipsei) și $\mathfrak{M}^K$ (acestea sînt manuscrisele, tot așa de numeroase, care reprezintă textul propriu-zis denumit Koine). Astfel, P (025) este cuprins în $\mathfrak{M}^A$ și 046 în $\mathfrak{M}^K$; numai aceste două grupe împreună dau $\mathfrak{M}$. Minusculele 2053, 2062 și 2344 aduc un sprijin important lui A(02) și C(04). Acest grup are, în mod cert, un text de valoare superioară celui care rezultă din combinația P^{47} cu ℵ. În rezumat, în cazul Apocalipsei, multe elemente (se poate spune că aproape toate), diferă de acelea ale altor cărți [5]. Din păcate, variantele minusculelor 2344 și 2377 nu sînt menționate totdeauna (în cazul lui 2344 din cauza proastei stări de conservare a manuscrisului, care adesea nu se poate citi deloc sau de o manieră incertă). Absența lor, fie în ce privește variantele, fie în ce privește textul însuși, nu permite întotdeauna să se tragă concluzii.

3. Traducerile vechi

Două remarci prealabile se impun:

1. Se supraestimează adesea în mod nejustificat importanța versiunilor (traducerilor) vechi fie că e vorba de traducerile în latină, siriacă, coptă, armeană sau în alte limbi.

2. Se iau adesea în considerație versiunile vechi în cazuri în care aceasta nu se justifică.

În legătură cu prima remarcă: atîta timp cît versiunile reprezentau singurul mijloc care permitea să se meargă înainte de sec. IV, care era frontiera fixată de B și ℵ pentru atestarea unei mai vechi tradiții grecești, versiunile siriacă și latină, care își aveau sau păreau a avea originea lor într-o epocă anterioară erau, într-adevăr, de primă importanță. Dar, pornind de la argumente filologice, generația noastră a do-

5. Vezi în legătură cu acesta J. Schmid, *Studien tur Geschichte des griechischen Apokalypse-textes* (3 Bde, München, 1955/56).

bîndit din ce în ce mai mult convingerea că versiunea numită Vetus Syra (reprezentată de Siriaca din Sinai și Siriaca lui Cureton) provine probabil din sec. IV și nu din sec. II (acest fapt se acordă și cu datele postulate de istoria Bisericii: textul siriac din epoca cea mai veche este reprezentat de Diatesaron). Cu privire la Vetus Latina (Itala), originile sale urcă efectiv în secolul II. Dar dacă se adoptă în legătură cu acest subiect ipoteza unei traduceri primare de care va depinde întreaga tradiție ulterioară, reconstituirea unei astfel de traduceri [6] nu poate oferi decît numai textul grec care i-a servit ca model (în rest, totul nu va fi decît dezvoltarea internă a versiunii latine), în timp ce noi avem altfel în papirusuri mai multe texte grecești din aceeași epocă.

În legătură cu cea de-a doua observație: Cînd se colaționează versiunile, trebuie întotdeauna să se ia, cu grijă, în considerație structura particulară a limbii versiunilor, structură care este diferită de aceea a celei grecești. Acesta este motivul pentru care nu trebuie introdusă în aparatul critic mărturia versiunilor decît acolo unde ele oferă realmente o indicație sigură în ce privește textul grec care stă la baza traducerii. Restituirea precisă a acestuia și excluderea simultană a variantelor pur interne ale versiunilor cer un nivel de specializare și o familiarizare de mai mulți ani cu versiunile, ceea ce se întîlnește rar la specialiștii Noului Testament. Toate indicațiile aparatului critic asupra conținutului variantelor se bazează pe colaționări în întregime noi și, mai precis, acolo unde edițiile speciale prezentau lacune sau erau insuficiente, acestea s-au făcut de pe microfilmele manuscriselor respective. Ele au fost, toate, revăzute de mai multe ori în funcție de perspectivele sus-menționate atît de bine, încît chiar un nespecialist poate să se folosească acum de ele cu toată încrederea pentru a-și forma o opinie.

Cînd o variantă provenind din versiuni este cotată ca atare în alte lucrări, în timp ce ediția noastră nu o amintește, se poate pleca de la ideea că această tăcere este nu numai justificată, ci și necesară.

6. Vezi B. Fischer, *Das Neue Testament in lateinische Sprache*, în: «Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare» hrsg. von K. Aland (ANTF 5, Berlin, 1972). Această lucrare este de o importanță fundamentală pentru toate domeniile menționate în titlu.

Traducerile latine

Iată în amănunt documentele luate în considerație:

în Evanghelii:

Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Nach den Handschriften hrsg. von A. Jülicher, durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkov (†) unde K. Aland (Bd. I. Matthäus-Evangelium, 1972 [2], Bd. II Marcus-Evangelium, 1970[2], Bd. III Lucas-Evangelium 1976[2], Bd. IV Johannes-Evangelium, 1963).

în Epistolele pauline:

pentru Ef. — Col. Bd. 24/1—2 der Vetus Latina, hrsg. von H. J. Frede, 1962—1971, pentru I Tes. la I Tim. 3,1, Bd. 25 der Vetus Latina hrsg. von H. J. Frede, 1975—1978.

în Epistolele sobornicești:

Bd. 26/1 der Vetus Latina, hrsg. von Thiele 1956—1969. Datele privind F. Ap., Rom., I și II Cor., Gal., I Tim. 1,6—6,21, 2 Tim., Tit, Fil., Evrei și Apoc., provin din colecționarea manuscriselor care sînt descrise, cu particularitățile lor în lista manuscriselor, p. 712 ș.u.

a,b,c, etc. Martorii pentru Vetus Latina sînt desemnați, ca de obicei, prin literele latine minuscule (de rînd). Pentru claritate s-au adăugat acestor litere numerele din sistemul de la Beuron în lista manuscriselor din apendice I p. 712 ș.u. Cînd ele atestă o variantă în totalitatea sau majoritatea lor, aceasta se indică
it prin sigla it (= Itala). Manuscrisele care prezintă un text diferit, sînt menționate cu alte variante. Cînd textul vechii latine
vg este în acord cu Vulgata (vg) și cînd toată tradiția latină oferă
latt un text uniform, aceasta se indică prin sigla latt. Cînd se presupune că același text grec este la originea cîtorva dintre ele, fără să se poată stabili cu certitudine aceasta din cauza cîtorva
lat(t) libertăți ale traducerii, aceasta se indică prin lat(t). Cînd numai o parte a atestărilor vechii traduceri latine concordă cu Vul-
lat gata, se folosește sigla lat (atestările în favoarea variantei care se îndepărtează de acestea sînt notate, de asemenea, pe cît posibil, cu alte variante). În aceste cazuri, o enumerare a numeroșilor martori singulari ar supraîncărca aparatul critic. Siglele colective prezintă avantajul că fac aparatul critic mai clar, fără ca informația să fie, pentru aceasta, realmente limitată. În măsura în care indicațiile asupra textului lor se dovedesc necesare sau îmbogățesc informațiile, edițiile speciale ale Vulgatei au fost citate folosindu-se următoarele abre-

vg^s vg^{cl} viațiuni : vg^s pentru editio Sixtina, Roma, 1590, vg^{cl} pentru editio Clementina, Roma, 1592 (vg^s nu este anume citată cînd prezintă un text identic cu vg^{cl}). Edițiile moderne ale lui J. Wordsworth, H. J. White și H.F.D. Sparks, Oxford, 1898—1954, ca și Vulgata zisă din Stuttgart, editată în 1975 de R. Weber în colaborare cu B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks și W. Thiele, sînt, de asemenea, menționate, îndeosebi acolo unde diversele ediții ale Vulgatei prezintă un text divergent. Cînd manuscrisele importante ale Vulgatei au trebuit să fie citate, ele sînt semnalate prin vg^{ms}, dacă e vorba de unul singur, și prin vg^{mss}, cînd e vorba de mai multe.

vg^{ms}
vg^{mss}

În aparatul critic, indicațiile asupra versiunii latine urmează imediat acelora, privind martorii greci. Îndată urmează indicațiile privind

Traducerile siriace

Pentru *Vetus Syra* edițiile de referință sînt următoarele : The Old Syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshê ; being the text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, ed. by Agnes Smith Lewis, Londra, 1910.

sy^s *Siriaca Sinaitică,* manuscris palimpsest (textul de deasupra : Viețile Sfinților, sec. VIII) datînd din sec. IV—V, oferă textul Evangheliilor cu multe lacune și anume : Mt. VI, 10—VIII, 3 ; XVI, 15—XVII, 11 ; XX, 25—XXI, 20 ; XXVIII, 7—20 ; Mc. I, 1—12 ; I, 44—II, 21 ; IV, 18—41 ; V, 26—VI, 5 ; Lc. I, 16—38 ; V, 28—VI, 11 ; In. I, 1—25 ; I, 47—II, 15 ; IV, 38—V, 6 ; V, 25—46 ; XIV, 10—11 ; XVIII, 31—XIX, 40. Manuscrisul pe pergament supranumit *Siriaca lui Cureton,* care datează din sec. V, are, de a asemenea, lacune : Mt. VIII, 23—X, 31 ; XXIII, 25—XXVII, 20; Mc. I, 1—XVI, 17 ; Lc. I, 1—II, 48 ; III, 16—VII, 33 ; XVI, 13—XVII, 1 ; XXIV, 44—51 ; In. I, 42—III, 5 ; VIII, 19—XIV, 10 ; XIV, 12—15 ; XIV, 19—21 ; XIV, 24—26 ; XIV, 29—XXI, 25.

sy^c

Au fost folosite edițiile următoare :

Evangelion da-mepharreshê. The Curetonian Version of the Four Gospels ed. by F. Crawford Burkitt, Cambridge, 1904.

sy^p *Peshitta* este citată, pentru Evanghelii, F. Ap., Epistolele pauline și marile Epistole sobornicești după :

The New Testament in Syriac, The British and Foreign Bible Society, London, 1920 ș.u. Pentru Evanghelii, această ediție a

luat ca bază pe aceea a lui Ph. E. Pusey și G. H. Gwilliam (lăsînd de o parte aparatul critic) :
Tetraevangelium sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem, Oxford, 1901.

sy^{ph} *Pentru micile Epistole sobornicești* (2 Pt., 2 și 3 In., Iuda) care sînt absente în Peshitta, și pentru *Apocalipsă*, care, de asemenea, lipsește, s-au folosit :

Remnants of the Later Syriac Version of the Bible, Part I : New Testament, the four minor catholic epistles in the original Philoxenian version ed. by John Gwynn, London/Oxford, 1909. The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown ed. by John Gwynn, Dublin/London, 1897.

sy^{h} Ediția traducerii denumită *Harclensis* de Joseph White : Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana cum interpretatione et annotationibus (Oxford, 1778) et Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana cum interpretatione et annotationibus (Oxford 1799—1803). Se termină cu Evrei XI, 27. Pentru restul Epistolei către Evrei s-a folosit deci :
The Harklean Version of the Epistle to the Hebrews, Chap. XI, 28—XIII, 25 ed. by Robert L. Bensly, Cambridge, 1889.

Pentru textul Apocalipsei a trebuit să se recurgă la vol. V al Polyglotei lui B. Walton, Londra, 1657, o ediție care datează deci de mai mult de 300 de ani, în timp ce aceea a lui White nu datează decît de aproape 200 de ani, dar care nu aduce o clarificare în plus ! Ediția lui White este total depășită nu numai din cauza bazei sale documentare, mult prea restrînsă, dar și pentru alte motive (faptul că White desemnează ediția sa ca o ediție a versiunii Philoxeniana, și nu a versiunii denumită Harclensis, este caracteristic). Va trebui încă multă muncă pînă la clarificarea istoriei textului Noului Testament în siriacă. În acest domeniu, un ajutor decisiv se așteaptă din partea citatelor neotestamentare la Părinții siriaci ai Bisericii și, posibil, de la descoperirile și publicarea manuscriselor necunoscute pînă în prezent (în această direcție, speranțe deosebite sînt puse în A. Vööbus). În reproducerea textului versiunii Harclensis, variantele marginale în

$sy^{h\ mg}$ mod deosebit importante sînt semnalate prin $sy^{h\ mg}$ (în margine traducătorul dă mai ales informații, în traducere siriacă, asupra variantelor grecești pe care el le cunoștea și care se

îndepărtau de textul grec pe care îl folosea ca bază). Pasajele deja prevăzute cu asterisc de traducătorul acesteia, sînt indicate prin sy^{h**} (este vorba de adăugiri, provenind de la unul sau mai multe manuscrise, în textul siriac, pe care l-a utilizat ca bază). Cînd, pentru un pasaj dat, există acord între toţi martorii siriaci de care se ţine cont, aparatul critic îl indică prin sy.

O oarecare atenţie este necesară cînd sigla sy apare cu un indice între paranteze. $sy^{(p)}$ înseamnă, de exemplu, că varianta astfel desemnată este transmisă de tradiţia siriacă, în întregime, dar cu ^{p} este singura care prezintă o subvariantă, care nu schimbă nimic din starea de lucruri constatată. $sy^{(s)}$ $sy^{(s.c.)}$ $sy^{(c.p.)}$ Aceeaşi remarcă este valabilă pentru indicaţiile $sy^{(s)}$, $sy^{(s.c.)}$, $sy^{(c.p.)}$. În toate aceste cazuri, textul versiunii siriace este uniform în ce priveşte fondul, dar martorii plasaţi între paranteze prezintă divergenţe fără importanţă care nu merită osteneala de a le indica. Pentru a nu se trage concluzii greşite, trebuie să se distingă cu grijă aceste indicaţii de altele cîteva : mai ales de acelea descrise mai sus, unde indicele nu se găseşte între paranteze (sy^{p}, sy^{c}... etc. care înseamnează că Peshitta, Siriaca lui Cureton... etc. sînt singurele care au varianta raportată) ; după aceea, trebuie distinse acelea în care întreaga notaţie se găseşte între paranteze, ca de ex. (sy^{p}), (sy^{c}), $(sy^{s.c.})$ ($(sy^{s.c.})$... etc. În acest ultim caz, se arată că martorii plasaţi între paranteze (şi numai aceştia) oferă un text dovedind că se aliniază la varianta raportată, chiar dacă diferă lejer de aceasta. Pentru siriacă, parantezele ronde au deci aceeaşi semnificaţie ca şi în celelalte cazuri : trebuie numai să se manifeste atenţie faţă de obiectul la care ele sînt raportate.

În aparatul critic, datele asupra versiunilor latine sînt totdeauna primele ; urmează imediat acelea care se referă la versiunile siriace şi, în al treilea rînd, acelea care privesc

Versiunile copte

Diferitele dialecte sînt desemnate în felul următor :

ac ac = achmimic
ac^{2} ac^{2} = sub-achmimic
bo bo = bohairic

mae mae = mediu egiptean
mf mf = mediu egiptean faiumic
pbo pbo = protobohairic
sa sa = sahidic

Cînd ele nu comportă adăugiri, aceste sigle desemnează întotdeauna întreaga tradiție a dialectului respectiv. Cînd există un acord între toate versiunile copte disponibile pentru
co un pasaj dat, sigla co îl indică. Natural, este adesea necesar să se menționeze variante ale diferitelor manuscrise din cauza
sa^{ms} bo^{ms} importanței lor. În acest caz, sa^{ms} sau bo^{ms} arată că un mar-
sa^{mss} bo^{mss} tor prezintă varianta indicată, sa^{mss} și bo^{mss} arată că mai mulți martori prezintă această variantă (mai mult : sînt considerați ca martori : în sahidică, corecturile, în bohairică, corecturile și notele marginale). Dacă cinci martori sau mai mulți reprezintă o variantă dată în bohairică, aceasta se semnalează
bo^{pt} prin bo^{pt} (= bo^{partim}). Cînd indicația bo pentru o primă variantă este opusă indicației bo^{ms} sau bo^{mss} pentru o a doua variantă, aceasta înseamnă că unul sau mai multe manuscrise bohairice au o variantă diferită de ansamblul celorlalte. Procedeul este foarte asemănător cu cel folosit pentru martorii latini.

Pentru tradiția coptă, edițiile lui Horner rămîn, ca și în trecut, fundamentale. Acestea sînt :
The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise ,called Memphitic and Bohairic, Oxford 4 tomes, 1898—1905. The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, 7 tomes, Oxford, 1911—1924.

Manuscrisele cărora Horner le-a stabilit apartenența la o aceeași grupă sînt considerate în aparatul critic ca un singur martor în toate cazurile în care Horner le-a menționat sub o siglă comună. Ele nu sînt tratate și considerate separat, decît cînd textul lor este divergent. Edițiile lui Horner (care, la drept vorbind, trebuie să fie, toate, refăcute) nu mai constituie acum o bază suficientă pentru utilizarea versiunilor copte în aparatul critic. Aceasta pentru că o serie de manuscrise importante și / sau vechi au fost utilizate complementar, fie grație edițiilor critice, din care cîteva nu sînt disponibile decît de curînd, fie indirect, prin microfilme (în cazul dialectului mediu egiptean). E vorba de edițiile sau de

manuscrisele următoare :
pentru achmimic :
Bruchstücke des ersten Clemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts — und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift, ed. de Fr. Rösch, Strassbourg, 1910 (In., Iac., sec. IV).

pentru sub-achmimic :
The Gospel of St. John according to the earliest Coptic manuscript ed. de H. Thomson, Londra, 1924 (In, sec. IV).
pentru mediu egiptean :
Scheide — Codex, Scheide-Library, Princeton, New Jersey (Mt., sec. IV/V(?), G 68, Glazier Collection, Pierpont Morgan Library, New York, (F. Ap., sec. V) .

pentru mediu-egiptean faiumic :
The Gospel of John in Fayumic Coptic (P. Mich. Inv. 3521), ed. de E. Husselman, Ann Arbor 1962 (In., Sec. IV/V (?)).
pentru protobohairic :
Papyrus Bodmer III, Evangile de Jean et Genèse I—IV, 2 en bohairique, ed. de R. Kasser, CSCO 177, Louvain, 1958 (In., sec. IV/V (?)).

Dialectele de mai sus nu sînt menţionate de Horner. Dar chiar pentru *sahidic,* Horner este depăşit dacă se utilizează textele următoare :
Papyrus Bodmer XIX, Evangile de Mathieu, XIV, 28—XXVII, 20 ; Épître aux Romains, I, 1—II, 3 en sahidique, ed. de R. Kasser, Geneva, 1962 (utilizat pentru Matei, sec. IV/V) ; Das Markusevangelium saïdisch, Text der Handschrift PPalau Rib. Inv. Nr. 182 mit den Varianten der Handschrift M 569, ed. de H. Quecke, Barcelona, 1977 (Mc. sec. V) ; Dar Lukasevangelium saïdisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv. Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569, ed. de H. Queke, Barcelona, 1977 (Lc., sec. V) ; The Coptic Version of the Acts of The Apostles and the Pauline Epistles, ed. de H. Thompson, Cambridge, 1932, Chester Beatty Codex A/B (F. Ap. şi Pavel, A : în jur de 600, B sec. VII).

Cele trei versiuni de care am vorbit pe scurt au o importanţă centrală pentru discuţiile relative la forma textului primar — în cadrul indicat — ca şi pentru istoria textului.
În comparaţie cu ele

Celelalte traduceri

fie că sînt în armeană, în georgiană, în gotică, în etiopiană sau în slava veche sînt de un interes secundar. Interesul traducerilor în arabă, în nubiană etc. nu este decît de al treilea ordin. Pentru aceasta la ele se vor face decît rare referințe. Pentru folosirea acestor versiuni, ediţiile următoare sînt în mod deosebit importante :

arm *pentru armeană :*

Yovhannes Zöhrapean, Astuacašunč' matean hin ew nor ktakaranac' IV. Veneţia 1805 (depăşită)

Fr. Macler, L'Evangile arménien. Edition phtotypique du manuscrit no 229 de la Bibliothèque d'Etchmiadzin, Paris, 1920.

geo *pentru georgiană :*

R. P. Blake, The Old Georgian Version of the Gospel of Matthew. Patrologia orientalis 24 (Paris, 1933, 1—168 ; de acelaşi, The Old Georgian Version of the Gospel of Mark. Patr. or. 20 Paris, 1929), 435—574 ; M. Brière, The Old Georgian Version of the Gospel of Luke, Patr. or. 27 (Paris, 1955) 276—448 ; R. P. Blake-M. Brière, The Old Georgian Version of the Gospel of John. Patr. or. 26 (Paris, 1950), 454—599.

G. Garitte, L'ancienne version georgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï (Bibliothèque du Muséon 38), Louvain, 1955.

K'.Lort'K'ip'anidze, Kat'olike epistolet'a k'art'uli versiebi X—XIV saukunet'a helnacerebis mihedvit', Tbilisi, 1956

K'. Dzocenidze-K. Daniela, Pavls epistolet'a k'art'uli versiebi Tbilisi 1974

I. Immnaišvili, Iovanes gamoc'hadeba da misi t'argmaneba Dzveli k'art' uli versia, Tbilisi, 1961

got *pentru gotică :*

Die gotische Bibel, hrsg. von W. Streitberg, Heidelberg, 1908, 2, verb. Aufl. 1919, 5. von E. A. Ebbinghaus durchgesehene Auflage 1965, ^{6}1976 (trebuie prudenţă în utilizarea textului grec !)

aeth *pentru etiopiană :*

Petrus Aethiops, Testamentum Novum cum epistola Pauli ad Hebraeos, Roma, 1548

Evangelia sacra Aethiopice, ed. T. Pell Platt, London, 1826 ; Novum Testamentum Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi Aethiopice, ed. T. Pell Platt, London, 1830 ; Die äthiopische

Übersetzung der Johannes — Apocalypse, hrsg.u. übers. v. J. Hofmann, CSCO 281, Louvain, 1967.

slav *pentru slava veche :*

J. Vajs, Evangelium sv. Matouše. Text rekonstruovany. Praha 1935 ; Evangelium sv. Marka. Text rekonstruovany ; Praha 1935 ; Evangelium sv. Lukáše. Text reconstruovany ; Praha 1936 ; Evangelium sv. Jana. Text rekonstruovany ; Praha, 1936.

V. Jagić, Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berlin 1879 ; de acelaşi, Quattuor evangeliorum versionis palaeoslavenicae codex Marianus, glagoliticus, Berlin, 1883.

J. Vajs-J. Kurz, Evangeliarium Assemani. Codex vaticanus 3, slavicus glagoliticus I-II, Praha, 1929—1955

V. Sčepkin, Savvina kniga. St. Petersburg, 1903

Ae. Kalužniacki. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani. Wien, 1896

G. A. Ilb'inskij, Slepčenskij apostol XII veka. Moskwa, 1912

Arch. Amfilochij, Apokalipsis XIV veka Rumjancevskago muzeja. Moskva, 1886.

4. Părinţii Bisericii

Alături de manuscrise, citatele Noului Testament din Părinţii Bisericii, fie că sînt părinţi greci sau din alt domeniu lingvistic au o *importanţă* deosebită, adesea subestimată. Această importanţă nu se limitează în cazul, din păcate prea rar, în care Părinţii ne dau o informaţie directă asupra tradiţiei textuale conţinute în manuscrisele timpului lor, pentru pasaje deosebite sau chiar pentru pericope întregi. De fapt, în măsura în care textul pe care ei îl utilizează poate fi determinat sigur, aceasta ne permite să cunoaştem cu precizie locul în care variantele determinate erau folosite într-o epocă determinată, indicaţie pe care manuscrisele textului nu ne-o oferă în general. În această direcţie, comentariile Părinţilor Bisericii asupra scrierilor neotestamentare sau discuţiile lor privind pasaje singulare, sînt, evident, cele mai bogate în informaţii. Dar cu aceasta de abia încep să se ridice diverse probleme. În comentarii, lema, adică textul explicat, este în general dat la începutul pasajului ; copiştii ulteriori au tendinţa de a reproduce această lemă conformîndu-se manuscriselor pe care ei le utilizau obişnuit şi nu după modelul origi-

nal. Pentru acest motiv lema devine inutilizabilă cel puțin în ce privește forma textului folosit de Părintele bisericesc considerat. Conținutul exact al acesteia nu poate fi stabilit decît cu mare grijă din comentariul care urmează lemei (pentru aceasta, în aparatul critic, trimiterea la un Părinte bisericesc este uneori însoțită de com = provenind din comentariu sau din txt = provenind din textul lemei plasate înaintea comentariului). Între altele, este adesea foarte dificil de a hotărî dacă un autor creștin vechi citează din memorie Noul Testament pe care îl are, ca să spunem așa, în totalitate prezent în minte, sau dacă el a consultat, pentru citatul său, manuscrisul de care se folosea regulat. De altfel, chiar în acest ultim caz, el ar fi putut modifica textul sau ar fi putut retuşa stilul în funcție de nevoile particulare ale dezvoltării gîndirii sale.

com
txt

Biblia patristică, în curs de apariție, ne așază într-o situație infinit mai bună decît generațiile precedente, căci citatele și aluziile biblice sînt consemnate aici cu o exhaustivitate pînă aici necunoscută (tomul I, Paris, 1975, merge pînă la Tertulian și Clement Alexandrinul ; tomul II, Paris, 1977, merge pînă la Lactanțiu cu excepția lui Origen și a lui Eusebiu). Dar în fapt, un examen critic arată că multe din aceste «citate» (îndeosebi acelea din perioada cea mai veche) aduc puține elemente criticii textuale. În aparatul critic, datele provenind de la Părinții bisericești și de la autori din Biserica veche au făcut obiectul unei selecții riguroase. Aceeași remarcă trebuie făcută pentru Părinții bisericești în general. Numărul lor ar fi putut fi ușor sporit : dar ce sens ar fi avut să se introducă în domeniul nostru de studiu numeroșii martori ai textului majoritar ? Toate indicațiile din scrierile Părinților bisericești care sînt menționați în lista care urmează au fost elaborate pe baza textului ediției moderne. Aceasta n-a fost cazul în ediția precedente. Chiar în cazul celei de-a treia ediții a lucrării The Greek New Testament și a celei de-a 25-a ediții a lui Nestle, nu se poate vorbi în general de un recurs la textele originale în ediția critice cele mai recente. S-au exploatat îndeosebi datele lui Tischendorf, care proveneau dintr-o epocă în care noile studii critice asupra Părinților bisericești și marile colecții de texte (CSEL, GCS, CC, CSCO, PO etc.) erau de abia începute sau erau departe de a fi apărut. Pentru a facilita pe cît posibil punerea în ordine cronologică a citatelor, anul morții fiecărui Părinte este menționat de fiecare dată cînd

este cunoscut (simpla indicație a secolului în care un Părinte a trăit rămîne prea vagă). Sigla sub care fiecare din ei este citat în aparatul critic corespunde unei părți a numelui său care nu este pusă între paranteze (sigla nu precede numele decît în cazul lui Ambrosiaster, Casian și Lucifer).

Indice de sigle utilizate pentru Părinții Bisericii

Acac (ius Caesariensis), † 366
Ad(amantius), 300/350
Ambr(osius), † 397
Ps Ambr(osius)
Ambst (= Ambrosiaster) 366—384
Anast(asius) S(inaita), † cca 700
Andr(eas Cretensis), † 740
Apr(ingius Pacensis), 531—548
Arn(obius cel Tînăr) † p. 450
Ath(anasius Alexandrinus) † 373
Aug(ustinus) † 430
Bas(ilius Caesariensis), † 379
Bea(tus al Liebaniei), † 798 (?)
Beda(Venerabilis), † 735
Cass(iodorus), † p. 580
(Johannes) Chr(ysostomus), † 407
Cl(emens Alexandrinus), † a. 215
Cl^{hom} (=Ps Cl, Homilien)
Cl^{lat} (=traducere din inițiativa lui Casiodor)
Cl(emens) R(omanus), cca 95
Cn(=Johannes Cassianus), † cca 435
Cyp(rianus), † 258
Ps Cyp(rianus)
Cyr(illus Alexandrinus), † 444
Cyr(illus de) J(erusalem), † 386
Dial(ogus) Tim(othei) et Aqu(ilae), V ?
Didache, II
Did(ymus Alexandrinus), † 398
Dion(ysius Alexandrinus), † 264/65
Ephr(aem Syrus), † 373
Epiph(anius Constantiensis), 403
Eus(ebius Caesariensis), † 339
Firm(icus Maternus), † p. 360
fragm(entum) fajjum(ense), III
Fulg(entius), † 527 ?
Gr(egorius) Ny(ssenus), † 394
Hes(ychius), † 451
Hier(onymus), † 420
Hil(arius), † 367
Hipp(olytus), † 235
Ir(enaeus), II
Ir^{lat}, p. 380
Ir^{arm}, IV/V
Ju(stinus), † cca 165
Lact(antius), † 317
Lcf(=Lucifer), † cca 371
M(ar)cion, II
Marc(us Eremita), † 430
M(arius) Vict(orinus), † 363
Meth(odius Olympius), † 250
Nic(etas de Remesiana), † 414
Nil(us Ancyranus), † cca 430
Non(nus), † p. 431
Nov(atianus), † 251
Ps Oec(umenius), VI
Or(igenes), † 254
Or^{lat} (=trad. lat. a lui Origen)
Oros(ius), † p. 418
Pel(agius), † p. 418
Pist(is) S(ophia), III
Porph(yrius Gazensis), † 420
Prim(asius), † a. 567

Prisc(illianus), † 385/6
Prosp(er), † 463
Qu(odvultdeus), † cca 453
Sche(nute), † 466
Spec(ulum, Pseudo-Augstinus), V
Tert(ullianus), † p. 220
Th(eodo)ret(us Cyrrhensis), † cca 466
Tit(us Bostrensis), † a. 378
Tyc(onius), † p. 390
Vic(torinus Petavionensis), † 304
Vig(ilius de Thapsus), † p. 484.

5. Alte indicații pentru folosirea aparatului critic

Am dat deja informații asupra structurii aparatului critic și asupra siglelor care s-au folosit aici (vezi p. 312 ș.u.). Trebuie adăugate încă unele elemente despre care nu s-a vorbit pînă acum pentru ca lectorul să nu fie derutat de abundența datelor și pentru ca el să se inițieze, puțin cîte puțin, în mînuirea acestei ediții. Dacă s-a făcut lectura pînă aici, va putea fi apreciată acum o descriere recapitulativă a structurii aparatului.

Aparatul critic prezintă permanent martorii *în aceeași ordine:* grecești, latini, siriaci, copți, alți martori, Părinți bisericești (separați de cei mai dinainte prin ;). În ce privește martorii grecești, s-a păstrat, de asemenea, aceeași ordine : papirusuri, majuscule, minuscule, lecționarii. Pentru majuscule, cele care sînt desemnate prin litere A, B... etc. sînt citate în primul rînd și în ordine alfabetică ; celelalte sînt menționate respectîndu-se ordinea numerică. Pentru minuscule, grupele f^1 și f^{13} sînt citate primele; minusculele desemnate prin cifre urmează ordinea numerică (un punct este întotdeauna plasat între cifre pentru a evita riscul erorii). Informația asupra «textului majoritar» este dată la urmă. S-a indicat deja care sînt manuscrisele îndeosebi utilizate. Pentru aceste manuscrise și pentru alte manuscrise grecești citate în afară de ele, se vor găsi detaliile necesare în lista manuscriselor cuprinse în Apendice I, p. 684 ș.u. În afara manuscriselor menționate separat cu propriile lor desemnări, aparatul critic folosește frecvent indicații globale de tipul :

pc pc = pauci (un număr mic)
al al = alii (cîteva altele)
pm pm = permulti (un mare număr)
cet cet = ceteri (un număr oarecare)
rell rell = reliqui (restul)

Se poate ușor interpreta valoarea cantitativă a acestor date, care doresc să ofere utilizatorului o idee asupra răspîndirii va-

riantelor în cauză. Trebuie să remarcăm simplu că *al*(ii) și *cet*(eri) nu corespund unei aprecieri numerice precise. Tot ceea ce se poate spune este că *al* arată un număr al cărui ordin de mărime se situează între *pc* (pauci) și *pm* (permulti) sigur mai aproape de *pc* decît de *pm*. *cet* (eri) reprezintă tot așa un număr care nu e prea ridicat. *pm* corespunde unei secțiuni importante a textului majoritar. De aceea, cînd acesta are două forme, *pm* poate să apară de două ori la aceeași variantă.

Se găsesc, de asemenea, semne care privesc copistul, pentru majuscule mai ales, dar, de asemenea, și în alte cazuri:

* * semnalează prima mînă, adică textul caligrafului dintîi, 1, 2

1, 2, 3 etc. sau 3 semnalează o formă a textului revizuit de primul, al doilea sau al treilea corector pentru cazurile în care aceștia pot fi

c stabiliți cu precizie. Dacă acest lucru nu este posibil, indicele c arată la modul general că un corector a modificat textul. Cel puțin prima corectură a putut să se producă, în chiar epoca transcrierii copiei textului (exactitatea acesteia din urmă făcea obiectul unui control în scriptoriumul însuși după terminarea manuscrisului). Nu sînt rare cazurile cînd manuscrisele au, în margine, o variantă adăugată. Dacă este vorba de o variantă care trebuie să se substituie textului, ea este

v.l. desemnată cu v(aria) l(ectio), ca variantă. Dacă aceasta este nesigură, varianta este, în acest caz, caracterizată numai prin

mg adaosul mg = în margine. Cînd schimbările au fost aduse textului în decursul secolelor, ulterior, amprenta acestora este ușor de recunoscut. În schimb, este adesea dificil de a discerne

s marca primelor corecturi. Cînd un s = suplementum figurează alături de designarea manuscrisului, o mare prudență este necesară, căci este vorba totdeauna de o adăugire tardivă care nu poate prevala, nici pe departe, autoritatea manuscrisului însuși.

Pentru a nu supraîncărca aparatul critic, *cîteva cuvinte* au fost aici adesea *prescurtate*, dar o simplă privire asupra textului permite să fie completate fără dificultate. Pentru Mt.

M-σσηv I, 10, de exemplu, se găsesc în aparatul critic: M-σσηv Δ pc și

M-σση M-σση ℵ[1], B. Aceasta înseamnă foarte simplu că formele Μανασσῆ și Μανασσῆς ale textului au fost modificate în manuscrisele indicate. Pentru Mt. 2, 23 numai — ρεθ figurează în aparatul critic: aceasta înseamnă, bineînțeles, că Ναζαρετ din text a fost ortografiat diferit de CK etc. (aceeași situație pentru 4, 13 etc.). În cazul unor variante mai lungi, nu e rar

cînd o serie de cuvinte sînt semnalate numai prin inițialele lor, dar cuvintele întregi pot să fie reconstituite fără dificultate, pornindu-se de la text. Cînd indicația unei variante este ... prelungită prin... plasate între cuvinte, aceasta înseamnă că varianta nu diferă de textul editat între aceste cuvinte.

Cînd o variantă are mai multe *subvariante*, adică mici diferențe în raport cu o variantă în principiu identică, s-a indi- + — cat între paranteze cu simboalele + (= adăugire) sau — (= omisiune), cum se arată în exemplul următor. Iată indicațiile care se găsesc în aparatul critic pentru Mt. 5, 44 : (p) ευλογειτε τους καταρωμενους υμας (υμιν D*pc ;-ε.τ.κ.υ. 1230, 1242 * pc lat), καλως ποιειτε τοις μισουσιν υμας (— κ. π. τ. μ. υ. 1071 pc ; Cl Eus) και (- W) προσευχεσθε υπερ των επηρεαζοντων υμας (-D_{pc}) και DLWΘf^{13} $\mathfrak{m}^{lat\ sy(p),h}$; Cl Eus | txt ℵ B f^{1} pc k $sy^{s.c.}$ sa bo^{pt} ; Cyp.

Este evident chiar de la început că textul : και προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν atestat de ℵ B etc. pînă la Ciprian, merită preferință în comparație cu martorii celeilalte variante, adică DLW etc. pînă la Eusebiu. Această din urmă variantă provine (cf. *p)* plasat la început din tradiția paralelă (adică din Lc 6, 28). Ea se explică prin faptul că s-au depus eforturi pentru îmbogățirea și armonizarea textului lui Matei. Că un text astfel amplificat a suscitat uneori o imitare, e ușor de înțeles, constatîndu-se formula scurtă din Mt. 5, 44. Dar și această imitație este ea însăși divizată de o manieră caracteristică, cum o indică adaosurile figurînd între paranteze : în D υμας a fost înlocuit prin υμιν ; 1230, 1242* (adică prima mînă !), un mic număr de alți martori greci și o mare parte din tradiția latină omit ε.τ.κ.υ. (semnul —). *Abrevierile* corespund exact cuvintelor ευλογειτε τους καταρωμενους υμας care le preced. În același fel, este ușor de a interpreta abrevierile κ.π.τ.μ.υ. care se găsesc între parantezele următoare ca omise de 1071 etc. ele fiind abrevieri ale cuvintelor καλως ποιειτε τοις μισουσιν υμας care sînt plasate imediat înainte. După και, mențiunea (—W) arată că W omite pe και, tot așa cum, mai departe, D și un mic număr de alți martori omit υμας. La prima privire, acest aranjament poate deruta pe începător. Dar nedumerirea lui ar fi fost cu mult mai mare dacă ar fi trebuit să cerceteze el însuși asemănările și deosebirile în interiorul tradiției care se opune textului editat, pornind de la enunțurile diverșilor martori ti-

păriți, urmînd o variantă sau alta (ceea ce ar fi necesitat, între atlele, mult spațiu). Aici, ca și în nenumărate alte cazuri se face economie de o astfel de osteneală (ca și de un timp prețios) : tradițiile divergente sînt regrupate în așa fel că apare, de fiecare dată textul comun pe care se întemeiază fiecare din ele. Se arată astfel clar că ele nu reprezintă nimic altceva decît subvariante ale unui «contratext» primar. În același timp, se pune în evidență conținutul acestor subvariante și originea «contra-textului». Și toate acestea numai în patru rînduri.

S-a încercat ca aparatul critic să funcționeze fără *textul de legătură*. În cazul în care acest lucru nu a fost posibil, latina a fost folosită ca soluție neutră. S-au ales atunci pe cît a fost posibil abrevieri direct comprehensibile în limbile moderne. Cînd utilizatorul nu înțelege imediat semnificația unei abrevieri, poate consulta lista explicațiilor, întocmită alfabetic, care figurează la sfîrșitul volumului. Se va găsi în Apendicele IV, p. 778 ș.u. explicația tuturor abrevierilor. Totuși va fi mai bine dacă se asimilează imediat cîteva dintre acestea, care apar foarte frecvent.

add. *add.* = addit sau addunt : adaugă

om. *om.* = omittit sau omittunt : omite sau omit

Aceste două abrevieri au fost folosite în cazul în care nu se

a. pot folosi + și —. Notăm, de asemenea, importanța lui *a.* =

p. ante (= înainte), *p.* = post (= după), folosite mai ales cu

pon adaosul *pon* = ponit, ponunt (= așează), pentru a indica, în modul cel mai scurt și mai precis posibil, transpoziția unui

S. cuvînt (semnalat în text prin *S*). O altă indicație importantă

vid este *vid* = ut videtur (= aparent). Pentru papirusuri îndeosebi, nu se poate adesea decide cu o deplină siguranță în legătură cu textul lor din cîteva pasaje. Din precauțiune în asemenea cazuri, notarea lor în aparatul critic a fost însoțită de un *vid* (care nu înseamnă totuși nimic altceva decît o mare probabilitate de certitudine). Dacă îndoielile subzistă în ce privește certitudinea absolută a unei variante, aceasta se indică

? printr-un ? (cînd e vorba de o variantă însemnează că nu s-a putut verifica pe baza filmului ; cînd e vorba de date privind varianta unei traduceri înseamnă că nu se poate afirma cu certitudine dacă varianta corespunde pasajului în chestiune). Atunci cînd o dată pare la prima vedere lipsită de sens se

(!) subliniază printr-un (!). Pentru a explica originea unei variante

ex *err.* se adaugă ocazional ex *err* (ore) = provine dintr-o eroare,
x *itac.*, ex *lect.* ex *itac* (ismo) = se explică printr-un itacism, ex *lect* (ionariis) = provine din folosirea lectionariilor, care modifică textul la începutul unei pericope, pentru a se face lectura deplin in-
ex *lat ? h.t.* teligibilă, ex *lat ?* = provine din latină ? Adăugarea unui *h.t.* = homoioteleuton explică originea unei variante prin faptul că ochiul unui copist a sărit textul dintre două părţi ale frazei sau versetului avînd acelaşi conţinut, o eroare care stă la originea formării multor variante.

III. INDICAŢII FIGURÎND PE MARGINILE EXTERNE ŞI INTERNE

Aparatul de referinţe şi trimiteri figurînd în marginea externă a vechiului Nestle avea o valoare excepţională, prin bogăţia informaţiilor pe care le oferea. Alături de trimiteri la citate şi aluzii vechitestamentare, se găseau aici indicaţii asupra pericopelor paralele ca şi asupra corespondenţelor în conţinut şi vocabular. Cantitatea acestor informaţii era atît de mare, că aparatul marginal era echivalent unui scurt comentariu pentru cine ştia să-l utilizeze cu competenţă. În cursul anilor totuşi, Erwin Nestle îl încărcase într-o astfel de măsură, încît claritatea sa avea de suferit. Această lipsă de claritate era datorată mai ales introducerii, între paranteze ronde, a «pasajelor cu sens contrar» (adică cele care comportau o afirmaţie cu sens opus aceleia din text), care nu oferea nici un avantaj real. Dimpotrivă, o astfel de încercare era condamnată din plecare imperfecţiunii şi subiectivităţii.

Pentru toate aceste raţiuni, aparatul din marginea externă a fost în întregime refăcut cu scopul de a uni un maximum de informaţii (care depăşesc mult pe acelea ale vechiului Nestle) cu maximum de claritate. Aceasta s-a reuşit în general, cu toate că ocazional textul a prilejuit o cantitate de referinţe dificil de organizat (ca de ex. la începutul Epistolei către Romani). Dar, chiar acolo, s-a respectat principiul de bază : fiecare referinţă este deasupra rîndului sau cel puţin paralelă cu versetul la care este raportată. Dacă materialul furnizat ajunge dedesubt, începutul referinţelor privind versetul următor este indicat prin | . Dacă două versete se găsesc în parte pe acelaşi rînd, se foloseşte, de asemenea, acest semn pentru a evita erorile. În interiorul unui verset, indicaţiile privind

unități diferite sînt separate unele de altele printr-un punct · așezat deasupra ·.

Este important să se acorde atenție diferențelor de caractere tipografice. Trimiterile la pericopele paralele sînt făcute cu corpul cel mai mare (și versetele la care se referă trimiterile sînt întotdeauna indicate cu litere cursive). Pentru Matei 1,2 de exemplu, se citește în margine : *2-17 :* L 3, 23-38, ceea ce înseamnă că Lc. 3,23-38 este în general paralel cu Mt. 1, 2-17. Acest tip de indicații se întîlnesc permanent în Evanghelii, vezi de ex., în Mt. 7,1 : *1-5* : L 6,37-42 ; în Mt. 8,2 : 2-*4 :* Mc. 1,40-45 ; Lc. 5, 12-16 ; în Mt. 9,1 : *1-8 :* Mc. 2,1-12 L 5,17-26. Dar nu numai pericopele paralele au fost semnalate în acest fel ; trimiterile recapitulative asemănătoare apar în numeroase alte locuri, vezi de exemplu în Mt. 1, 3 *: 3-6a* : Rth 4, 12, 18-22 în Mt. 1, 4 : *4-6a :* I Cron. 2, 10-12. 15 în Mt. 1, 6 : *6b-11 :* 1 Cron. 3,5 ... etc.

Referințele la pasajele cărții Noului Testament de care este vorba într-un caz anume, nu sînt, în principiu, indicate decît prin numărul capitolului și al versetului (sau chiar numai prin numărul versetului cînd acesta figurează în același capitol). Astfel, în indicația 27,7 care apare în Mt. 1,16, este vorba de Mt. 27,17 ; în Mt. 1,20, indicația marginală : 2,13. 19 trimite la Mt. 2,13.19. Referințele la versetele aceluiași capitol sînt separate prin puncte, cum se arată în exemplul de mai sus, pe
; cînd un ; separă între ele referințele la capitole diferite. O trimitere ca 18 Gn. 5,1 ; 22,18 dată în Mt. 1,1 necesită o oarecare atenție : punctul și virgula arată că e vorba de Gn. 22,18; cifra 18 plasată la început fără altă precizare, se referă, bineînțeles, la Mt. 1,18. Cîteodată se întîmplă ca ; să se găsească înainte de un punct pus deasupra, cf. aparatul marginal din Mt. 1,2, unde se citește Gn. 25.26 ; · 29,35. Din cauza ; care precede 29,35 se referă tot la un pasaj din Geneză, dar acest pasaj aparține unui alt context de interpretare, acesta fiind
cf motivul că un · îl separă de cel precedent. Cînd cf (= confer, compară) însoțește o indicație, această indicație are o simplă
? valoare de trimitere. La fel, valoarea unui ? care traduce îndoiala cu privire la dată, este de la sine înțeleasă.

Dacă se urmărește oferirea unui maximum de informații în aparatul marginal, trebuie să se concentreze pe cît posibil indicațiile furnizate. Pentru a răspunde acestei exigențe, desem-

narea cărţilor biblice este făcută sub forma cea mai scurtă posibil. Au fost folosite abrevierile următoare :

I. Pentru cărţile Vechiului Testament :

Gn(Genesis), Ex(Exodus), Lv(Leviticus), Nu(Numeri), Dt(Deuteronomium ; Genesis-Deuteronomium : 1-5 Mose), Jos(Josua), Jdc(Judicum, Judecători), Rth(Ruth), 1 Sm., 2 Sm(1./2. Samuel ; în Septuagintă 1./2. Reg(nor)um, Regi), 1 Rg, 2 Rg (1./2. Reg(nor)um, Regi ; în Septuaginta 3./4. Reg(nor)um, Regi), 1 Chr., 2 Chr (1./2. Cronici ; în Septuagintă : 1./2. Paralipomena), Esr (Esra, Ezdra) ; Neh(Nehemia ; în Septuaginta : Esdrae II, 1-10 = Esra, Ezdra II, 11-23 = Nehemia), Esth (Esther), Job, Ps(Psalmi), Prv(Proverbia), Eccl(Ecclesiastes), Ct(Canticum), Is (Isaias), Jr(Jeremia), Thr(Threni, Plîngerile lui Ieremia), Ez (Ezechiel), Dn(Daniel), Hos(Hosea, Osea), Ioel, Am(Amos) Ob (Obadia, Avdie), Jon(Jona), Mch(Michea, Miheia), Nah (Naum), Hab(Habakuk), Zph(Zephanja, Sofonie), Hgg(Haggai, Agheu), Zch(Zacharia), Ml(Maleachi).

II Pentru Apocrifele şi Pseudoepigrafele V. Testament :

3 Esr, 4 Esr (3./4. Esra, Ezdra ; în Septuagintă : Esdrae I = 3. Esra). 1-4 Mcc (1.-4. Macabei), Tob(Tobit), Jdth(Judith), Sus (Susana) Bel (Istoria omorîrii balaurului şi a sfărîmării lui Bel), Bar (Baruch), Epist Jer (Epistula Jeremiae), Sir (Jesus Sirach, Siracidul = Eclesiasticul, Cartea înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah), Sap (Sapientia, Cartea înţelepciunii lui Solomon), Jub (Liber Jubilaeroum, Cartea Jubileelor), MartIs (Martyrium Isaie), Ps Sal (Psalmii lui Solomon), Hen (Henoch), AssMosis (Assumptio Moysis ; Înălţarea lui Moise), BarAp. (Apocalipsa lui Baruch) (Testamentul celor 12 patriarhi :) TestRub (lui Ruben), TestLev (lui Levi), TestSeb (lui Zabulon), TestDan (lui Dan), TestNaph (lui Neftali), TestJos (lui Iosif), TestBenj (lui Beniamin), VitAd(VitaAdae et Evae, Viaţa lui Adam şi a Evei).

Printre Pseudoepigrafele care nu s-au păstrat, sînt menţionate ApcEliae (sec Orig) = Apocalipsa lui Ilie (după mărturia lui Origen).

III. Pentru Cărţile Noului Testament :

Mt(Ev. lui Matei), Mc(Ev. lui Marcu), L(Ev. lui Luca), J(Ev. lui Ioan), Act(Faptele Apostolilor), (Epistolele lui Pavel :) R(Ro-

mani), 1 K, 2 K (1 şi 2 Corinteni), G(Galateni), E(Efeseni), Ph (Filipeni), Kol(Coloseni), 1 Th, 2 Th (1 şi 2 Tesaloniceni), 1 T, 2 T (1 şi 2 Timotei), Tt (Tit), Phm(Filimon), H(Epistola către Evrei), (Epistolele sobornicești :) Jc(Iacob), 1 P, 2 P (1 şi 2 Petru) 1 J, 2 J, 3 J (1, 2 şi 3 Ioan), Jd(Iuda), Ap(Apocalipsa lui Ioan).

Datele provenind din Vechiul Testament se referă la Biblia ebraică (atît pentru text, cît şi pentru numerotare). Cînd nu este acest caz, se indică expres prin adăugirea lui **că, în** pasajul respectiv, autorul respectiv se întemeiază pe Septuaginta. Cînd o indicaţie suplimentară este plasată între paranteze după , ea nu trimite la tradiţia comună Septuagintei, ci la o variantă a manuscrisului respectiv. (A), înseamnă deci, de ex., că textul corespunde unei variante a lui Codex Alexandrinus. Cînd un citat nu se sprijină pe Septuagintă, ci pe traducerile lui Aquila, Simach sau Teodotion, se indică prin Aqu Symm şi Theod. Citatele directe sînt puse în evidenţă prin cursive (cf. de ex. *Mch 5,1,3* în Mt, 2,6, etc.). Aluziile sînt indicate cu litere normale, drepte. Nu e nevoie să se sublinieze că, adesea, este dificil să se distingă între citate şi aluzii, mai ales cînd ele apar masiv ca în Epistola către Evrei sau cuvîntarea lui Ştefan în F.A. 7.

Aqu
Simm
Theod
Mch 5,1,3

Nu mai rămîn decît cîteva detalii de semnalat : s(= sequens) sau ss(= sequentes) sînt adăugate la referinţe cînd unul sau mai multe versete sînt incluse în indicaţiile respective, cf. de ex. în Mt. 1,3 : Gn. 38, 29s = Gn 38, 29-30. În Evanghelii un p adăugat unei referinţe înseamnă că trimiterea priveşte nu numai pasajul indicat, dar, de asemenea, şi paralelele sale sinoptice (menţionate la pasajul în chestiune). Un ! însoţind o referinţă arată că se poate găsi la trimitere mai mult material în ceea ce priveşte pasajele paralele. În Mt. 4, 1 se citeşte de ex : H 4, 15 ! Aceasta înseamnă că totalitatea altor referinţe se întîlneşte în Evrei, 4,15. Este de la sine înţeles că nu e posibil să se indice toate trimiterile la fiecare pasaj şi în fiecare caz. Nu e nevoie să se precizeze că ! trimite pe cît posibil la referinţele centrale. Şi aici antrenamentul practic este determinant. E suficient să se consulte o dată toate pasajele paralele indicate în legătură cu un verset nu numai pentru a înţelege sistemul, ci şi pentru a discerne bogăţia care se ascunde în acest aparat marginal.

s
ss
p
!
!

Indicațiile figurînd în marginea internă s-au limitat la *Kefalaia*, adică la numărul capitolelor din manuscrise (aceste cifre sînt date în cursive) și la *Tabloul secțiunilor și canoanelor lui Eusebiu* (pentru Evanghelii, scrisoarea lui Eusebiu către Carpian care explică sistemul și Tabloul canoanelor însuși sînt reproduse la 73* ss după Nestle [25], cu corectură [7]). Ingenioasa lucrare a lui Eusebiu prezintă și astăzi interes : ea poate înlocui provizoriu utilizarea unei Sinopse. În Mt 1, 1 se citește $\frac{1}{III}$ de ex. $\frac{1}{III}$, în 1, 17 $\frac{2}{X}$, în 1, 18 $\frac{3}{V}$ etc. Aceasta înseamnă că $\frac{2}{X}$ etc. pasajele corespunzătoare paragrafului din Mt 1, 1 ss sînt de căutat în tabloul canonului III. Aici se găsesc unul lîngă altul nr. 1 pentru Mt., nr. 14 pentru Luca (= Lc 3,23-38) și nr. 1.3.5 pentru Ioan (= In. 1,1-5.9-10.14). Pentru $\frac{2}{x}$ trebuie să se consulte tabloul X : se constată atunci că Evangheliile celelalte nu au nici un text corespunzînd lui Mt. 1,17 (canonul 10 regrupează, în patru serii, textele care sînt proprii fiecărei Evanghelii). Pentru Mt 1,18 $\left(=\frac{3}{V}\right)$ se consultă tabloul canonului V și se constată că paragraful 3 are un conținut paralel celui din paragraful 2 de la Luca (=Lc 1,35). Grație acestei diviziuni a Evangheliilor în mici unități de sens, Eusebiu a organizat toată materia tratată : canonul I grupează materia comună celor 4 Evanghelii ; canoanele II-IV textele care se găsesc în trei Evanghelii ; canoanele V-IX cele care sînt comune pentru două Evanghelii ; canonul X recenzează, în patru secțiuni diferite, ceea ce este propriu fiecărei Evanghelii. Datele privind Kefalaia, ca și acelea ale numerelor secțiunilor lui Eusebiu, sînt în general indicate în manuscrisele neotestamentare ; notarea lor în această ediție constituie deci și un sprijin pentru utilizarea manuscriselor (se remarcă în paranteză : cînd pentru Kefalaia indicată în Mt., cifra 1 apare numai în 2,1 nu e vorba de o eroare, ci de un procedeu constant al manuscriselor care nu numără primul capitol). În cazul că începutul unei vechi diviziuni nu coincide cu începutul unui verset, o separație mai marcată între fraze semnalează acest debut ; acolo unde poate exista o îndoială un * a fost introdus în text.

7. Se vor găsi în aparatul critic al Scrisorii către Carpian și în tabloul Canoanelor divergențele care apar în edițiile anterioare, a lui E(rasmus)[2-5], Stephanus(S), M(ill) Ma(thaei), L(loyd), 1828, și 1836, Scr(ivener), Ln(Lachmann), T(ischendorf), W(ordsworth-White) și vS(oden).

IV. APENDICII

Apendicii nu necesită decît puține remarci. Apendicele I cuprinde lista manuscriselor grecești și latine utilizate în această ediție (p. 648 ss) și servește la ușurarea prezentei introduceri. Remarcăm numai atît : pentru «martorii permanenți» * un * este plasat înaintea numărului manuscrisului cînd aceștia sînt menționați în permanență. În cazul în care nu sînt citați decît cînd se îndepărtează de $\mathfrak{M}$, se indică aceasta prin (*) (*) : astfel întîlnim *B, dar (*)K. Conținutul lor este indicat în această listă cu toată grija posibilă (și aceasta pe baza manuscriselor însele căci nu se găsesc în nici o altă parte date complete și sigure în această privință), fie sub o formă negativă, semnalînd lacunele din textul manuscrisului în rest fiind complet, fie sub o formă pozitivă, dînd conținutul efectiv, cînd este vorba de fragmente de exemplu. Pentru manuscrisele care n-au fost utilizate ca «martori permanenți» decît pentru o grupă de cărți, de la caz la caz, indicațiile corespunzătoare sînt [*] date, ținînd seama de conținutul lor exact, ceea ce semnul [*] lîngă numărul manuscrisului semnalează. Nu este nevoie de a motiva caracterul succint al indicațiilor privind alți martori e a decît «martorii permanenți» (e = evangheliile, a = apostolos, p adică Faptele Apostolilor și Epistolele sobornicești, p = Epis- r tolele pauline, r = revelatio, Apocalipsa lui Ioan) [8].

Lămuriri ceva mai amănunțite sînt necesare în legătură cu Apendicele II : *Privire de ansamblu asupra variantelor ediţiilor moderne* (p. 717 ss). Că datele din vechiul Nestle în legătură cu variantele din Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, von Soden, trebuiau să fie scoase din aparatul critic, nu este nici o îndoială. De fapt, alegerea critică privind textul primar al Noului Testament nu putea să fie făcută decît pe baza datelor relevate în tradiția manuscriselor însele. Totuși, putea să fie interesant de cunoscut aprecierile în legătură cu acest subiect de-a lungul a 100 de ani care ne separă de Tischendorf pentru a controla și eventual a corija deciziile luate de editorii «textului standard». Acest apendice nu ține seama numai de ediţiile reținute de Eb. și Erwin Nestle, ci de toate acelea care au avut o semnificație importantă pentru știința neotestamentară sau au exercitat asupra acesteia o influență

8. Pentru alte abrevieri, cf. *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, de K. Aland, 1963, p. 23—26.

deosebită. În total, șapte ediții sînt prezentate în acest apendice, care sînt desemnate prin siglele următoare :

T = Tischendorf, Editio octava critica maior, 1869 și 1872
H = Westcott și Hort, 1881
S = v.Soden, 1913
V = Vogels, 1922 (1954 [4])
M = Merk, 1933 (1964 [9])
B = Bover, 1943 (1968 [5])
N = Nestle [25] (1963)

Alegerea deciziilor lui Westcott și Hort nu putea fi limitată la ceea ce ei au reținut în text, ci trebuia să cuprindă
h (sub sigla h) și «marginal readings» pe care ei le descriau ca avînd aceeași valoare ca textul, cu excepția totuși a acelora pe care ei le-au plasat în partea inferioară. În cazul în care ediția lui Westcott-Hort prezintă în același timp o divergență în raport cu textul aceleiași ediții și o variantă marginală considerată de aceeași valoare cu textul, se indică prin
(H) (H). Astfel s-a reliefat tot ceea ce a jucat un rol esențial în ce privește textul sau textul posibil în această ultimă sută de ani. Cum se poate constata din Apendicele însuși, metoda de indicare este destul de simplă. Dat fiind că fiecare din aceste divergențe este atestată în aparatul critic al acestei ediții (cu excepția detaliilor de ortografie sau a alternanței între ειπον și ειπαν și alte amănunte asemănătoare), este suficient să se repete semnele critice corespunzătoare. În Mt
TV 1,6 se folosește de ex. TV (ceea ce înseamnă Vogels citește ο βασιλευς reprodus sub semnul T în aparatul critic. În Mt.
Γ·bis VB 1, 7 și 8, indicația Γ· *bis V B* înseamnă că Vogels și Bover citesc de două ori Ασα. Chiar cînd mai multe variante sînt indicate sub același semn critic, indicația variantei ediției divergente nu pune probleme. Aceasta ne obligă numai la adăugirea unui element de referință la semnul critic. În Mt.
Γ bis SVMB 1, 5 se găsește, de ex., Γ *bis* SVMB *ut* $\mathcal{M}$, ceea ce înseam-
ut $\mathcal{M}$ nează : Soden, Vogels, Merk, Bover citesc Βοος ca $\mathcal{M}$ Γ· În
ſ TMN *ut* ℵ Mt. 4, 2 se găsește ſ TMN *ut* ℵ ceea ce vrea să spună : Tischendorf, Merk și Nestle [25] citesc seria και τεσσεράκοντα νύκτας ca ℵ. Cînd unele sigle apar între paranteze drepte înseamnă că ediția citate plasează textul respectiv între paranteze
ο[HN] drepte. În Mt. 1, 25, se găsește de ex. ο[HN] ceea ce indică aceasta : Westcott-Hort și Nestle [25] scriu [οὗ] în text. Astfel se poate controla în ce măsură textele ediției comparate

se îndepărtează unele de altele. Sistemul utilizat permite, de asemenea, cunoașterea cu ușurință a acestei situații. În Mt. 1, 24, se găsește de ex. oTS ; [HN] *ut txt*, ceea ce înseamnă : *ut txt* Tischendorf și von Solden omit ὁ înainte de Ἰωσήφ, Westcott-Hort și Nestle[25] dau [ὁ] Ἰωσήφ.

oTS;[HN] *ut txt*

Aceste indicații mi se par suficiente, căci acest apendice nu este prevăzut pentru debutanți, ci, înainte de toate, pentru specialiști (care vor recunoaște ușor caracterul ocazional al semnelor critice ca simplă marcă de poziție). Importanța acestui apendice este, după părerea mea, excepțională: ediția noastră de format mic a «textului standard» are un aparat critic care depășește cu mult publicațiile de acest gen în ce privește utilizarea și prezentarea materialului. Acest apendice, în fapt o ediție care nu numai că reunește rezultatele muncii criticii textuale din această ultimă sută de ani, ci permite și aprecierea lor (și aceasta pe drept pentru că ea oferă un aparat critic pentru fiecare variantă care se îndepărtează de «textul standard», în cele șapte ediții luate în considerație). Nu se poate într-adevăr dori mai mult.

De asemenea sînt puține lucruri de spus despre Apendicele III intitulat : *Registrul citatelor și aluziilor vechitestamentare*. El regrupează, în ordinea cărților Vechiului Testament, indicațiile date în marginea externă a ediției. Trebuie doar remarcat că locurile Noului Testament sînt imprimate în cursive cînd e vorba de citații directe, în timp ce aluziile sînt în caractere normale (drepte) și că s-a folosit numerotarea capitolelor și a versetelor din Biblia Hebraica. Chiar citatele făcute după Septuaginta (ediția de referință este aceea a lui Rahlfs) sînt transpuse în acest sistem, cu excepția textelor transmise numai în greacă, în Daniel de exemplu. Astfel cînd o referință apare în aparatul marginal cu 𝔒 ,Aqu, Theod sau Symm e necesar să se consulte sinopsa diferențelor de numerotare care este reprodusă înaintea cărților Vechiului Testament respective. S-au menționat integral — în paranteză fie spus — toate diferențele de numerotare între textul ebraic și cel grec (pe baza lui Rahlfs), ceea ce va constitui cert un sprijin binevenit pentru specialistul Noului Testament. Opiniile diferă mult în ceea ce privește delimitarea între citate și aluzii. Cîțiva ar fi preferat fără îndoială să vadă cu litere normale (drepte) o indicație pe care acest registru o dă în cursive și viceversa. Totuși nu trebuie să existe nici o îndoială asupra faptului că acest apendice

depășește cu mult alți indici de același gen. Sînt enumerate în continuare aluziile sau citatele din autorii greci necreștini, unde? care se găsesc în Noul Testament, ca și acelea (cu unde?) a căror origine n-a putut să fie determinată.

Apendicele IV (p. 776 ss), cu scurtul index al semnelor, siglelor și abrevierilor, oferă încă o dată utilizatorului un scurt rezumat asupra celor cuprinse în această introducere, ca și posibilitatea de a înțelege abrevierile care nu au fost aici explicate. Indicațiile cele mai întinse sînt date în cartea de inițiere de K. și B. Aland, deja menționată la nota 4.

S-au dat deja la p. 73* ss informațiile indispensabile asupra Tabloului canoanelor lui Eusebiu, reproduse în continuare, și asupra scrisorii către Carpian în care li se explică utilizarea.

INTERPRETAREA TEOLOGIEI PATRISTICE

Pr. Prof. ION BRIA

Cu publicarea lucrării sfîntului Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în traducerea Păr. D. Stăniloae (colecția Părinți și Scriitori bisericești, nr. 80, editura Institutului Biblic, București, 1983) se pune capăt, la timp, unui dezechilibru ce se produsese în traducerile în limba română din literatura patristică greacă, prin tipărirea cu predilecție a lucrărilor lui Origen [1]. Din opera acestuia au fost tipărite pînă acum, în aceeași colecție, trei volume masive, (nr. 6, 7, 8) : *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament* (470 p.), *Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia* (528 p.) ; *Despre Principii. Convorbiri cu Heraclide. Exortație la martiriu* (408 p.). Apariția lucrării *Ambigua*, cu introducerea și co-

1. *Origen* (c. 185—253), fiul martirului Leonida, a urmat cursurile școlii catehetice din Alexandria (Egipt) sub Clement și a studiat filosofia cu filosoful neoplatonic Ammonius Saccas. După ce Clement părăsește Alexandria, în 202, din cauza edictului lui Septimius Sever, edict care interzicea convertirile la creștinism, Origen devine șeful școlii catehetice de acolo. Călătorește apoi la Roma și Cezareea, unde este hirotonit. În anul 233 se separă de episcopul său Demetrius, care-l depusese, și se retrage în Cezareea Palestinei, dedicîndu-se scrisului teologic. Aici a dus o viață de rugăciune și asceză. Moare la Tyr în 253, ca urmare a suferințelor fizice îndurate în persecuția lui Decius, din 250.

Origen scrie o lucrare împotriva gnosticismului, *Contra Celsum*, răspunzînd astfel la o critică contra creștinismului, făcută de scriitorul păgîn Celsus, în 170. El a studiat Vechiul Testament, completînd *Hexapla* în care redă pe șase coloane versiunile din timpul său ale Vechiului Testament, printre care și *Septuaginta* (traducerea greacă făcută în secolul al III-lea înainte de Hristos). Cea mai importantă lucrare a sa rămîne *Peri Arhon, Despre Principii*, un adevărat tratat de erudiție teologică. Alte lucrări importante : *Despre Rugăciune ; Despre Martiriu ; Filocalia* (Vezi : Hans von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Editions de l'Orante, Paris, 1963, pp. 57—79 ; Aziz S. Atiza, *L'école théologique d'Alexandrie*, în «Le monde copte», nr. 11, 1985, pp. 9—13).

mentariile Părintelui Dumitru Stăniloae, capătă o importanţă capitală, deoarece se aşază origenismul în perspectiva critică a tradiţiei patristice, reprezentată de Maxim Mărturisitorul. Căci în *Ambigua*, Maxim Mărturisitorul întreprinde respingerea erorilor origeniste, cu înţelegerea profundă că există o contradicţie fundamentală între origenism şi dogmatica ortodoxă în formularea ei din secolul al 7-lea (*Ambigua*, Introducere, p. 29). Teologia lui Origen trebuie să fie, aşadar, înţeleasă aşa cum a fost receptată sau respinsă de tradiţia patristică ulterioară.

Insistenţa specială cu care se traduc scrierile lui Origen, dar mai ales modul necritic în care sînt semnalate şi apreciate tezele sale de către anumiţi teologi români actuali, rămîn însă probleme deschise. Desigur că într-o colecţie de această anvergură, editorul nu putea să lase alături textele şi comentariile lui Origen. Editarea şi traducerea lor ne permit să cunoaştem dimensiunile impresionante ale gîndirii acestuia. Numele lui Origen se înscrie printre marii apologeţi şi comentatori ai Bisericii Răsăritene, alături de Sfîntul Justin Martirul şi Filosoful, Clement de Alexandria, Sfîntul Vasile cel Mare, episcop de Cezareea. Nimeni nu contestă faptul că, pornind de la textul biblic, Origen a încercat să pună teologia creştină într-un cadru epistemologic de mare viziune. El a influenţat într-un mod decisiv teologia ulterioară (Grigorie de Nyssa, Didim cel Orb, Dionisie Areopagitul), precum şi spiritualitatea filocalică (Evagrie).

Apoi, este greu să se vorbească de Origen fără pasiune, chiar fără pasiune unilaterală. Unii sînt atraşi de marea sa popularitate, alţii elogiază proiectul acestuia de a integra creştinismul într-un sistem filosofic raţional. Cu toate acestea, Origen nu a fost introdus în această colecţie cu intenţia de a «reconsidera» cazul său, sau de a combate pe cei ce ar fi «denaturat» opera sa în cursul istoriei. Editurii nu i se poate face un proces de rea intenţie. Se pare însă că unii s-au folosit de această ocazie pentru a se lansa în tot felul de interpretări ale teologiei lui Origen, fără să ţină seama de «receptarea» ei ulterioară. Nu numai unele studii introductive şi note la textele traduse pînă acum, ci mai cu seamă unele recenzii şi studii auxiliare merg în această direcţie. Pentru ilustrare, pot fi citaţi numeroşi autori şi recenzenţi. Lăsăm la o parte epitetele elogioase cu care este introdus Origen în diverse note (Vezi «Ortodoxia», XXXV, nr. 2, 1983, p. 269), însemnări şi chiar în «Cuvînt către cititori» din *Biblia*, ediţia 1983 («Marele teolog alexandrin din secolul al III-lea») [2].

2. Între alte exagerări, care puteau lipsi din paginile «Ortodoxiei» noastre: Într-o comunicare, Pr. Prof. N. Neaga, care a tradus o bună parte din Origen (*Scrieri alese. Partea întîia: Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, Bucureşti, 1981), indică existenţa unui adevărat curent de reabilitare a lui Origen: «Profundul gînditor Origen, pe care viitorul Sinod ecumenic are dreptul să-l aşeze, reabilitat, între marii luceferi ai Ortodoxiei» (în «Mitropolia Ardealului», XXV, nr. 10—12, 1980, p. 865). Într-o însemnare pe marginea aceluiaşi volum (în «Ortodoxia», 1983, nr. 2, p. 308), Pr. Sebastian Chilea scrie:

«Între altele Origen a fost acuzat şi de concesii făcute filosofiei. Ceea ce, firesc, este inexact. Origen a utilizat stilul filosofic, fondul însă şi ideile le-a luat din Sfînta Scriptură, izvor de inspiraţie infinit superior. Origen năzuia anume ca să facă din Sfînta Scriptură norma infailibilă a vieţii, iar din viaţă o capodoperă religioasă,

Să ne amintim că origenismul a fost de la început subiect de mare controversă, de aceea, asemenea comentarii subiective și nespecifice nu pot fi acceptate. În orice caz, dincolo de condamnarea formală a origenismului de către al V-lea Sinod ecumenic, nu trebuie subînțeleasă aversiunea teologiei față de un dialog legitim cu filosofia, după cum dincolo de predilecția actuală pentru tezele origeniste nu trebuie presupusă o mai bună înțelegere a raportului dintre revelație și cultură. Pr. Prof. Teodor Bodogae, căruia îi revine marele merit pentru traducerea în românește a celor mai reprezentative lucrări ale lui Origen, precum și punerea în cadrul istoriei teologiei grecești a operei acestuia, nu poartă răspunderea pentru acest climat ambiguu, în care nu se mai observă clar pragul dintre predilecția pentru *teologia* lui Origen și cea pentru origenism. Dovadă sînt *Notele* la *Despre Principii*, note directe, explicite, formulate în numele unor criterii proprii dogmaticii ortodoxe. Aceste *note* constituie un auxiliar prețios pentru a distinge capitolele în care Origen este fidel doctrinei ortodoxe comune și acele texte în care el speculează fără bază biblică și sistematică. Totuși, în *Note*, traducătorul adaugă: «Desigur însă că e mare deosebire între ipoteza formulată de Origen în secolul III și rătăcirile origeniste din secolul VI, pe care le-a condamnat Sinodul V ecumenic» (Origen, *Scrieri alese*, Partea a III-a, p. 308). Sinodul al V-lea ecumenic ar fi condamnat doar interpretările origeniste ulterioare, dar nu opera lui Origen în sine. Nu această concluzie poate fi însă extrasă din exegeza conținutului teologic al lucrărilor traduse.

De fapt, *Despre Principii* este împotriva acestei presupoziții, deoarece textele în care apar erorile origeniste, adeseori expuse în formă ipotetică, erori la care se referă împăratul Justinian în edictul său din 543 și pe care apoi le condamnă sinodul din 553, sînt acolo. Lucrarea însăși dă măsura în care Origen ar mai putea fi absolvit de «ipotezele» sale, respinse ca erezie de sinoadele ecumenice. Pr. Prof. D. Stăniloae, în Introducere la *Ambigua* (p. 10), atrage atenția asupra unei atitudini grave, lipsită de exigență teologică: «Și mai periculoasă mi se pare o altă poziție, anume aceea pe care o întîlnim chiar azi la teologi din jurul nostru; aceștia adoptă erorile condamnate de Sinoadele al V-lea și al VI-lea ecumenice, bazîndu-se pe autoritatea lui Origen. Adică îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două sinoade ecumenice și tocmai în acestea găsesc un temei pentru adoptarea lor».

Problema cea mai serioasă nu este aceea a textelor traduse din Origen, ci a comentariilor și recenziilor referitoare la aceste traduceri. Este adevărat că în aceste explicații sînt uneori recunoscute «deficiențe ale sistemului său», «înțelegeri deficitare», «texte incriminate»,

organizată după Sfînta Scriptură. Acest rigorism al său a fost fanatic criticat. Conformiști mediocri au mers pînă la a-l considera eretic. Origen și eretic! Teologul fără egal, eroul neabătut care nu se înspăimînta de martiriu și de torturi, apostolul muceniciei care a condus cete de mucenici, eroul care însuși a suferit pentru Biserică nu putea fi în nici un fel socotit eretic sau bănuit de erezie. El a putut să aibă unele scăpări din vedere, chestiuni de amănunt sau să se resemneze în fața unor veritabile aporii ale credinței pe care nu le întîlnise la nimeni și care formau un domeniu necercetat și de extremă dificultate, cum au fost vestitele sale «ipoteze».

erori grave și exagerări, afirmații neclare și «ipoteze eronate», capitole care «miros a subordinaționism», sau cu «nuanță de panteism». Alteori sînt identificate cu competență teoriile origeniste pe care sinoadele ecumenice, le-au condamnat [3]. În general, însă, aceste comentarii și aprecieri sînt paleative, note pline de complezență și de emoție, ca și cînd teologia ortodoxă ar avea o atitudine defensivă în fața autorului. Se încearcă chiar să se motiveze acceptabilitatea tezelor incriminate. De unde, întrebarea : cu ce scop sînt propuse aceste interpretări ezitante care produc confuzii inutile ? Care este sensul acestui efort ?

Este, oare, vorba de o predilecție personală pentru speculațiile panteiste ale lui Origen sau de o neînțelegere a raportului dintre filosofia greacă și revelația biblică în contextul constituirii doctrinei ortodoxe în perioada conciliară sau este vorba pur și simplu de lipsă de rigoare teologică și sistematică în prezentarea dogmaticii ortodoxe ? S-ar putea, oare, deduce din aceasta o dorință pozitivă sau chiar o necesitate urgentă, aceea de a relua problema confluenței dintre teologie și cultură în epoca noastră ? Studenții și teologii din generația mai tînără au nevoie de răspunsuri clare, specifice, la aceste întrebări.

În situația actuală, două acțiuni imediate se impun : mai întîi, trebuie spus cu curaj că o atitudine necritică față de tradiția origenistă poate să aibă consecințe negative pentru teologia ortodoxă de azi, consecințe ce trebuie să fie examinate și prevenite ; în al doilea rînd, pornind de la cazul lui Origen, trebuie să se întreprindă un studiu de referință privind dublul raport ce există în tradiția ortodoxă între *doctrină și teologie,* pe de o parte, între *credință și cultură,* pe de altă parte.

Înainte de a menționa consecințele de evitat, să notăm cîteva din concepțiile origeniste respinse sau corectate de patristica ortodoxă :

— *Hristologia subordinaționistă.* Origen introduce în teologie ideea despre nașterea din veci a Fiului din Tatăl. Tatăl naște, iar Fiul este născut din veci, fiecare avînd o persoană distinctă. Origen este deci contra modalismului, teorie potrivit căreia persoanele sînt doar moduri de relație ale lui Dumnezeu. În schimb, după Origen, Logosul are un loc subordonat Tatălui, iar aceasta se vede mai ales în istoria mîntuirii. Logosul este Dumnezeu-Omul. Și deși există o distincție personală între Tatăl și Fiul, numai Tatăl, în sens propriu, este numit Dumnezeu. În *Despre Rugăciune* Origen afirmă că numai Tatălui i se cuvine a ne ruga, desigur prin mijlocirea lui Hristos, arhiereul și apărătorul nostru.

— *Preexistența sufletului uman,* după Origen, nu este altceva decît rezultatul unei creații spirituale pure, simple, înainte de apariția lumii materiale. Diferența între Creator și creație este atît de mare încît Tatăl nu creează direct, ci are un intermediar. Fiul veșnic creează din eternitate lumea spiritelor egale și libere, în care Tatăl își manifestă omniprezența. Origen se găsește în totală contradicție cu tradiția autentic ortodoxă despre creație, care susține că Dumnezeu personal

3. Vezi recenzia făcută de Pr. Prof. Ștefan Alexe, în «Ortodoxia», XXXV, nr. 4, 1983, pp. 609—613.

și transcendent creează lumea *în timp* și că nemurirea sufletului este un *dar* al lui Dumnezeu.

— *Căderea preistorică a sufletelor în păcat,* adică la o stare de existență individuală. Folosind libertatea în mod rău, aceste spirite preexistente ar fi decăzut din starea lor de simplitate, îngeri, demoni, spirite umane, fiecare avînd locul lor : cerul, iadul, pămîntul. Sufletele sînt apoi trimise în trup, ca pedeapsă pentru un păcat anterior. Deoarece păcatul preexistă lumii materiale, materialitatea lumii apare prin cădere. Desigur, noțiunea de păcat are la Origen un sens bine determinat : nu este vorba de transgresiunea de către neamul omenesc, ca întreg, reprezentat de cea dintîi pereche adamică, ci de către fiecare suflet individual.

— *Eshatologia origenistă* se reduce la restaurarea finală a tuturor lucrurilor, inclusiv mîntuirea diavolului. Căci «împărăția lui Dumnezeu nu poate coexista cu împărăția păcatului» (*Despre rugăciune,* XXV, 3). Iadul nu are caracter de judecată și răsplată, iar împărăția lui Dumnezeu, redusă la sensul ei spiritual și moral, se manifestă în sfințenie personală.

Făcîndu-se acea separare între opera lui Origen și controversa origenistă de mai tîrziu, în care s-au angajat discipolii săi, s-ar putea sugera că unele concluzii origeniste, mai ales în domenii în care Biserica nu s-a pronunțat în mod formal, cum ar fi cosmologia, antropologia, eshatologia, să fie reconsiderate. Se știe că *apocatastaza* este o teorie care atrage pe mulți (Sergiu Bulgakov susține că în tradiția ortodoxă nu se poate găsi o definiție dogmatică explicită despre eternitatea pedepselor în iad — *Ortodoxie,* trad. C. Andronikof, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 208. Vezi în același sens și Paul Evdokimov, *Le Buisson ardent,* Editions P. Lethielleux, Paris, 1981, p. 157—164). Or, după cum s-a văzut, cosmologia și eshatologia origenistă sînt pline de contradicții (creația este veșnică, Dumnezeu a creat din veșnicie o succesiune de lumi spirituale, lumea ființelor inteligibile va fi în mod necesar restaurată), fiind influențate direct de cosmologia panteistă și emanaționistă elenică, cu concepția ei ciclică despre timp.

În timp ce contribuțiile sale unice, ca învățătura despre îndumnezeire (firea umană asumată de Iisus Hristos a devenit «părtașă la dumnezeirea Sa» ca să se facă una cu El — *Despre Rugăciune,* XXVI, 4), cum și doctrina despre cele trei persoane în Dumnezeu și despre nașterea din veci a Fiului din Tatăl, au fost recunoscute ca parte integrantă din tradiția ortodoxă autentică, în schimb, concepția lui Origen despre Dumnezeu-Creatorul, despre timp, despre mișcare, despre destinul creației, au fost găsite incompatibile cu mesajul revelației biblice. Tradiția ortodoxă, în mod special Maxim Mărturisitorul în *Ambigua,* a arătat clar că eshatologia statică, în care dispare *mișcarea* și *înnoirea* creației ; căci mișcarea ciclică din sistemul lui Origen este o mișcare fără devenire și înnoire. Acest sistem se bazează pe o concepție greșită despre creație și chiar despre istoria mîntuirii : Dumnezeu e creator etern, care a creat numai lumea imaterială, lumea materială fiind o consecință a păcatului individual ; preexistența și nemurirea sufletului ; restaura-

rea finală a tuturor lucrurilor, inclusiv a îngerilor căzuți și a diavolului. Toate acestea nu consună cu învățătura biblică despre Dumnezeu, un Dumnezeu personal care voiește și creează *în timp*, care se întrupează în timp. Este vorba de o gîndire despre creație, despre existență și eternitate, bazată pe ontologia filosofică de inspirație neoplatonică, în contradicție radicală cu ontologia teologică de inspirație biblică [4]. Pericolul origenismului constă în aceea că duce la înțelegerea Întrupării și Bisericii în sens alegoric, nu în sens istoric, și a mîntuirii ca «necesitate» impusă de ciclul de restaurare. Origen identifică destinul uman cu «ciclurile eterne» ale spiritelor, imortalitatea sufletului fiind, ca în concepția neoplatonică, conaturală și nicidecum, un *dar* al lui Dumnezeu.

Se știe apoi că scrierile lui Origen au inspirat o anumită spiritualitate «filocalică», înțeleasă uneori ca eliberare a sufletului din «mișcarea» sa, care ar avea un caracter păcătos. Această eliberare merge pînă la anihilarea trupului — deoarece trupul în care sufletul, urmare a păcatului, este prizonier ca într-o închisoare, nu are nici un loc în împărăția lui Dumnezeu — și pînă la indiferența totală față de istoria temporală, în care de altfel Dumnezeu nu intervine.

Această tendință de «spiritualizare» în sensul de imaterialitate a Evangheliei, a Întrupării și a Bisericii, tendință proprie unor curente monastice ascetice, nu este străină de alegorismul biblic de nuanță origenistă. De altfel, ascetismul monastic de această nuanță își are originea în lucrările lui Evagrie, interpretul lui Origen printre monahii din Palestina și Egipt, în secolul al IV-lea. De asemenea, susținătorii iconoclasmului au recurs la argumente origeniste. Dimpotrivă, ortodocșii au motivat teologia venerării icoanelor pe realitatea istorică a Întrupării personale a Fiului lui Dumnezeu. Ca să accepte Vechiul Testament, Origen recurge la interpretarea «spiritualistă», alegorică a acestuia, respingînd sensul istoric. Dimpotrivă, Marcion prefera sensul istoric, literal, al Vechiului Testament. Starea sau treapta de credință a celui ce face exegeza este foarte importantă : căci există un nivel al credinței simple, care corespunde cu exegeza istorică, și un nivel al cunoașterii, al «gnozei», care corespunde cu citirea alegorică, aceasta la rîndul ei avînd un scop mai înalt, mistic.

Insistîndu-se asupra sistemului speculativ origenist, se lasă impresia că raportul dintre teologie și filosofie, dintre Evanghelie și cultură, ar fi un domeniu de mare ambiguitate, în care tezele se pot opune violent și în același timp se pot juxtapune artificial, fără criteriu organic. Tradiția ortodoxă cunoaște însă mai bine acum criteriile unui raport legitim între teologie și filosofie. Revelația divină posedă totdeauna plenitudinea și libertatea ei, chiar dacă, în scopul de a se «întrupa» în loc și timp, acceptă constrîngerea filosofiei, culturii, istoriei umane. În virtutea acestei plenitudini și libertăți, Evanghelia «judecă» și «transfigurează» orice cultură — temporală și argiloasă prin natura ei (II Cor. 4, 7)

4. John Meyendorf, *Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church*, în vol. «La Téologie dans l'Eglise et dans le monde», Editions du Centre orthodoxe, Chambésy, 1984, pp. 67—75.

— pentru ca astfel cuvîntul lui Dumnezeu să devină lumina tuturor, oriunde, oricînd şi la oricine [5].

Studierea raportului dintre doctrină comună şi teologia personală, dintre credinţă şi cultură, pornind de la cazul lui Origen, ar fi extrem de importantă şi pentru înţelegerea dezvoltării dogmaticii ortodoxe, cît şi pentru teologia şi practica misionară de azi. *Ambigua* şi comentariile făcute de Pr. Prof. Stăniloae oferă elemente de prim ordin ca să se întreprindă această cercetare. Care sînt exigenţele şi obiectivele acestui studiu?

Mai întîi, o distincţie necesară între ceea ce constituie doctrina de credinţă comună a Bisericii, chiar într-o perioadă în care termenii acestei doctrine nu erau încă în mod net stabiliţi, şi ceea ce este speculaţie teologică personală lipsită de temei biblic explicit. De altfel, Origen însuşi insistă asupra principiului de a discerne în mod limpede *regula de credinţă*: «trebuie să fie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiţia bisericească şi apostolică» (*Despre Principii*, Prefaţă, trad. cit., p. 38).

În al doilea rînd, să se identifice în mod clar şi explicit textele şi doctrinele pe care Biserica, fie pe cale sinodală, fie pe calea consensului Părinţilor, le-a «receptat» ca parte din învăţătura ei comună şi permanentă, sau le-a respins. Gîndirea lui Origen a fost nu numai subiect de controversă, ci şi de receptare pozitivă: «Iată Origen! În multe din comentariile sale la Psalmi, el foloseşte doxologia cu Duhul Sfînt! Cu toate că acesta n-avea despre Duhul Sfînt idei absolut sănătoase, totuşi, în multe locuri, mişcat de puterea tradiţiei, el a vorbit despre Duhul Sfînt în termeni conformi credinţei ortodoxe. În al şaselea comentariu la Evanghelia după Ioan, mi se pare, el a declarat în mod deschis că trebuie să adorăm pe Duhul Sfînt... În acest fel, după părerea mea, puterea tradiţiei a determinat adesea oamenii să contrazică chiar propriile lor doctrine» (Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt*, XXIX, 73).

În schimb, teoriile origeniste despre preexistenţa sufletelor umane şi apocatastază au fost condamnate formal de Părinţii Sinodului al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553). Sfîntul Ioan Damaschin, care rezumă tradiţia comună din epoca de consolidare a Bisericii ecumenice, nu găseşte nici o explicaţie pentru apocatastaza lui Origen — ca de altfel şi pentru milenarism, pe care le citează împreună — în cadrul învăţăturii ortodoxe «receptate» despre lumea care va să vină (*Despre Credinţa Ortodoxă*, II, 1).

În al treilea rînd, este cazul să fie examinate premisele metafizice din filosofia neoplatonică, care sînt transparente în speculaţiile teologice ale lui Origen, în metoda sa exegetică şi în spiritualitatea sa. Origen este mare prin aceea că a pus faţă în faţă teologia creştină şi filosofia greacă, fiecare cu datele lor fundamentale. O întîlnire legitimă

5. O anumită linie de interpretare a istoriei Ortodoxiei susţine că «elenismul patristic» ar fi fost unica sinteză capabilă să exprime vechea catolicitate sau unitatea ecumenică a primului mileniu. Vezi Gheorghe Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice*, în «Studii teologice», nr. 1—4, 1979, p. 216—220.

rea finală a tuturor lucrurilor, inclusiv a îngerilor căzuți și a diavolului. Toate acestea nu consună cu învățătura biblică despre Dumnezeu, un Dumnezeu personal care voiește și creează *în timp*, care se întrupează în timp. Este vorba de o gîndire despre creație, despre existență și eternitate, bazată pe ontologia filosofică de inspirație neoplatonică, în contradicție radicală cu ontologia teologică de inspirație biblică [4]. Pericolul origenismului constă în aceea că duce la înțelegerea Întrupării și Bisericii în sens alegoric, nu în sens istoric, și a mîntuirii ca «necesitate» impusă de ciclul de restaurare. Origen identifică destinul uman cu «ciclurile eterne» ale spiritelor, imortalitatea sufletului fiind, ca în concepția neoplatonică, conaturală și nicidecum, un *dar* al lui Dumnezeu.

Se știe apoi că scrierile lui Origen au inspirat o anumită spiritualitate «filocalică», înțeleasă uneori ca eliberare a sufletului din «mișcarea» sa, care ar avea un caracter păcătos. Această eliberare merge pînă la anihilarea trupului — deoarece trupul în care sufletul, urmare a păcatului, este prizonier ca într-o închisoare, nu are nici un loc în împărăția lui Dumnezeu — și pînă la indiferența totală față de istoria temporală, în care de altfel Dumnezeu nu intervine.

Această tendință de «spiritualizare» în sensul de imaterialitate a Evangheliei, a Întrupării și a Bisericii, tendință proprie unor curente monastice ascetice, nu este străină de alegorismul biblic de nuanță origenistă. De altfel, ascetismul monastic de această nuanță își are originea în lucrările lui Evagrie, interpretul lui Origen printre monahii din Palestina și Egipt, în secolul al IV-lea. De asemenea, susținătorii iconoclasmului au recurs la argumente origeniste. Dimpotrivă, ortodocșii au motivat teologia venerării icoanelor pe realitatea istorică a Întrupării personale a Fiului lui Dumnezeu. Ca să accepte Vechiul Testament, Origen recurge la interpretarea «spiritualistă», alegorică a acestuia, respingînd sensul istoric. Dimpotrivă, Marcion prefera sensul istoric, literal, al Vechiului Testament. Starea sau treapta de credință a celui ce face exegeza este foarte importantă : căci există un nivel al credinței simple, care corespunde cu exegeza istorică, și un nivel al cunoașterii, al «gnozei», care corespunde cu citirea alegorică, aceasta la rîndul ei avînd un scop mai înalt, mistic.

Insistîndu-se asupra sistemului speculativ origenist, se lasă impresia că raportul dintre teologie și filosofie, dintre Evanghelie și cultură, ar fi un domeniu de mare ambiguitate, în care tezele se pot opune violent și în același timp se pot juxtapune artificial, fără criteriu organic. Tradiția ortodoxă cunoaște însă mai bine acum criteriile unui raport legitim între teologie și filosofie. Revelația divină posedă totdeauna plenitudinea și libertatea ei, chiar dacă, în scopul de a se «întrupa» în loc și timp, acceptă constrîngerea filosofiei, culturii, istoriei umane. În virtutea acestei plenitudini și libertăți, Evanghelia «judecă» și «transfigurează» orice cultură — temporală și argiloasă prin natura ei (II Cor. 4, 7)

4. John Meyendorf, *Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church*, în vol. «La Téologie dans l'Eglise et dans le monde», Editions du Centre orthodoxe, Chambésy, 1984, pp. 67—75.

— pentru ca astfel cuvîntul lui Dumnezeu să devină lumina tuturor, oriunde, oricînd şi la oricine [5].

Studierea raportului dintre doctrină comună şi teologia personală, dintre credinţă şi cultură, pornind de la cazul lui Origen, ar fi extrem de importantă şi pentru înţelegerea dezvoltării dogmaticii ortodoxe, cît şi pentru teologia şi practica misionară de azi. *Ambigua* şi comentariile făcute de Pr. Prof. Stăniloae oferă elemente de prim ordin ca să se întreprindă această cercetare. Care sînt exigenţele şi obiectivele acestui studiu?

Mai întîi, o distincţie necesară între ceea ce constituie doctrina de credinţă comună a Bisericii, chiar într-o perioadă în care termenii acestei doctrine nu erau încă în mod net stabiliţi, şi ceea ce este speculaţie teologică personală lipsită de temei biblic explicit. De altfel, Origen însuşi insistă asupra principiului de a discerne în mod limpede *regula de credinţă*: «trebuie să fie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiţia bisericească şi apostolică» (*Despre Principii*, Prefaţă, trad. cit., p. 38).

În al doilea rînd, să se identifice în mod clar şi explicit textele şi doctrinele pe care Biserica, fie pe cale sinodală, fie pe calea consensului Părinţilor, le-a «receptat» ca parte din învăţătura ei comună şi permanentă, sau le-a respins. Gîndirea lui Origen a fost nu numai subiect de controversă, ci şi de receptare pozitivă: «Iată Origen! În multe din comentariile sale la Psalmi, el foloseşte doxologia cu Duhul Sfînt! Cu toate că acesta n-avea despre Duhul Sfînt idei absolut sănătoase, totuşi, în multe locuri, mişcat de puterea tradiţiei, el a vorbit despre Duhul Sfînt în termeni conformi credinţei ortodoxe. În al şaselea comentariu la Evanghelia după Ioan, mi se pare, el a declarat în mod deschis că trebuie să adorăm pe Duhul Sfînt... În acest fel, după părerea mea, puterea tradiţiei a determinat adesea oamenii să contrazică chiar propriile lor doctrine» (Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt*, XXIX, 73).

În schimb, teoriile origeniste despre preexistenţa sufletelor umane şi apocatastază au fost condamnate formal de Părinţii Sinodului al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553). Sfîntul Ioan Damaschin, care rezumă tradiţia comună din epoca de consolidare a Bisericii ecumenice, nu găseşte nici o explicaţie pentru apocatastaza lui Origen — ca de altfel şi pentru milenarism, pe care le citează împreună — în cadrul învăţăturii ortodoxe «receptate» despre lumea care va să vină (*Despre Credinţa Ortodoxă*, II, 1).

În al treilea rînd, este cazul să fie examinate premisele metafizice din filosofia neoplatonică, care sînt transparente în speculaţiile teologice ale lui Origen, în metoda sa exegetică şi în spiritualitatea sa. Origen este mare prin aceea că a pus faţă în faţă teologia creştină şi filosofia greacă, fiecare cu datele lor fundamentale. O întîlnire legitimă

5. O anumită linie de interpretare a istoriei Ortodoxiei susţine că «elenismul patristic» ar fi fost unica sinteză capabilă să exprime vechea catolicitate sau unitatea ecumenică a primului mileniu. Vezi Gheorghe Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice*, în «Studii teologice», nr. 1—4, 1979, p. 216—220.

între credință și cultură nu poate să fie evitată, deoarece nimeni nu poate face teologie «pură», propovăduire aculturală ; nu se poate face abstracție de materialul cultural al timpului și al contextului. Numai că această confluență între Evanghelie și cultură este extrem de subtilă, iar Biserica a fost totdeauna, în acest domeniu, de o exigență implacabilă, potrivit preceptului apostolic : «Iudeii cer minuni și elinii caută înțelepciune, dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru iudei este pricină de poticnire, și pentru elini, nebunie» (I Cor. 1, 22—23). Sinodul Quinisext (692), în canonul 1, confirmă hotărîrea celor 165 Părinți de la Sinodul din Constantinopol, din 553, sub împăratul Justinian, condamnînd pe Origen, Didim și Evagrie, care «și-au împreunat mîinile pentru restaurarea miturilor elenice». De aceea se poate conclude că «importanța condamnării origenismului la al V-lea Sinod ecumenic este covîrșitoare pentru dezvoltarea ulterioară a gîndirii și spiritualității în lumea bizantină» [6].

Publicarea colecției *Părinți și scriitori bisericești* de către Editura Institutului biblic și de misiune al Patriarhiei Române, din inițiativa și sub directa îndrumare a Prea Fericitului Patriarh Iustin, este de o însemnătate excepțională pentru teologia română actuală [7]. Căci editarea și traducerea textelor Părinților Bisericii ne permit să cunoaștem toate dimensiunile tradiției patristice, să recunoaștem «metoda» Părinților de a exprima credința comună a Bisericii, să identificăm ce este actual în opera acestora. Dar prezentarea acestei colecții ridică, în mod firesc o serie de probleme. De pildă, traducerea ca atare, adică echivalența în românește, de limbă și de conținut, a textului tradus ; comentariul teologic, în cadrul istoriei doctrinei ortodoxe, asupra valorii dogmatice a textului tradus ; actualitatea lucrării traduse pentru misiunea și teologia Bisericii de azi.

Pornind de la un caz concret, traducerile din opera lui Origen, noi ne-am oprit, în rîndurile de mai sus, la ceea ce se poate numi interpretarea conținutului teologic al lucrării traduse și punerea acestui conținut în sistemul dogmatic ortodox. Avînd în vedere acest aspect particular, despre celelalte traduceri făcute pînă acum în această colecție, se pot spune următoarele : în cele mai multe cazuri traducătorul scrie și studiul introductiv și notele explicative. În cîteva cazuri, fericite, traducătorul este în același timp și cel mai competent cunoscător și interpret al autorului din care s-a tradus, sau în lucrarea tradusă. La unele volume, notele și comentariile sînt ample și interesante, dar ele se suprapun textului propriu-zis, depășind caracterul lor complementar, critic. În orice caz, ar fi bine *dacă editorul colecției ar fi mai exigent cu comentariile și notele* care însoțesc traducerile. Textele ar putea să fie prezentate și comentate de acei patrologi sau teologi care sînt specia-

6. John Meyendorf, *Christ in Eastern Christian Thought*, în «St. Vladimir's Seminary Press», 1975, p. 56.

7. Ion Bria, *La Théologie orthodoxe aujourd'hui en Roumanie*, în vol. «La Théologie dans l'Eglise et dans le monde», Editions du Centre orthodoxe, Chambésy, 1984, pp. 171—175.

liști în perioada patristică respectivă sau în scriitorul respectiv, chiar dacă ei nu au făcut traducerea ca atare. Aceasta, mai cu seamă acolo unde textele traduse cer explicații și interpretări specifice, care presupun o cunoaștere aprofundată a dezvoltării tradiției patristice și a teologiei sistematice ortodoxe în ansamblul ei.

CRUCEA ȘI ÎNVIEREA DOMNULUI ÎN LUMINA NOULUI TESTAMENT *

Drd. IOAN CÎRSTOIU

În cadrul vast al iconomiei mîntuirii neamului omenesc, crucea, răstignirea și învierea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos au o importanță covîrșitoare.

Fără răstignire și înviere, întruparea Fiului lui Dumnezeu ar fi fost fără sens și de neînțeles.

Prin moartea pe cruce a Mîntuitorului se pune capăt vechii stări în care ajunsese neamul omenesc în urma păcatului neascultării; prin înviere se pune începutul unei ere noi, erei ascultării de Dumnezeu, erei harului și a vieții.

Întruparea, moartea și învierea Mîntuitorului aveau să ducă la o re-creare a omului, o creare din nou a lui, la readucerea acestuia în starea de a împlini menirea pentru care a fost făcut.

Fiul lui Dumnezeu, îmbrăcînd firea umană, se substituie omului și, prin moartea pe cruce, satisface dreptatea știrbită de păcat.

Dacă «printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, care a trecut asupra tuturor oamenilor, pentru că toți au păcătuit, ... (dacă) prin neascultarea unui singur om cei mulți au fost făcuți păcătoși, tot așa prin ascultarea unui singur om, cei mulți vor fi făcuți neprihăniți» (Rom. 5, 12, 19).

Crucea Mîntuitorului avea să aducă izbăvire întregii omeniri, iar învierea Sa avea să fie pîrgă învierii obștești și garanție a biruinței vieții asupra morții (I Cor. 15, 20).

Referindu-se la urmările morții și învierii Mîntuitorului, Sfîntul Ioan Gură de Aur spunea, cuprins de admirație: «Cînd mă gîndesc cît de jos se afla omul, de unde mai jos nu era posibil să coboare și unde a fost înălțat de Hristos, încît mai sus nu este posibil să fie ridicat, mă minunez văzînd lucruri mari și minunate și multa grijă a lui Dumnezeu pentru firea noastră. Din abisul pierzării, Fiul lui Dumnezeu, luînd firea noastră, a ridicat-o la stăpînul tuturor și prin această pîrgă a făcut să fie binecuvîntat întreg neamul nostru.

Acolo unde este Dumnezeu, deasupra puterilor celor de sus, acolo s-a ridicat firea Sa luată dintre noi. S-a făcut roabă omului întreaga fire creată din cauza lui Dumnezeu-Cuvîntul care locuiește în ea» [1].

---

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie, la specialitatea «Studiul Noului Testament», sub îndrumarea P.C. Sale, Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu.

1 *Omilia a 2-a la Înălțare*, P.G., 50, col. 445; *ibidem*, *Omilia 40 la Faptele Apostolilor* 3, P.G., 60, col. 285.

A. CRUCEA DOMNULUI ÎN ICONOMIA MÎNTUIRII

1. *Crucea înainte de ivirea creştinismului.*

Obiectul căruia creştinii îi aduc o cinstire cu totul deosebită a fost cunoscut şi în antichitate [2].

A fost cunoscut şi ca simbol [3] şi ca instrument de tortură pentru răufăcătorii înrăiţi, pentru ostatici, pentru sclavii răsculaţi sau fugiţi de la stăpînii lor. Moartea pe cruce era dintre cele mai înfiorătoare [4], de aceea crucea nu putea trezi decît sentimentul de frică şi repulsie.

Pedeapsa crucificării era cunoscută şi de iudei. Autorul Deuteronomului presupune o astfel de pedeapsă în cazul unor grave abateri şi dă detalii în legătură cu executarea ei: «Dacă se va omorî un om care a săvîrşit o nelegiuire vrednică de pedeapsă cu moartea şi a fost spînzurat pe lemn, trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn; ci să-l îngropi în aceeaşi zi, pentru că cel spînzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu, şi să nu spurcaţi ţara pe care ţi-o dă moştenire Domnul Dumnezeul tău» (21, 22—23; vezi şi Iosua 8, 29).

2. *Crucea în creştinism.*

O cu totul altă semnificaţie are crucea după răstignirea pe ea a Mîntuitorului Hristos. Dacă «pentru cei ce sînt pe calea pierzaniei, cuvîntul cruce este o nebunie — spunea Sfîntul Apostol Pavel —, pentru noi, care sîntem pe calea mîntuirii, este puterea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 18).

Crucea este altarul pe care s-a adus jertfa împăcării omului cu Dumnezeu. Pentru că «printr-un om — spune acelaşi Apostol — a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea şi astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor» (Rom. 5, 12).

Toată omenirea se afla sub osînda păcatului şi a morţii; «toţi, fie greci, fie iudei, se aflau sub păcat» (Rom. 3, 9). Nimeni şi nimic nu putea readuce pe om în starea din care a căzut în afară de o intervenţie de sus; iar această intervenţie n-a întîrziat să se arate.

Fiul lui Dumnezeu, luînd firea omenească, se smereşte şi se face ascultător Tatălui pînă la moarte şi încă moarte pe cruce (Filip. 2, 7—14). Prin sîngele Său, vărsat pe cruce «a şters zapisul cu poruncile Lui, care stăteau împotriva noastră» (Col. 2, 14 şi 1, 20), «a împăcat pe cei doi cu Dumnezeu într-un singur trup... nimicind vrăjmăşia» (Efes. 2, 16), adică

---

2. *Elie Miron Cristea, Iconografia*, Bucureşti, 1912, p. 224; Al. Tzigara Samurcaş, *Arta în România*, 1909, p. 44 şi 47.

3. Ca simbol al regalităţii, luminii soarelui, fertilităţii: vezi E. Fehrenbach, *Croix*, în *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, publié par A. D'Ales, Paris, 1928, col. 828; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Formele şi simbolismul crucilor precreştine*, în «Studii teologice» XXI (1969), nr. 9—10, p. 651; Pr. Gheorghe Rădvan, *Sfînta Cruce şi însemnătatea ei*, în rev. «Candela» XLI (1930), nr. 9—10, p. 465—466; Drd. Pr. Zamfir Modest, *Temeiuri biblice pentru cinstirea Sfintei Cruci*, în «Ortodoxia», XXXIV (1982), nr. 2, p. 256.

4. Cicero, Verr. V, 64—66, apud. Isidor Onciu, *Arheologia biblică*, p. 279; V. Tarnavschi, *Arheologia biblică*, Cernăuţi, 1930, p. 314.

a surpat zidul legii celei vechi, care despărţea lumea veche în iudei şi păgîni, «a împăcat totul în Sine... pe cele din ceruri cu cele de pe pămînt, făcînd pace prin sîngele Crucii Lui» (Col. 1, 20). «Hristos a murit pentru păcatele noastre» (I Cor. 15, 3). «S-a adus jertfă de ispăşire pentru greşalele celor de un trup cu El» (Evr. 2, 17 ; Gal. 1, 4).

Referindu-se la acest aspect din viaţa Mîntuitorului, Sfîntul Atanasie cel Mare spunea : «Crucea lui Hristos s-a făcut altarul mîntuirii noastre» [5], iar Sfîntul Ioan Gură de Aur precizează : «(Pe Golgota) Hristos a fost în acelaşi timp preot şi jertfă, iar crucea altar. ...A fost jertfă după trup, iar preot după Duh. ...El a fost cel ce a adus şi cel ce S-a adus jertfă» [6].

Dacă altarul templului celui vechi, sfinţit cu sîngele de animale, sfinţea tot ce se atingea de el (Ieşire 30, 25—29, 36 ; Matei 23, 17, 19), de o sfinţire mult mai mare s-a învrednicit *crucea, altarul de care s-a atins însuşi Fiul lui Dumnezeu,* pe care s-a vărsat însuşi sîngele Lui [7].

Trebuie să precizăm că, dată fiind *importanţa crucii* în iconomia mîntuirii, în mod firesc ea a fost prefigurată în Vechiul Testament. În primul rînd este prefigurată de *toiagul lui Moise* cel făcător de minuni şi de *lemnul chivotului Legii* [8], de *lemnele pe care Isaac le-a dus în spate pentru a fi jertfit pe ele* [9] şi îndeosebi de *şarpele de aramă* ridicat de Moise în pustiu.

Cel care insistă mai mult asupra caracterului tipic al şarpelui de aramă este Sfîntul Ioan Gură de Aur, care scrie, în acest sens, o frumoasă şi deosebit de importantă omilie. Substituindu-se lui Moise, marele ierarh îi încredinţează pe ascultătorii săi zicînd : «Fără îndoială eu am pus această lege ! Dar eu îmi propusesem atunci să îndepărtez

5. *Cuvînt la Patimile Domnului,* P.G., 28, col. 1956—1957.

6. *Despre Cruce,* P.G., 49, col. 399—400 şi 403.

7. Sf. Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă,* IV, cap. 11, p. 94, 1129—1132.

8. Fer. Augustin, *De passione,* apud Thomas d'Aquino, *Somme théologique,* trad. française par F. Lachat, vol. 12, Paris, p. 444. «În timpul potopului corabia de lemn este cea care salvează neamul omenesc ; cînd poporul lui Dumnezeu părăseşte Egiptul, cu un toiag de lemn Moise desparte marea, îneacă pe Faraon şi eliberează pe fiii lui Israel ; acelaşi Moise aruncă lemnul în apă şi o schimbă din plină de amărăciune în apă dulce ; lovind cu toiagul de lemn deschide stînca pentru a face să apară un izvor bogat ; pentru a asigura biruinţa poporului său asupra lui Amalec, cu acelaşi toiag îşi întinde mîinile sale către cer, încît Amalec era învins în timp ce Moise cu mîinile întinse împrejurul toiagului se arăta. Legea lui Dumnezeu este închisă într-un chivot de lemn ; ca prin toate acestea la lemnul crucii, ca şi printr-o treaptă, să se ajungă». Cu acest toiag Moise desparte Marea Roşie şi tot cu el face să izvorască apa din stîncă (Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu Iudeul Trifon,* trad. rom. de Pr. Olimp Căciulă, Bucureşti 1941, p. 197). Vorbind despre toiagul lui Moise, Teodoret al Cyrului scria : «Acesta prefigurează lucrarea pentru mîntuirea noastră. Căci lemnul mîntuitor al Crucii a îndulcit apa cea amară a vremurilor» *(Comentar la Ieşire,* P.G., LXXX, col. 256).

9. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphyra,* P.G., 69, col. 142. «Lemnul lui Isaac este crucea lui Hristos». Acelaşi lucru îl susţine şi Sf. Ioan Gură de Aur în *Omilia la Geneză,* P.G., 54, col. 432, apud. Pr. Ioan Mircea, *Prefigurările crucii în Vechiul Testament şi semnificaţiile ei în tradiţia creştină,* în «Studii teologice», 1969, nr. 3—4, p. 185. Sf. Ioan Gură de Aur zice : «Şi l-a legat pe fiul său şi l-a pus pe altar. Dar acestea toate erau prefigurarea crucii. De aceea şi Hristos zicea iudeilor : «Avraam, părintele vostru a fost bucuros să vadă ziua Mea şi a văzut-o şi s-a bucurat» (Ioan 8, 56). Cum L-a văzut ? Prin tip şi umbră. Căci precum acolo berbecul s-a adus (jertfă) în locul lui Isaac, astfel (şi aici) Mielul Duhovnicesc s-a adus jertfă pentru lume».

orice prilej de impietate și să îndepărtez acest popor de la cultul idolilor. Dacă acum fac să se toarne chipul unui șarpe, o fac pentru a prefigura taina Crucii, pentru a deschide calea în care se vor avînta Apostolii, ca să ridic cu mult mai mult acest stindard admirabil și necunoscut al crucii» [10]. Făcînd această precizare, Sfîntul Ioan Gură de Aur explică simbolul șarpelui de aramă în funcție de jertfa euharistică. Șarpele este poruncit de Dumnezeu. Ce vrea să spună acest simbol? Precum atunci șarpele de aramă, care nu mușcase și nu rănise pe nimeni, a fost spînzurat pe lemn, pentru a reprezenta șerpii ce mușcau, tot așa acum : Iisus, care este complet lipsit de păcat, suferă pentru toți oamenii care sînt vinovați de păcat. Acolo mulți mușcau și altul era pus pe lemn aici alții păcătuiesc și Cel fără de păcat este răstignit pe cruce. Pentru ce pricină șarpele este pus pe lemn? Pentru a vindeca de mușcăturile celorlalți șerpi. Tot așa și Hristos a fost răstignit pe cruce ca să pună capăt lucrării demonilor [11].

Reluînd această temă, același Sfînt Părinte se exprimă în altă parte astfel : «Vezi armonia ce domnește între tip și realitate? Acolo e un șarpe atîrnat (pe lemn) care vindecă de mușcăturile șerpilor ; aici Iisus cel răstignit pe cruce ne vindecă de mușcăturile înfipte în sufletele noastre de demonul întunericului» [12].

Crucea este, de asemenea *simbolul biruinței* asupra tendinței spre neascultare, specifică firii omenești după căderea în păcat, *simbolul smereniei, al deplinei ascultări*, al ascultării pînă la moarte pentru împlinirea voii lui Dumnezeu, care nu greșește în planurile Sale.

Fiul lui Dumnezeu «S-a smerit și S-a făcut ascultător pînă la moarte, și încă moarte pe cruce. De aceea și Dumnezeu L-a înălțat nespus de mult și I-a dat Numele, care este mai presus de orice nume» (Filip. 2, 8—9).

Este simbolul luptei pentru biruința binelui asupra răului, a luminii asupra întunericului, a virtuții asupra păcatului, a vieții asupra morții [13].

Este simbolul *deplinei dăruiri și al maximei iubiri* [14].

În extrema umilire și suferință a crucii s-a descoperit negrăita iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru om, într-un moment în care acesta se îndepărtase de El și era vrăjmaș (Rom. 5, 10). Pentru că «nu este dragoste mai mare decît aceea de a-și pune cineva viața pentru prietenii Săi» (Ioan 15, 13).

Este, în sfîrșit, «*semnul Fiului Omului*» care va premerge Parusia Domnului.

Crucea va vesti mai mult decît orice semn și mai mult decît orice făptură a doua venire a Domnului. Referindu-se la acest lucru, Sfîntul Ioan Gură de Aur spunea : «Vezi cît de mare este puterea Crucii? ...Crucea este mai strălucitoare decît soarele și decît luna. Și să nu te

10. Sf. Ioan Gură de Aur, P.G., XI, col. 251, *Homélie sur le serpent*, în «Oeuvres complètes», Ed. Bareille, cf. Pr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 189.
11. *Idem*, P.G., 11, col. 256—257.
12. *Idem*, P.G., 13, col. 461, *Homélie 27*, apud *op. cit.*
13. Pr. Simion Radu, *Sf. Cruce, puterea lui Dumnezeu*, în «Glasul Bisericii», 1974, nr. 9—10, p. 822.
14. Pr. Const. Galeriu, *Învățătura creștină despre Sfînta Cruce și cinstirea ei*, în «Ortodoxia», 1978, nr. 3, p. 497.

minunezi că Domnul vine purtînd Crucea ! După cum a făcut cu Toma, arătîndu-i semnul cuielor şi rănilor... tot aşa şi atunci va arăta ranele şi crucea, ca să arate că Acesta a fost cel răstignit» [15].

B. Învierea Domnului, moment culminant în istoria mîntuirii

Învierea Domnului este momentul culminant al iconomiei mîntuirii neamului omenesc, momentul în care — nimicit fiind zapisul păcatului şi al morţii — a strălucit viaţa în toată splendoarea ei. Este momentul împăcării, momentul cînd toate se umplu de bucurie, «cerul şi pămîntul şi cele de dedesubt» (Canonul învierii).

«Eu sînt învierea şi viaţa» (Ioan 11, 25) spunea Mîntuitorul Hristos ascultătorilor Săi. «Cel ce crede în Mine, viu va fi» (Ioan 5, 24 ; 6, 40).

Acest adevăr era confirmat cu prisosinţă în momentul învierii, cînd piatra a fost prăvălită de la uşa mormîntului, iar Mîntuitorul Hristos S-a arătat lumii biruitor al morţii şi stăpîn al vieţii (Matei 28, 2—4).

1. *Învierea Domnului, fapt real, piatră de temelie a credinţei noastre.*

Învierea Domnului a fost un fapt real. Sf. Apostol Pavel, cel care, datorită învierii Domnului, a suferit o transformare radicală în convingerile sale, transformare care l-a dus pînă la faptul de a suporta moarte de martir, spune în acest sens : «Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică este şi credinţa voastră» (I Cor. 15, 14).

Învierea Domnului, piatra unghiulară a credinţei creştine, este probată cu mărturii istorice şi cu deducţii logice.

Dovezi istorice sînt, în primul rînd, arătările Mîntuitorului către femeile mironosiţe (Mariei Magdalena : Ioan 20, 11—18) ; apoi celorlalte femei (Matei 28, 5—10 ; Luca 24, 1—11 ; Marcu, 16, 3—8), apoi Apostolilor. Maria Magdalena este cea dintîi care se învredniceşte a vedea pe Mîntuitorul Iisus Hristos înviat. «Venind la mormînt dis-de-dimineaţă», nefiind încă lumină, este cel dintîi vestitor al învierii Mîntuitorului Hristos, pentru că ea a văzut pentru prima dată piatra răsturnată de pe mormînt. Înspăimîntată de lucrul acesta, aleargă în grabă să vestească pe «Simon-Petru şi pe celălalt ucenic pe care-l iubea Iisus» de dispariţia trupului lui Iisus şi apoi revine la mormînt. Plîngînd lîngă mormînt şi aplecîndu-se, a văzut doi îngeri în veşminte albe stînd în locul «unde zăcuse trupul lui Iisus», care i-au adresat cuvintele : «Femeie, de ce plîngi ?», cu alte cuvinte, nu are rost să plîngi, pentru că Iisus a înviat [16].

La puţin timp după discuţia cu îngerul, i se arată însuşi Mîntuitorul Hristos, care îi adresează aceleaşi cuvinte ca şi îngerul : «Femeie, de ce plîngi ? Pe cine cauţi ?». Necăjită fiind de cele întîmplate cu trupul Dom-

15. *Cuvîntări la praznicele împărăteşti,* trad. Pr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1942, p. 132—134.

16. Pr. Prof. C. Corniţescu, *Învierea Domnului şi însemnătatea ei pentru viaţa creştină»,* în «Ortodoxia», 1983, nr. 2, p. 202.

nului şi crezînd că la ora aceea nu putea fi decît grădinarul, îi răspunse : «Doamne, dacă Tu L-ai luat, spune-mi unde L-ai pus şi eu Îl voi lua». Mîntuitorul Hristos i se adresează ca şi în celelalte împrejurări, strigînd-o pe nume : «Marie !». Recunoscîndu-L, Maria exclamă de bucurie : «Rabuni», adică «Învăţătorule» (Ioan 21, 16). Vrînd să I se închine, Mîntuitorul o opreşte zicînd : «Nu te atinge de Mine că încă nu M-am suit la Tatăl Meu». «Şi a venit Maria Magdalena şi a vestit ucenicilor că a văzut pe Domnul şi toate cele discutate cu El» (Ioan 21, 18).

S-a arătat apoi femeilor mironosiţe care cumpăraseră miresme şi veniseră la mormînt pentru a unge trupul Domnului (Marcu 16, 1 ; Luca 24, 10).

Cînd ele au venit la mormînt era «dis-de-dimineaţă», pe cînd răsărea soarele (Marcu 16, 2). Găsind piatra de la uşa mormîntului răsturnată, văzînd mormîntul gol iar înlăuntru un înger care stătea de-a dreapta locului unde fusese trupul Domnului, mirarea lor a fost mare. Mare le-a fost şi bucuria cînd au primit de la înger vestea cea mare a învierii Domnului. El le-a zis : «Nu vă temeţi, că ştiu că pe Iisus cel răstignit Îl căutaţi. Nu este aici ; căci a înviat precum a zis. Veniţi să vedeţi locul unde a zăcut» (Matei 28, 6). «Mergeţi dar şi spuneţi ucenicilor Lui şi lui Petru că va merge în Galileea, mai înainte de voi ; acolo Îl veţi vedea, după cum v-a spus» (Marcu 16, 7). Îndeosebi lui Petru, pentru că el se lepădase de Domnul şi, căzînd din demnitatea de apostol, trebuia să i se arate o bunăvoinţă aparte [17].

Mergînd îndată să vestească ucenicilor cele primite de la înger, «iată Iisus le-a întîmpinat zicînd : Bucuraţi-vă ! Iar ele apropiindu-se au cuprins picioarele Lui şi I s-au închinat» (Matei 28, 9), în semn de adorare, convinse fiind deja de Învierea Lui.

În cursul aceleiaşi zile, Mîntuitorul se mai arată celor doi ucenici, Luca şi Cleopa, în drum spre Emaus (Luca 24, 13—35 ; Marcu 16, 12—19) [18].

Spre seară se arată Apostolilor, fără Toma (Marcu 16, 14 ; Luca 24, 36—43 ; Ioan 20, 19—23).

Nedumeriţi de cele întîmplate şi mai ales de vorbele femeilor mironosiţe, vorbe pe care mai degrabă «le credeau a fi basme» (Luca 24, 11), apostolii stăteau adunaţi laolaltă la locul cunoscut doar de ei, cu uşile încuiate de frica iudeilor (Ioan 20, 19).

În această atmosferă apăsătoare, deodată Mîntuitorul Hristos apare în mijlocul lor şi li se adresează cu binecunoscutul salut : «Pace vouă !». «Fiind plini de frică şi de spaimă, ei cred că văd Duh» (Luca 24, 37).

Mîntuitorul Hristos mustră mai întîi necredinţa lor (Marcu 16, 14), apoi îi invită să-I vadă şi să-I atingă mîinile şi picioarele pentru a se convinge de realitatea celor întîmplate (Ioan 20, 20). Pentru ca orice îndoială să fie îndepărtată, mai tîrziu, cu alt prilej, stă la masă cu ei şi mănîncă dintr-o bucată de peşte fript şi un fagure de miere (Luca 24, 42).

---

17. Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul şi ziua morţii Domnului nostru Iisus Hristos*, Cernăuţi, 1925, p. 826.

18. Luca şi Cleopa nu făceau parte din grupul restrîns al celor 12 Apostoli, ci din grupul de 70 de ucenici ai Domnului.

La puţin timp după aceasta, Mîntuitorul se arată din nou Apostolilor, fiind de faţă şi Toma (Ioan 20, 26—29). Convingîndu-se şi acesta de realitatea învierii, exclamă : «Domnul meu şi Dumnezeul meu !». El exprimă acum, ca oarecînd Petru, în numele Apostolilor (Matei 16, 16), nu numai ataşamentul faţă de dascălul său, ci şi credinţa în divinitatea Lui.

Mîntuitorul Hristos se mai arată ucenicilor şi în Galileea, precum le promisese. Prima dintre aceste arătări are loc la Marea Tiberiadei şi este relatată de Sfîntul Evanghelist Ioan (21, 1—14).

Marea Tiberiadei este locul pe ale cărei maluri se aflau oraşele Betsaide şi Capernaum, unde Mîntuitorul desfăşurase o vastă activitate.

Betsaida era, în acelaşi timp, oraşul din care proveneau Petru, Andrei şi Filip. După Învierea Domnului ei s-au retras pe la casele lor, aşa cum le poruncise Domnul şi îşi reluară vechea ocupaţie de pescari.

Într-unul dintre momentele activităţii lor, Mîntuitorul apare din nou, însoţindu-Şi prezenţa de faptul minunat al unei pescuiri bogate. Evanghelistul precizează că erau de faţă doar şapte dintre ucenici (Ioan 21, 2). «Aceasta este acum a treia oară cînd Iisus s-a arătat ucenicilor după ce a înviat din morţi» (Ioan 21, 14).

A doua oară s-a arătat ucenicilor pe un munte. Această arătare este relatată doar de Sf. Evanghelist Matei pentru a adeveri împlinirea celor promise de Mîntuitorul ucenicilor Săi : «După ce voi învia, voi merge mai înainte de voi în Galileea» (Matei 26, 32 ; Marcu 14, 28).

Ultima oară s-a arătat ucenicilor pe muntele Eleonului. Era la 40 de zile după înviere. Acest eveniment este relatat de Evanghelistul Marcu (16, 15—20) şi de Luca (24, 14—35 ; Fapte 1, 4—12) [19].

Acestora se adaugă arătările menţionate de Sf. Apostol Pavel în Epistola întîi către Corinteni (15, 6—7) : «S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece. În urmă s-a arătat deodată la peste cinci sute de fraţi iar după aceea s-a arătat lui Iacov».

Această informaţie are valoare documentară deosebită pentru faptul că, pe cînd Apostolul Pavel îşi scria epistola, «mulţi dintre ei erau încă în viaţă» (I Cor. 15, 6).

În cele din urmă s-a arătat Apostolului Pavel pe drumul Damascului, făcînd din acesta un mare predicator al mesajului evanghelic.

În sfîrşit, în favoarea învierii Domnului pledează şi multe argumente de ordin logic.

Că Mîntuitorul Iisus Hristos a înviat cu adevărat şi că nu a fost furat de ucenicii săi, cum s-a zis de către unii [20], vrem să subliniem acum doar în următoarele idei :

— Ucenicii s-au arătat fricoşi în momentele de încercare ale Mîntuitorului şi L-au părăsit chiar din grădina Ghetsimani şi n-ar fi fost în stare de o faptă atît de temerară ;

— Dacă, totuşi, Apostolii ar fi furat trupul Domnului din mormînt, ei ar fi făcut acest lucru în grabă şi n-ar fi dat atenţie giulgiurilor (Ioan

19. Sf. Evanghelist Luca revine asupra acestui ultim episod în Faptele Apostolilor şi precizează că a avut loc la 40 de zile după înviere.

20. A se vedea pe larg Pr. Prof. C. Corniţescu, *op. cit.*, p. 206.

20, 5—7) ; ar fi făcut acest lucru din prima noapte, cînd nu era pază la mormînt şi nu în a doua noapte, cînd era pază ;

— După faptul învierii, starea de spirit a ucenicilor se schimbă. Ei văd în dascălul lor o fiinţă spirituală şi-I apără învăţătura cu preţul vieţii lor. Or, acest lucru ar fi fost imposibil dacă istoria învierii ar fi fost un basm scornit chiar de ei.

Învierea Domnului — garanţia învierii noastre.

Învierea lui Hristos este «începătura» vieţii celei veşnice (I Cor. 15, 20). Căci de vreme ce printr-un om a venit moartea (Rom. 5, 12), tot printr-un om şi învierea morţilor. Căci precum în Adam mor toţi, tot aşa în Hristos toţi vor învia (I Cor. 15, 20—22). Învierea este trecerea spre o altă existenţă. Dacă moartea adusă de păcat cuprinsese toată creaţia, învierea lui Hristos a însemnat trecerea definitivă şi totală a întregii creaţii de la moarte la viaţă, la viaţa şi lumina lui Hristos cel înviat. Hristos înviat păstrează rănile şi trupul Său ca o mărturie a permanentei Sale iubiri faţă de noi şi ca o dovadă că Cel ce a înviat nu este altul decît Cel ce s-a răstignit pentru noi.

Prin firea umană pe care şi-a asumat-o, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut Fiul Omului, s-a smerit luînd «chip de rob, făcîndu-se asemenea oamenilor şi la înfăţişare aflîndu-se ca un om» (Filip. 2, 7), ca «întru El să avem răscumpărare prin Sîngele Lui şi iertare păcatelor, după bogăţia harului Lui» (Efes. 1, 7), iar acum sîntem vii cei ce eram morţi (Efes. 2, 1) şi împreună cu El ne-a aşezat întru cele cereşti (Efes. 2, 6).

Mîntuitorul Hristos s-a făcut Protopărinte al nostru, Noul Adam — cum ne încredinţează Sfîntul Apostol Pavel : «Făcutu-s-a omul cel dintîi, Adam, cu suflet viu ; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viaţă» (I Cor. 15, 45).

Sfîntul Apostol Pavel ne încredinţează că, dacă «ne-am botezat în Iisus Hristos, întru moartea Lui ne-am botezat» (Rom. 6, 3), iar acum, «ştiind că Hristos înviat din morţi nu mai moare, şi noi să ne socotim că sîntem morţi păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Domnul Hristos» (Rom. 6, 8 şi 11). În nemărginita Sa iubire de oameni «Paştile nostru Hristos s-a jertfit pentru noi» (I Cor. 5, 7), a murit pentru păcatele noastre (I Cor. 15, 3), iar Dumnezeu care L-a înviat pe Domnul ne va învia şi pe noi prin puterea Sa (I Cor. 6, 14).

Apostolul neamurilor ne încredinţează că «fiecare va învia în rîndul cetei sale. Hristos fiind începătură, apoi cei ai lui la venirea Lui» (I Cor. 15, 23).

Învieri au avut loc şi în Vechiul Testament, dar învierea lui Hristos s-a făcut începătura vieţii celei veşnice şi nesupuse morţii [21].

C. Legătura dintre moartea pe cruce şi învierea Domnului

1. *Răstignirea fără înviere ar fi însemnat biruinţa morţii asupra învierii.*

21. Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea credinţei ortodoxe*, IV, 27, P.G., 94, col. 1224.

Se face auzită adesea opinia că creştinătatea răsăriteană ar accentua, în spiritualitatea liturgică, învierea, în timp ce creştinismul occidental accentuează răstignirea, patimile Mîntuitorului [22].

Adevărul este, însă, că spiritualitatea răsăriteană nu separă Crucea de Înviere şi pune accent deosebit pe legătura interioară ce există între taina crucii şi taina învierii Domnului nostru Iisus Hristos.

Legătura dintre cruce şi înviere se constată atît în cîntările liturgice ale Bisericii, cît şi în felul cum se înfăţişează, în iconografia ei, răstignirea şi învierea Domnului.

Potrivit gîndirii răsăritene, în crucea însăşi este o putere care produce învierea şi în înviere este prezentă, într-un anumit sens, în mod etern, crucea. Crucea are, în ea însăşi o forţă de biruire a păcatului şi a morţii, o putere care înaintează spre înviere şi se finalizează în înviere [23].

Sfinţii Părinţi scot adesea în relief această legătură dintre cruce şi înviere. Sf. Sofronie al Ierusalimului spune în acest sens : «Astăzi crucea este ridicată la înălţime şi, care om nu se va fi ridicat, de la pămînt la înălţime, în mod tainic ? Astăzi ne iese înainte învierea şi, prin mersul ei înainte, ea face să strălucească şi să se veselească toate. Astăzi se desfăşoară învierea, şi mîine crucea zboară la înălţime ; ...O, ce minune. Mai demult, sărbătoarea crucii a precedat învierea, dar acum crucea a dobîndit învierea drept conducător şi înainte mergător. Iată aici s-a împlinit clar profeţia Mîntuitorului : «Cei de pe urmă au devenit cei dintîi şi cei dintîi au apărut ultimii» (Matei 19, 30) [24].

Crucea şi învierea se presupun reciproc ; jertfa fără înviere ar fi fost fără rost, ar fi fost o biruinţă a morţii asupra vieţii ; iar învierea fără jertfă ar fi fost imposibilă. «În cruce sau în moartea lui Hristos se cuprindeau virtual învierea Lui şi în învierea Lui continuă să fie prezentă puterea biruitoare de moarte a crucii. Nu s-a ajuns la înviere fără cruce» [25]. Moartea pe cruce este strîns legată de înviere ca şi de întrupare şi se desăvîrşeşte în înviere. Întruparea este rodul iubirii divine faţă de umanitatea cu care se uneşte definitiv, iar această iubire merge mai departe în moarte, scopul şi rezultatul deplin al acestei iubiri se arată în înviere, care desăvîrşeşte pentru vecie unirea Sa cu noi.

Concluzii

Crucea şi învierea sînt teme centrale ale credinţei şi existenţei creştine ale vieţii celei noi în Hristos.

Ele reprezintă momente cu totul aparte ale vieţii şi activităţii pămînteşti ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, pentru că prin moartea şi învierea Mîntuitorului a fost surpată împărăţia morţii şi întunericului şi lumii i s-a dăruit viaţa.

22. Prof. Dan Ciobotea, *Legătura dintre moartea şi învierea Mîntuitorului Hristos*, în «Mitropolia Banatului», 1984, nr. 3—4, p. 123.

23. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Crucea în teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe Române*, în «Ortodoxia», 1975, nr. 3, p. 405.

24. Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Cuvînt la Înălţarea Sfintei Cruci şi la Sfînta Înviere*, P.G., 87, 3, col. 3303, 3304.

25. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 406.

Din prezentarea numeroaselor temeiuri biblice s-a putut constata legătura strînsă dintre cele două fapte unice.

Sub diferite tipuri și simboluri, Dumnezeu a descoperit lumii importanța și rolul crucii în istoria mîntuirii noastre. A fost prefigurată prin șarpele de aramă (Num. 21, 9), prin toiagul lui Moise, dar este confirmată și de Mîntuitorul Iisus Hristos (Ioan 3, 14). Crucea este altarul de jertfă pentru păcatele noastre (Evrei 9, 28), semn distinctiv și pecete a lui Dumnezeu și a slujitorilor Săi (Apoc. 7, 2—3), semnul biruinței și învierii (Matei 24, 30), «arvuna Duhului în inimile noastre» (II Cor. 1, 22).

Crucea a fost cinstită și respectată de Sfinții Apostoli, devenind conținutul predicii lor și mîndria lor, pentru că — zice Sfîntul Apostol Pavel — «propovăduirea crucii este o nebunie pentru cei ce sînt pe calea pierzării ; pentru noi, care sîntem pe calea mîntuirii, este puterea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 18). El nu cunoaște nimic altceva cu care să se laude decît crucea Domnului : «Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decît cu crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită față de mine și eu față de lume» (Gal. 6, 14).

Crucea a fost cinstită de creștini încă din primele zile ale Bisericii și va fi cinstită pînă la sfîrșitul veacurilor cînd va apare cu Mîntuitorul Hristos în slavă, ca un trofeu al biruinței asupra păcatului, a morții și a diavolului.

Ca și crucea, învierea Mîntuitorului Iisus Hristos este eveniment unic, moment culminant care dă sens la tot ce o precede și la tot ce o urmează. Este biruință asupra morții : «Nu te teme, — zice Mîntuitorul către Sf. Evanghelist Ioan — sînt viu în vecii vecilor și am cheile morții și ale iadului» (Apoc. 1, 17—18). «Cel ce crede în Mine viu va fi» (Ioan 5, 24 ; 6, 40).

Învierea lui Hristos a nimicit zapisul păcatului și al morții și a adus lumii viața în toată plinătatea ei. Este garanția învierii noastre și «începătura vieții celei veșnice» (I Cor. 15, 20).

Între cruce și înviere este o strînsă legătură și se presupun reciproc. Fără cruce nu există înviere și fără înviere crucea nu are sens.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-ar avea sens fără încununarea drumului crucii prin înviere. Întruparea, crucea și învierea formează un tot în iconomia mîntuirii neamului omenesc și fiecare dintre aceste momente are un rost unic și de neînlocuit în procesul mîntuirii.

Numai împreună, răstignirea și învierea, puteau satisface dreptatea divină știrbită de păcat și să aducă biruința vieții asupra morții.

UNITATEA CREŞTINILOR ÎN EFORTURILE DE APĂRARE A PĂCII ŞI VIEŢII ÎN LUME DUPĂ NOUL TESTAMENT *

Pr. Drd. STELIAN TOFANĂ

Orientarea eshatologică a vieţii spre plinătatea ei, exprimată în imperativul «Căutaţi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui», îşi găseşte corelativul ei pe plan uman istoric în «Căutaţi pacea şi urmaţi-o» (Evrei 12, 14).

«Căutaţi pacea» reprezintă pentru omenirea de azi, care trăieşte sub ameninţare şi frică în faţa diabolicei curse a înarmărilor, un imperativ uman-social, o chemare de a da un nou impuls deşteptării conştiinţei omenirii de-a redeveni umană, de-a apela la raţiune măcar acum în ceasul pericolului [1], o chemare la slujire umană care să asigure pacea în lume, condiţie *sine qua non,* pentru realizarea ei în perspectiva veşniciei.

De aceea lupta pentru pace presupune dezvoltarea spiritului comunitar şi de răspundere, înlăturarea barierelor pe care forţa şi nedreptatea le ridică între oameni, desfiinţarea războiului, a relaţiilor de încordare, a inegalităţii sociale.

Pacea implică azi o concentrare a resurselor spirituale ale întregii omeniri, o chemare la unitate a tuturor creştinilor pentru a salva viaţa acum, în ceasul al 12-lea, pentru realizarea împărăţiei păcii şi a securităţii existenţei umane.

A. PACEA ŞI VIAŢA LUMII, VALORI IRECUPERABILE ALE UMANITĂŢII

1. *PACEA LUMII — PRINCIPIILE ŞI COORDONATELE EI ONTOLOGICE*

a) *Temeiuri creştine pentru pace*

Din punct de vedere teologic, pacea e o realitate soteriologică, care manifestă în acelaşi timp şi hristocentrismul credinţei creştine şi umanismul iubirii creştine.

Pacea îşi are izvorul în natura hristocentrică a existenţei şi vieţii creştine. În Hristos, dihotomia dintre Dumnezeu şi om, dintre creaţie şi persoană, dintre spirit şi materie, dintre har şi natură este depăşită (Efes. 2, 14—15). În această orientare hristocentrică, lumea creştină îşi găseşte unitatea ei ontologică şi echilibrul ei existenţial.

Pacea este o realitate soteriologică pentru că izvorăşte din comuniunea şi, totodată, exprimă comuniunea pe care umanitatea o realizează prin harul recapitulării în Hristos [2]. De aici dimensiunea ontologică a păcii.

---

* Lucrare alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie, la specialitatea Studiul Noului Testament, sub îndrumarea P. C. Sale, Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. *Cuvîntul I.P.S. Sale, Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, la cea de a VI-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Vancouver-Canada, 24 iulie — 10 august 1983),* în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8, 1983, p. 471.

2. Diac. Ion Bria, *Pacea lumii şi umanismul creştin,* în «Studii teologice», nr. 7—8, 1967, p. 42.

Prin urmare, luptînd pentru pace, creştinul luptă pentru destinul pe care i l-a dat Iisus Hristos, Împărăţia lui Dumnezeu.

În această înţelegere «slujirea şi răspunderea creştinismului faţă de lume fac parte organică din structura ontologică a credinţei şi iubirii creştine, din care decurge pacea. Pacea este în ultimă instanţă un efect al credinţei şi iubirii aplicate în relaţiile umane» [3].

Pacea constă nu numai în comuniune spirituală, ci şi în slujire concretă a omului, ea are nu numai un aspect individual, ci şi unul social. Deci, pentru creştini, umanismul complet şi împodobit cu credinţa şi iubirea creştină trebuie să constituie baza morală a luptei lor pentru pace. Pacea exprimă sensul autentic, pozitiv, dinamic al existenţei umane creştine şi constituie o formă a umanismului creştin, care se caracterizează prin comuniune şi slujire. Însăşi pacea e slujire, pentru că luptînd pentru pace creştinul luptă pentru binele şi asigurarea vieţii semenilor săi şi a lumii.

Prin urmare, pacea constînd în comuniune şi slujire faţă de om, face parte integrantă din viaţa omenirii şi de aceea implică în chip organic mişcarea, dezvoltarea, progresul spre formele desăvîrşite de comuniune şi slujire, spre coexistenţă paşnică. Iar coexistenţa paşnică constituind forma concretă pe care o ia azi lupta pentru pace, a lupta pentru pace înseamnă de fapt a găsi şi folosi noi posibilităţi şi mijloace pentru a institui o coexistenţă paşnică reală şi mondială.

Motivul primordial şi elementar care însufleţeşte pe orice om în atitudinea ce o ia în favoarea păcii este ocrotirea vieţii tuturor oamenilor. Prin urmare, orice temei pentru păstrarea, pentru ocrotirea vieţii omeneşti, pentru respectarea ei face parte din temeiurile pentru pace. Acestea se pot împărţi în două categorii: a) *Temeiuri teologic-antropologice* şi b) *Temeiuri hristologice* [4].

1) **Temeiuri teologic-antropologice**

Poziţia supremă a omului în cosmos este un temei solid pentru concluzia că el nu trebuie ucis.

Această poziţie de stăpîn peste toate în lume, dar nestăpînit de nimic din cele create, i-a arătat Dumnezeu omului prin cuvintele: «Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pămîntul şi-l stăpîniţi şi domniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce se mişcă pe pămînt şi peste tot pămîntul» (Fac. 1, 28). Această poziţie e afirmată de Dumnezeu din nou după potop (Fac. 9, 1—2), ca şi în ce priveşte pe om, interdicţia uciderii lui (Fac. 9, 6).

Acel element specific prin care omul se deosebeşte de orice altă fiinţă şi îl caracterizează ca fiinţă superioară, de neînlocuit în lume şi intangibil în viaţa sa, este capacitatea sa spirituală.

a) *Omul e capabil de dezvoltare spirituală personală, necontenită.* În aceasta se arată unicitatea persoanei umane, manifestată în dezvoltarea ei originală pînă la moarte. Chiar şi numai această caracteristică a omului, constituie temeiul fundamental pentru datoria cruţării vieţii lui.

3. Ibidem.

4. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *«Să nu ucizi!». Temeiuri creştine pentru pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2/1964.

b) *Dezvoltarea omului nu se poate realiza decît în societate,* în mijlocul celorlalți oameni, între semenii săi. Fiecare contribuie prin cuvînt sau chiar prin prezența sa, la actualizarea potențelor altora și într-un anumit mod la dezvoltarea potențelor umanității. Tocmai prin faptul că omul are o dezvoltare necontenită și originală, că e unic și mereu nou, iar această unicitate și noutate nu se dezvoltă în sferă închisă, ci se manifestă în afară, înrîurind asupra altora, asupra naturii, el este factor de înnoire continuă a societății umane [5].

«Prin suprimarea vieții unui om nu se oprește numai un organism fizic de a mai pulsa, ci se întrerupe înainte de vreme o destinație spirituală neînlocuibilă și se privează întreaga umanitate de una din potențele sale, se produce un gol spiritual, o crimă de *les humanitate* o păgubire a întregii umanități [6]. Cu cît mai mare păgubire produce războiul cu uciderile lui în masă !

c) Pentru creștini, capacitatea dezvoltării neîncetate a omului și a rolului său în viața altora are ca scop mîntuirea sau asigurarea unei *vieți veșnice fericite.* Aceasta dă sens deplin celor două caracteristici amintite ale omului.

Existența omului se realizează prin viață. Deci și mîntuirea — adică viața veșnică, după concepția creștină — tot prin viața aceasta se obține. Altfel, Dumnezeu nu l-ar mai fi făcut pe om pentru a trăi în lume, ci l-ar fi creat direct pentru viața cerească. Viața de pe pămînt a fiecărui om, în împrejurări concrete în care a așezat și în modul lui unic de a le sintetiza și folosi îmbogățește cu o contribuție unică, nesubstituibilă, umanul ca supremă realitate pe pămînt voită de Dumnezeu. «Ucigîndu-se un om, se ia umanității posibilitatea unui astfel de aport unic la chipul integral al ei — aport prin care e chemat fiecare să-și dobîndească locul propriu în umanitatea veșnică» [7].

d) În cele 3 caracteristici analizate ale omului, care revelează o conștiință în el se manifestă ceea ce învățătura creștină numește «*Chipul lui Dumnezeu*» în om, ca însușire fundamentală a spiritului său. Am putea spune aici că Dumnezeu fiind veșnic, omul creat după chipul Lui, e făcut și el pentru veșnicie ; Dumnezeu fiind infinit, omul ca chip al Lui, e făcut și el apt să se dezvolte la infinit, îmbogățindu-se din infinitatea divină. Toate acestea sînt zădărnicite prin ucidere, prin război, zădărnicindu-se astfel rostul firesc al existenței umane.

2) **Temeiuri hristologice**

Întreaga operă de mîntuire a oamenilor întreprinsă de Dumnezeu arată pe de o parte marea iubire a lui Dumnezeu față de om, pe de alta, marea valoare acordată omului de Dumnezeu (I. 3, 16).

a) Primul act mîntuitor al Fiului lui Dumnezeu, primul act al iubirii lui mîntuitoare, este *întruparea Lui,* care constituie ea însăși un temei al păcii. Umanitatea e ridicată prin aceasta la înălțime dumnezeiască. Fiecare om devine partener egal în dialogul ce începe cu în-

5. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 84.
6. *Ibidem.*
7. *Ibidem.*

.truparea, ca să dureze în veci, între o persoană divină devenită om şi toată umanitatea. În aceasta se arată nesfîrşita valoare a omului: umanul a fost creat capabil pentru a deveni mediu de manifestare şi partener egal de comuniune cu Dumnezeu [8].

Cine ucide un om, opreşte dialogul lui Hristos-Dumnezeu cu unul din partenerii Săi pe pămnt, dispreţuieşte faţa, am putea zice, pe care o poartă în veci Fiul lui Dumnezeu. Cel ce ucide lucrează împotriva acestei voinţe şi a actului de întrupare a Fiului lui Dumnezeu şi produce o tulburare, o lipsă întregului Trup tainic al lui Hristos, care e Biserica (Rom. 12, 5).

b) A doua faptă mîntuitoare a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, e *răstignirea Domnului.* «Iisus Hristos a murit pentru noi... pentru ca noi... cu El împreună să vieţuim» (I Tes. 5, 10; II Cor. 5, 15). Cel ce ucide un om, îl răpeşte de suboblăduirea lui Dumnezeu, oprindu-i vieţuirea cu Hristos sau lipsindu-l de posibilitatea de a se decide pentru această vieţuire.

c) În nimic nu se arată aşa de mult că moartea este un rău, că nu e voită de Dumnezeu în planul său iniţial, ca în *învierea Domnului.* În învierea Domnului se proclamă primatul vieţii integrale — spiritual-materiale — asupra morţii pentru vecii veci lor. Noi dezvoltăm viaţa înviată a lui Hristos în noi, în tot cursul vieţii noastre pămînteşti, după ce omul cel vechi din noi, supus păcatului a murit împreună cu Hristos la Botez. Uciderea răpeşte, aşadar, viaţa din acest proces de devenire prin viaţa înviată a lui Hristos.

Din toate acestea se desprinde şi un temei *istoric-eshatologic.* Istoria întreagă se pregăteşte pentru *eshaton* numai în viaţa de acum. Această viaţă, deci, nu trebuie curmată prin război.

2. *VIAŢA CA DAR AL LUI DUMNEZEU ŞI SENSUL EI ÎN CONCEPŢIA CREŞTINĂ*

Viaţa — *hayim* (în ebraică), ζωή (în greacă), sau *vita, ae* (în latină) — este starea unei fiinţe dotată cu activitate proprie şi în măsură să o exercite.

Alcătuită din diferite stadii sau trepte, viaţă fizică, psihică, morală, supranaturală, viitoare sau în slavă, viaţa e un tot unitar, existînd de fapt o singură viaţă care-şi are obîrşia şi ţelul final în Dumnezeu-Creatorul şi viaţă prin excelenţă.

El însuşi se prezintă în Vechiul Testament ca «Cel ce este» (Exod 3, 14), ceea ce reduce toate atributele sale la cea mai importantă caracteristică ontologică a existenţei Sale — a exista, a fi, a avea viaţă, contrar neantului, non-existenţei, vidului, iar în Noul Testament Mîntuitorul se prezintă «Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa» (Ioan 14, 6).

Trebuie să remarcăm însă faptul că viaţa nu aparţine unei persoane decît ca dar, ea fiind împrumutată pentru o durată limitată. Acest dar al lui Dumnezeu e o taină, de aceeaşi categorie cu existenţa Sa inefa-

8. *Ibidem,* p. 88.

bilă [9], în aceasta fiind implicat și sensul ei ca misiune creștină și datoria omului de a o apăra. Dacă viața e de la Dumnezeu, atunci ea e dumnezeiască. S-a pus și se pune mereu întrebarea dacă viața are un sens.

Importanța acestei întrebări a provocat atîtea discuții și a primit și mai primește încă răspunsuri atît de variate, adesea contradictorii, încît ușor produce impresia că sensul vieții este imposibil de precizat clar și că, deci, ar fi imposibil să i se dea întrebării un răspuns mulțumitor [10]. Dar din punctul nostru de vedere, creștin, viața are un sens deosebit de înalt, strîns legat de Cel Care a creat-o.

Toată activitatea noastră pornește, în ultimă analiză, din convingerea existenței acestui sens. Dacă existența noastră ar fi un pustiu spiritual și s-ar caracteriza printr-o totală lipsă de sens, atunci am fi privați și de posibilitatea conceperii oricărui scop, pentru a voi ceva și a acționa într-un fel oarecare.

«A voi înseamnă a fixa scopuri, iar a acționa înseamnă a realiza scopuri» [11]. Posibilitatea fixării și realizării scopurilor în viață este determinată tocmai de sensul inerent lumii și vieții.

Viața însăși își afirmă înaltul ei sens și omul, trăind, presupune în mod necesar existența unui sens al vieții, acela de a fi trăită și nu oricum, sens încorporat în varietatea valorilor oferite de trăirea vieții..

Între noțiunile «sens și valoare» este o strînsă legătură. Ceva are sens numai în măsura în care servește la realizarea valorilor. Astfel și viața are sens atunci cînd în ea se realizează valori, ceea ce înseamnă că sensul ei îl descifrăm în valorile mai ales spirituale și morale realizate în ea, frumosul, pacea, binele, adevărul, smerenia, iubirea, dreptatea etc.

Firește, realizarea valorilor pretinde existența lor și capacitatea omului de a le realiza, or despre acestea nu se poate vorbi decît într-o lume unde domnește împărăția păcii. Voind să cunoaștem deci sensul vieții umane, trebuie să cunoaștem valorile realizate în ea ; să cunoaștem valoarea destinului uman, după învățătura creștină, scopul pe care se cuvine să-l realizeze ființa umană în trăirea vieții sale în lume și anume : desăvîrșirea. «Fiți desăvîrșiți precum desăvîrșit este Tatăl vostru cel din ceruri» (Matei 5, 48). Conținutul răspunsului nu e confirmat numai de situația omului pe pămînt, faptul că el există ca o ființă dotată cu capacitate spirituală ci că omul, după concepția creștină, este coroana creațiunii lui Dumnezeu, ocupînd pe pămînt locul prim în ierarhia ființelor vii.

Deci, omul «un pumn de țărînă asupra căruia a căzut raza veșniciei» [12], este făcut după «chipul lui Dumnezeu» (Fac. 2, 7 ; 1, 26). Aici găsim indicat scopul și sensul omului și al vieții : fiind făcut după «chipul lui Dumnezeu», el trebuie să realizeze în sine acest chip în formă tot mai curată, pentru a se asemăna tot mai mult Creatorului, să reali-

9. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *«Jésus Christ — la vie du monde»*, în «R.O.C. News», nr. 2/1982, p. 59—60.

10. Prof. Orest Bucevschi, *Sensul vieții în concepția creștină*, în «Glasul Bisericii», nr. 12/1965, p. 706.

11. *Ibidem*, p. 707.

12. *Ibidem*, p. 709.

zeze în sine divinul, ori în această realizare este adînc implicată conștiința aprecierii valorii vieții și a păcii.

Deasupra întregii existențe create este Dumnezeu-Viața, Dumnezeu-Izvorul vieții, Dumnezeu-Dătătorul de viață, Sf. Treime care e viață. Cîtă vreme omul, și prin el lumea, este în comuniune cu Dumnezeu, se află în legătură de viață cu El. Numai în această comuniune viața va ajunge, la plinătatea ei (Ioan 10, 10), iar lumea își va afla sensul. De aceea îndepărtarea de Dumnezeu, Părintele și Izvorul vieții, înseamnă moarte [13] și ieșire din adevăratul sens al vieții.

Sf. Ioan Gură de Aur întrebînd: «Vrei să știi pentru ce este de preț viața?» răspunde: «Fiindcă pentru noi ea este temelia vieții viitoare și prilej și loc de luptă și alergare pentru cuceririle cerești» [14].

Mîntuitorul Hristos — Logosul preexistent — Cel prin care toate s-au făcut (Ioan 1, 3), făcndu-se om, a arătat omului și lumii întregi adevăratul sens al vieții. Învățătura Mîntuitorului Hristos este fîntîna cu apă vie, care dă credinciosului viață veșnică (Ioan 4, 14) [15]. În Hristos omul a fost vindecat de moartea intrată prin păcat și a redobîndit puterea de a avea viață (Ioan 5, 26).

De aceste lucruri trebuie făcută lumea conștientă, în această direcție trebuie lucrat asupra lumii; în conștientizarea ei asupra valorii existenței sale și a locului ei în Univers. Și aici stă marele rol al Bisericii și numai în acest sens Biserica devine actuală într-o problemă atît de acută ce frămîntă contemporaneitatea: apărarea vieții și păcii și realizarea lor pe planeta noastră.

3. *PREZENȚA LUI IISUS ÎN LUME ȘI URMĂRILE ACESTEI PREZENȚE*

Întruparea Cuvîntului, înseamnă atît pogorîrea lui Dumnezeu în lume cît și ridicarea umanității noastre de-a dreapta Tatălui, de către Fiul lui Dumnezeu. Astfel se cuvine să observăm două lucruri: mai întîi, Dumnezeu nu este numai în afară de lume, ci și înlăuntrul ei, lucru foarte important pentru noi de știut, pentru că de aici decurge responsabilitatea noastră față de viață și pacea lumii. Apoi, credinciosul participă cu natura lui proprie la viața dumnezeiască.

Creînd lumea, Logosul e pretutindeni prezent în creație prin puterea Sa (Matei 28, 20). El conține totul fără să fie conținut, e în același timp imanent și transcendent lumii, El vivifică, combină și armonizează totul; nimic nu se produce și nu există fără El, dînd naștere prin întrupare unei noi lumi și existențe.

Creația devine nouă pentru că este atinsă în întregime de Logos în omul ce El devine, și primește o orientare nouă, orientarea dragostei [16]. Numai prin acest Logos întrupat lumea are posibilitatea să ajungă la împlinirea sa desăvîrșită cînd problema existenței vieții și păcii nu

13. «Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique», tome XXV, Paris, 1866, (termenul *vie*), p. 71—72.

14. *Către Antiohieni, Omilia 64*, Migne, P.G. XLVIII, 86.

15. Cf. Abbé Bergier, «Dictionnaire de théologie», tome IV, Paris, 1854, (termenul *vie*), p. 483.

16. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Prezența Mîntuitorului Hristos în noua creație după învățătura Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», XVIII, nr. 4/1966, p. 505.

mai poate constitui un semn de întrebare pentru creație, pentru că «Hristos înlocuiește energia cosmică cu energia divină, unește pământul cu cerul, lucrurile sensibile cu cele inteligibile și natura creată cu cea necreată în chip de negrăit» [17].

Prezența Logosului se realizează pe măsură ce El umple totul. Această prezență nu este o erupție instantanee, eshatologică a noului, ci apariția progresivă a prezenței mereu actuale a eternității. Universul se transformă în împărăția lui Dumnezeu, grație Sfîntului Duh care identifică pe fiecare cu Hristos și care face ca nimeni să nu se oprească vreodată în drumul desăvîrșirii [18] și aici avem realizat sensul optimist al lumii, chiar dacă nori amenințători ai distrugerii planează asupra ei. Avem certitudinea că ea va dura prin Hristos și Duhul Său mereu prezent în lume cu puterea Sa.

Astfel Hristos devine o prezență continuă în mijlocul lumii «pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate» (I Cor. 15 ,28). În acest sens trebuie să înțelegem denumirea de «dumnezei dată celor desăvîrșiți» [19] și astfel noua umanitate constituită pe Hristos cel veșnic viu, e scopul istoriei : o umanitate slăvită, o comuniune desăvîrșită cu Dumnezeu [20].

Și astfel istoria creștină avînd pe Hristos în centru capătă progresiv un sens universalist prin desfășurarea acțiunii soteriologice grație lui Iisus Hristos și apoi urmașilor lui și a tuturor adevăraților creștini și toate acestea avînd loc în Biserica Sa — căci «între Hristos și Biserica Sa există o omogenitate și unitate de misiune» [21]. Biserica nu există pentru sine însăși, ci pentru lume și ea e ecumenică și universală tocmai pentru că are capacitate pentru întreaga lume. În vederea rolului ei de mijlocitoare, Hristos «Mijlocitorul » prin excelență a înzestrat-o cu tot ceea ce îi este necesar în misiunea ei [22] și în special cu Sfintele Taine, culminînd cu Sfînta Euharistie unde lumea îl poate gusta și găsi pe Hristos direct în stare de jertfă și înviere.

Din faptul că însuși Dumnezeu se întrupează pentru a repune pe om în comuniune personală cu Creatorul său și prin aceasta a reface unitatea lumii create, se poate vedea valoarea omului în «iconomia» dumnezeiască [23]. În și prin Hristos creația și omul revin la izvorul lor într-o stare nouă.

Legătura lui Iisus Hristos cu viața lumii s-a vădit în chipul cel mai limpede în acțiunea Sa de răscumpărare și restaurare a lumii, prin Întruparea Sa (Ioan 3, 16). «Acesta a fost semnul cel mai evident al im-

17. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Thalassius*, 48. P.G., XC, 436.

18. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Maximus der Bekenner : *Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 357—359.

19. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 486.

20. Prof. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 508.

21. Yves Congar, *L'Eglise et monde*, în «Esprit», 1965, nr. 2, p. 341.

22. *Ibidem*, p. 355.

23. «Din pricina păcatelor eram dușmanii lui Dumnezeu și Dumnezeu a hotărît ca păcătosul să moară. Trebuia să se întîmple una din două : sau ca Dumnezeu ca unul ce-și împlinește spusele, să-i omoare pe toți, sau să anuleze hotărîrea, ca unul ce este iubitor de oameni. Totuși uită-te la înțelepciunea lui Dumnezeu ! A menținut ca adevărată și hotărîrea și și-a arătat eficace și iubirea de oameni». (Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheza XIII*, 33, trad. de D. Fecioru, vol. II, București 1945, p. 41).

plicării lui Dumnezeu în viaţa lumii, cînd «viaţa invadează tărîmul morţii» [24]. Întruparea Cuvîntului aduce în lume un fel unic de viaţă, acela al Cuvîntului unit cu firea omenească. Aceasta e viaţa veşnică a lui Dumnezeu, în formă omenească, trupească, viaţa lui Iisus Hristos, viaţa Fiului lui Dumnezeu pe care o proclamă Biserica şi la împărtăşirea căreia învită pe toţi oamenii. Întruparea a devenit izvorul noii vieţi a lumii.

Fiul lui Dumnezeu asumîndu-şi deplin umanitatea noastră, a vindecat umanitatea întreagă de urmările pe care le-a avut asupra ei păcatul şi a restaurat deplinătatea funcţiilor ei stîrbite de păcat şi de moarte aşezînd umanitatea cu Sine Însuşi în comuniunea persoanelor Sfintei Treimi şi deschizîndu-i perspectiva vieţii veşnice (Ioan 5, 24 ; 6, 47 ; 17, 3).

Nouă însă, ea ni se comunică treptat, anumite calităţi ale acestei vieţi veşnice fiind deja prezente în viaţa noastră pămîntească, ele dezvoltîndu-se în noi în perspectivă eshatologică [25].

Dar locul şi timpul, prin excelenţă, în care creştinii, ca persoane şi comunităţi eclesiale, îl simt pe Hristos în centrul vieţii lor şi se împărtăşesc de viaţa Lui constituie Sfînta Euharistie prin care se realizează o creştere în Hristos, iar întreaga lume se află într-un proces prin intermediul căruia ea este menită să devină «eclesia». Liturghia constituie punctul culminant al vieţii Bisericii şi al prezenţei lui Hristos în noua creaţie, ea fiind o realitate care aparţine atît istoriei, cît şi eshatologiei [26] (Ioan 6, 33 ; 6, 51).

B. UNITATE ÎN HRISTOS ŞI SLUJIRE CREŞTINĂ, PENTRU VIAŢĂ ŞI PACE ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ ÎN LUMINA SFINTEI SCRIPTURI

1. *ÎMPĂCAREA ÎN HRISTOS ŞI PACEA LUMII CA REALIZARE A ÎMPĂRĂŢIEI LUI DUMNEZEU*

Sinergismul divino-uman în realizarea păcii este evidenţiat în Noul Testament şi în legătură cu conceptele de *împăcare a lumii şi împărăţie a lui Dumnezeu.*

Dintre autorii noutestamentari, singur Sfîntul Apostol Pavel foloseşte terminologia împăcării. În Epistolele sale, apare de patru ori substantivul καταλαγγή (Rom. 5, 11 ; 11, 15 ; II Cor. 5, 18, 19), de 5 ori verbul καταλάσσειν — a împăca (Rom. 5, 10 ; II Cor. 5, 18—20) şi de 3 ori compusul acestui verb ἀποκαταλλάσειν (Efes. 2, 16 ; Col. 1, 19. 22) [27].

---

24. John Poulton, *The Feast of life*, A Theological Reflection on the Theme — Jesus Christ — the Life of the World, The Risk Book Series, World Council of Churches, Geneva 1982, p. 3.

25. Prof. Dumitru Stăniloae, «*The Faces of Our Fellow Human Beings*», The International Review of Mission, LXXI, 1982, nr. 281, p. 29.

26. Ion Bria, «*The Liturgy after Liturgy*», The International Review of Mission, LXXII, 1978, nr. 265, p. 87.

27. Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Profilul neotestamentar al teologiei împăcării în desfăşurările lui actuale*, în «Mitropolia Ardealului», XVIII, 1973, nr. 1—2, p. 24.

Ideea pe care o exprimă acești termeni este însă prezentă nu numai în textele menționate, ci peste tot în Noul Testament. Dat fiind sensul larg al împăcării și al efectului ei : pacea, întreg cuprinsul Noului Testament ar putea fi caracterizat drept mesaj al împăcării.

Inițiativa împăcării aparține exclusiv lui Dumnezeu. Sf. Pavel zice că Dumnezeu «ne-a împăcat cu Sine» și că «Dumnezeu era în Hristos împăcînd lumea cu Sine însuși» (II Cor. 5, 18—19) accentuînd că «ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său» (Rom. 5, 10) «prin cruce» (Efes. 2, 16) sau prin «sîngele Crucii Sale» (Col. 1, 20).

Întîmpinată cum se cuvine de beneficiarii ei, împăcarea realizată de Hristos rodește în viața oamenilor și a lumii, pacea (Efes. 2, 13—17 ; Col. 1, 20). Deci și din această perspectivă, ca efect al împăcării, pacea apare ca un dar dumnezeiesc dar și ca îndatorire umană [28].

Dar noi nu ne însușim darul împăcării în mod individual, ignorînd împăcarea cu semenii. Complementaritatea celor 2 dimensiuni ale împăcării este evidențiată în mod deosebit în Efes. 2, 14—17 : «Căci El (Hristos) este pacea noastră, El care a făcut din cele 2 lumi, una adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii, desființînd vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturilor ei ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea. Și să-i împace cu Dumnezeu pe amîndoi, uniți într-un singur trup, prin Cruce, omorînd prin ea vrăjmășia. Și, venind, a binevestit pace nouă celor de departe și pace celor de aproape».

Hristos e pacea atît în ce privește raportul dintre păgîni și iudei («cele 2 lumi» — în care e divizată omenirea din punct de vedere religios), adică între om și om, cît și în ce privește raportul dintre om și Dumnezeu [29].

Prin lucrarea Sa mîntuitoare Domnul «a întemeiat pacea» (Efes. 2, 15), adică a pus bazele ontologice ale păcii în sensul ei cel mai deplin, unindu-i pe oameni întreolaltă «într-un singur trup», adică în Biserică și pe toți împăcîndu-i potențial cu Dumnezeu.

«Împăcarea afectează, deci, toate relațiile noastre. Împăcîndu-ne cu Sine, Dumnezeu inaugurează o nouă relație cu lumea înconjurătoare, care nu va mai fi caracterizată de teamă și de vrăjmășie, ci de pace și iubire față de Dumnezeu" [30].

Mesajul noutestamentar al împăcării menționează explicit lumea, ca obiect al lucrării dumnezeiești de mîntuire (II Cor. 5, 19 ; Ioan 3, 16). Împăcarea lui Hristos nu afectează deci numai Biserica, căci stăpînirea lui Hristos nu poate fi limitată la sfera Bisericii numai. El este Cap al Bisericii, dar și «Cosmocrator», căci «Dumnezeu toate le-a supus sub picioarele Lui» (Efes. 1, 22). Deși Biserica e «aria specifică» a actualizării

28. Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Elemente pentru o teologie a păcii*, în «Mitropolia Ardealului», XXVIII, nr. 11—12/1983, p. 717.

29. Diac. Conf. Dr. Haralambie Rovența, *Epistola către Efeseni a Sf. Ap. Pavel.* Introducere și comentar, București 1929, p. 60.

30. H. Ridderboss, *La Réconciliation d'après le Nouveau Testament*, în «Perspectives Réformées», 9-ème année, 1979, nr. 1, p. 40.

împăcării [31], totuşi «aceasta nu înseamnă a îngusta aria înfăptuirii împăcării posibile pe traseul istoriei omenirii [32].

Efectele împăcării săvîrşite obiectiv prin jertfa răscumpărătoare a Mîntuitorului sînt tot atît de necesare şi de prielnice şi făpturii neînsufleţite ca şi omului, pentru că păcatul dintru început a «încuiat-o sub blestem», smulgînd-o din reţeaua de aur a armoniei creaturale. Suspinul de care vorbeşte Sf .Pavel în Rom. 8, 22, nu-i tînguire, ci aspiraţie.

Pătimind sub povara legilor descompunerii şi ale morţii, povară la care a ajuns prin păcatul originar (Fac. 3, 17—19), natura întreagă neînsufleţită aşteaptă să fie eliberată din «robia stricăciunii» şi să participe la înnoirea lumii, ca beneficiară [33]; la o umanitate reală, la dreptate, la pace.

Prin urmare, beneficiind de împăcare pe linie verticală, realizînd-o noi pe orizontală şi împropriindu-ne roadele ei, pacea şi bucuria, realizăm în acelaşi timp şi împărăţia lui Dumnezeu, fiind totodată şi beneficiarii ei pe pămînt, care, după cuvintele Sfîntului Pavel, este «dreptate, pace şi bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. 14, 17).

Mîntuitorul Hristos a pus bazele acestei împărăţii prin lucrarea Sa mîntuitoare, ea există în lume şi toţi sînt chemaţi să o moştenească [34], dar devine realitate istorică evidentă numai în măsura în care oamenii ascultă chemarea de-a adera la ea şi a se conforma legilor ei [35].

Biserica vesteşte şi realizează în lume Împărăţia lui Dumnezeu, ea fiind şi forma în care există concret această împărăţie între prima şi a doua venire a Domnului. Dar ea nu e Împărăţia lui Dumnezeu, în stadiul ei de desăvîrşire «ci numai ca realitate dinamică, în continuă tensiune, între ceea ce avem deja în ea şi nu încă» [36].

Ca şi împăcarea, Împărăţia lui Dumnezeu este dar al Său către lume, însă nu ne putem împărtăşi de acest dar fără efortul nostru, fără conlucrarea noastră cu Dumnezeu. Iar contribuţia noastră la zidirea Împărăţiei lui Dumnezeu o realizăm numai în viaţa de aici şi numai în condiţii de pace, singurele în care e sigură perpetuarea existenţei noastre în acest timp istoric. De altfel, după Noul Testament pacea constituie o dimensiune esenţială a Împărăţiei lui Dumnezeu. Trimiţîndu-i pe ucenici să vestească apropierea Împărăţiei lui Dumnezeu (Luca 10, 9), Mîntuitorul le dă şi această poruncă: «Iar în orice casă veţi intra întîi ziceţi: Pace casei acesteia»! Nu mai e vorba aici de o simplă formulă de salutare. Pacea pe care o transmit ucenicii este pacea Împărăţiei sau a apropierii acestei Împărăţii.

---

31. Conform principiului formulat de Sf. Ciprian al Cartaginei, «Extra Ecclesiam nulla salus» (Epist. LXXIII, 21; *De unitate Ecclesiae*, VI, P.L., IV, p. 503).

32. Prof. Grigorie T. Marcu, *art. cit.*, p. 19.

33. *Ibidem*, p. 18.

34. Circa 80 de texte din Noul Testament vorbesc despre prezenţa Împărăţiei lui Dumnezeu; cf. Conf. Dr. Kozma Zsolt, *Împărăţia lui Dumnezeu ca realitate şi nădejde*, referat la cea de a 36-a Conferinţă teologică interconfesională, în «Studii teologice», nr. 1—2/1981, p. 143.

35. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Dimensiunea socială a Împărăţiei lui Dumnezeu*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1981, p. 150.

36. Din cuvîntul Pr. Prof. Dr. Ioan Ică la cea de a 36-a Conferinţă interconfesională, în aceeaşi revistă, p. 112.

Această pace a Împărăției lui Dumnezeu nu se limitează numai la o pace spirituală, sau interioară, la o liniște sufletească. Pacea Împărăției are sens plenar înglobînd în înțelesurile sale și pacea dintre oameni și popoare. Căci în imnul îngeresc de la Nașterea Mntuitorului este cîntată, alături de slava lui Dumnezeu și «pacea pe pămînt» și «bunăvoirea între oameni».

Chiar dacă Împărăția lui Dumnezeu nu e din lumea aceasta, totuși ea este «în și pentru lumea aceasta și nu în opoziție cu ea, ci ca un răspuns la năzuințele și aspirațiile cele mai adînci ale popoarelor...» [37]. De aceea, nu numai în Biserică, ci peste tot, în lume unde se realizează dreptatea, bucuria și împăcarea cu Dumnezeu și între oameni, pacea, putem să vedem și să discernem semnele prezenței Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul nostru, al lumii (Luca 17, 20—21).

2. *UNITATEA CREȘTINĂ ȘI PACEA LUMII ÎN LUMINA NOULUI TESTAMENT*

Pacea este simfonia unității. Unde nu e unitate acolo e dezbinare și unde există dezbinare acolo nu există pace.

Pacea nu se realizează decît prin unitatea creștinilor [38] și a omenirii întregi în Hristos și prin Biserică, care este Trupul Său. Unitatea de gîndire, acțiune, apreciere a valorilor este condiția *sine qua non* a instaurării, menținerii și promovării păcii în lume.

În 13 locuri din epistolele sale (I Cor. 6, 15—17; 10, 16—17; 12, 12—28; Rom. 12, 4—8; Col. 1, 8; 1, 24; 2, 18—19; 3, 14—15; Efes. 1, 22—23, 4, 3—4; 4, 11—16; 4, 25; 5, 23—32), Sfîntul Apostol Pavel dezvoltă învățătura despre Trupul lui Hristos-Biserica.

Expresia «Trupul lui Hristos» exprimă în modul cel mai elocvent, ideea de unitate a creștinilor în Hristos și prin Biserică [39]. Sf. Vasile cel Mare scria că unitatea de credință, pacea și iubirea reciprocă «prin care toți se unesc și mărturisesc credința Părinților noștri de la Niceea» [40] sînt principalele mijloace prin care se păstrează și realizează unitatea creștină.

---

37. Ibidem, p. 112—113.

38. În legătură cu unitatea creștină trebuie să precizăm: «conceptul de unitate creștină sau unitate a creștinilor a fost adeseori și mai este confundat cu cel de unitate bisericească, aceasta din urmă fiind formulată uneori ca unitate dogmatică sau unitate euharistică. Aceste două concepte nu sînt sinonime, dar nu se exclud unul pe altul, existînd între ele totuși o evidentă legătură (Arhim. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 463). «Unitatea creștină, după o precizare mai veche, e numai un început care trebuie desăvîrșit prin restabilirea unității bisericești. Unitatea bisericească sau, mai precis, unitatea euharistică, este încă un deziderat în viața creștinătății de astăzi și exprimă acea stare spre care tind Bisericile, cînd ar ajunge să trăiască în comuniune deplină și nu numai într-un simplu consens. Unitatea bisericească ar fi desăvîrșirea unității creștine, de aceea tot ce este piedică în calea unității creștine, e piedică și pentru unitatea bisericească și tot ceea ce întărește unitatea creștină, e un pas înainte și spre unitatea bisericească» (Ibidem).

39. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Elemente de eclesiologie paulină*, în «Mitropolia Ardealului», VI, nr. 1—3/1961, p. 35.

40. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Judecata lui Dumnezeu*, 1—2, P.G., XXXI, 529.

Sf. Pavel menţionează şi el, la fel, temeiurile pe care se sprijină unitatea creştinilor şi în acelaşi timp motivele care determină această unitate prin cuvintele : «Nevoindu-vă să vă păstraţi unitatea Duhului, în legătura păcii. Este un singur trup şi un singur Duh, precum aţi fost chemaţi într-o nădejde a chemării voastre. Un Domn, o credinţă, un botez ; Un Dumnezeu şi Tată al tuturor, Care este peste toţi şi prin toţi şi întru toţi» (Efes. 4, 3—6).

Îndemnul de a se nevoi să păstreze unitatea Duhului, adică a gîndurilor, a vieţii creştine, sub razele harului Sfîntului Duh, în scopul realizării păcii depline, este motivat de Sf. Pavel prin numirea a 7 temeiuri ale unităţii creştine, din care 6 sînt cuprinse în 2 construcţii de cîte 3 elemente (vers. 4 şi 5), ultimul fiind separat (vers. 6) [41].

1. Există «un trup», adică o singură Biserică ce cuprinde în sine pe toţi credincioşii. Trupul tainic al Domnului, cuprinzînd în unitatea lui diferite mădulare cu diverse funcţiuni, redă ideea unităţii în diversitate, idee reluată de Sf. Maxim Mărturisitorul, care socoteşte că Biserica este esenţial una. «După cum Universul este unul, dar divizat în mai multe părţi, tot aşa şi Biserica este una, deşi cuprinde în ea mai multe esenţe, care, din această cauză nu o diversifică, ci acestea se unesc într-o singură unitate în Hristos» [42].

2. Trupul tainic este însufleţit de un «singur Duh» a cărui unitate este al doilea temei al unităţii creştinilor [43].

3. Există «o singură nădejde a chemării voastre», ceea ce relevă unitatea de scop a tuturor oamenilor : preamărirea lui Dumnezeu şi fericirea lor veşnică.

4. Temeiul de căpetenie al unităţii creştinilor este faptul că toţi sînt călăuziţi de un singur Domn, Iisus Hristos. Eclesiologia paulină este hristocentrică [44]. Domnul nostru Iisus Hristos este Capul Bisericii, principiu divin al unităţii ei, centrul comun ontologic în relaţia dintre om şi Dumnezeu. El ţine Biserica întocmai ca pe un trup unitar «bine alcătuit şi bine încheiat» (Efes. 4, 16). Toate aspectele vieţii bisericeşti sînt manifestări şi totodată mijloace prin care Capul-Hristos păstrează pe creştini într-o unitate organică [45].

5. Unitatea credinţei este întemeiată pe faptul că unul singur e Adevărul în substanţa sa originară, precum unul e Mîntuitorul Hristos care l-a descoperit. De aceea, zice Sf. Ioan Gură de Aur că «numai dacă toţi credem la fel, numai atunci este unire» [46].

6. Există un singur Botez, «Noi cei mulţi nu putem deveni una în Hristos, fără acea apă care vine din cer. Căci trupurile noastre primesc unitatea prin Acel Botez, care ne duce la viaţa incoruptibilă, iar sufletele primesc aceeaşi unitate prin Sf. Duh» [47].

---

41. Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Unitatea creştinilor în Hristos şi prin Biserică după epistola către Efeseni*, în «Mitropolia Ardealului», XXI, nr. 1—3/1976, p. 109.
42. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. II, P.G., CXI, p. 668—669.
43. Fer. Augustin, *Sermo CCLXVIII*, cap. IV, P.L., XXXVIII, p. 1231.
44. Diac. Asist. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine* (teză de doctorat) în «Studii teologice», XX, nr. 1—2/1968, p. 53.
45. *Ibidem*, p. 52.
46. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Efeseni*, 11, 3..., col. 83.
47. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, cartea V, cap. XVII, 4, P.G., VII, p. 1171—1172.

7. Ultimul motiv al unității creștinilor prin Biserică, adevărata unitate, este raportat de Sf. Apostol Pavel la unitatea Ființei divine și a creației, căci există «un singur Dumnezeu și Tată al tuturor» (Efes. 4, 6), din care își trage numele orice neam, în cer și pe pământ (Efes. 3, 15). Sîntem una prin același Dumnezeu Tatăl, prin același Domn Iisus Hristos și prin același Duh Sfînt.

Iată, așadar, cheia rezolvării tuturor diferendelor și neajunsurilor dintre oameni — unitatea creștină, imaginea unității Sfintei Treimi.

Nu e nevoie de întruniri, conferințe, eforturi spirituale și materiale, ca lumea să nu se mai înarmeze, să apere viața și pacea pe pământ, este nevoie numai de unitatea creștină a tuturor oamenilor, singurul mediu unde se poate gîndi în duhul și adevărul Evangheliei lui Hristos prin care se poate aprecia adevărata valoare a vieții, sensul existenței umane, pacea.

Prin urmare, fiecare creștin este dator să-și aducă aportul la realizarea unității creștine și bisericești și implicit, prin aceasta, la realizarea păcii. «Silindu-vă să păziți unitatea Duhului întru legătura păcii» (Efes. 4, 3) este un imperativ ce se adresează fiecărui creștin. Căci, pentru Sf. Apostol Pavel, unitatea Bisericii nu e numai o învățătură creștină, ci și un îndemn pentru toți credincioșii [48].

«Omul cel nou» (Efes. 4, 24) dorit de Sf. Ap. Pavel, în contrast cu «omul cel vechi» (Efes. 4, 22) este unul care dorește unitatea, spre desăvîrșire, pentru că fără unitate se pune sub semnul întrebării existența păcii.

În această situație mesajul «Căutați pacea și urmați-o» constituie imperativul actual pentru Bisericile creștine de a folosi unitatea lor în slujba păcii, iar pentru teologia creștină de azi, sarcina de a descoperi noi dimensiuni și orizonturi ale ecumenismului creștin, în cadrul concepției că unitatea creștină nu se poate despărți de slujirea comună a lumii [49].

Numai în această perspectivă mișcarea creștină pentru pace, urmărită îndeaproape de Conferința Creștină pentru Pace de la Praga, expresia unității creștine în lupta pentru pace, ca și alte organisme eclesiastice, se va putea desfășura plină de realism și optimism, demonstrînd în chip practic concepția că unitatea creștină este corelată cu restaurarea unității lumii prin instaurarea păcii și emancipare umană.

Bisericile sînt chemate azi să fie, mai mult ca oricînd, «semnul unității care leagă laolaltă toate generațiile și toate popoarele întrucît unitatea este condiția împărtășirii de plenitudinea vieții pe care Hristos o aduce lumii, de finalitatea dinamică a istoriei, orientată către Revelația eshatologică a suveranității universale a lui Hristos, care finalitate se arată a fi un factor de seamă al unității creștine, datorită structurii sale teandrice» [50].

48. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Problema unității creștine*, în «Studii teologice», XVII, nr. 5—6/1965, p. 281.
49. Diac. Ion Bria, *Pacea lumii și umanismul...*, p. 417.
50. Hans Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Bâle, 1970, p. 157—161.

La rîndul ei angajarea Bisericii și a creștinilor în slujirea și apărarea vieții și păcii în lume într-un climat de unitate eclesială constituie o angajare ecumenică, pentru că ea însăși constituie un act creator de unitate.

«Dispoziția spre unitate a fost dată de Dumnezeu nu numai prin lucrarea directă a Sfîntului Duh, ci prin toată situația istorică la care a ajuns omenirea. Situația aceasta se caracterizează mai ales prin faptul că lumea se cunoaște și se simte azi ca una, ca solidară în destinul ei, ca rîvnind la o unitate tot mai deplină, la o înfrățire a popoarelor, la o împreună și pașnică împărtășire de toate bunurile pe care geniul tuturor popoarelor le creează" [51].

Deci, «unitatea creștină este corelativă cu restaurarea unității lumii, prin instaurarea păcii, prin progresul material și spiritual al individului și societății» [52].

Temeiul nostru suprem «de slujire a idealului unității întregului neam omenesc, unitate în care noi devenim solidari cu toți oamenii prin originea comună și prin dezvoltarea unității dată în ea» [53], este Dumnezeu, care Se revelează drept Comuniune Treimică de iubire.

Privită ca operă divină, unitatea creștină are drept garanție pentru înfăptuirea ei, cuvintele Mîntuitorului: «Am și alte oi care nu-s din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor» (Ioan 10, 16).

3. *PACEA LUMII CA DAR DUMNEZEIESC ȘI MISIUNE A ÎNTREGII OMENIRI*

Mai mult ca oricînd, pacea apare astăzi drept condiția definitorie a existenței umane, a fericirii și a propășirii oamenilor și popoarelor.

Problema păcii privește însă întreaga omenire, nu numai pe cea creștină, ci și pe cea necreștină, pe indiferenți, pe necredincioși, pentru că viața pe toți îi interesează, iar viața nu poate exista în plinătatea ei decît în pace.

Slujirea creștină a idealului păcii are o profundă și clară motivație teologică, deci are la bază o «teologie a păcii». Teologia păcii nu e o creație a zilelor noastre, ea are temeiuri ferme în Sf. Scriptură și parcă niciodată n-a fost încărcată de atîta responsabilitate ca astăzi.

«Teologiei contemporane a păcii» i se cere să fie temei mobilizator al acțiunii unitare și hotărîte a tuturor creștinilor, o misiune creștină, pentru realizarea păcii între oameni și popoare [54].

---

51. Prof. Dumitru Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 589.

52. Diac. I. Bria, *Pacea lumii și umanismul...*, p. 417.

53. Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Unitate în Hristos și pace pe pămînt*, în «Ortodoxia», nr. 2/1974, p. 350.

54. «Acest proces însă — constată cu regret Dr. Károly Tóth, președintele Conferinței Creștine pentru Pace —, n-a fost lansat nici din obediență față de Evanghelia păcii și nici pe baza unui discernămînt etic, ci dintr-o înțelegere a pericolului care rezultă din dezvoltarea tehnologică» (Károly Tóth, *World Peace and the Christian Churches*, în «Christian Peace Conference», nr. 75, 1/1983, p. 2), n.n. aceasta fiind o concepție mai aparte.

Sf. Apostol Pavel zice că «Dumnezeu nu este al neorînduielii, ci al păcii» (I Cor. 14, 23). Dacă Dumnezeu este începutul, temelia, sensul și scopul final a tot ceea ce există și dacă Dumnezeu este Dumnezeu al păcii, atunci înseamnă că pacea este începutul, temelia și scopul final al întregii creaturi ; este starea firească ca dar a tot ceea ce Dumnezeul păcii a adus la existență, e baza ontologică a naturii create [55].

Pacea e înfățișată în Noul Testament ca bunul cel mai de preț, ca ținta aspirațiilor tuturor oamenilor și obiect de misiune umană. (Ioan 20, 19.20.26 ; Marcu 5, 34 ; Luca 7, 50 ; Fapte 15, 38 ; Luca 2, 29 etc.). Pacea lui Hristos nu este numai o dorință, o aspirație, ci ea este dar dumnezeiesc, putere tainică revărsată asupra lumii ca rod al jertfei Mîntuitorului.

Pentru creștini, Dumnezeu e izvorul păcii desăvîrșite. Dacă pentru lumea dintîi Dumnezeu este în primul rînd «Domn al vieții» în zidirea a doua El este îndeosebi «Domn al păcii» [56]. De aceea, Sf. Pavel vorbește în repetate rînduri de Dumnezeul păcii — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (I Tes. 5, 23 ; Evr. 13, 20—21 ; Rom. 16, 20). «Iar Dumnezeul păcii să fie cu voi cu toți» (Rom. 15, 33) «...fiți uniți în cuget, trăiți în pace și Dumnezeul dreptății și al păcii va fi cu voi» (II Cor. 13, 11).

Ca dar dumnezeiesc, pacea apare alături de har, în binecuvîntările apostolice : «Har vouă și pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos» (Rom. 1, 7, cf. I Cor. 1, 3 ; II Cor. 1, 2 ; Gal. 1, 3 ; Efes. 1, 2 ; Filip. 1, 2 ; Col. 1, 2 ; I Tes. 1, 1 ; II Tes. 1, 2 ; Tit 1, 4) etc. Pacea e opera lui Dumnezeu, darul Său făcut oamenilor. Însă această pace nu devine o realitate în viața oamenilor fără colaborarea noastră. Pacea e dar al lui Dumnezeu și misiune a omului. Dumnezeu o oferă în dar, dar omul trebuie să se deschidă ei. De aceea pacea apare în Noul Testament ca o poruncă de împlinit, ca misiune de îndeplinit : «Căutați pacea cu toată lumea și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu» (Evr. 12, 14). În alte texte (ca Rom. 12, 18 ; II Cor. 13, 11 ; I Tes. 5, 13 ; I Petru 3, 10—11 ; Iacob 3, 18) se reliefează aceeași idee.

Misiunea Bisericii de a sluji, promova și apăra pacea își are temei în cuvintele Mîntuitorului Hristos. Atunci cînd îi trimite pe Apostoli și Ucenici la propovăduire, Domnul Iisus Hristos le încredințează în primul rînd misiunea de crainici și slujitori ai păcii (Matei 10, 12 ; Luca 10, 5—8).

S-ar putea aduce aici și o obiecție : Bisericile de pretutindeni au atîtea probleme ce frămîntă unitatea lor doctrinară, de cult, de credință etc. — de *acelea* ar trebui să se ocupe și nu de problema păcii, de care are cine să se ocupe.

Vom răspunde de la început : rezolvarea tuturor problemelor teologice nu se poate decît în condiții de pace. Aducerea la un numitor comun a tuturor confesiunilor creștine și necreștine din lume înseamnă în primul rînd lichidarea decalajelor dintre popoare, eliminarea sărăciei și

55. Prof. Dr. Iustin Moisescu (azi Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1953, p. 247.

56. Prof. V. Mihoc, *Elemente pentru o teologie...*, p. 714.

foamei care seceră zilnic în lume zeci de mii de vieţi, stîrpirea nedreptăţii şi vrajbei dintre oameni, etc. pentru că a-ţi uni mîna cu cel de lîngă tine în rezolvarea problemelor ce ne preocupă înseamnă în primul rînd salvarea lui de la pieire şi moarte, ajutorarea lui şi invers — pentru că probleme nu sînt în moarte — ci numai în viaţă, iar viaţa nu poate fi decît acolo unde e pace.

Problema relaţiilor dintre oameni, popoare, state, nu are numai un caracter politic, economic, ci şi unul moral-religios. Tocmai pentru acest caracter o asemenea problemă interesează îndeaproape şi Biserica. A gîndi altfel înseamnă a ignora sensul umanitar al mesajului dumnezeiesc de pace şi dragoste între oameni, care străbate de la un capăt la altul Evanghelia lui Hristos.

Raportarea Bisericii la marile probleme, care confruntă şi ameninţă viaţa lumii, nu se poate face doar prin cunoaşterea acestor probleme, oricît de temeinică şi detaliată ar fi această cunoaştere. «Bisericile trebuie să-şi dezvolte mijloace proprii prin care să contribuie la activizarea forţelor regeneratoare de viaţă din lume, a forţelor binelui, a păcii, să discearnă semnele prezenţei lui Hristos în lume, unul din aceste semne fiind nădejdea într-o viaţă mai bună» [57].

Spiritualitatea creştină îşi găseşte cea mai înaltă expresie în slujirea lumii bazată pe importanţa vieţii în lume [58]. Slujirea contribuie la restaurarea demnităţii vieţii acolo unde aceasta este afectată şi la îndrumarea vieţii individului şi colectivităţii spre plenitudinea ei.

Harul iubirii de oameni nu e o simplă făgăduinţă eshatologică, ci energia care transformă viaţa istorică a lumii. «În numele şi cu puterea Aceluia care dăruieşte viaţă şi iubeşte omul, Iisus Hristos — Capul Bisericii — Ortodoxia condamnă războiul, această denigrare a fiinţei umane şi a vieţii. Ea cheamă pe fiecare în parte, în comunitatea Bisericii, să devină organe ale dragostei şi păcii, între oameni şi între popoare» [59].

«Nu ucideţi lumea, ea este tot ce avem» — spune un frumos cîntec fredonat de buzele nevinovate a milioane de copii, de copiii lumii. «Nu ucideţi lumea» e şi mesajul Bisericii către lume.

CONCLUZII

1. Pacea, starea firească a făpturilor create de Dumnezeul păcii, aspiraţie fundamentală a omenirii căzute în pace, obiect şi scop al Evangheliei creştine, rod al împăcării în Hristos şi dimensiune esenţială a Împărăţiei Sale celei veşnice, ocupă un loc central în revelaţie, în soteriologia creştină.

---

57. *Jesus Christ, The Life of the World.* An Orthodox Contribution on the main theme of the Sixth Assembly of the World Council of Churches. Report of the Orthodox Theological Symposium, Damascus, 5—10 february 1982, p. 6.

58. Vezi I.P.S. Sa Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare* în Sf. Scriptură, Sf. Tradiţie şi Teologia contemporană, Bucureşti, 1972, (teză de doctorat).

59. Diac. Prof. Dr. Nicolae Nicolaescu, *Îndatorirea Bisericii de a contribui la instaurarea ideilor creştine de pace, libertate, înfrăţire şi dragoste între oameni şi popoare*, în «Ortodoxia», XIII, 1961, nr. 4, p. 564—575.

2. După Sf. Scriptură, pacea ca și viața, e un dar al lui Dumnezeu, oferit lumii în Iisus Hristos. Ne împropriem acest dar prin conlucrarea cu Dumnezeu la zidirea ei.

3. Pacea biblică are un sens plenar, incluzînd în înțelesurile sale pacea oamenilor și popoarelor întreolaltă.

Cele două dimensiuni ale păcii, verticală și orizontală, nu sînt, deci, contradictorii, ci complementare. De aceea, însușirea mîntuirii personale sau a păcii dumnezeiești este de neconceput fără efortul constant de promovare a păcii în lume.

4. Pacea lumii implică unitatea creștină principiul armoniei în lume, căci unde nu e unitate acolo este dezbinare.

5. Dacă idealul creștin se numește în Sf. Evanghelie, «Împărăția lui Dumnezeu» și dacă esența acestei împărății este pacea în sensul ei plenar, Bisericile și membrii lor nu pot să rămînă în urma lumii în privința aportului real la instaurarea păcii între oameni [60].

6. Ancorată astfel în doctrina biblică și în teologia Bisericii, adeziunea creștină la slujirea păcii vine din interior, deci este totală și sinceră. Aderăm, ca creștini, la lupta pentru pace nu din constrîngere sau oportunism, ci pentru că vocația noastră este de a fi slujitori ai vieții și ai păcii. Căci numai o angajare dinamică, hotărîtă în efortul de zidire a păcii poate justifica aspirația noastră la vrednicia și la răsplata cerească a făcătorilor de pace.

«FRAȚII DOMNULUI» ÎN LUMINA EXEGEZEI ORTODOXE *

Pr. Drd. VALERIU DRĂGUȘIN

În Noul Testament întîlnim de mai multe ori folosindu-se expresia «frații Domnului» (Matei 12, 46; 13, 55; Marcu 6, 3; Luca 8, 19; Ioan 2, 12; 7, 3; Fapte 1, 14; I Cor. 9, 5; Gal. 1, 19), prin care se desemnează rudele apropiate ale Mîntuitorului, verii Săi: Iacob, Iosie, Simon și Iuda.

Este îndeobște cunoscut faptul că, în decursul veacurilor, unii interpreți rău intenționați, explicînd textele amintite, au susținut că în așazișii «frați ai Domnului» trebuie să vedem pe frații propriu-ziși ai Mîntuitorului, adică pe fiii naturali ai lui Iosif și Maria.

O astfel de interpretare, însă, afectează atît dogma purureafecioriei Maicii Domnului, cît și dogma divinității Mîntuitorului Hristos și dogma mîntuirii neamului omenesc. Pentru că în cazul cînd Mîntuitorul Hristos s-ar fi născut pe cale naturală, El ar fi fost un om obișnuit, iar jertfa Lui n-ar fi satisfăcut dreptatea divină știrbită de păcat, n-ar fi putut să se substituie întregii omeniri. De aceea exegeza patristică tradițională susține că întruparea și nașterea Fiului lui Dumnezeu s-au făcut pe cale supranaturală.

---

60. Vezi *Cuvîntul I.P.S. Sale Dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Ardealului, la cea de a VI-a Adunare generală...*, p. 472.

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie la specialitatea Studiul Noului Testament, sub îndrumarea P. C. Sale, Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu care a dat și avizul de publicare.

Însă, fiindcă interpretările greșite mai persistă încă, iar această temă nu este «doar de pură exegeză», ci are și «implicații și repercusiuni dogmatice» [1], se impun unele precizări pentru mai buna ei elucidare.

Termenul și noțiunea de «frate» în Vechiul Testament

Pentru a încerca o înțelegere corectă și deplină a acestei probleme, socotim necesară o scurtă investigație a «rădăcinilor», a premiselor care au dus la această situație. Să ne întoarcem, așadar, în urmă cu două mii de ani și să încercăm să găsim elemente de interpretare corectă, în limbajul poporului ales — Israelul — în mijlocul căruia a trăit ca om și și-a desfășurat activitatea Domnul nostru Iisus Hristos. Să căutăm acolo — în primul rînd — înțelesul unor expresii sau al unor cuvinte pe care însuși Mîntuitorul le-a folosit.

În decursul vremii unele cuvinte au dispărut sau și-au schimbat sensul. Progresul filologic duce de multe ori la transformări radicale în privința înțelesului unor cuvinte. Printr-o cercetare atentă însă, mergînd către origini, descoperim sensurile curate, exacte ale lor. Cuvintele ca și apele sînt curate la izvoare. Tulburarea apei se face prin introducerea unor elemente străine, care de multe ori îi pot modifica înfățișarea și gustul pînă a nu mai fi recunoscută. Pentru a o aduce la starea cea dintîi apa trebuie purificată. Același fenomen s-a petrecut și în privința cuvintelor, care, pe parcursul secolelor și mileniilor capătă semnificații — uneori foarte îndepărtate — ce le pot schimba înțelesul originar. Atît stagnarea cît și mișcarea au consecințe și pozitive, și negative, uneori surprinzătoare, dar — într-un anumit fel — explicabile. Cercetîndu-le cu atenție, pînă la origini, sau — în orice caz pînă în perioada la care dorim să ne referim, putem afla sensurile exacte ale cuvintelor și avem explicația folosirii lor corecte.

În «Lege», în «Prooroci» și în «Psalmi» ideea centrală este «menținerea legăturii dintre om și Dumnezeu». Acesteia i se subordonează întregul conținut al Vechiului Testament, în concepția căruia cuvîntul «frate» are o foarte largă accepțiune.

Termenul și noțiunea de : AH = אח — tradus în limba greacă prin ἀδελφός, are o mulțime de înțelesuri. El însemnează frate din aceiași părinți, dar și frate vitreg (Geneză 42, 15 ; 43, 5). «Ah» este în același timp și ruda apropiată sau nepotul [2].

După un studiu atent, Pr. Prof. V. Gheorghiu, traducînd cuvîntul «frate» ajunge la concluzia că noțiunea include pe toți cei ce erau de vîrstă apropiată și aparțineau aceleiași familii, așadar și cumnații (femei ori bărbați) și tot așa și verii primari și secundari [3]. Cu alte cuvinte toate persoanele de vîrstă apropiată, care aparțineau unei familii (rude de sînge sau prin cuscrie) pînă la gradul al VI-lea de rudenie, se considerau «frați» în limbajul evreilor. Cuvîntul «frate» în înțeles

1. Prof. I. G. Savin, *Precizări și reconsiderări în jurul problemei «fraților Domnului»* — în revista «Studii teologice», nr. 5—6/1961, p. 271 și următoarele.

2. Geneză 13, 8 ; 14, 14—16 ; I Paralipomena 23, 21—22 ; Levitic 10, 4 ; II Regi 10, 3 ; Iov 19, 13—14.

3. Prof. V. Gheorghiu, *Comentariu la Evanghelia după Matei*, vol. II, p. 431—432.

obișnuit, însemnînd de fapt rudă. Aceasta s-a întîmplat din pricină că limba ebraică era «foarte săracă în cuvinte» [4]. În Vechiul Testament întîlnim destule exemple din care se poate vedea cît de larg era înțelesul cuvîntului frate. Avraam era considerat frate cu Lot, căruia de fapt îi era unchi (Facere 11, 27; 12, 5; 13, 8; 14, 14—16). Iacov, nepotul lui Avraam s-a căsătorit cu verișoarele sale — surorile Lia și Rahela, fiicele lui Laban, nepot de frate lui Avraam, frate cu Nahor, deci veri de gradul II — și se numeau frați (Facere 11, 27; Numeri 16, 10). Dar aria cuvîntului «frate» se extindea și asupra celor care se aflau prin preajma membrilor unei familii și a celor care, de cele mai multe ori nu aveau nici o legătură de rudenie. (Chiar și păstorilor, evreii li se adresau cu cuvîntul frate — Facere 29, 4).

Psalmistul, pentru noțiunea de frățietate folosește cuvîntul «ah» = אח (Psalm 34, 14).

Desigur că originea noțiunii rezidă în concepția iudaică potrivit căreia toți oamenii sînt fiii unui singur Părinte. De aceea oamenii se considerau întotdeauna frați, apreciind că egalitatea și frățietatea sînt rodul creației lui Dumnezeu care a întemeiat toate (Psalmi 42, 2—3) și le-a dat omului din iubire. Pentru aceasta «toți cei ce se tem de Domnul și de legămîntul făcut de El» (Psalm 24, 11—14) «sînt ca frații și Domnul îi păzește» (Psalmi 144, 19—21), sau — «cît este de bine și cît este de frumos să locuiască frații în unire» (Psalm 132, 1) [5].

Despre «frații Domnului» în Noul Testament

Baza marilor și diferitelor controverse ce s-au ivit în problema «frații Domnului» o constituie interpretarea liberă, arbitrară a textelor din Noul Testament în care se întîlnesc expresiile: «frații lui Iisus», «frații Lui» sau chiar «surorile Lui».

Să vedem, așadar, ce spun mai întîi Sfinții Evangheliști în această privință.

Sfîntul Evanghelist Matei în evanghelia sa la capitolul 13 versetul 55, în contextul activității Mîntuitorului în patria sa, notează ceea ce zic cei ce-L ascultau uimiți de puterea și înțelepciunea Lui: «Au nu este Acesta fiul teslarului? Au nu se numește mama Lui Maria și frații (verii) Lui: Iacov și Iosif și Simon și Iuda?... și surorile (verișoarele) Lui, au nu sînt toate la noi?».

În același fel se exprimă și Sfîntul Evanghelist Marcu (5, 3 sau în 3, 31—32), unde se spune că unii au zis: «Iată Mama Ta și frații Tăi și surorile Tale sînt afară și te caută».

În același sens sînt întrebuințate cuvintele «frați» și «surori» de către ceilalți evangheliști (Luca și Ioan), fără însă a-i enumera (Luca 8, 19—20; Ioan 2, 12 — în legătură cu plecarea lui Iisus în Capernaum, după «minunea din Cana» și Ioan 7, versetele 3, 5 și 10).

În mod direct nu se mai fac alte precizări în Sfintele Evanghelii, privitoare la «Frații Domnului».

---

4. Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționarul Noului Testament*, București, 1984, p. 169.
5. Drd. Gheorghe Bogdaproste, *Valoarea moral-socială a cărții psalmilor*, în revista «Studii teologice», nr. 1—2/1970, p. 115.

În Faptele Apostolilor 1, 14, citim : «Toți aceștia (cei 11 apostoli) într-un cuget, stăruiau în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria — mama lui Iisus și frații Lui». În Epistola către Galateni 1, 19, în același sens este folosit cuvîntul «frate», cînd se spune : «Iar pe altul din apostoli n-am văzut, decît numai pe Iacov, fratele Domnului». De asemenea, în I Corinteni 9, 5 se întrebuințează expresia frații Domnului în același sens. «N-avem, oare dreptul să purtăm cu noi o femeie soră, ca și ceilalți Apostoli, ca și frații Domnului, ca și Chefa ?».

În mod indirect se poate adăuga textul de la Matei 27, 56, unde se vorbește numai de doi din frații Domnului... «și Maria, mama lui Iacov și a lui Iosi...», precum și cele paralele de la Marcu 15, 40 : «Și erau și femei care priveau de departe, între ele : Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov cel Mic și a lui Iosi și Salomeea» ; de la Luca 24, 10 : «Iar ele erau : Maria Magdalena și Ioana și Maria lui Iacov și celelalte împreună cu ele...». În sfîrșit, amintim aici și citatul din Ioan 19, 25 : «Și stăteau lîngă crucea lui Iisus, mama Lui și sora mamei Lui, Maria lui Cleopa și Maria Magdalena».

Din toate aceste citate rezultă că sub denumirea de «frații Domnului» sînt amintite patru persoane și anume : Iacov, Iosi, Simon și Iuda. Este adevărat că pe aceștia îi aflăm — în diferite împrejurări — în preajma Domnului nostru Iisus Hristos, dar ei nu sînt numiți niciodată fii ai Mariei — mama lui Iisus. Iudeii înșiși numesc numai pe Iisus «fiul Mariei», chiar și atunci cînd sînt enumerați și citați «frații Lui», «care formau un grup aparte» [6].

După cum se observă din aceste texte, raporturile dintre Iisus și acești «așa-ziși frați» nu erau atît de strînse cum s-ar fi cuvenit între niște frați adevărați. Sfîntul Evanghelist Ioan înfățișînd în Evanghelia al cărei autor este un moment semnificativ în privința raporturilor Mîntuitorului cu rudele sale, clarifică suficient — după părerea noastră — această situație. El spunea : «Era sărbătoarea iudaică a corturilor. Au zis deci către El frații Lui : Pleacă de aici și du-Te în Iudeea, pentru ca și ucenicii Tăi să vadă lucrurile pe care Tu le faci. Pentru că nici frații Lui nu credeau în El. Deci le-a zis Iisus : vremea Mea încă n-a sosit ; dar vremea voastră totdeauna este gata. Pe voi lumea nu poate să vă urască, dar pe Mine Mă urăște, pentru că Eu mărturisesc despre ea că lucrurile ei sînt rele. Voi duceți-vă la sărbătoare. Eu nu merg la sărbătoarea aceasta, căci vremea Mea nu s-a împlinit încă. Acestea spunîndu-le, a rămas în Galileea. Dar după ce frații Săi s-au dus la Sărbătoare, atunci s-a suit și El, dar nu pe față, ci pe ascuns» [7]. Se desprinde de aici ideea că aceste rude, care se numeau frați în limbajul obișnuit al evreilor, nu erau prea apropiate lui Iisus. Dialogul purtat de El cu aceste persoane pune în evidență raporturi prea puțin apropiate, posibile mai degrabă între rude, mai îndepărtate sau chiar între niște vecini, care se invită — de complezență — la participarea unei sărbători. Am spune chiar că din partea acestor rude ale lui Iisus se simte o oarecare ironie dacă nu chiar o invidie. Acești numiți «frați» îi spun lui Iisus : «Pleacă de aici și du-Te în Iudeea, pentru ca și ucenicii Tăi să vadă

6. Prof. I. G. Savin, *op. cit.*, p. 281.
7. *Evanghelia după Ioan*, 7, 2—10.

lucrurile pe care Tu le faci. Căci nimeni nu lucrează ceva în ascuns, ci caută să se facă cunoscut. *Dacă faci aceasta, arată-Te pe Tine lumii*» [8].

De cealaltă parte Mîntuitorul nostru Iisus Hristos le răspunde : «vremea Mea încă n-a sosit ; dar vremea voastră totdeauna este gata» (versetul 15). Prin aceste cuvinte El se detașează desigur de așa-zișii frați ai săi, ca de altfel de toți oamenii, prin aceea că El este din altă lume. Ținuta sa morală, călăuzită de învățătura «Celui ce L-a trimis» (versetul 16), este total diferită nu numai de a acestor zișii frați ai săi, ci de a tuturor oamenilor de pe pămînt. Cu alte cuvinte textul acesta este în măsură să clarifice și problema acestor raporturi de rudenie între Iisus și cei numiți frați ai săi, raporturi care se înscriu mai degrabă în sfera raporturilor apropiate între oameni care au prea puține afinități, și care, în nici un caz nu sînt frați de sînge, așa cum, îndeobște, se înțelege prin cuvîntul frate.

Dar, așa cum spuneam mai înainte, aceste interpretări greșite au provocat multe confuzii în mintea unor credincioși, motiv pentru care Biserica a făcut precizările ce se impuneau.

Sfînta Tradiție — Sfinții Părinți și scriitorii bisericești și celelalte izvoare, despre «frații Domnului»

Această chestiune nu s-a discutat — în mod special — în primele trei secole. Era încă foarte vie amintirea vieții și activității Mîntuitorului și nimeni nu se gîndea să dea astfel de interpretări, pornind de la unele expresii noutestamentare, care aveau un înțeles clar, exact în vremea aceea [9].

În secolul IV, cînd a fost atacată dogma «fecioriei Maicii Domnului» s-au ivit și s-au adîncit deosebirile de interpretare a expresiei biblice «frații Domnului». Cum era și firesc, Biserica a luat atitudine în privința aceasta, stabilind anumiți termeni ce exprimă adevărurile dreptei credințe, împotriva ereticilor care atacau, atît «pururea fecioria Maicii Domnului» cît și divinitatea Mîntuitorului.

Dintre părinții și scriitori bisericești, Sf. Epifanie și Fer. Ieronim au fost primii care s-au ocupat — în mod deosebit — de problema «fraților Domnului». Afirmații referitoare la această problemă se întîlnesc însă mai înainte și la alți părinți și scriitori bisericești.

— Hegesip (110—180), iudeu convertit la creștinism, în «Memoriale» (ὑπομνήματα) prezintă o mărturie extrem de importantă, întrucît ea reprezintă redarea obiectivă a celei mai vechi și mai autentice tradiții privind expresia «frații Domnului». La el apare și denumirea de «veri ai Domnului» (ἀνεψιός = văr) dată lui Simon, fiul lui Cleopa și fratelui său Iosi [10].

— Origen (sec. IV) apărător al «perpetuei virginități a Maicii Domnului», împotriva lui Helvidius, precum și a tuturor ereziilor de mai tîrziu, susține că e de neconceput faptul ca Fecioara Maria să fi dus o

8. *Ibidem*, versetele 3—4.

9. Antonie Harghel, *Frații Domnului nostru Iisus Hristos*, studiu apologetic, Chișinău, 1927, p. 8—9.

10. Corely S. I., în «*Dictionnaire apologetique de la foi catholique*», par Jangei I. B., p. 1306.

viață obișnuită, după ce Sfîntul Duh se sălășluise într-însa și puterea Celui Prea Înalt o umbrise [11].

— Sfîntul Epifanie, episcop de Cipru (secolul IV) în lucrarea «Despre erezii» s-a ocupat de «antidicomarianiți» care contestau fecioria Maicii Domnului, susținînd că după nașterea Mîntuitorului Sfînta Fecioară Maria a trăit cu Iosif, dînd naștere la frații și surorile Mîntuitorului. Ei se bazau pe textul de la Matei 1, 25, dînd mare importanță expresiei «pînă ce», și deducînd că Fecioara Maria ar mai fi născut după aceea alți copii. Sfîntul Epifanie combate această aserțiune subliniind că Sfîntul Evanghelist Matei ar fi notat în continuare și numele acelor copii, fără a ascunde ceva, dacă ar fi existat într-adevăr așa cum pretindeau ereticii [12].

— Fericitul Ieronim († 420) scrie în 383 un studiu intitulat: «Despre pururea fecioria Mariei» — («De perpetua virginitate Mariae») în care — ca și Origen — îl combate pe Helvidius [13].

Învățătura Bisericii despre pururea fecioria Maicii Domnului ca și despre întruparea mai presus de fire a Fiului lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru, a fost fixată — după cum este cunoscut, la sinoadele I și II ecumenic, și se află formulată în Simbolul credinței. Sinoadele III și IV ecumenic s-au ocupat de asemenea de precizarea unor termeni teologici, referitori la cele două naturi sau firi din persoana Mîntuitorului, precum și privitor la relația, mai presus de firea și înțelegerea omenească, dintre Fecioara Maria și Fiul său care este una dintre persoanele Sfintei Treimi. Astfel pe temeiul acestor adevăruri formulate de Sfinții Părinți la sinoadele ecumenice, Fecioara Maria este considerată Născătoare de Dumnezeu (θεοτόκος), («Unul și același Hristos — se spune în hotărîrea sinodului de la Calcedon — Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrîndu-se mai ales însușirea fiecăruia și întîlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas». Această precizare necesară pentru curmarea certurilor monofizite, prin care se evidențiază doctrina Bisericii despre unirea personală sau ipostatică a celor două firi în persoana Dumnezeu-Omului Hristos, are o însemnătate deosebită pentru opera mîntuitoare a lui Dumnezeu) [14].

Sfînta Fecioară Maria se bucură de prețuirea tuturor credincioșilor pentru că a născut pe Dumnezeu și și-a păstrat fecioria pînă la moartea sa trupească. Ea este considerată sfîntă și fără prihană, fiind mai «cinsti-

11. Ferdinand Pratt, citat de I. G. Savin în *op. cit.*, p. 283.
12. Antonie Harghel, *op. cit.*, p. 10. 13. *Ibidem*, p. 10.
14. Vezi, Pr. Prof. I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după sinodul de la Calcedon*, în revista «Studii teologice», nr. 3—4/1970, p. 183.

Cuvîntul cel mai potrivit pentru Născătoarea de Dumnezeu este acela de Fecioară și nu cel de copilă, deoarece Fiul lui Dumnezeu nu s-a născut din sămînță omenească, ci din înrîurirea Duhului Sfînt. De asemenea socotim necesar să precizăm că termenul de femeie întîlnit în Evanghelia lui Ioan (2, 4; 19, 26), nu exprimă o notă de dispreț. La evrei ca și la greci era folosit ca mijloc de adresare persoanelor apropiate și iubite. (Psalmi 44, 11 — împărăteasa ce stă de-a dreapta Fiului). Femeia, căsătorită sau necăsătorită, desemnează orice persoană care aparține acestui gen. (Cf. Diac. Em. Cornițescu, *Temeiuri ale preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament*, în revista «Ortodoxia», nr. 3/1980, p. 495—496).

tă decît Heruvimii și mai prea mărită fără de asemănare decît serafimii».

Biserica, după cum am văzut, ținînd seama de această realitate dogmatică, nu îngăduie interpretările eronate privitoare la «frații Domnului» ca fii adevărați ai Sfintei Fecioare Maria. Acestea aduc mari prejudicii morale pururea fecioriei Maicii Domnului și însăși divinității Mîntuitorului.

Pornind de la aceste constatări, teologul I. G. Savin opinează că doi dintre frații Domnului — Iuda și Simon (numiți astfel în Sfînta Scriptură a Noului Testament) sînt fiii lui Iosif. În această situație, dat fiind faptul că Iosif era logodnicul Mariei, cei doi pot fi considerați frați vitregi ai Mîntuitorului. «Ceilalți doi — Iacob cel Mic și Iosi, precum și surorile Lui citate de Evangheliști, sînt verii și verișoarele Lui, ca fii și fiice ale Mariei lui Cleopa, sora lui Iosif și cumnata Sfintei Fecioare Maria, care, locuind împreună în familie, beneficiază de numele de frați și surori ale Domnului» [15].

Dar interpretările eronate privitoare la cultul Maicii Domnului, provenind — în cea mai mare parte — dintr-o greșită înțelegere a noțiunii de «frați ai Domnului», noțiune folosită în Noul Testament, nu au dispărut o dată cu condamnările date de sinoadele ecumenice. Multe dintre ele și-au schimbat aparent înfățișarea și s-au menținut pînă în vremea noastră.

Interpretări greșite ale noțiunii de «frați ai Domnului»

Poziția Bisericii Ortodoxe care păstrează nealterată învățătura formulată de Sfinții Părinți din vremea cînd Biserica era nedivizată, este — în principiu — comună cu aceea a Bisericii Romano-catolice, în privința înțelesului noțiunii de «frați ai Domnului».

Romano-catolicii însă, chiar dacă susțin că «frații Domnului» nu sînt fiii Fecioarei Maria și deci nici frați adevărați ai Mîntuitorului, ei se deosebesc de ortodocși prin identificarea «fraților Domnului» cu unii dintre Apostolii Săi. Sinodul din Trident a luat chiar o hotărîre în privința identificării lor. Ei argumentează astfel această părere : Tatăl «fraților Domnului» se pare că era Cleopa (Clopa), bărbatul Mariei, «sora» (verișoara) Maicii Domnului (cf. Ioan 19, 25). Cum în unele părți ale Palestinei, numele propriu Alfeu s-ar fi pronunțat Calfeu, din care ar fi derivat apoi Cleopa, ar rezulta că Alfeu și Cleopa, tatăl «fraților Domnului» ar fi una și aceeași persoană.

Noi credem, însă, că o asemenea interpretare este greșită pentru următoarele motive : a) Cărțile Noului Testament fac deosebire netă între «Apostolii» și «frații Domnului» (Ioan 2, 12 ; 7, 2 ; Matei 12, 16 ; Marcu 3, 31 ; Luca 8, 4, 9, 19 ; Fapte 1, 12). b) Pe cînd Apostolii, cu excepția lui Iuda, au fost favorabili Mîntuitorului, «frații» Săi i s-au arătat la început ostili. c) Dacă Mîntuitorul și-ar fi recrutat Apostolii dintre rude, acest amănunt n-ar fi scăpat celor ce au alcătuit listele cu numele lor. În sfîrșit, se crede că numele Alfeu derivă din cuvîntul semit Alefai, iar Cleopa din cuvîntul grecesc Κλεόπατρος.

---

15. I. G. Savin, *op. cit.*, p. 296.

Se exagerează, apoi, prin rolul pe care îl acordă lui Iosif, logodnicul Fecioarei Maria, în iconomia mîntuirii. «Devenită element central în teologia romano-catolică virginitatea absolută a lui Iosif — logodnicul —, s-a ajuns la o gravă alunecare dogmatică și o dată cu aceasta s-a complicat și rezolvarea problemei «frații Domnului». Întemeindu-se pe afirmația Fericitului Ieronim că Iosif trebuia să fie virgin din cauza Sfintei Fecioare, Iosif a fost ridicat pe același plan grațial cu însăși Sfînta Fecioară Maria» [16].

Protestanții raționaliști, precum și toate denominațiunile mai noi derivate din protestantism, interpretînd literal expresia «frații lui Iisus», coroborată cu o interpretare sectară a expresiei «pînă ce» (cf. Matei 1, 25), săvîrșesc blasfemia și sacrilegiul de a considera pe Sfînta Fecioară care este logodnica lui Iosif, mama tuturor celor numiți în Noul Testament «frații Domnului» care, așa cum am văzut, nu pot fi nicidecum fiii ei [17]. Ei traduc termenul de logodnică cu acela de nevastă, ceea ce este o blasfemie și un neadevăr în înțelesul corect al Noului Testament.

Desigur că există multiple nuanțe în felul cum privesc această problemă protestanții și mai ales sectanții. Ar fi nu numai interesantă ci și utilă — într-un anumit sens — o trecere în revistă a acestor interpretări, dar, cum ușor ne dăm seama, ea n-ar servi nici unei cauze. Pentru noi n-ar aduce nici o clarificare în plus, iar în privința lor situația rămîne neschimbată, cunoscută fiindu-le maniera de interpretare trunchiată și aberantă a textelor scripturistice. De aceea, ne mulțumim să arătăm că odată cu eliminarea cultului sfinților și a stabilirii principiului interpretării personale a Sfintei Scripturi, protestanții au ridicat o barieră de netrecut în privința relațiilor liturgice cu Biserica universală. Interpretările eronate, privitoare la Sfînta Fecioara Maria și înțelegerea directă a expresiei «Frații Domnului», care duce la negarea unor dogme ale Bisericii universale, una și nedespărțită, nu sînt altceva decît niște prelungiri ale interpretărilor eretice apărute în primele veacuri creștine, asupra cărora Biserica și-a spus cuvîntul.

*
* *

Încercînd, o concluzie, facem precizările următoare :

1. În Noul Testament se întîlnește, de mai multe ori expresia «frații Domnului» sau «surorile Lui». Luîndu-se înțelesul direct, imediat al expresiilor, fără să se țină seama de întregul conținut, de spiritul autentic al Noului Testament în care se exprimă ideea întrupării excepționale, suprafirești a Domnului nostru Iisus Hristos, s-a ajuns la interpretări exagerate, considerînd pe Sfînta Fecioară Maria o soție obișnuită a bătrînului Iosif. Interpretările acestea duc în ultimă instanță la anularea importanței întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru mîntuirea noastră.

2. Cercetarea înțelesului cuvîntului «frate» în limba ebraică («ah») ne relevă o multitudine de sensuri. Din pricină că limba ebraică era

16. *Ibidem*, p. 289. 17. Pr. Dr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 170.

destul de săracă în cuvinte, prin termenul «frate» = «ah» se indicau nu numai toate gradele de rudenie ca : frați buni, frați vitregi, frați de levirat, unchi, nepoți, strănepoți, veri primari și secundari, dar și alte persoane din afara familiei, de vîrstă apropiată care se aflau, prin preocupări sau interese, în preajma unor membri ai familiei respective [18].

3. În Noul Testament este preluată întrebuințarea cuvîntului «frate» din limbajul ebraic, sensul general fiind acela de rudă apropiată. Raporturile de rudenie între Iisus și cei numiți «frații lui Iisus», «frații Lui» sau chiar «surorile Lui», se înscriu în afara raporturilor apropiate între oameni, care au oarecari afinități, dar care — în nici un caz — nu indică pe niște frați de sînge, după înțelesul cuvintelor folosite în limbajul nostru de astăzi. Din cercetările făcute asupra textelor autentice din Noul Testament care vorbesc de «frații Domnului» rezultă că sub denumirea aceasta sînt amintite patru persoane și anume : Iacov, Iosi, Simon și Iuda, pe care le și întîlnim, de multe ori în preajma Mîntuitorului. Ei nu sînt numiți niciodată «fiii Mariei», așa cum iudeii îl numeau numai pe Domnul nostru Iisus Hristos.

Doi dintre cei numiți «frații Domnului» și anume Iuda și Simon sînt fiii lui Iosif și deci pot fi considerați frați vitregi ai Mîntuitorului, iar ceilalți doi — Iacob cel Mic și Iosi —, precum și surorile Lui, citate de evangheliști, sînt verii și verișoarele Lui, ca fii și fiice ale Mariei lui Cleopa, sora lui Iosif și cumnata Sfintei Fecioare Maria, care locuind împreună — în familie — beneficiază de numele de «frați» și «surori» ai Domnului [19].

4. Sfînta Tradiție a Bisericii nedivizate, stabilind rolul pe care Sfînta Fecioară Maria l-a avut în actul întrupării suprafirești a Fiului lui Dumnezeu, precum și poziția pe care și-a cîștigat-o în comunitatea sfinților (în Biserica triumfătoare), ne oferă și criteriile de apreciere ale unor interpretări date diferitelor exprimări neotestamentare. Exagerările, fie într-un sens, fie în celălalt, privitoare la rudele Mîntuitorului și la pretinsele relații conjugale ale Sfintei Fecioare înainte și după nașterea Fiului lui Dumnezeu, exagerări condamnate de Biserică, sînt expresia necredinței, în ultimă instanță.

Acei care colportează interpretări de felul acesta dovedesc că nu cred în întruparea Fiului lui Dumnezeu care a venit în lume pentru mîntuirea noastră, a tuturor. «Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul său Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mîntuiască, prin El, lumea. Cel ce crede în El nu este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat fiindcă nu a crezut în numele Celui Unuia-Născut, Fiul lui Dumnezeu» [20].

---

18. Facere 11, 27 ; 12, 5 ; 13, 8 ; 14, 14—16 ; 24, 15 ; 29, 4 ; 42, 15 ; 45, 5 ; Numeri 16, 10 ; Levitic 10, 4 ; Paralipomena 23, 21—22 ; II Regi 10, 3 ; Iov 19, 13—14 ; Psalmi 24, 11—14 ; 42, 2—3 ; 132, 1 ; 144, 19—21 ; etc. Vezi și Pr. Dr. Ioan Mircea, *op. cit.*, p. 169.

19. Prof. I. G. Savin, *op. cit.*, p. 296.

20. Ioan 5, 16—18.

DESĂVÎRȘIREA CREȘTINĂ DUPĂ SFÎNTUL SIMEON NOUL TEOLOG *

Drd. STOINA LIVIU

În spiritualitatea ortodoxă un loc important îl ocupă desăvîrșirea omului credincios în Hristos. La starea de desăvîrșire și de unire tainică cu Dumnezeu nu se poate ajunge decît prin îndelungate eforturi din partea omului credincios în viața sa pămîntească în comuniune cu Hristos, în Biserica Sa. Sfinții Părinți, bazați, în primul rînd, pe o experiență personală, ne-au arătat în operele lor cum se poate ajunge la ținta finală — Hristos, spre Care sînt îndreptate privirile și străduințele ascetice ale celor ce cred în El.

Printre trăitorii care ne-au lăsat o operă duhovnicească valoroasă cu privire la dobîndirea desăvîrșirii și care ocupă un loc deosebit în Spiritualitatea ortodoxă se numără și Sfîntul Simeon Noul Teolog (949—1022). El s-a încadrat în tradiția duhovnicească patristică, fiind totodată continuatorul celor doi sfinți care au primit numele de *Teologul*: Sfîntul Ioan Evanghelistul și Sfîntul Grigore, dar și premergător Sfinților Grigore Sinaitul, Nichifor Monahul și Grigore Palama, în teologia privind energiile divine necreate.

La Sfîntul Simeon Noul Teolog esența învățăturii despre desăvîrșirea creștinului o constituie mărturia unei experiențe personale; aceasta se reduce la învățătura Părinților anteriori, dar are și o notă caracteristică: accentul puternic pus pe simțire, pe conștiință, pe lumina negrăită și pe iubire. În operele sale nu urmărește să expună sistematic și teoretic procesul desăvîrșirii omului în Hristos, ci îndeosebi din punct de vedere practic, avînd mereu în vedere numeroasele sale experiențe personale. Omul credincios, a cărui țintă este desăvîrșirea în Hristos, trebuie să fie în primul rînd un lucrător al virtuților — πρακτικὸς pentru a ajunge la contemplația lui Dumnezeu ca lumină și iubire, deci un θεωρετικός.

La Sfîntul Simeon Noul Teolog găsim aceeași învățătură a Părinților anteriori despre desăvîrșirea omului în Hristos, care este o lucrare a lui Dumnezeu prin Hristos în Sfîntul Duh, în trei trepte: 1) purificarea de patimi prin dobîndirea virtuților și a nepătimirii; 2) iluminarea sau contemplarea nepătimașă a rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor prin care omul revine la starea naturii lui; 3) desăvîrșirea prin unirea cu Dumnezeu sau cu Hristos prin lucrarea Duhului Sfînt (îndumnezeirea).

A. DIMENSIUNILE ȘI TRĂSĂTURILE DESĂVÎRȘIRII MORALE

1. *Dimensiunile*

Din opera Sfîntului Simeon Noul Teolog, în totalitatea ei, reiese credința în Dumnezeu ca Persoană supraexistență sau mai exact ca o Treime de persoane absolute care ne poate mîntui și îndumnezei prin energiile Sale necreate și inepuizabile, într-un dialog de iubire. Omul

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie la Catedra de Teologia Morală, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, care a dat și avizul de publicare.

ca ființă spirituală trupească este persoana creată capabilă să răspundă la iubirea și comuniunea cu Dumnezeu [1].

Sfîntul Simeon Noul Teolog vede între trupul și sufletul ființei noastre o relație intimă în Dumnezeu. El arată că «nici trupul nu se schimbă în suflet, nici sufletul nu se transformă în divinitate, nici Dumnezeu nu se confundă cu sufletul, nici sufletul nu se face trup, Dumnezeu rămînînd ceea ce este ca Dumnezeu, sufletul, ceea ce este prin firea sa, și trupul așa cum a fost făcut de Dumnezeu : țărînă» [2]. Sufletul și trupul încep să existe deodată, la început prin creație, iar după aceea prin naștere și prin voia Creatorului, ca o unitate, dar nu ca unitatea unei singure substanțe, ci ca o unitate formată din amîndouă. Aceasta nu se poate explica decît prin aceea că omul a fost creat de la început de Dumnezeu, iar apoi prin naștere, dintr-o pereche de oameni existenți ca unități, prin propagarea *speciei-om* ; de aceea «taina uniunii sufletului și a trupului în omul individual trimite la taina existenței speciei-om, ca uniune între suflet și trup» [3]. Sfîntul Simeon accentuează în *Cuvîntarea întîia morală* că la formarea Evei din coasta lui Adam, Dumnezeu nu a mai suflat în ea «suflare de viață» deoarece a fost luată «din coasta însuflețită a lui Adam» și «pîrga Duhului pe care ea a primit-o împreună cu trupul însuflețit, Dumnezeu a făcut-o spre suflet viu deplin» [4].

Suflarea lui Dumnezeu sădește în om nu numai viața biologică, ci și viața înțelegerii și a comuniunii depline cu Sine, adică *viața spirituală*. Se stabilește în acest mod dialogul personal cu Dumnezeu, menit să dureze continuu. Chipul lui Dumnezeu în om este un dat ontologic ; prin căderea în păcat el se întunecă, dar nu este desființat sau pierdut. S-a oprit numai procesul asemănării care, preluat de Hristos, nu va mai avea sfîrșit. Ființa umană are nevoie și mai mult de relația cu Creatorul ; setea de comuniune cu Persoana supremă este și mai mare. Chipul nu-și poate menține numai prin sine conformitatea cu originalul său, Dumnezeu, decît dacă este unit cu El. În caracterul omului de chip al lui Dumnezeu este implicată ideea de participare a omului credincios la viața divină care se face prin harul Sfîntului Duh, fapt ce reiese cu prisosință din opera Sfîntului Simeon. Chipul, ca dat ontologic, pune pe fiecare om într-un raport personal unic cu Dumnezeu, izvorul vieții și

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* pentru Institutele teologice, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 389 ; vezi și Vladimir Lossky, *Théologie mystique de L'Eglise d'Orient*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, p. 119.

2. *Ethique* VI, 165—170. Din economie de spațiu citățm numai numărul și paragraful următoarelor opere, în ediție bilingvă, apărute în Colecția «Sources chrétiennes» : *Traités théologiques et éthiques*, tome I (Théol. I—III ; Eth. I—III), Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A.A., nr. 122, les Editions du Cerf, Paris, 1966 ; tome II (Eth. IV—XV), nr. 129, Paris, 1967.

Catéchèses, tome I (1—5), Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, s.j., nr. 96, Paris, 1963 ; tome II (6—22), nr. 104, Paris, 1964 ; tome III (23—34 ; Actions de grâces 1—2), nr. 113, Paris, 1965. *Hymnes*, tome I (1—15), Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, nr. 156, Paris, 1969 ; tome II (16—40), Texte critique par Johannes Koder. Traduction et notes par Louis Neyrand, nr. 174, Paris, 1971 ; tome III(41—58), Texte critique et index par Johannes Koder, traduction et notes par Paramelle et Louis Neyrand, nr. 196, Paris, 1973.

3. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 381. 4. *Ibidem.*

puterii sale [5]. Prin patimi comuniunea clară cu Dumnezeu se întunecă, dar întrucît sufletul raţional rămîne în om, rămîne şi o anumită relaţie cu Dumnezeu ; fiinţa noastră, în calitate de chip al lui Dumnezeu, rămîne mereu participantă la divin, la lumină dumnezeiască negrăită, chiar dacă nu o mai vede destul de clar. Calitatea de chip al lui Dumnezeu, deşi întunecată prin păcat, se menţine şi se dezvoltă prin relaţia continuă cu Dumnezeu de care omul e capabil şi după care se cere prin sufletul său. Desăvîrşirea înseamnă astfel şi o restaurare a chipului ca dat ontologic al făpturii umane de la creaţie. Sfîntul Simeon Noul Teolog arată că omul credincios, aflîndu-se cu Hristos într-o convorbire continuă, devine tot mai asemenea lui Hristos, căci imită chipul Lui, îşi însuşeşte modul Lui de a fi şi de a gîndi [6]. Această relaţie vie şi continuă se menţine prin puterea care vine mereu de la Dumnezeu, dar fiind activi şi noi, nu numai El. Iniţiativa dialogului aparţine lui Dumnezeu. El este Persoană supraexistentă şi ca atare, fără o iniţiativă din partea Lui, nu poate fi cunoscut. Pentru această autodescoperire a lui Dumnezeu într-o vedere tainică, omul credincios trebuie să se facă vrednic în mod sincer, curat şi bun. La vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dăruit de El, iar pentru primirea acestui har este necesară o perfecţionare morală a întregii fiinţe umane prin necontenitul ajutor din partea lui Dumnezeu [7]. Dar trebuie să remarcăm faptul că harul special primit de la Dumnezeu de omul credincios exclude posibilitatea ca fiinţa noastră, în setea de cucerire prin cunoaştere şi împropriere a lui Dumnezeu, să ajungă pînă la absorbirea fiinţei divine în sine, pînă la identificarea sa cu Dumnezeu. Sfîntul Simeon Noul Teolog, vorbind de comuniunea euharistică şi comentînd textul paulin «Iar cel ce se alipeşte de Domnul este un singur duh cu El» (I Cor. 6, 17), precizează : «Unul, zic, nu după persoană» (ὑποστάσεσιν), ci după firea dumnezeirii şi a umanităţii ; firea dumnezeiască, căci noi devenim dumnezei prin înfiere (θέσει) după cuvintele Sfîntului Ioan : «Ci ştim că atunci, cînd El se va arăta, vom fi asemenea Lui (I Ioan 3, 2) ; ...după firea omenească, deoarece noi sîntem fraţii Săi...» [8].

Relaţia verticală a omului cu Dumnezeu se reflectă şi în relaţia orizontală a omului cu semenii săi în viaţa de toate zilele, dat fiind faptul că toate persoanele umane, din toate timpurile şi locurile, deşi deosebite între ele, poartă o fire comună pe care au primit-o de la Dumnezeu. Unitatea firii umane a fost sfîşiată prin căderea în păcatul strămoşesc din cauza egoismului şi nu se mai poate reface decît prin Duhul Fiului care este Duhul comuniunii în iubire. De aceea orice om are nevoie de comuniunea cu ceilalţi semeni, fiindcă firea umană din fiecare se cere întregită prin experienţa şi lucrarea altora. Oamenii se întregesc şi se îmbogăţesc sufleteşte printr-o reciprocă şi intensă dăruire

5. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mîntuirii*, în «Ortodoxia», nr. 1/1974, p. 100 ; cf. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 113.

6. Vezi *Întîia cuvîntare morală*, 3, în *Filocalia românească*, vol. VI, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic..., Bucureşti, 1977, p. 134 ; vezi şi *Théologique* II, 180—190.

7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă* pentru institutele teologice, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, Editura Institutului Biblic..., 1981, p. 13 ; cf. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 119. 8. *Éthique* II, 7, 194—200.

și primire de experiență [9]. De aceea, desăvîrșirea omului nu constă într-o preocupare abstractă, ci într-o activitate dinamică în viața pămîntească prin împlinirea poruncilor divine, purificarea de patimi și lucrarea virtuților. Acest fapt îl subliniază Sfîntul Simeon de nenumărate ori, îndeosebi în *Cuvîntările teologice și morale*. Fidel învățăturii ortodoxe, el acordă persoanei umane o valoare deosebită. El pune un accent deosebit pe conștiința de sine care rămîne în sfinți, în viața viitoare, aceasta clarificîndu-se la modul absolut, sfinții fiind asemenea Celui Preaînalt (Isaia 14, 44); odată cu ea și conștiința despre ceilalți sau cunoașterea lor în modul suprem. «Deci sfinții sînt asemenea lui Dumnezeu și-L vor cunoaște pe Dumnezeu. Atît cît i-a cunoscut Dumnezeu pe ei și precum cunoaște Tatăl pe Fiul și Fiul pe Tatăl, așa trebuie să se vadă și să se cunoască sfinții unii pe alții» [10]. Deci după Sfîntul Simeon Noul Teolog sfinții în viața viitoare, trăind deplin lumina dumnezeiască negrăită, nu sînt într-un extaz trecător ca în cursul vieții pămîntești în care au uitat și de sine și de ceilalți semeni, ci într-o stare de supremă conștiință și de ei înșiși, de Dumnezeu și de ceilalți semeni. Conștiința personală este o stare veșnică și se află în strînsă legătură cu comuniunea deplină, promovîndu-se reciproc. De aceea numai în relație cu alte conștiințe și în ultimă instanță cu conștiința divină care ne iubește și ne cere iubirea la maximum, deci în lumină negrăită, se adîncește și conștiința proprie a credinciosului. Îndumnezeirea și petrecerea în lumină negrăită echivalează cu o ridicare la conștiința deplină de sine, de Dumnezeu și de ceilalți.

În gîndirea Sfîntului Simeon Noul Teolog starea credincioșilor în viața viitoare nu e o stare de extaz ca în viața pămîntească, ci o stare de supremă luciditate în Dumnezeu, în iubirea Sa nesfîrșită care nu-i anulează ca persoane. Entuziasmul acestei iubiri nu înlătură conștiința de sine, ci o adîncește. Și invers: conștiința de sine nu anulează entuziasmul iubirii infinite, ci îl promovează. Astfel Sfîntul Simeon Noul Teolog pune valoarea conștiinței de sine într-o lumină nouă, cum nu a mai fost pusă înainte de el, folosindu-se de pilda celui întemnițat într-o închisoare; aceasta e deosebită de aceea a lui Platon care are un rol negativ. Ea are un rol pozitiv, pedagogic, deoarece se poate lucra pentru ieșirea la lumină deplină [11].

2. *Trăsăturile*

Desăvîrșirea creștină în gîndirea Sfîntului Simeon Noul Teolog este mai întîi profund hristocentrică. Pentru el Hristos este plenitudinea și ansamblul întregului bine: «Hristos a devenit totul pentru noi: cunoaștere, înțelepciune, cuvînt, lumină, iluminare, asemănare, contemplare, recunoștință; El dăruiește chiar din această viață, celor ce-L iubesc, să se bucure în parte de aceste bunuri, să înțeleagă și să audă în taină cuvintele de negrăit ascunse celor mulți» [12].

9. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 100—101.
10. *Întîia cuvîntare morală*, 12, în *Filocalia rom.*, VI, p. 175.
11. *Ibidem.*, p. 175—177.
12. *Éthique* III, 304—309; vezi și *Éthique* VII, 368—371.

Vederea și unirea tainică cu Hristos este ținta vieții creștine. Aceasta ne dă viață veșnică la care nu se poate ajunge decît pe o singură cale: Hristos, Care ne-a zis: «Eu sînt Calea...» (Ioan 14, 6). Sfîntul Simeon numește pe Hristos «calea cea dreaptă» pe care trebuie să o urmăm pentru a nu cădea în vreo groapă [13], prin participarea la chenoza Sa, la suferințele Sale, prin luarea crucii — slava lui Hristos; aceasta este calea unică spre participarea la înviere care se face prin Sfîntul Duh [14].

După Sfîntul Simeon Noul Teolog, Hristos este Împărăția cerurilor, deci însăși mîntuirea și îndumnezeirea noastră care se obțin și se întăresc prin Duhul cel Sfînt al Lui. Pentru orice creștin este important să se îmbrace cu Hristos, cu puterea de sus: «Există un veșmînt care ne trebuie la ieșirea din această viață și din trupul nostru, dacă vrem măcar ca la nunta împărătească să ne așezăm la masă cu prietenii împăratului. Care este deci acest veșmînt în care și eu și noi toți trebuie să ne îmbrăcăm, pentru a nu fi găsiți atunci goi? Hristos, fraților, Hristos-Dumnezeu» [15].

Pentru Sfîntul Simeon, Hristos este lumina care i se arată și îi inundă inima. Pentru a vedea însă această lumină, deci să-L cunoști pe Hristos, la începutul urcușului spre Dumnezeu trebuie să-I împlinești poruncile cu iubire. Persoana lui Hristos este modelul desăvîrșirii noastre și ni Se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite; lucrîndu-le și noi, ajungem la asemănarea și la unirea cu El. Sfîntul Simeon arată: «Și ca să cunoști că și pe Hristos îl văd ce-i ce-L iubesc pe El și păzesc poruncile Lui, ascultă pe Domnul însuși zicînd: «Cel ce are poruncile Mele și le păzește pe ele, acela este care Mă iubește. Iar cel ce Mă iubește pe Mine, iubit va fi de Tatăl Meu și Eu îl voi iubi pe el și Mă voi arăta lui» (Ioan 14, 21) [16].

Pătrunderea și sălășluirea lui Hristos în noi se face în Biserica Sa prin Sfintele Taine, îndeosebi prin Sfînta Euharistie al cărei rol este foarte important în desăvîrșirea creștinului, deoarece prin el se încorporează în Hristos și crește în El, fapt accentuat și de Sfîntul Simeon Noul Teolog. Deci trebuie să conlucrăm cu Hristos prin harul Sfîntului Duh. Cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi purcede din Tatăl și este trimis oamenilor prin Fiul pentru sfințirea lor. El produce învierea sufletelor păcătoase pentru o viață adevărată în Hristos. Fără harul Sfîntului Duh omul nu poate face nici o acțiune bună. Prezența Duhului se manifestă în noi ca iubire și este văzută ca lumină negrăită [17]; omul, trup și suflet, se transfigurează prin forul iubirii divine a Sfîntului Duh [18].

Sfîntul Simeon insistă asupra imposibilității faptului de a exprima prin cuvinte experiența Duhului; în operele sale se pot găsi doar puține mărturii ale acestei experiențe. Chiar o viziune intelectuală a Duhului în această viață este un semn indispensabil al realității darului său, «căci darul este dat în revelație și revelația se realizează în dar... nimeni nu vede revelația dacă nu este iluminat în Duhul Sfînt și nimeni nu poate spune că este credincios deplin, dacă nu a primit pe Duhul Sfînt» [19].

13. *Catéchèse* VII, 51—54.
14. Vezi pe larg *Catéchèse* VI, 300—359. 15. *Catéchèse* 30, 312—317.
16. *A cincea cuvîntare morală*, în *Filocalia rom.*, VI, p. 198.
17. *Hymn* 52, 1—6. 18. *Ethique* VII, 509—537. 19. *Ibidem* X, 481—490.

Așadar prin Duhul se ajunge la unirea cu Hristos. Însă pentru ca Hristos să poată locui în noi, trebuie să ne purificăm de patimi. Sfîntul Simeon spune că nu putem să primim bunurile veșnice dacă inima este dominată de patimi [20]. Și puterea curățirii de patimi o avem de la Hristos prin lucrarea Sfîntului Duh. Deci trăsătura principală a desăvîrșirii omului în Hristos la Sfîntul Simeon este hristocentrică, adică are în centrul ei pe Hristos (Calea) prin puterea Sfîntului Duh care lucrează prin Sfintele Taine. De aceea desăvîrșirea este totodată și *pnevmatic-bisericească;* Hristos Se sălășluiește în sufletul omului prin Botez și Mirungere, însă prin Sfînta Euharistie Se unește în mod deplin cu cei vrednici. Sfintele Taine ne transmit energiile [21] și sînt lucrătoare numai în Biserică despre care Sfîntul Simeon spune că este Trup al lui Hristos, membrele ei sîntem noi și contribuim la viața și unitatea ei. Biserica, plină de Duhul comuniunii în Hristos, este viața de comuniune a persoanelor Sfintei Treimi extinsă în umanitate și comuniunea de iubire și viață a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfînt [22].

Deci Biserica îi cuprinde pe toți cei ce cred în Hristos. Deși Sfîntul Simeon se adresează în special monahilor, arată că desăvîrșirea poate fi realizată de toți creștinii în comuniune de iubire. De aceea desăvîrșirea în gîndirea sa are și un caracter *comunitar-sobornicesc în iubire.* Așadar și la Sfîntul Simeon trăsăturile principale ale desăvîrșirii se identifică : Hristos e ținta dumnezeirii, vederea Lui ca lumină negrăită. Cel care reușește să ajungă pînă la statura bărbatului desăvîrșit, nu părăsește cadrul Bisericii.

B. CĂI ȘI TREPTE ALE DESĂVÎRȘIRII MORALE

1. *Credința în Hristos și faptele bune*

La desăvîrșire nu se poate ajunge decît după un efort îndelungat în viața pămîntească din partea creștinului, prin înlocuirea patimilor cu virtuțile contrare. Dar începutul acestor virtuți pe care trebuie să le dobîndească omul credincios în mod sistematic prin harul dumnezeiesc nu poate fi pus dacă nu este prezentă credința într-un Dumnezeu personal ca fundament al mîntuirii și îndumnezeirii noastre [23]. Ea trebuie să fie un imbold puternic pornit din profunzimile sufletului în urma harului primit și întărit la Botez din care pornesc toate celelalte virtuți. Credința personală în Hristos ne dă putere «să suportăm și să răbdăm toată ispita care vine asupra noastră» [24] spune Sfîntul Simeon. Sau «credința este puterea care ne face să murim pentru Hristos de dragul poruncii Lui și să credem că moartea aceasta este pricina vieții. Ea ne face să socotim sărăcia ca bogăție, neînsemnătatea și umilirea, ca slavă și cinste adevărată ; iar cînd nu avem nimic, să credem că stăpînim toate

20. *Ibidem,* 606—611.

21. Georgios I., Mantzaridis, *The Deification of Man,* St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, p. 41.

22. Pr. Prof. Dumitru Radu, *Ce este Biserica după învățătura ortodoxă ?* în «Îndrumătorul pastoral» al Arhiepiscopiei Bucureștilor — 1981, p. 43.

23. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 95.

24. *Cele 225 de capete teologice și practice,* 11, în *Filocalia românească,* VI, p. 20.

(II Cor. 6, 10), mai bine-zis că am dobîndit bogăția cunoștinței lui Hristos cea nepătrunsă (Efes. 3, 8)» [25].

Orice jertfă adusă lui Dumnezeu trebuie să fie însoțită de credință fierbinte în Hristos. Ea are un dublu aspect: intelectual și voluntar, crescînd pe măsură ce împlinim poruncile și dobîndim virtuțile. Prin credință arătăm că simțim pe Hristos și ne deschidem și mai mult Lui. Căci «crezînd din tot sufletul și căindu-ne cu căldură, zămislim, cum s-a spus, pe Cuvîntul lui Dumnezeu în inimile noastre, ca Fecioara, dacă avem sufletele noastre feciorelnice și curate» [26].

Deși Sfîntul Simeon Noul Teolog vorbește foarte mult de *credința* personală primită printr-o «vedere» contemplativă a realităților crezute, nu trece cu vederea nici *credința* care vine din ceea ce s-a auzit pe temeiul unui cuvînt. Aceasta constă în «deschiderea harică spre cele dumnezeiești și cunoașterea harică a celor ce țin de Dumnezeu, adică a lui Dumnezeu și a adevărului Său în Biserica Sa, Trupul lui Hristos extins peste veacuri și spații, în care fiecare om încorporat în Hristos își agonisește, prin har, credință și fapte bune, propria-i mîntuire, însușindu-și prin Hristos în Duhul Sfînt, roadele răscumpărării» [27]. Din această credință de obște, adică din credința Bisericii își trage obîrșia și puterea credința personală, precum și lucrarea ei mîntuitoare. Creștinul trebuie să cunoască această credință a Bisericii, s-o trăiască în propria-i viață și să dea mărturie despre ea în relațiile sale cu Biserica cu semenii și cu lumea [28]. De aceea Sfîntul Simeon îndeamnă: «...întăriți-vă prin dogmele drepte ale Bisericii Apostolice și Universale...» [29]. El aduce numeroase temeiuri scripturistice pentru a arăta «semnele credinței». Aproapele nostru este orice om și în fiecare trebuie să vedem chipul lui Hristos. Trebuie să ne arătăm credința în Hristos săvîrșind binele față de orice semen. Credința noastră trebuie să prisosească. Ea crește pe măsura faptelor bune și ale virtuților prin care devine vie și puternică. Deci credința nu se poate separa de faptele bune și invers, și este în strînsă legătură cu celelalte două virtuți teologice: iubirea și nădejdea. După Sfîntul Simeon, săvîrșind faptele bune, ai nădejdea sigură în care vezi ceea ce vei avea în viitor în chip deplin, adică unirea cu Hristos, izvorul tuturor bunătăților. Totodată nădejdea îl aduce pe Hristos în orizontul vederii noastre ca izvor al iubirii nesfîrșite [30].

2. *Teama și iubirea de Dumnezeu*

În strînsă legătură cu credința se află frica sau teama de Dumnezeu: «Cel ce nu se teme de Domnul nu crede că există Dumnezeu (Ps. 13, 1). Dar cel ce crede că există se teme de El și păzește poruncile» [31].

Relația cu Dumnezeu nu se păstrează decît prin iubire; Sfîntul Simeon atribuie iubirii active și nu contemplației rolul principal în menținerea sufletului în Dumnezeu. Prin iubirea de Dumnezeu sufletul este ridicat în iubirea nesfîrșită dintre Persoanele Sfintei Treimi, de unde

25. *Ibidem*, 37, p. 27. 26. *Întîia cuvîntare morală*, 10, p. 157.
27. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Păstrarea dreptei credințe condiție a dobîndirii mîntuirii*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1—2/1983, p. 51. 28. *Ibidem*.
29. *Întîia cuvîntare morală*, 12, p. 164. 30. *Ibidem*, p. 166.
31. *Cele 225 de capete...*, 5, p. 18.

nu mai poate cădea. Ține de firea noastră să păstrăm în noi chipul lui Dumnezeu îndreptat spre viața viitoare. De aceea viața creștinului este expresie a iubirii și a temerii de Dumnezeu [32]. Noi nu încercăm să împlinim faptele bune numai cu puterile noastre, ci ne încredem cu teamă și iubire în Dumnezeu, Care ne dă însă puterea să-L iubim prin fapte. Temerea de Dumnezeu constă în sfiala de a nu-L supăra prin fapte rele. Sfîntul Simeon arată că acela care se teme de Domnul nu are frică de asaltul ispitelor, indiferent de unde ar veni. Temerea de Dumnezeu este înțeleasă ca o îndrăznire din iubire, dar care e împreunată în același timp cu sfiala. Ea ne dă puterea de a întreprinde orice efort spre împlinirea voii lui Dumnezeu, izvorul Binelui, chiar dacă trăim în mijlocul unor oameni răi [33]. Teama de Dumnezeu constă și în faptul că omul credincios se teme să nu piardă bunătatea, iubirea lui Dumnezeu. Atît teama de Dumnezeu cît și frica de judecată, izvorăsc din credință și «aduc păzirea întocmai a poruncilor» [34].

3. *Cercetarea Sfintelor Scripturi și a Sfinților Părinți*

Sfîntul Simeon îndeamnă pe toți creștinii să studieze cu folos Sfînta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți. «Cercetați Scripturile, ca să fiți învățați despre credință, nădejde și iubire» [35]. Ele ne dau mărturie despre Fiul lui Dumnezeu întrupat sau după cum spune Sfîntul Simeon ele sînt o oglindă care-L reflectă, dacă S-a sălășluit în noi [36]. Înțelegerea sigură a Logosului ne-a ușurat-o Întruparea Lui în istorie. Îndeosebi Părinții răsăriteni pun un mare accent pe înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi. La fel face și Sfîntul Simeon Noul Teolog [37]. De înțelegerea Sfintei Scripturi nu vor avea parte decît cei ce au în ei Duhul Cuvîntului neîntrupat și întrupat, cei ce o citesc prin acest Duh, deci care au o viață virtuoasă, după normele și modelele vii din Biserică și în primul rînd după modelul Hristos. Cu timpul, omul înduhovnicit, care a căpătat un discernămînt ajutat de lectura Sfinților Părinți, dobîndește o capacitate a unei înțelegeri de ansamblu a sensurilor Sfintei Scripturi, văzîndu-le pe toate ca iradiind din același Hristos, Care Se arată în interpretarea fiecărui text. Aceasta ferește pe cititor de orice rătăcire, prin interpretarea samavolnică [38].

Sfîntul Simeon recomandă: urmează cu credință dumnezeiești Scripturi și fă tot ceea ce-ți spun și vei găsi negreșit totul după cum este scris, ba mai mult și ceea ce nu este spus în dumnezeiești Scripturi» [39]. Iar în alt loc, Sfîntul Simeon îndeamnă și la citirea lucrărilor Sfinților Părinți care ajută la înțelegerea Sfintei Scripturi și ferirea de interpretări greșite [40].

4. *Împlinirea poruncilor.*

Sfîntul Simeon arată că «poruncile lui Dumnezeu sînt lumină și viață» [41]. Bunurile dumnezeiești se obțin în chip conștient prin împlinirea și lucrarea poruncilor lui Dumnezeu [42].

32. *Ibidem*, 65, p. 35. 33. *Ibidem*, 68, 69, p. 36—37. 34. *Ibidem*, 13, p. 21.
35. *Întîia cuvîntare morală*, 12, p. 164. 36. *Ethique*, X, 361—365.
37. *Catéchèse* XXIV, 54—69.
38. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 185—186.
39. *Ethique* III, 399—402. 40. *Cele 225 de capete...*, 29, p. 30.
41. *Ibidem*, 20, p. 22—23. 42. *Ibidem*, 20, p. 57.

Harul lui Dumnezeu se păstrează prin împlinirea şi lucrarea poruncilor, iar «faptele poruncilor se pun ca temelii pentru harul lui Dumnezeu ; şi nici harul Duhului nu poate rămîne în noi fără lucrarea poruncilor, nici lucrarea poruncilor fără harul lui Dumnezeu nu e de vreo trebuinţă sau folos» [43].

Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu constă într-o activitate îndreptată asupra naturii, spre semenii noştri şi spre noi înşine, deoarece pe Hristos nu-L întîlnim numai în noi, ci şi în fiinţa semenilor. Toţi purtăm aceeaşi fire comună pe care şi-a însuşit-o şi Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Sfîntul Simeon spune că «Domnul a primit să ia asupra Sa faţa fiecărui om lipsit şi să Se unească pe Sine cu fiecare, ca fiecare, văzînd pe fratele său ca pe Dumnezeu, să-l primească şi să-l socotească ca pe Acela şi să deşerte avutul său spre slujirea lui, precum şi Hristos Şi-a vărsat Sîngele Său pentru mîntuirea noastră» [44].

Poruncile pe care le împlinim sînt fapte de iubire curată pentru Persoanele Sfintei Treimi şi persoanele tuturor semenilor. Ele sînt în legătură cu Taina Sfintei Euharistii ; nimeni nu devine sfînt decît prin lucrarea poruncilor lui Dumnezeu şi imediat prin împărtăşirea harului Sfintelor Taine, îndeosebi prin Taina Sfintei Euharistii [45].

5. *Purificarea de patimi prin virtuţi şi asemănarea cu Dumnezeu prin nepătimire.*

În operele Sfîntului Simeon găsim referinţe la patimi, deşi nu sistematizate, ca reprezentînd cel mai coborît nivel la care poate cădea fiinţa omenească. Substanţa patimilor este împătimirea (προσπάθεια) năzuinţa care ne atrage toate puterile sufleteşti şi le leagă de aparenţele văzute ale lucrurilor. Rodul împătimirii este grija. De aceea Sfîntul Simeon le vede pe amîndouă într-o legătură indisolubilă [46].

Ca şi Părinţii anteriori, el vorbeşte despre cele şapte patimi care în fond coincid cu cele şapte păcate capitale, făcînd distincţia că unele aparţin sufletului, iar altele trupului. Sfîntul Simeon se opreşte la mîndrie, slavă deşartă, mînie, trîndăvie şi întristarea sufletului. Părinţii aşează mîndria la urma celorlalte patimi, dar Sfîntul Simeon o pune, cel puţin pentru nevoitorii care s-au eliberat de patimi, la începutul nevoinţei lor. Caracteristica Sfîntului Simeon constă în faptul că patimile rup lanţul tradiţiei vii a sfinţilor, care constituie un fel de coloană vertebrală a Tradiţiei vii a Bisericii [47].

Şi în gîndirea lui sufletul are trei părţi : raţiunea, mînia şi pofta. Iubirea mîntuitoare a lui Hristos trebuie să le copleşească în cunoaştere deplină pentru a tinde astfel la asemănarea cu El în har prin virtuţi. Afectele naturale se află în firea omului, dar ele trebuie înfrînate pentru a nu deveni patimi, deci trebuie transfigurate prin asceză, luînd ca exemplu pe Hristos. Astfel cel «ce e slobozit de legăturile poftei păti-

43. *Ibidem,* 56, p. 79. 44. *Ibidem,* 96, p. 94.

45. Archevêque Basile Krivochéine, *Dans la lumière du Christ,* Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949—1022. Vie-Spiritualité-Doctrine, Col. «Témoins de l'Église indivisée», Éditions de Chevetogne, 1980, p. 111 ; cf. *Éthique* III, 438—441.

46. *Cele 225 de capete...,* 16, p. 64.

47. *Ibidem,* 5, p. 62.

maşe şi e unit cu slava şi cu dulceaţa nemuritoare, se sileşte neîncetat să fie sus şi să petreacă cu Dumnezeu...» [48].

Omul credincios trebuie să dobîndească libertatea de patimi şi de lume, deci neîmpătimirea (ἀπάθεια) — ţinta purificării de patimi prin dobîndirea virtuţilor contrare: credinţa, frica de Dumnezeu, înfrînarea, răbdarea şi îndelunga răbdare, nepătimirea şi iubirea. Sfîntul Simeon pune un accent deosebit pe pocăinţă şi lacrimi ca reieşind din credinţa, teama şi iubirea de Dumnezeu. Omul credincios, avînd chipul lui Dumnezeu ca dat ontologic, urmează un proces de asemănare cu Hristos. Aflîndu-se cu el într-un dialog relaţional, omul devine tot mai asemenea cu Hristos după har; imitînd chipul Său, i se transmite puterea spirituală însăşi a lui Hristos prin Duhul Sfînt [49]. Sfîntul Simeon arată că nepătimirea este o stare curată a sufletului care nu mai poate cugeta patimile, deci o eliberare interioară a imaginaţiei şi o contemplare suprasensibilă. Ea constă «nu numai în a fi afară de lucrarea patimilor, ci şi în înstrăinarea de amintirea lor... în a ne goli mintea noastră de închipuirea lor, în aşa fel ca, atunci cînd voim, să ne ridicăm mai presus de ceruri, ajungînd în afară de toate cele văzute şi supuse simţurilor» [50].

Deci, nepătimirea trebuie să fie susţinută mereu de voinţa fortificată de virtuţi «încît, — cei nepătimitori — nu numai că nu cugetă sau nu pornesc să facă de la ei vreun rău, dar nici îndemnaţi de alţii nu rabdă vreo schimbare a stării de nepătimire pe care au dobîndit-o» [51].

În ajungerea la nepătimire Sfîntul Simeon vede ţinta întregii asceze. Acela care a realizat un grad de nepătimire perfectă vede pe toţi oamenii ca sfinţii îmbrăcaţi în Hristos. De aceea ea este o harismă. Sfîntul Simeon înţelege nepătimirea ca virtutea îngerilor din care decurg virtuţi interioare care le izvorăsc pe cele exterioare.

6. *Rugăciunea.*

Ocupă un loc central în spiritualitatea Sfîntului Simeon Noul Teolog. El se referă la diferite tipuri de rugăciune, la particularităţile şi conţinutul lor şi ne arată cum se ruga el însuşi [52].

Ne prezintă mai întîi rugăciunea bisericească şi modul cum se participă la aceasta, mai ales monahii începători, Sfîntul Simeon acordînd o importanţă deosebită atitudinilor exterioare care trebuie păzite cu stricteţe în timpul rugăciunilor Bisericii. Aceste atitudini sînt mijloace care ajută la păstrarea atenţiei şi exprimă totodată iubirea şi temerea de Dumnezeu [53]. Rugăciunea în Biserică, dimineaţa sau seara, trebuie să fie însoţită de lacrimi; astfel aduce roade duhovniceşti, mai ales cînd este continuată de rugăciunea particulară [54].

În operele Sfîntului Simeon Noul Teolog se găsesc mai multe feluri de rugăciuni care se disting după obiectul lor şi starea spirituală a celui ce se roagă. Mai întîi rugăciuni cu conţinut dogmatic, influenţate

48. *Ibidem*, 60, p. 80. 49. Vezi *Întîia cuvîntare morală*, 3, p. 133—134.
50. *Cele 225 de capete...*, 33, p. 71; vezi şi *Éthique* VI care e consacrat în mare parte nepătimirii. 51. *Cele 225 de capete...*, 87, p. 91.
52. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 81. 53. *Ibidem*, p. 82.
54. Vezi *Catéchèse* XXVI, 51—72.

de Sfînta Liturghie către Persoanele Sfintei Treimi: Tatăl [55], Fiul [56] și Sfîntul Duh[57]. Deși aceste rugăciuni se adresează fiecărei persoane a Sfintei Treimi în parte, totuși Sfîntul Simeon Noul Teolog a avut în vedere întotdeauna contextul trinitar. Cele mai numeroase sînt rugăciunile către Iisus Hristos [58].

Scrierile Sfîntului Simeon conțin și multe rugăciuni de pocăință; prin acestea sufletul se purifică și atrage asupra sa lumina Duhului [59]. Dar aceasta nu înseamnă că el acordă o mai mică importanță rugăciunilor bisericești și liturgice cu textele fixate de Sfînta Tradiție. Ținta rugăciunii, atît a Bisericii, cît și cea personală, este iluminarea și unirea cu Dumnezeu [60].

La Sfîntul Simeon Noul Teolog întîlnim un fel de rugăciune pe care o numește, κρυπτὴ μελέτη, ocupație, practică sau lucrare tainică, termen care în limbajul operelor Sfinților Părinți desemnează în general o rugăciune mintală neîntreruptă. Este vorba de *rugăciunea lui Iisus* (Ἰησοῦ εὐχή). Sfîntul Simeon înțelege prin această «ocupație» sau «practică tainică» o rugăciune mintală ce constă într-o repetiție de invocații pe care, în *Cateheza a XXII-a*, le numește «practici tainice» (κρυπτὰς ἐργασίας). Trebuie să facem precizarea că și în gîndirea Sfîntului Simeon Noul Teolog se observă diferența dintre *rugăciunea neîncetată* și *rugăciunea curată sau mintală*. Între ele există o strînsă legătură și ca să ajungi la rugăciunea desăvîrșită trebuie mai întîi să te obișnuiești cu rugăciunea neîncetată. Sfîntul Simeon are cea mai veche metodă fixată în scris pentru a înlesni înălțarea minții la rugăciunea curată. Aceasta este intitulată *Metoda sfintei rugăciuni și atenții* (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς) [61] în care arată: «Trei sînt felurile rugăciunii și ale luării aminte prin care sufletul sau se înalță, sau se coboară. Se înalță sufletul acelora care le întrebuințează la timp potrivit, sau se coboară dacă le întrebuințează fără socoteală, la vreme nepotrivită» [62].

Primul fel, însoțit de lacrimi, este al începătorilor, iar al doilea, faza psalmodiei, al celor progresați. Acestea sînt amăgitoare, numai al treilea începe prin ascultare și este «născător de lumină»; la ea se ajunge prin eforturi îndelungate de purificare de patimi și gînduri, deci după obținerea nepătimirii desăvîrșite și aparține bărbatului duhovnicesc [63].

La Sfîntul Simeon expresia «practică tainică» are sensul general al unei spiritualități interioare, opuse uneia pur exterioare [64]. Rugăciunea interioară este superioară celei trupești; aceasta din urmă nu este decît calea care duce la o concentrare a spiritului și la o rugăciune interioară adevărată [65].

---

55. *Théologique* III, 34—37. 56. *Ibidem*, 37—46; *Hymn* XLV.
57. *Théologique* III, 46, 49. 58. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 85.
59. Vezi de pildă *Ethique* XI, 161—166: «Slavă Ție Celui ce ai binevoit să ne aperi și să Te unești cu noi. Slavă Ție Care ni Te-ai revelat și Te-ai făcut văzut datorită milei Tale nemăsurate, Tu, Doamne, nevăzut prin natură, chiar pentru puterile cerești. Slavă Ție, Care ai o milă negrăită față de noi și Care ai binevoit, în virtutea pocăinței noastre, să locuiești în noi».
60. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 92.
61. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 218.
62. În *Filocalia românească*, vol. VIII, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic..., 1979, p. 528.
63. *Ibidem*, p. 538—540. 64. Vezi *Hymn* LVIII, 354—361.
65. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 92.

Deci, reiese și de la Sfîntul Simeon Noul Teolog că nu se ajunge la rugăciunea curată prin folosirea unor metode fizice de către oricine și oricînd ; accentul se pune pe eforturile îndelungate de purificare de patimi și de gînduri. Numai după obținerea acestei conștiințe curate față de Dumnezeu, te poți folosi de metodele fizice ca de niște mijloace auxiliare pentru a dobîndi rugăciunea curată [66], pe care Sfîntul Simeon le descrie în *Metoda* sa [67]. Cînd, de aceste mijloace auxiliare nu mai are nevoie mintea pentru a ajunge la starea sa de concentrare, în inimă s-a realizat un al patrulea grad de rugăciune al bărbatului duhovnicesc, deci al celor desăvîrșiți ; aceasta încheie abia scara rugăciunii către desăvîrșire [68].

7. *Smerenia.*

La Sfîntul Simeon este în strînsă legătură cu rugăciunea de pocăință și lacrimile. Ea este opusul mîndriei ; împreună cu «celelalte însușiri ale ei, harismele și lucrările ei, sînt darul lui Dumnezeu și nu atîrnă de noi» [69]. Căci «din smerenia după Dumnezeu răsare nădejdea mîntuirii... cu cît se socotește cineva pe sine din suflet mai păcătos decît toți oamenii, cu atît crește, împreună cu smerenia și nădejdea care înflorește în inima lui, încredințîndu-l că prin ea se va mîntui» [70].

8. *Contemplarea* (θεωρία) *lui Dumnezeu ca lumină și iubire*

Constituie a doua treaptă a urcușului duhovnicesc și corespunde iluminării. La Sfîntul Simeon găsim în primul rînd referințe despre contemplarea lui Dumnezeu în creație ; prin rațiunile făpturilor, omul credincios este îndrumat spre cunoașterea lui Dumnezeu. «Nimeni nu poate cunoaște cum se cuvine, cu ochii sensibili, mărimea cerului și lățimea pămîntului și rațiunile tuturor celorlalte. Căci cum va putea cineva înțelege cu ochii trupului cele ce întrec moartea și înțelegerea ? Numai mintea curățită de gînduri (λογισμοί) și eliberată de prejudecăți și luminată de mintea și de harul lui Dumnezeu va putea încerca cum se cuvine, după măsura luminării primite, să contemple făpturile» [71].

Izvorul unic al întregii cunoașteri creștine este Duhul Sfînt. Printre multiplele semne ale acesteia, Sfîntul Simeon enumeră și contemplarea rațiunilor creației (λόγοι τῆς κτίσεως) [72] însă Dumnezeu rămîne necunoscut în ființa Sa. El distinge mai întîi cunoașterea lui Dumnezeu după chipul Său din noi, apoi cunoașterea din înțelegerea duhovnicească a Scripturii și o cunoaștere prin vedere. În scrierile sale, privite în ansamblu, spune că Dumnezeu nu poate fi cunoscut, că este inaccesibil, însă în același timp afirmă că ni Se revelează, devine accesibil și cu-

66. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 219.
67. Vezi *Filocalia românească*, vol. VIII, p. 536—538.
68. *Ibidem*, p. 538. 69. *Cele 225 de capete...*, 91, p. 46.
70. *Ibidem*, 7, p. 42. 71. *Ibidem*, 34, p. 26—27. 72. *Théologique* I, 198.

noscut, fără a pierde totodată caracterul Său tainic, ascuns al ființei Sale. El vorbește de Dumnezeu în termeni exclusiv apofatici ; cunoașterea Lui nu este o cunoaștere, căci obiectul său este supra-sensibil. Cum însă Dumnezeu nu poate fi cunoscut după ființa Sa și inaccesibil poate fi totuși văzut de creaturi și Se poate uni cu oamenii, Sfîntul Simeon o știe prin experiența personală [73].

Dumnezeu ni Se face cunoscut prin energiile Sale necreate, care, de asemenea, nu pot fi cunoscute. Sfîntul Simeon simte reflectarea slavei dumnezeiești a Sfintei Treimi, pe care o aseamănă cu un ocean, ca o lumină ce se relevă și se unește cu sufletul său în mod negrăit, dar nu după ființă, ci prin participare (μετουσία) [74]. Această lumină este tocmai iradierea iubirii divine. Totodată este și cunoaștere și viață. Această cunoaștere, experiată în iubire prin puterea Sfîntului Duh, devine astfel existențială ; de aceea Sfîntul Simeon o compară cu căldura focului care îi inundă întreg sufletul și trupul [75]. Ea este de ordin spiritual, deci diferită de lumina fizică sensibilă și o contemplă și îngerii. Nu se poate vedea decît cu ochii spirituali ai inimii. Vederea luminii înseamnă și o creștere a conștiinței de sine pînă la suprema treaptă ; ea este o cunoaștere mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu. De aceea este inaccesibilă păcătoșilor. Mintea curățită de patimi, ajunsă la chipul spiritual al lui Hristos, are un rol pozitiv în vederea treptată a luminii dumnezeiești încă din această viață. Există o legătură reciprocă între căldura dragostei, venită după curățirea de patimi, și lumină. Cel ce se ridică la starea de lumină sau de iubire culminantă a ajuns la suprema spiritualizare [76] și poate zice ca Sfîntul Simeon : «Dumnezeu este lumină» (I Ioan 1, 5), o lumină infinită și incomprehensibilă... tot ceea ce vine de la Dumnezeu este lumină...» [77]. Acestea le accentuează Sfîntul Simeon în *Imnele dragostei dumnezeiești.*

9. *Îndumnezeirea — ținta finală a omului credincios.*

Desăvîrșirea omului credincios în Hristos nu se poate dobîndi decît prin participarea la viața Lui divino-umană. Deci ținta omului credincios constă în unirea sa cu Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Însă Dumnezeu fiind nesfîrșit, ținta unirii cu El sau a desăvîrșirii noastre nu are sfîrșit. De aceea desăvîrșirea omului credincios în Hristos nu are hotar [78]. Această caracteristică a Spiritualității ortodoxe pe care o întîlnim mai întîi la Sfîntul Grigore de Nyssa este specifică și Sfîntului Simeon Noul Teolog : «Progresul, într-adevăr, va fi fără sfîrșit, de-a lungul veacu-

73. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 199.
74. *Hymn* I, 26—29.
75. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 219.
76. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, p. 306—308.
77. *Théologique* III, 138—144.
78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 5—6 ; vezi și Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), Paris, 1965, p. 93—95 ; John Meyendorf, *Byzantine Theology*, Historical Trends and Doctrinal Themes, Fordham University Press, New York, 1983, p. 163.

rilor, pentru că încetarea credinței spre acest sfîrșit infinit (ἀτελέστου τέλους) nu va fi nimic altceva decît sesizarea insesizabilului și că va deveni obiect al săturării Celui din care nimeni nu poate să se satureː dimpotrivă, a fi covîrșit și a fi slăvit în lumina Sa va adînci un progres fără sfîrșit și un început indefinit...» [79].

Întruparea Logosului și îmbrăcarea cu El în Botez constituie sursa și realitatea îndumnezeirii noastre. Îndumnezeirea este un proces permanent, de transformare ontologică, dar fără ca omul credincios să-și piardă natura sa creată și devenind nu dumnezeu după natură, ci dumnezeu prin înfiere (θεσει), deci prin har. Îndumnezeirea e tot una cu procesul «asemănării», adică o dezvoltare a «chipului». Ea reprezintă ultima treaptă a desăvîrșirii omului credincios în asemănarea cu Hristos și se realizează prin participarea acestuia la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine [80].

Caracteristica Sfîntului Simeon constă în aceea că distinge trei stadii de îndumnezeire. Primul durează tot timpul vieții pămîntești și pe care Sfîntul Simeon insistă în mod deosebitː acesta începe la Botez, întinzîndu-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sînt active și puterile omului credincios ce se dezvoltă pînă la limita lor.

Al doilea stadiu de îndumnezeire e imediat după moartea fizică. Al treilea e în învierea generală și aparține deci veacului viitor, deoarece îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit.

C. SFINTELE TAINE — MIJLOACE ALE DESĂVÎRȘIRII MORALE ÎN BISERICĂ

În scrierile sale Sfîntul Simeon acordă o importanță deosebită și Sfintelor Taine, deoarece rolul lor în desăvîrșirea omului credincios este multiplu. Prin Sfintele Taine intrăm în comuniune cu Dumnezeu, Binele absolut, cu ajutorul harului dumnezeiesc [81]. Prin Duhul lui Hristos Sfintele Taine țin de viața Bisericii și sînt centrul întregii sale vieți, fapt de care ne dă mărturie credința Bisericiiː aceasta constituie premisa și condiția săvîrșirii lor spre mîntuirea oamenilor prin încorporarea și creșterea lor în Hristos ca mădulare ale Trupului Său [82].

Sfîntul Simeon vorbește despre Botez, Mirungere, Pocăință, Euharistie și tangențial de Preoția sacramentală.

Sfîntul Simeon vorbește și despre un botez al duhului, ca fiind o lucrare a Sfîntului Duh începută la Botez, dar nu folosește această numire în mod direct decît o singură dată (τῷ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος βαπτισμῷ) [83].

---

79. *Hymn* I, 180—190.

80. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 6.

81. * * * *Teologia Morală Ortodoxă* pentru institutele teologice, vol. I, *Morala generală*, Editura Institutului Biblic..., 1979, p. 449.

82. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Sfintele Taine ale Bisericii după Tradiția Apostolică, din punct de vedere ortodox*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCVIII (1980), nr. 11—12, p. 1129ː cf. *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, Teză de doctorat, Editura Institutului Biblic..., București, 1978, p. 19ː *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1981, p. 172.

83. *Éthique* X, 443.

Despre acest botez se vorbește la persoanele care au primit deja Taina Sfîntului Botez, dar au căzut din har prin păcatele personale săvîrșite. Transformarea pe care o produce botezul duhului Sfîntul Simeon o descrie prin simbolurile apei, curățirii, luminii și focului care sînt interpretate ca Duhul dumnezeiesc, consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul ; transformarea aceasta face să apară pocăința și împlinirea poruncilor [84]. Însă Sfîntul Simeon nu a negat necesitatea și eficacitatea Tainei Sfîntului Botez pentru mîntuire. Reiese clar din opera sa că botezul săvîrșit în numele Sfintei Treimi șterge păcatul strămoșesc și ne face apți pentru lucrarea mîntuirii, sub cele două aspecte fundamentale ale ei, devenim asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu care ne-a înfiat pe toți în mod tainic [85], deci capabili de o relație personală cu Hristos însuși prin Duhul care se împărtășește o dată cu Hristos.

Sfîntul Simeon recunoaște acțiunea Sfîntului Duh în Botez de a cărei prezență ne dă mărturie credința Bisericii. Apa și Duhul ne renasc la o viață nouă, ne dau harul prin care am căzut prin păcat. «Mîntuirea noastră nu constă numai în Botezul apei, ci și în Duhul...» [86].

Totodată Sfîntul Simeon recunoaște validitatea și eficacitatea Botezului pruncilor. «Eu cred că pruncii botezați în Sfîntul Duh nu numai că sînt sfințiți și păziți, dar liberi de tirania diavolului și, însemnați prin semnul sfintei cruci care le dă viața, devin oi din turma spirituală a lui Hristos și mielușei aleși» [87]. Sfîntul Simeon spune aceasta în virtutea faptului că de unirea personală a pruncului cu Hristos dă mărturie Biserica întreagă, care oficiază Taina prin episcopul sau preotul ei.

În gîndirea sa faptul de a fi botezați nu este suficient pentru a avea plenitudinea vieții creștine. Credința în Sfînta Treime și în dumnezeirea lui Hristos este o dorință de a începe o viață nouă și mai ales o conștiință a harului primit, însă pe care pruncii nu le pot avea în momentul primirii Tainei Sfîntului Botez. Sfîntul Simeon arată că toți creștinii botezați în pruncie se află într-o situație asemănătoare : l-au părăsit pe Hristos prin păcatele săvîrșite, dar pot ieși din această situație prin pocăință și un nou botez pe care îl numește «botezul duhului» sau «a doua curățire» [88]. Acest botez este pregătit printr-o pocăință îndelungată cu lacrimi de bucurie și contemplație și completează Taina Sfîntului Botez.

Ceea ce are caracteristic Sfîntul Simeon este faptul că accentuează acțiunea Duhului și insistă în mod special asupra caracterului conștient al experienței spirituale. Botezul trebuie să devină pe parcursul vieții un eveniment spiritual conștient [89].

La Taina Sfîntului Botez Sfîntul Simeon include și *Taina Mirungerii* [90]. În legătură cu acestea se află *Pocăința* și *Sfînta Euharistie*. *Cateheza* a V-a a consacrat-o în mare parte pocăinței. «Vrednic lucru este

84. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 155.
85. Vezi *Éthique* II, cap. 7, 291—294 ; *Éthique* VII, 1—6.
86. *Éthique* X, 188—192.
87. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 149.
88. *Ibidem.*
89. *Ibidem*, p. 154 ; cf. *Éthique* XIII, 236—250 ; *Petite philocalie de la prière du coeur*, traduite et presentée par Jean Gouillard, Éditions du Seuil, 1968, p. 128.
90. Vezi *Cele 225 de capete...*, 36, p. 27.

pocăința ca și folosul pe care îl aduce» [91]. Sfîntul Simeon susține universalitatea pocăinței ca reieșind din universalitatea păcatului strămoșesc. Pocăința trebuie să devină pentru toți o stare permanentă. Ea are un caracter eshatologic și trebuie să o posede toți creștinii. Sfîntul Simeon arată de nenumărate ori care sînt roadele : pacea, nepătimirea, vederea lumii dumnezeiești negrăite, împărăția cerurilor.

În ceea ce privește *Sfînta Euharistie,* Sfîntul Simeon a așezat-o în centrul urcușului spre Dumnezeu și vorbește pe larg în scrierile sale despre importanța acesteia în viața creștinilor, deoarece este misterul prezenței celei mai depline și a lucrării celei mai eficace a lui Iisus Hristos în Biserică și prin ea în lume [92]. În *Întîia cuvîntare morală* Sfîntul Simeon vorbește despre împărtășirea cu vrednicie de Trupul și Sîngele lui Hristos și conchide că «aceasta este lucrul cel mare al negrăitei iconomii și al coborîrii Lui mai presus de cuvînt, săvîrșit în noi ; aceasta e taina plină de toată înfricoșarea (τοῦτὸ φρίκης ἁπάσης γέμον μυστήριον), pe care am șovăit să o descriu și am tremurat să o înfățișez» [93]. În alt loc spune că este o taină înfricoșătoare mai presus de slujirea îngerilor care cere vrednicie [94]. Însă Sfîntul Simeon nu explică modul cum are loc prefacerea și care este raportul Trupului și Sîngelui Domnului cu chipurile pîinii și vinului care persistă și după prefacerea lor pentru ochii noștri trupești, deoarece este cea mai mare și mai înfricoșată taină, noi necunoscînd propriu-zis calitățile Trupului îndumnezeit al Mîntuitorului. Euharistia este izvor al unei vieți spirituale mereu sporite a credincioșilor, de putere în vederea spiritualizării lor înțeleasă ca drum spre desăvîrșire, după asemănarea lui Iisus Hristos, întrucît în Euharistie fiecare credincios, dacă este vrednic, se unește cu Hristos, Care este prezent cu Trupul Său luat din Sfînta Fecioară Maria, răstignit pe Cruce, înviat, înălțat la cer și stînd de-a dreapta Tatălui. Sfîntul Simeon arată că împărtășindu-ne de Trupul și Sîngele lui Hristos îl avem cu noi întreg «pe Dumnezeu cel întrupat, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe Însuși Fiul lui Dumnezeu și Fiul preacuratei Fecioare Maria, Care șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl» [95].

De aceea, prin Euharistia ca Taină și Jertfă, Biserica se constituie și se menține, prin iubire, ca «comunitatea celor împreună sădiți» în Hristos (Efes. 3, 18), ca trup al lui Hristos și ca prezență și plenitudine de viață dumnezeiască în umanitatea răscumpărată și înnoită de Fiul lui Dumnezeu întrupat prin lucrarea Duhului.

Hristos este prezent cu Trupul și Sîngele Său sub chipul pîinii și al vinului, pentru ochii noștri trupești, consacrate și prefăcute în acest Trup și Sînge prin puterea Sfîntului Duh, în timpul săvîrșirii Sfintei Liturghii, invocat de episcop sau preot [96]. Sfîntul Simeon arată că Duhul este cel care ne dă viață (τὸ ζωοποιοῦν) și care «preface (τό μεταποιοῦν) pîi-

91. *Catéchèse* V, 11—22.
92. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 70—71.
93. *Filocalia românească,* vol. VI, p. 158 ; cf. *Hymn,* 20, 15—31 ; 55—63.
94. *Hymn* XIV, 53—55 ; vezi și *Hymn* 19, 21—32.
95. *Întîia cuvîntare morală,* 10, p. 158.
96. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii...,* p. 21.

nea în Trupul Domnului ; Duhul este în mod real acela care ne curăţeşte (τὸ καθαῖρον ἡμᾶς) şi ne face vrednici (ἀξίως ποιοῦν) de a ne împărtăşi cu Trupul Domnului» [97].

În Sfînta Euharistie este concentrată toată mîntuirea noastră pentru a ne-o însuşi personal. După Sfîntul Simeon darurile euharistice sînt bunuri veşnice pregătite de Iisus Hristos celor ce-L iubesc [98]. Aceste bunuri veşnice se cuprind în iubirea lui Hristos care ni se arată în mod culminant în unirea Lui cu noi în Euharistie ; ele ne-au fost puse la dispoziţie de Trupul Lui cel luat pentru noi, iar din acestea ni s-au făcut şi mai accesibile în chipul pîinii şi vinului, prin care ne putem uni deplin cu El [99]. Devenind «concorporali» cu Hristos (Efes. 3, 6), Euharistia ne face asemenea Lui, imprimînd în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii şi a slavei veşnice. Deoarece aceste bunuri veşnice sînt de natură spirituală, şi de spiritualitatea lor ţine curăţia sufletului, bunătatea, iubirea, ele nu pot fi simţite, gustate, după cum am văzut, decît de cei care s-au străduit să dobîndească o spiritualitate corespunzătoare. Încă o dată la Sfîntul Simeon se vede o latură a spiritualităţii lui : accentul pus pe conştiinţă. El îi fericeşte pe aceia care se pot cumineca mereu cu conştiinţa harului, deoarece numai unirea conştientă cu Hristos este reală, corespunde celor două firi ale lui Hristos ; mai mult conştiinţa constituie condiţia eficacităţii unirii cu Hristos în Euharistie [100]. Hristos este sesizabil şi vizibil în mod real numai pentru cei vrednici, deşi noi nu putem suporta vederea Dumnezeirii ; toţi putem deveni vrednici prin pocăinţa adevărată şi lacrimi pentru păcatele săvîrşite, însă nu numai în zile de sărbătoare, ci în fiecare zi. Viaţa unui călugăr şi a unui creştin în general trebuie să fie în acord cu învăţătura pe care o aude şi o trăieşte în Biserică exprimată în lecturi biblice, imnologie, operele Sfinţilor Părinţi [101]. Toţi creştinii trebuie să se străduiască a fi vrednici de a primi Sfintele Taine, îndeosebi Sfînta Euharistie, deoarece este Taina prin excelenţă a unităţii celor ce cred în Biserică, trupul tainic al lui Hristos.

*

După cum reiese cu prisosinţă din opera Sfîntului Simeon Noul Teolog, desăvîrşirea creştină este idealul moral al fiecărui om credincios (Matei 5, 48) pentru care a fi desăvîrşit înseamnă a ajunge asemenea cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfînt. Ea este o chemare şi o misiune, constă într-un proces îndelungat, dar la îndemîna tuturor creştinilor, care se realizează prin urmarea lui Hristos, de la starea de prunc nepriceput pînă la «statura bărbatului desăvîrşit, la măsura deplinătăţii lui Hristos» (Efes. 4, 13) [102]. Desăvîrşirea creştină este darul lui Dum-

97. *Éthique* III, 547—551 ; cf. *Hymn* 41, 95—100.

98. *Ibidem*, 432—437 ; *Hymn* 51, 114—120 ; problema este tratată mai pe larg în *Cateheza* a V-a.

99. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viaţă spirituală în Ortodoxie*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1979, p. 506.

100. Vezi *Éthique* XIV, 211—247.

101. Archevêque Basile Krivochéine, *op. cit.*, p. 121—125.

102. * * * *Teologia Morală Ortodoxă* pentru institutele teologice, vol. II, *Morala specială*, Editura Institutului Biblic..., 1980, p. 341.

nezeu și arătarea supremei iubiri față de oameni. Sfîntul Simeon se folosește de imaginea simbolică a zămislirii unei perle pentru a arăta legătura dintre iubirea lui Dumnezeu față de noi manifestată prin puterea Duhului și starea de desăvîrșire [103]. Și în gîndirea sa iubirea are un aspect comunitar. Iubirea lui Dumnezeu se sălășluiește în sufletul omului credincios luînd locul fricii prin puterea Duhului Sfînt [104]. Aceasta se extinde și asupra semenilor noștri ; față de ei trebuie să o concretizăm prin fapte bune care contribuie în mare măsură la progresul desăvîrșirii în asemănarea cu Hristos.

Deoarece accentuează că mîntuirea este pentru toți și se poate ajunge pe diferite căi la Dumnezeu, deși asceza monastică rămîne pe primul plan, Sfîntul Simeon iese din cadrele propriei lui vieți monahale, iar învățătura sa despre desăvîrșirea morală se extinde la toți creștinii pe care îi îndeamnă să aibă ca modele vii pe Hristos și pe sfinții Săi care s-au învrednicit datorită vieții virtuoase, să vadă slava dumnezeiască. Prin revărsarea energiilor dumnezeiești necreate în lume cu puterea Sfîntului Duh se poate realiza fiecare ca om și creștin, dar numai în cadrul Bisericii, nu părăsind cadrul acesteia. Energiile de-viață-dătătoare reînnoiesc în mod plenar și continuu Biserica și pe membrii ei, ajutîndu-i și fortificîndu-i pe drumul desăvîrșirii în Hristos pînă la cunoașterea cea mai înaltă posibil, în iubire a lui Dumnezeu, cel în Treime.

NECESITATEA ȘI ROADELE IUBIRII

Pr. Lector Dr. IOAN MIHĂLȚAN

Despre iubire s-a scris așa de mult. Rămîne pentru noi creștinii pecetluirea pusă în ceea ce privește valoarea ei de Sf. Ap. Pavel în cap. 13 la I Cor. atunci cînd zice : «De aș grăi în limbi omenești și îngerești, iar dragoste nu am, aș fi aramă sunătoare și chimval răsunător. De aș avea darul proorociei, de aș ști toate tainele și orice știință și de aș avea credință încît să mut și munții, iar dragoste nu aș avea, aș fi o nimica. Și de aș împărți toată averea mea și de aș da trupul meu ca să-l ardă, iar dragoste nu aș avea, spre nici un folos nu-mi este».

Datorită frumuseții ei mai presus de minte și de cuvînt «iubirii nu i se poate da nici o definiție». Sf. Maxim, în vol. II al Filocaliei românești, pag. 37, încearcă să o caracterizeze astfel : «iubirea e o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește pe nici unul din lucruri mai mult decît cunoștința lui Dumnezeu».

Sf. Ap. Pavel rămîne totuși cel ce prezintă caracteristicile esențiale ale iubirii, în cuvintele următoare din cap. 13 la I Cor. «Dragostea rabdă mult și se milostivește, dragostea nu pizmuiește, dragostea nu

103. *Éthique* VIII, 71—99.

104. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 73.

se trufește, nu se mîndrește ; nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale foloase, nu se mînie, nu gîndește rău, nu se bucură de nedreptate ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea niciodată nu va pieri».

Reiese din cele de mai sus că o bogăție atît de valoroasă nu este și nu poate fi de origine omenească. Izvorul ei trebuie căutat în nepătrunsa ființă dumnezeiască, unde este izvorul a tot binele. De fapt Sf. Ap. Ioan ne învață că «Dumnezeu este iubire» (I Ioan 4, 8).

Această iubire dumnezeiască e plină de dinamism și Dumnezeu cel întreit în persoane nu și-o păstrează numai pentru Sine. Dintru început a voit ca și făptura să se împărtășească de iubirea dumnezeiască. De aceea a și creat lumea din iubire, și coroana creaturilor, omul, tot din iubire. Cînd s-a înstrăinat de comuniunea cu Dumnezeu, tot Dumnezeu cu iubirea Sa a căutat restaurarea omului prin venirea în lume a Fiului Său, Domnul nostru Iisus Hristos. După cuvîntul Sfinților Apostoli : «Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Fiul Său cel Unul-Născut l-a dat ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică». Necesitatea de a păstra și a crește această iubire este mare. Dar, pentru a crește această iubire se cere a fi într-o strînsă comuniune cu Dumnezeu iar pentru a păstra această comuniune se cere o neîncetată luptă contra păcatelor care fac să scadă iubirea.

În privința roadelor iubirii, ele sînt multe și nespus de folositoare pentru om, pentru familie, pentru Biserică și societate.

Vorbind despre necesitatea iubirii implicit se cere a vorbi și despre cum trebuie păstrată și făcută vie iubirea. Urmărind istoria Vechiului Testament, a Noului Testament, precum și istoria Bisericii, desprindem lesne dragostea lui Dumnezeu față de neamul omenesc, dragoste care a menținut, prin profeții Vechiului Testament, trează nădejdea unui Mîntuitor după căderea omului în păcat și înstrăinarea lui de Dumnezeu.

Noul Testament ne prezintă întruparea acestei iubiri prin Domnul nostru Iisus Hristos care «chipul robului luînd, întru asemănare om făcîndu-se, s-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-se pînă la moarte și încă moarte de cruce» (Filip. 2, 6). Iar în altă parte același Sf. Ap. Pavel zice că : «pentru cel drept poate s-ar afla cineva să moară... iar Hristos fiind noi păcătoși a murit pentru noi». Prin toate lucrările Sale mîntuitoare, întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea, Dumnezeu și-a dovedit dragostea Sa cea pentru noi. Mîntuitorul rămîne pînă la sfîrșitul veacurilor în stare de jertfă pentru a ne hrăni prin Sf. Taine în Sfînta Sa Biserică și a ne înzdrăveni pe noi mădularele acestei Biserici. Vorbind despre necesitatea iubirii se cade a vorbi și despre strînsa comuniune cu Dumnezeu ca să rămînem mereu plini de viața iubirii dumnezeiești. Comuniunea cu Dumnezeu păstrează, întărește și crește în noi dragostea dumnezeiască.

Dacă față de om Dumnezeu a arătat prin atîtea lucrări dovada iubirii Sale, nu același fapt se observă și din partea omului față de Dum-

nezeu. Avertizarea dumnezeiască trebuie să ne menţină mereu treji, căci zice: «din pricina fărădelegilor, dragostea multora va scădea». Dumnezeu a lăsat neştirbită libertatea dumnezeiască faţă de om şi ca urmare nici mîntuirea nu i-o impune şi nici nu i-o lucrează automat, El singur, căci plinirea ei cere şi un efort din partea omului, cere acel sinergism, acea împreună-lucrare. Dacă Fiul lui Dumnezeu a murit şi a înviat pentru noi şi noi se cade a muri păcatului şi a învia lui Dumnezeu.

Istorisirea Sfintei Scripturi şi exemplele sfinţilor Bisericii ne stau mărturie că această luptă cu păcatul nu este simplă, nici uşoară. Se cer în aceste lupte adevărate jertfe duhovniceşti în toată viaţa omului pentru a-şi păstra comuniunea cu Dumnezeu. Acest fapt este sesizat şi de Sf. Chiril al Alexandriei care ne învaţă că «la Dumnezeu nu se poate intra dect în stare de jertfă». Pe lîngă exemplele sfinţilor Bisericii avînd în faţă exemplul însuşi al Mîntuitorului Hristos, Biserica ne stă mereu în ajutor cu împărtăşirea energiilor necreate ale harului Sfintelor Taine ca să ne întărească comuniunea cu Dumnezeu.

Plini de toată nădejdea în acest har, ca rod al iubirii dumnezeieşti creştinii pot şi trebuie să-şi păstreze şi să crească comuniunea lor cu Dumnezeu într-o împreună-lucrare cu El. Aşa precum iubirea Sfintei Treimi nu s-a redus numai la comuniunea celor trei persoane ci s-a revărsat în afară şi asupra omului şi a întregii făpturi, nici iubirea ce rodeşte în omul botezat ca rod al comuniunii cu Dumnezeu, nu rămîne doar o avere personală intangibilă ci se revarsă şi asupra semenului şi asupra făpturii înconjurătoare.

Roadele acestei iubiri în om se întrupează «într-o adîncă şi statornică pace interioară». Această rodire de echilibru plină de toată liniştea este pentru om prilej de rodire atît în civilizaţie şi cultură cît şi în folosirea acestora în scopuri bune. Ca om al păcii creştinul va fi un om ce se străduieşte să aducă pacea în sînul familiei sale şi a obştei în care trăieşte. Românul a văzut întotdeauna prosperitatea familiei sale ca rezultat al bunei înţelegeri între membrii familiei. Acolo unde este înţelegere este tot felul de lucru bun după cuvîntul Sfîntului Ap. Iacov.

Cît rău a adus Bisericii lipsa de înţelegere dintre membrii săi ne stă mărturie istoria Bisericii. Atîta timp cît iubirea dumnezeiască a fost fundamentală în mădularele Bisericii primelor veacuri, unitatea Bisericii s-a păstrat şi Biserica a prosperat. În Epistola către Diognet ni s-a păstrat acest argument în cuvintele: «Minunat Dumnezeu au creştinii, uitaţi-vă la ei cum se iubesc». Cînd a slăbit comuniunea cu Dumnezeu şi ca urmare şi dragostea dumnezeiască între creştini, atunci şi unirea dintre mădularele Bisericii a slăbit. Aşa s-a ajuns la Schisma din 1054, la Reforma din 1517 şi apoi s-a continuat fărîmiţarea cu nenumăratele culte şi denominaţiuni neoprotestante. În prezent, pare că se înfiripă din nou o conştiinţă ecumenistă şi un dor după unitatea cea

dintîi a Bisericii, sfîșiată de slăbirea iubirii, în urma patimilor. Depinde de hărnicia duhovnicească a creștinilor în drumul lor spre desăvîrșire, în comuniunea lor cu Dumnezeu, pași care se vor face spre plinirea acestui dor a unirii tuturor în una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică.

Roadele iubirii creștine și folosul lor se vor vedea și în societate. Cînd Mîntuitorul a venit pentru restabilirea comuniunii dintre noi și Dumnezeu, îngerii au vestit un mesaj, tocmai roadele acestei iubiri în societate: «pe pămînt pace și între oameni bună voire». Se pare că astăzi, mai mult ca oricînd se văd pregnant roadele nefaste ale păcatelor întrupate în tendința spre o nouă încleștare a omenirii într-un război nimicitor. Nicicînd ca astăzi societatea nu are nevoie mai mare de roadele iubirii pentru statornicirea păcii. Conștienți de urmările acestui pericol se cade a cultiva în calitate de creștini o conștiință responsabilă față de Dumnezeu și față de oameni, care să rodească o mai rîvnitoare stăruință în lupta cu pasiunile păcătoase, ca să ajungem la o mai strînsă comuniune cu Dumnezeu și, ca urmare, la o mai mare dragoste care să rodească bună înțelegere între oameni și pace în lume.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

MAESTRUL NICOLAE LUNGU LA 85 DE ANI

Sîmbătă, 23 martie 1985, a avut loc la Ateneul Român concertul omagial dedicat sărbătoririi compozitorului Nicolae Lungu care, exact cu trei săptămîni înainte, împlinea frumoasa vîrstă de 85 de ani.

Corul Filarmonicii «George Enescu» sub conducerea dirijorului său permanent, maestrul Vasile Pântea, a prezentat — într-o interpretare aleasă — un program alcătuit exclusiv din lucrări corale și cîteva piese pentru voce și pian, creații ale sărbătoritului.

Concertul a fost prefațat de un cuvînt omagial alcătuit și prezentat de fostul discipol al maestrului, artistul emerit Valentin Teodorian, care, în cuvinte calde, emoționante, prezentînd activitatea și viața maestrului Nicolae Lungu, a evocat multe amintiri plăcute într-un limbaj poetic, presărat cu multiple «considerații subiectiv-afective».

Desigur, concertul a marcat un important eveniment pentru viața muzicală a Capitalei, dar s-a constituit și într-un minunat prilej pentru ca o bună parte a foștilor elevi și ucenici ai maestrului precum și foarte mulți cunoscuți ai săi, actuali elevi seminariști, studenți și doctoranzi în teologie, să încerce un sentiment de mîndrie de a fi de față la o astfel de manifestare artistică și de a aplauda creația acestui compozitor care — așa cum se știe — a activat și ca dirijor de cor bisericesc 65 de ani, fără întrerupere.

Iată motivul pentru care la acest popas aniversar toți cei care l-am cunoscut și am colaborat — în vreun fel — cu Domnia sa, pe parcursul acestor ani, ne simțim copărtași la bucuria vieții sale și încercăm emoția firească a apropierii de o mare personalitate.

Maestrul Nicolae Lungu a fost cunoscut și apreciat în acești 65 de ani de activitate muzicală de către multe generații de elevi și studenți teologi, astăzi mulți dintre ei personalități distincte în Biserica noastră strămoșească, precum și de multe sute de colaboratori: profesori, dirijori, coriști, care au trăit și activat în preajma sa perioade destul de mari din activitatea muzicală pe care Domnia sa a desfășurat-o în special în Capitală. Dar, dincolo de acest număr — într-un anumit fel limitat — de persoane care au cunoscut direct pe maestrul Nicolae Lungu, un număr imens de spectatori și ascultători l-au cunoscut și continuă să-l cunoască, atît din lucrările sale, cît și din interpretările sale de referință în arta corală românească. Tuturor ne-a făcut o deosebită plăcere și ne-a emoționat această întîlnire festivă cu o astfel de personalitate, deopotrivă de dragă și unanim recunoscută și apreciată în cercurile muzicale ca și în masa de ascultători din țara noastră.

Dar, de ce este oare apreciat și îndrăgit maestrul Nicolae Lungu? Iată întrebarea care se pune și la care se pot da răspunsuri diferite, la fel de exacte, însă nu la fel de simple, pentru că în persoana maestrului Nicolae Lungu sînt întruchipate mai multe ipostaze, corespunzătoare imaginilor fixate definitiv în conștiința contemporanilor săi. Domnia sa și-a conturat și fixat aceste înfățișări în

decursul celor 65 de ani de activitate muzicală, fiind deopotrivă prețuit ca profesor, compozitor și dirijor. Nimeni nu a încercat pînă acum să stabilească cu precizie, care dintre aceste ipostaze este mai importantă și de fapt, nu există o dominantă reală, preocupările și interesul domniei sale fiind în mod egal repartizate acestor trei domenii sau direcții de activitate, definitorii în personalitatea sa.

Fără a avea pretenția unei prezentări exhaustive, noi — doi dintre ucenicii și colaboratorii săi cei mai apropiați în ultimii 30 de ani — vom încerca să schițăm un portret al acestei personalități muzicale, cu convingerea că, răscolind amintirile maestrului, dar și ale noastre, vom oferi, pe lîngă satisfacția de a retrăi unele dintre momentele semnificative pentru însăși dezvoltarea muzicii noastre corale din această perioadă, și o temă de meditație pentru toți acei tineri muzicieni care vor să observe un model de viață și activitate muzicală.

Ținem să precizăm, din capul locului, că nu ne propunem să prezentăm aici — în acest cadru — creația muzicală laică, atît de cunoscută în întreaga țară. Lucrările corale laice au fost prezentate, în mod competent, atît cu prilejul publicării lor de către Editura muzicală [1], cît și cu ocazia prezentării lor în concerte publice sau emisiuni de radio și televiziune. De asemenea, nu ne propunem nici prezentarea integrală a activității sale didactice desfășurate în cei 65 de ani de activitate. În privința aceasta, expunerea noastră se va limita la o sumară prezentare a unor evenimente importante din activitatea didactică desfășurată în învățămîntul laic, rămînînd ca întreaga sa activitate didactică desfășurată în calitate de conferențiar la Institutul teologic, între anii 1949—1979, să fie prezentată într-o expunere separată de către actualul conferențiar la catedra de «Cîntare bisericească și ritual», P. C. Diac. Nicu Moldoveanu, de asemenea discipol și colaborator al maestrului aproape douăzeci de ani. De altfel, nici n-ar fi posibil de realizat un portret complet al maestrului Nicolae Lungu într-un spațiu limitat al unei expuneri de felul acesta. Pe de altă parte, socotim totuși că pentru a realiza un contur al chipului maestrului, din datele pe care le vom prezenta ca fiind cele mai semnificative, vom reuși să fixăm — sperăm noi — o imagine spirituală cît mai apropiată acestei personalități artistice.

*

Maestrul Nicolae Lungu s-a născut la 2 martie 1900 în comuna Dobridor, județul Dolj. Părinții săi, țărani cu o oarecare stare materială, erau totuși destul de strîmtorați pentru că îngrijeau de creșterea a nouă copii. Nicolae Lungu a fost al patrulea din acești nouă copii și, așa după cum însuși povestește adesea, din fragedă copilărie părinții l-au deprins cu munca și răspunderea pentru diverse activități gospodărești.

A urmat cursurile școlii primare în comuna natală între anii 1907—1911. Din 1911 și pînă în 1920 a urmat cursurile Seminarului teologic «Central» și, concomitent, între anii 1914—1920 a urmat și cursurile școlii normale de învățători din București. După absolvirea acestor două școli secundare, timp de un an de zile (1920—1921) a fost suplinitor de muzică la Seminarul «Melchisedec episcopul» și la liceul de fete din Ismail.

Din anul 1921 și pînă în anul 1927 a urmat cursurile Conservatorului de muzică, precum și cursurile Facultății de Teologie din București.

---

1. Se știe că Editura muzicală a publicat, pînă acum, mai multe lucrări corale laice ale maestrului Nicolae Lungu. Cele mai multe sînt cuprinse în cele 3 culegeri publicate sub numele său în anii 1968, 1977, 1981. În afară de aceste publicații, multe lucrări corale ale maestrului au fost cuprinse și publicate în diverse culegeri, alături de lucrările altor compozitori.

În anul 1929 și-a susținut examenul de capacitate pentru profesori de muzică, fiind clasificat primul pe întreaga țară, cu media 9,84.

După absolvirea Conservatorului a funcționat, pe rînd, ca profesor la următoarele licee din Capitală: «Mihai Eminescu» (1927—1931); «Aurel Vlaicu» și Seminarul pedagogic «Titu Maiorescu» (1931—1940 și respectiv 1932—1946); Colegiul național «Sfîntul Sava» (1944—1948); «Tudor Vladimirescu» (1948—1953).

Din anul 1949 și pînă în anul 1979 a funcționat în calitate de conferențiar la catedra de Cîntare bisericească și Ritual de la Institutul teologic universitar din București.

Mai menționăm, în sfîrșit, că între anii 1941—1944 maestrul Nicolae Lungu a funcționat și ca inspector general de muzică.

În legătură cu pregătirea sa muzicală este necesar să insistăm puțin aici, pentru a vedea cum s-au pus bazele formării muzicale a maestrului Nicolae Lungu.

La Seminarul Central a avut ca profesor de muzică vocală pe profesorul D. Teodorescu, care poseda o voce de bas foarte plăcută și era un bun dirijor și pedagog foarte apropiat față de elevii săi. Se pare că acest profesor i-a creat maestrului Nicolae Lungu preferința pentru cultivarea vocilor și activitatea corală de mai tîrziu.

La muzica bisericească (psaltică) a avut ca profesor pe Ioan Popescu-Pasărea, o personalitate unanim recunoscută care a avut o influență deosebită în pregătirea sa ca viitor specialist în problemele transcrierii pe notația liniară a cîntărilor psaltice și în aceea de compozitor de muzică corală psaltică (bizantină).

La Conservator a avut ca profesor și îndrumător pe D. G. Kiriac (Teorie și Solfegiu), Ion Nonna Otescu (Armonie), Alfonso Castaldi (Contrapunct), Constantin Brăiloiu (Istoria muzicii și Folclor), Ștefan Popescu (Dirijat coral), Joseph Prunner (Instrument auxiliar-contrabas). Aproape tuturor acestor profesori maestrul Nicolae Lungu le datorează nu numai pregătirea superioară muzicală, ci și atașamentul profund față de cîntecul popular, precum și deprinderea și pasiunea pentru activitatea corală pe care a desfășurat-o după aceea în întreaga sa viață.

Domnia sa s-a simțit profund îndatorat atît față de Ștefan Popescu pentru îndrumările primite la ansamblul coral, precum și față de marele folclorist de reputație europeană care a fost Constantin Brăiloiu. Dar apropierea cea mai mare, afecțiunea și recunoștința deosebită pentru formarea sa ca muzician și dirijor o datorează lui D. G. Kiriac pe care l-a avut de model în tot ceea ce a întreprins mai tîrziu pe linia creației corale românești, precum și a organizării și instruirii de formații corale școlare și de amatori adulți.

Pentru a completa datele privitoare la pregătirea muzicală a maestrului N. Lungu trebuie să spunem că aceasta include și o perfecționare, în arta dirijatului coral, cu profesorul Wiktor Keldorf din Viena, timp de cîte trei luni de zile în vara anilor 1928 și 1929

Așa cum este normal, în toată perioada cît a funcționat ca profesor de muzică, maestrul Nicolae Lungu a depus o activitate susținută și ca instructor și dirijor de cor școlar, pretutindeni remarcîndu-se ca un bun organizator și interpret deosebit al repertoriului pentru formațiile corale școlare. Chiar și numai acest compartiment al activității sale didactice merită să fie studiat și prezentat într-o lucrare separată, întrucît metodologia sa de lucru, în care un loc important îl ocupă pregătirea vocală și general muzicală a tinerilor executanți, precum și întreaga sa personalitate ca dirijor de cor școlar pune în lumină o experiență extrem de utilă pentru toți acei care predau muzica în școlile generale.

Tot din perioada cît a funcționat ca profesor în învățămîntul secundar, maestrul Nicolae Lungu, în colaborare cu prof. Grigore Magiari, a alcătuit și publicat — între anii 1937—1939 manuale de muzică pentru toate cele opt clase ale învățămîntului secundar, seminarial, normal și comercial. Aceste manuale, extrem de valoroase prin materialul didactic oferit, precum și prin metodologia predării muzicii pe care o propun, rămîn lucrări de referință în didactica muzicală, alături de manualele publicate — cam în aceeași perioadă — de Sabin Drăgoi, George Breazul, Ioan D. Chirescu.

Odată cu aceste preocupări îndreptate în direcția alcătuirii manualelor pentru învățămîntul secundar, maestrul N. Lungu s-a preocupat și de alcătuirea și publicarea unor îndrumări metodice pentru predarea muzicii, însoțite de planuri de lecții model (1939), pe care le-a oferit ca material extrem de util mai ales pentru profesorii stagiari.

În sfîrșit, nu mai puțin importantă a fost activitatea depusă ca profesor la Seminarul pedagogic «Titu Maiorescu», precum și ca inspector general de muzică, funcții pe care le-a onorat cu deosebită utilitate pentru toți acei care au fost — în vreun fel — beneficiari ai îndrumărilor și sfaturilor sale generoase.

Am trecut în revistă, foarte pe scurt, doar cîteva aspecte legate de activitatea sa didactică, prezentînd numai schematic trăsăturile definitorii ale uneia dintre cele trei ipostaze ale personalității maestrului N. Lungu. Se pot spune încă foarte multe lucruri despre profesorul Nicolae Lungu, mai ales de către acei care au beneficiat de activitatea sa desfășurată la Institutul teologic din Capitală timp de treizeci de ani. Toți studenții și preoții de la cursurile de licență, precum și cei de la cursurile de îndrumare își amintesc cu o deosebită plăcere de orele de muzică ce erau extrem de plăcute și de aceea așteptate cu mult interes [2].

Pentru motivele arătate mai înainte ne oprim aici cu prezentarea activității sale didactice propriu-zise și încercăm să facem o expunere mai consistentă a activității dirijorale, care — așa cum spuneam — se desfășoară, în mod oficial, fără întrerupere de 65 de ani. Spunem «în mod oficial», pentru că altfel — neoficial — activitatea sa dirijorală a început — de fapt — după cum însuși mărturisește, încă de pe vremea cînd, fiind elev seminarist sub îndrumarea profesorului său de muzică vocală D. Teodorescu, dirija corul clasei sau al Seminarului la diverse serbări școlare. De asemenea, în vacanțe, acolo în Dobridorul Doljului, pasiunea sa pentru activitatea corală se exprima prin instruirea unei formații corale, alcătuită din elevi de la școlile secundare, cu care se prezenta atît în cadrul unor serbări și șezători sătești, cît și cu prilejul unor mici «turnee» în localitățile învecinate.

Așadar, din anul 1920, după cum atestă documentele, maestrul Nicolae Lungu a funcționat, pe rînd, ca dirijor de cor la următoarele formații:

— Societatea corală «Gavriil Musicescu» din Ismail (1920—1921);

— «Liga culturală» din București (1921—1922);

— «Ateneele populare» — împreună cu Mihail Vulpescu — București (1922—1923);

— Societatea «Carmen» — ca dirijor adjunct, sub îndrumarea lui D. G. Kiriac — București (1922—1928);

---

2. Așa cum am menționat, între anii 1949 și 1979, deci o perioadă de 30 de ani, maestrul Nicolae Lungu a funcționat, în calitate de Conferențiar la Catedra de Cîntare bisericească și Ritual de la Institutul teologic universitar din București. Pentru că activitatea aceasta, destul de bogată, constituie un capitol foarte însemnat din viața maestrului, am considerat că este mai indicat să i se rezerve acesteia o expunere separată, pe care — așa cum am anunțat deja —, o va prezenta P. C. Diac. Nicu Moldoveanu, succesorul maestrului la Catedra de la Institutul teologic.

— Societatea corală «Cîntarea României» — ca dirijor adjunct, sub îndrumarea lui Marcel Botez — București (1930—1933);

— Societatea corală «România», fondată în anul 1934 și condusă de maestrul Nicolae Lungu pînă în anul 1948.

Tot din anul 1920 maestrul Nicolae Lungu a funcționat ca dirijor de cor bisericesc la următoarele biserici: biserica grecească din Ismail (1920—1921), biserica Sf. Ilie-Gorgani din București (1921—1922), biserica «Amzei» din București (1928—1939), biserica Sf. Spiridon-Nou din București (1939—1946) și Catedrala Patriarhiei Române din București (1947—1985).

Acești 65 de ani de activitate dirijorală neîntreruptă au lăsat urme puternice în arta interpretării corale. Considerăm că personalitatea unică a maestrului N. Lungu ca dirijor de cor și activitatea sa în această direcție sînt extrem de valoroase și merită un studiu pertinent care să evidențieze trăsăturile definitorii și acele aspecte particulare ce trebuie să fie analizate și utilizate în practica dirijorilor de cor din țara noastră.

Noi apreciem că laboratorul cel mai complet care a format pe dirijorul Nicolae Lungu a fost Societatea corală «România», unde domnia sa a activat timp de 14 ani, fără nici o tutelă, reușind să dea expresie maximă atît capacității sale organizatorice, cît mai ales rafinamentul său artistic de interpret al repertoriului coral românesc îndeosebi, în care o mare pondere o aveau creațiile corale religioase, cele mai multe dintre ele fiind de factură modală (prelucrări de melodii bizantine). De aceea, ne vom opri mai mult asupra acestei perioade pentru a justifica — în felul acesta — afirmația de mai înainte.

Apariția societății corale «România» constituie un moment important în istoria mișcării corale românești. Ea a marcat, de fapt, începutul unei perioade calitativ superioare în dezvoltarea cîntării noastre corale, prin ridicarea interpretării cîntului coral pe trepte artistice necunoscute pînă atunci.

Formațiile corale de amatori care își desfășurau activitatea în vremea aceea cu greu ajungeau la un oarecare nivel de interpretare artistică. Modelele de interpretare corală erau acelea pe care le ofereau formațiile mari din centrele mai importante ale țării și, în primul rînd, din București. Aici, în București, se impusese corul «Carmen»; întemeiat în anul 1901 de acel admirabil și entuziast organizator, pedagog și interpret al cîntecului românesc, D. G. Kiriac, care lansase ideea educației artistice de masă prin valorificarea superioară a cîntecului popular.

Educația artistică de masă căpătase astfel baze solide nu numai în București, ci și în țară, datorită activității desfășurate de corul «Carmen».

Activitatea corului «Carmen» devine un stimulent pentru noi și variate preocupări în direcția lărgirii sferei interpretării corale românești. Apariția în anul 1919 a societății corale «Cîntarea României» sub conducerea dirijorului Marcel Botez și mai tîrziu, în 1934, a societății corale «România» sub conducerea dirijorului Nicolae Lungu învederează — în primul rînd — această continuă și viguroasă tendință de diversificare și perfecționare a interpretării corale românești.

Dar apariția celor două corale — «Cîntarea României» și mai ales «România» — nu este întîmplătoare. Îndrăznim să afirmăm că în primii ani ai deceniului patru al veacului nostru formațiile corale existente, atît în București cît și în țară, trecuseră de momentele lor de glorie. Fiecare adusese — la vremea sa — o experiență și se impusese prin cuceriri interpretative mai mult sau mai puțin valoroase. Se simțea însă atunci nevoia apariției unei formații de prestigiu, capabilă să realizeze unele sinteze ale cuceririlor formațiilor corale existente, atît în privința organizării, cît mai

ales în ceea ce privește promovarea și valorificarea superioară a creației corale românești.

Nu intenționăm să diminuăm cu nimic valoarea artistică și importanța istorică a activității desfășurate de Societatea «Carmen» și de societatea «Cîntarea României», dacă afirmăm că societatea «România» a reușit să se impună foarte repede cu un stil propriu, adecvat de interpretare corală, realizînd o adevărată sinteză a cuceririlor interpretării corale românești. Dimpotrivă, considerăm că prezentînd astfel lucrurile, așezăm la locul cuvenit fiecare formație, în istoria cîntului coral românesc. Se înțelege că prin aceasta nu negăm faptul că locul cel mai important, locul de frunte al deschizătorilor de drumuri, îl ocupă neobosiții organizatori și membri ai societății «Carmen», care și-au pus toată priceperea într-o foarte dificilă activitate de pionierat, activitate care — în ultimă instanță — a fost determinantă în însăși apariția celorlalte formații corale.

Corul «Carmen» a fost într-adevăr o școală greu de urmat, dar extrem de utilă mai ales pentru cei care i-au cunoscut îndeaproape activitatea și s-au trudit să-i înțeleagă importanța istorică.

De fapt, ținînd seama de începuturile lor, se poate spune că atît «Cîntarea României» cît și corala «România» sînt niște viguroși vlăstari ai corului «Carmen». «România» însă, folosind din plin experiența celorlalte două formații amintite și rămînînd o datornică față de acestea, mai ales pentru experiența organizatorică împrumutată, se detașează de ele prin valoarea artistică deosebită a întregii sale activități. Maestrul Nicolae Lungu a fost, pe rînd — așa cum am menționat —, membru activ și dirijor adjunct al corurilor «Carmen» și «Cîntarea României», iar mai înainte îl avusese la Conservator profesor și îndrumător apropiat pe D.G. Kiriac.

Activitatea desfășurată de domnia sa la cele două formații corale, unde își făcuse ucenicia, cît și influența puternică pe care a exercitat-o asupra sa personalitatea profesorului său de la Conservator, pe care l-a luat ca model de urmat pentru întreaga sa activitate, au avut o influență hotărîtoare în fixarea stilului, principiilor și metodelor sale de lucru.

Meritul lui D. G. Kiriac de a fi strîns în jurul său un grup de oameni cu dragoste față de cîntecul nostru popular și de a fi înfrînt prejudecățile cosmopolitismului burghez de la începutul veacului nostru, a devenit mai tîrziu și un merit al maestrului Nicolae Lungu, care a reușit să așeze cîntecul coral românesc alături de creațiile muzicii culte universale, atît pe scenele românești cît și pe cîteva scene în străinătate unde a reușit să se prezinte la un înalt nivel artistic.

De asemenea, după cum corul «Carmen», datorită poziției sale centrale față de mișcarea din provincii își cîștigase un rol de îndrumător, prin grija ce o avea față de promovarea creației autohtone, prin zelul artistic dezinteresat, prin rădăcinile ce le-a prins în conștiința socială, determinînd recunoașterea valorii estetice a muzicii românești [3], tot așa și corala «România» prin aria largă de influență cîștigată într-un timp relativ scurt, tindea să devină o formație centrală, cu rol conducător în viața muzicală românească. Însăși numirea acestei societăți dezvăluie intențiile ei de a deveni o societate de largă reprezentare a spiritualității poporului român, intenții mari, onorate de fapt prin activitatea desfășurată în mai puțin de un deceniu și jumătate de existență.

---

3. În legătură cu prodigioasa activitate a societății corale «Carmen» vezi George Breazul: *Patrium Carmen*,, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1941; G. Breazul (în colaborare cu I. D. Chirescu), *D. G. Kiriac, opere alese*, E.S.P.L.A., 1955; Doru Popovici, *Muzica corală românească*, Editura muzicală, București, 1966, p. 81—103; Liviu Rusu, *I. D. Chirescu în slujba muzicii corale*, Editura muzicală 1959, p. 70 și următoarele.

Pentru a cunoaşte mai bine această societate corală să ne adresăm unor documente ale vremii în care sînt prezentate începuturile şi realizările ei.

Întemeiată în anul 1934, mai precis la 18 iunie, de un grup de intelectuali (între 80 şi 100 de membri), iubitori ai cîntării corale (printre ei se aflau şi mulţi preoţi) entuziaşti dar conştienţi că munca pe care voiau să o abordeze presupune multă trudă şi multe sacrificii materiale şi morale, societatea corală «România» reuşeşte doar în zece luni de pregătire (în cîte două repetiţii săptămînale) să se prezinte pentru prima oară într-un concert pe scena Ateneului Român la 17 aprilie 1935.

Critica muzicală a salutat deosebit de elogios apariţia acestei corale, remarcînd «perfecta disciplină în ţinută, pregătirea în cele mai mici amănunte, admirabilele voci care o compuneau, omogenitatea, fluiditatea, marile calităţi ale dirijorului, semnalînd-o ca o minunată corală de interpretare».

Cei aproximativ 100 coriști — scria Gh. Lungulescu în ziarul «Universul» la 21 aprilie 1935 — alcătuiesc o formaţie corală disciplinată pînă în cele mai mici amănunte, eminamente folcloristică şi echilibrată pentru toate posibilităţile cîntului coral». «Ceea ce a realizat corala «România» aseară — scria I. Cocişiu — nu e de trecut cu vederea aşa de uşor; am ascultat nu o corală ce dăinuie doar pentru a da un concert. Seriozitatea cu care au fost pregătite corurile — cele mai multe cîntate fără note în faţă —, interpretarea dată şi omogenitatea vocilor, ne îndreptăţesc să credem că această societate ce apare în zodie fericită va lupta din răsputeri pentru răspîndirea frumosului muzical şi în special a cîntecului românesc» [4].

Aprecieri deosebit de elogioase au făcut cronicarii vremii cu privire la contribuţia dirijorului la reuşita debutului activităţii societăţii corale «România».

«Dl. Nicolae Lungu este dirijor născut», scria Ilariu Dobridor în «Viaţa românească» (nr. 3—4/1935). «Dînsul cercetează esenţele descifrate din vaporozităţile muzicale pentru a ţese, din murmure uşoare, pînza de vraje. Tehnica nuanţelor şi arta tonurilor e împrumutată de acest maestru neîntrecut parcă de la secretul foşnetului armonios, din ondulările şesului sau boarea pădurii». ...«Disciplina riguroasă, prea multă disciplină», cum se exprima acelaşi cronicar, «cea mai importantă armă a dirijorului, a favorizat alcătuirea şi sudarea rapidă a formaţiei, nu numai din punct de vedere profesional, ci şi din punct de vedere sufletesc. Hotărît lucru D-l Nicolae Lungu este un iscusit dirijor. Pentru domnia sa execuţia nu este numai o problemă de transpunere a semnului grafic în modulaţiile vocii, ci o problemă de coeficient spiritual» [5].

Astfel de aprecieri despre societatea corală «România» poate găsi oricine în aproape toate publicaţiile vremii. Noi am prezentat doar cîteva dintre cele mai semnificative pentru a arăta cum şi-a făcut apariţia această societate corală.

Scopul mărturisit al societăţii era răspîndirea muzicii în general şi al celei româneşti în special. Această tendinţă de promovare a muzicii corale româneşti se evidenţiază mai ales prin ponderea deosebită pe care o aveau lucrările corale româneşti în repertoriul obişnuit şi în programele concertelor pe care le susţinea societatea.

Din unele programe ale concertelor susţinute la vremea aceea de corala «România», precum şi din lucrările corale pe care le avem la dispoziţie, oferite Coralei Patriarhiei, se poate uşor constata interesul deosebit manifestat faţă de piesele corale religioase şi îndeosebi faţă de anumite cîntări corale liturgice care aveau la

4. Vezi publicaţia: *Trei ani de activitate ai societăţii corale România — 1935—1937*, Bucureşti, f.a., p. 5—6.
5. *Ibidem*, p. 6—7.

bază melodii bizantine românești, prelucrări ale compozitorilor: D. G. Kiriac, Teodor Teodorescu, Gh. Popescu-Brănești, Teodor Georgescu, Nicolae Lungu. Aproape o treime din programul oricărui concert susținut de corala «România» o acopereau lucrările corale bisericești de factură modală.

Urmărind acest scop, corala «România» realiza adevărate «selecțiuni din repertoriul românesc», consolidînd obstinent «un stil coral românesc». Atît programele concertelor prezentate în țară cît și acelea susținute în străinătate, despre care vom vorbi ceva mai tîrziu, respectau aceste «considerente de ordin muzical și național».

În luna martie 1936, cînd maestrul Nicolae Lungu împlinea 36 de ani, corala «România», sub conducerea sa, apare pe scena Ateneului Român cu un program alcătuit exclusiv din muzică românească — cîntece populare sau de inspirație folclorică prelucrate coral, cîntece bisericești liturgice și colinde —, între care figurau șase piese corale în primă audiție.

Apreciind și de data aceasta realizarea artistică a formației, cronicarii considerau societatea corală «România» drept o formație corală de excepție. «Spre deosebire de cele cîteva grupări corale ale noastre — se spunea într-o cronică la acest concert — societatea România reprezintă elita, ducînd cu dînsa înțelegerea scopului pentru care s-a născut. Consacrat, în întregime, compozițiilor românești, concertul a fost nu numai o revelație a valorilor componistice românești, nu numai o pildă de felul în care se poate contura valoarea interpretativă a unui cor, ci și o demonstrație a modului cum se pot fixa liniile de conducere ale unui ansamblu către adevăr artistic incontestabil» [6].

În același an societatea «România» a susținut concerte la radio (în transmisie directă) în care erau cuprinse, de asemenea, numai piese corale de muzică românească (la 18 ianuarie, 4 aprilie și 8 iunie).

Tot în anul 1936, în ultima decadă a lunii aprilie, societatea a întreprins primul său turneu în afara hotarelor țării. Cu cheltuiala integrală a membrilor executanți «România» a făcut atunci o deplasare în Turcia susținînd, la Istanbul, două concerte de muzică corală românească la 26 și 28 aprilie (Printre soliștii formației se aflau atunci: Arta Florescu, Olga Bercescu, Aurel Alexandrescu).

Presa turcă considerînd aceste concerte ca «manifestații de prietenie româno-turcă», aprecia că alcătuirea programului din cîntece populare (românești și cîteva turcești) «a constituit tot farmecul concertului». Aprecierile publicate de aceeași presă vorbeau de «humorul multor cîntece» și despre «ritmul antrenant, tăiat uneori în rîsuri strălucitoare» (aluzie la «Bătuta» de Juarez Movilă), de «grația languroasă, nostalgia pătrunzătoare a unor melodii a căror poezie este independentă de sensul cuvintelor», de «pianissimile totdeauna expresive și uneori murmurele cu gura închisă, care aveau un farmec nespus de cîntec de leagăn» și, în general, de întregul program al concertului susținut de către această adevărată «orchestră vocală», cum numește cronicarul corala «România». «Tensiunea celor 80 de figuri concentrate asupra șefului, acele 80 de perechi de ochi ațintiți asupra sa, toate acestea au produs o frumoasă impresie asupra auditoriului».

«Se simte — spunea un alt cronicar turc în ziarul de limbă franceză «Beyoglu» din 27 aprilie 1936 — că această masă complexă formează un singur tot, vibrînd în aceeași senzație artistică, contopiți în aceeași voință de armonie și frumos, chiar numai acest singur spectacol ar merita să fie văzut» [7].

---

6. I. Țiculescu, în ziarul «Țara noastră», 28 martie 1936.
7. *Trei ani de activitate...*, p. 15—18.

Concertele susținute la Istanbul și succesul repurtat în acest prim turneu peste hotare au creat o încredere deosebită în posibilitățile formației și au declanșat o intensificare și mai mare a muncii de pregătire a formației și de îmbogățire a repertoriului cu noi lucrări corale românești. Corala «România» a devenit astfel în anii 1937—1938 o formație de prestigiu, apreciată de compozitori și muzicologi de frunte ai țării noastre. Astfel, Em. Ciomac scria în ziarul «Curentul» din 27 martie 1937 următoarele: «România, înjghebare atît de tînără, păşeşte repede în sus şi de pe acum buna calitate a vocilor numeroase și omogenitatea lor, precizia și nuanța în executare sînt cîştigate. D-l Nicolae Lungu, compozitor el însuși, își cunoaște meșteșugul de îndrumător și autoritatea domniei sale camaraderească se impune. Domnește un spirit de colaborare mai mult decît unul de comandă și o atmosferă frățească, în care nimeni nu vrea să-și atribuie întîiul rol, e cît se poate de nimerită pentru muzica aceea colectivă pe care o înfățișează treptat cu toții» [8].

Și alți cronicari și muzicologi apreciau că această formație corală realizase «un perfect echilibru între partidele ce o compuneau», fiecare «grup reprezentînd o linie de o claritate și o omogenitate cvasiorchestrală». «Perfecta asigurare a intrărilor și atacurilor, în nuanțele și coloritul specific, demonstrînd înțelegerea stilului fiecărui gen atît de variat și interpretat într-o manieră așa de justă de tînăra formație corală «România». Toate aceste constatări îi determinau pe mulți cronicari să aprecieze corala «România» printre cele mai avansate în arta vechiului cînt românesc» [9].

Prestigiul formației sporește, în anii care au urmat, mai ales după acele așanumite «turnee de propagandă a cîntecului românesc», pe care le întreprinde în țară și în străinătate.

Următorul turneu în afara hotarelor țării a avut loc în Italia, în luna ianuarie 1938, unde a susținut două concerte: la Roma — 6 ianuarie, în sala «Borrommini» și la Napoli — 9 ianuarie, în sala societății «Alessandro Scarlatti». De asemenea, formația a fost invitată, cu prilejul acestui turneu, să facă înregistrări la Societatea Radiodifuziunii din Roma.

Cele două concerte, alcătuite din cîntări religioase (lucrări corale pe baza unor melodii bizantine românești îndeosebi), cîntece populare și de inspirație folclorică, colinde [10], au produs impresii deosebit de plăcute spectatorilor și cronicarilor muzicali, care au consemnat, în diferite publicații ale vremii, aprecierile lor. Din aceste aprecieri, deosebit de competente de altfel, reiese că formația corală «România» se situa pe cele mai înalte culmi ale artei interpretative corale europene.

Vom reproduce, în continuare, cîteva dintre cele mai semnificative aprecieri cuprinse în unele ziare italiene ale timpului, care vorbesc despre surpriza deosebit de plăcută pe care au produs-o cele două concerte în rîndul spectatorilor italieni:

«Ieri după amiază, se spunea într-una dintre cele mai ample cronici apărute după concertul susținut la Roma, am avut o veritabilă satisfacție artistică, care a contri-

8. *Ibidem*, p. 22.

9. I. Cr., în ziarul «Țara noastră», din 7 aprilie 1937, vezi și pliantul *Société chorale România*.

10. Reproducem aici programul concertului susținut la Napoli, duminică 9 ianuarie 1938, alcătuit din 16 piese corale:

Gh. Dima, *Irmosul Bunei-Vestiri*; T. Teodorescu, *Imnul Heruvimilor*; Gh. Popescu-Brănești, *Sfînt*; Gh. Cucu, *Doamne Iisuse Hristoase*; Mihai Bârcă, *Florile dalbe*; Gavriil Musicescu, *Cine se va sui* (concert religios); T. Teodorescu, *Doina*; S. Drăgoi, *Bănățeana*; I. Vidu, *Grînele vara se coc* și *Răsunetul Ardealului*; S. Drăgoi, *Idilă bihoreană*; Mihai Jora, *Toaca*; Vasile Popovici, *Primii ordin*; Vadim Șumschi, *Veselie*; Juarez Movilă, *Bătuta*.

buit la comuniunea sufletelor noastre. Societatea corală România condusă de dl. prof. Nicolae Lungu, alcătuită din amatori care cultivă muzica şi care se numără printre intelectualii din România, a dat un concert care ne-a permis să apreciem nu numai un ansamblu coral atingînd «optimum» propus cu cea mai mare grijă şi condus cu mult sens artistic de instructorul şi dirijorul D-l Prof. N. Lungu, dar încă ne-a făcut cunoscuţi cîţiva autori ai unei muzici româneşti de un mare interes şi de o importanţă elocventă prin caracterele generale pe care le evidenţiază în totalitatea sa»... «Lucrările pe care le-am ascultat ne-au interesat într-un fel deosebit prin faptul că erau (aproape în totalitate) populare, adică scrise de compozitori eruditi pe o temă de origine sau de caracter, în stilul melodiilor ţărăneşti şi artistice, cîntate într-o atmosferă caracteristic armonioasă. Sufletul înnăscut, arta anonimă a poporului sau reflexele spontane ale acestuia se găsesc în contrast direct cu arta individuală transformată. Armonia completă şi combinarea reciprocă a celor două elemente: colectiv şi personal ne dau dovada limpidităţii lor absolute şi a originii lor profunde în sufletul poporului şi a drepturilor lor de a-l reprezenta». «Toate cîntecele au fost frumoase, avînd varietate, bogăţie, acţiune, colorit şi armonie, elemente care sînt într-adevăr rare în acest gen de literatură. Omofone în mare parte, apoi transformate în polifone, aceste cîntece reflectă un profund sentiment de melodii patetice, de graţie şi de spirit latin în motivele şi în acţiunile lor vii, de gust al moderaţiei, de delicateţe, a sensului armoniei, care amintesc uneori metodele clasice de armonizare a cîntărilor gregoriene» [11].

«Din tratatele de istorie muzicală — se recunoştea într-o altă cronică — reieşea că naţiunea română nu poseda un trecut muzical important şi totuşi ea posedă un material folcloric de prim ordin şi o pasiune înnăscută pentru cînt». «Sîntem uimiţi în primul rînd să constatăm că un astfel de popor să aibă la activul său muzical o societate corală perfectă din toate punctele de vedere tehnice, încît să poată fi invidiat de naţiunile cele mai bogate în tradiţii». «Ieri societatea corală «România» splendid condusă de D-l Prof. N. Lungu a prezentat 16 piese, în parte religioase şi în parte folclorice, care au produs un entuziasm inexprimabil. Ca să ne dăm seama de valoarea acestui cor, trebuie să reamintim că muzica populară românească, care este în mare parte omofonă şi ca urmare puţin bogată în «contrapunct», a reuşit datorită transformatorilor..., dar mai ales datorită execuţiei virtuoşilor membri ai societăţii România şi distinsului ei maestru, să ţină în permanenţă atenţia trează a auditoriului...». «Societatea corală România este sinonimă cu coeziunea şi precizia. A o asculta este o adevărată desfătare prin faptul că este rar să găseşti una de o atît de mare valoare artistică» [12].

Într-un alt ziar cronicarul analiza cu multă atenţie concertul, făcînd aprecieri deosebit de competente. «De la început publicul — se spunea în acea cronică — a avut impresia că se găseşte la un concert de voci educate riguros pentru disciplina muzicală şi corală, ascultînd de gesturile precise şi agile ale dirijorului care n-a neglijat nici un efect de sonoritate, trecînd de la sunetele cele mai puternice, la cele mai vaporoase şi care n-a permis nici o deformare a ritmurilor executate cu o vertiginoasă rapiditate. Pentru unisonuri mai ales aceste ritmuri ne-au uimit prin sincronismul vocilor. Spaţiul nu ne permite să ne extindem asupra interpretării diferitelor lucrări ale programului alcătuit exclusiv din muzică românească, în care domină elementul armonic şi ritmica cîntărilor bizantine ce nu se depărtează mult de sensibilitatea noastră artistică, unde domină ritmul şi construcţia armonică a melodiilor gre-

11. Adriano Lualdi, în «Giornale d'Italia», din 8 ianuarie 1938.
12. M. R. în «La Tribuna», din 8 ianuarie 1938.

goriene. Interesant să constatăm că anumite ritmuri se găsesc nu numai în cîntările religioase, ci și în cîntecele populare. Acestea se deosebesc de cele religioase printr-o vivacitate capricioasă care a reușit să ne smulgă imediat din ritmul mai degrabă «largo» și solemn al melodiilor religioase, în care cadențele rituale se afirmă într-un mod mult mai evident și mai decis». Pe de altă parte se aprecia, că piesele cîntate «au reflectat diverse aspecte ale sufletului și fanteziei poporului român». În aceeași cronică găsim aprecieri privitoare la partidele ansamblului coral, la îmbinarea și contribuția fiecăreia. «Vocile de sopran și de bass — sesiza foarte bine cronicarul — au un accent și o forță unică de expresie într-adevăr, era în execuție o astfel de precizie de ritm și de sensibilitate, încît putem spune că ne-am aflat în prezența unui ansamblu de o muzicalitate, de o frumusețe și de o armonie perfectă». De asemenea, cronicarul sesizează unele particularități ale ritmurilor și metricii muzicii noastre populare. El se exprima astfel privitor la această problemă: «Muzica românească denotă un caracter original în care se simte vivacitatea spiritului acestui popor. În ceea ce privește ritmul se poate remarca: metrica românească este mult mai complicată și mult mai strîns legată — printr-o adaptare reciprocă — de metrica versului; de aceea este foarte dificil — ca și pentru cîntările gregoriene — de a supune muzica populară românească măsurilor rigide ale muzicii europene» [13].

După prezentarea concertului de la Napoli un cronicar făcea de asemenea aprecieri privitoare la interpretarea pieselor corale, dar și în legătură cu valoarea repertoriului prezentat. «Perfecțiunea la care a ajuns această masă corală de o excepțională virtuozitate — se exprimă cronicarul — a provocat admirația Europei întregi. Ce melodie și ce parfum oferă această floare a melodiilor primitive! Cu ce dulceață și cu ce sentiment se desfășoară corurile plăpînde și suave care exprimă cu o nespusă dulceață melancolia iubirilor nevinovate, a cîntărilor religioase, a idilelor cîmpenești, în admirabile pianissime, în melodiile cu gura închisă, în episoade abea însufletite de cuvinte, în care se ghicește sensul dulcei limbi de origină latină?... Publicul a fost nu numai fascinat, ci surprins chiar de raporturile lingvistice care unesc poporul român de seculara sa mamă, Roma» [14].

În sfîrșit, o altă cronică apărută în «Corriere di Napoli», după același concert, arată satisfacția deosebită a publicului napolitan de a fi participat la o astfel de manifestație artistică. «În execuția programului care conținea imne sacre, cîntece populare și minunate pagini imitative compuse de cei mai mari muzicieni români, corul — apreciază acel cronicar — a arătat o fuziune, o perfecțiune tehnică și o sonoritate care foarte rar se poate obține, în așa fel încît aplauzele au atins culmea entuziasmului și numeroase piese au fost bisate» [15].

În fața tuturor acestor aprecieri extrem de competente și obiective, socotim că orice comentariu din partea noastră ar fi de prisos. Astăzi, după aproape 50 de ani de la data cînd ele au fost exprimate, trezesc parcă mai mult interes și deosebită admirație pentru acea «propagandă» a cîntecului popular românesc, religiös sau laic, pe care o făcea corala «România».

După acel turneu din Italia corala «România» și-a desfășurat activitatea în același fel, susținînd concerte în Capitală și în țară, menținîndu-și prestigiul recunoscut de formație corală de excepție. În timpul celui de-al doilea război mondial, fără să-și fi întrerupt total activitatea, ea apărea în public mai rar, mai ales în concertele tradiționale de colinde, și pregătea lucrări de amploare din literatura vocal-simfonică universală și românească.

13. W. I., în «Il Messagero», din 7 ianuarie 1938.
14. S. P., în «Roma-Napoli», din 10 ianuarie 1938.
15. «Corriere di Napoli», din 10 ianuarie 1938.

În anul 1946 la 3 martie, corala «România», acompaniată de orchestra Filarmonica din București, sub conducerea marelui George Enescu, a executat — în primă audiție — Oratoriul bizantin de Crăciun, creație a compozitorului Paul Constantinescu. După doi ani, aceleași formații, conduse de data aceasta de dirijorul Constantin Silvestri, prezentau din nou Oratoriul de Crăciun, precum și cel de al doilea oratoriu al compozitorului Paul Constantinescu, intitulat «Patimile și Învierea Domnului». Cei care cunosc aceste partituri corale, de o dificultate puțin obișnuită, apreciază contribuția coralei «România» la prezentarea lor drept o performanță cu totul remarcabilă.

Am făcut această mare paranteză, încălcînd întrucîtva planul pe care ni l-am propus la început, în privința conturării portretului maestrului Nicolae Lungu. Am procedat astfel, în mod deliberat, pentru că am considerat că altfel nu ar putea fi înțeleasă întreaga activitate artistică desfășurată după aceea (după 1948) în calitate de dirijor de muzică corală populară și bisericească.

Acolo, la «România», profesorul Nicolae Lungu și-a fixat principiile și metodele sale de lucru, și-a desăvîrșit stilul său inimitabil. Acolo, în calitate de conducător artistic, prin competența și precizia tehnică, precum și prin reliefarea expresivă a bogatului conținut de idei și sentimente al creațiilor tălmăcite cu multă sensibilitate, profesorul Nicolae Lungu a demonstrat marile sale calități și s-a impus ca un mare maestru al artei interpretative corale românești.

Selecționarea vocilor și munca deosebit de atentă cu fiecare voce, în parte, apoi îmbinarea și dozarea debitului vocal al fiecărei partide și chiar a fiecărei voci în parte, erau preocupări de prim ordin ale maestrului. Prin toate acestea dînsul își asigura acuratețea intonației, precizia ritmică, simțul armoniei cromatice și al variației ritmice și timbrale, stăpînirea tehnicii execuției celor mai fine intensități sonore, interpretarea adecvată a cîntecului românesc în general și al celui bisericesc de factură modală, în special. Toate acestea, fixate în concepția sa de lucru de pe vremea cînd era în fruntea coralei «România», au rămas preocupări permanente ale maestrului Nicolae Lungu pînă astăzi.

Corala «România» a intrat în istoria muzicii noastre ca o formație de seamă, chiar dacă prezența ei nu a fost întotdeauna suficient evidențiată. Ținuta artistică superioară a tuturor concertelor acestei formații corale, fără precedent în însăși arta interpretării corale românești, a făcut din ea o formație model pentru multe formații similare din țară. Filialele create pînă în 1940 (Tîrgoviște și Turnu-Severin) și intenția urmărită de conducătorul și întemeietorul ei, de a crea — la cerere — astfel de filiale în Moldova și în Ardeal, dar nerealizate din pricina războiului al doilea mondial, care a frînat acest elan, sînt mărturii ale influenței deosebite pe care a avut-o această formație corală asupra mișcării corale de amatori din țara noastră.

Timpul va hotărî, fără îndoială, locul pe care îl ocupă activitatea societății corale «România» în dezvoltarea și afirmarea cîntării corale românești și va evidenția rolul deosebit de important pe care ea l-a avut în ridicarea interpretării corale pe trepte artistice superioare. Este de datoria noastră însă, dacă am luat cunoștință de aceste cuceriri care fac cinste culturii noastre muzicale, să punem în evidență o astfel de experiență îndelungată care a contribuit în mod cert la afirmarea plenară a artei interpretării corale românești contemporane.

Activitatea artistică a coralei «România», ca și a corului «Carmen» sau a coralei «Cîntarea României», reprezintă adevărate monumente ale artei interpretative corale românești, iar Nicolae Lungu, ca și D. G. Kiriac, I. D. Chirescu și Marcel Botez, sînt creatorii unor adevărate școli de interpretare corală, ale căror stiluri, principii și

metode de lucru, de certă valoare artistică, reprezintă bunuri de valoare cîştigate pentru cultura muzicală românească.

În sfîrşit, ţinem să mai precizăm că aprecierea contribuţiei societăţii corale «România» la afirmarea şi dezvoltarea interpretării corale româneşti nu trebuie să ducă la impresia că am minimaliza sau chiar am ignora contribuţia altor formaţii corale existente în Bucureşti sau în ţară.

Se ştie că în Bucureşti au existat şi alte formaţii corale, în afara celor trei pe care noi le-am amintit, după cum este cunoscut că şi în alte localităţi din ţară au fiinţat şi şi-au desfăşurat activitatea — pe diferite perioade de timp — valoroase formaţii corale, în fruntea cărora mari personalităţi muzicale româneşti au creat adevărate stiluri şi metode de interpretare corală.

Majoritatea membrilor tuturor acestor formaţii corale ce fiinţau pe la jumătatea deceniului patru al secolului nostru, mai exact după 23 August 1944, au alcătuit formaţiile profesioniste înfiinţate şi subvenţionate de stat. O dată cu preluarea membrilor vechilor formaţii corale, instituţiile artistice nou înfiinţate şi-au însuşit — pe un plan superior — şi toate cuceririle acestora privitoare la probleme organizatorice şi de interpretare artistică.

Aşa s-a întîmplat că, cei mai mulţi dintre membrii coralei «România» au continuat să funcţioneze în corurile profesioniste din Capitală, pînă la pensionare. Ceilalţi care au rămas neîncadraţi în formaţiile profesioniste, împreună cu alţi corişti proveniţi de la alte formaţii corale de amatori, care erau obişnuiţi cu cîntarea bisericească au continuat să funcţioneze în Corala Patriarhiei Române, unde, din anul 1948 activează fără întrerupere ca dirijor maestrul Nicolae Lungu.

Aici, deşi repertoriul formaţiei este limitat la piese corale bisericeşti, activitatea corală nu s-a restrîns, ci dimpotrivă a fost considerabil extinsă. În acest nou cadru, corul denumit Corala Patriarhiei, sub conducerea maestrului Nicolae Lungu, a fost nevoit să-şi lărgească foarte mult sfera preocupărilor privitoare la repertoriu, pentru că obligaţia de «a da răspunsurile la Sf. Liturghie» (a executa cîntările corale din cadrul Sf. Liturghii) la toate slujbele din duminicile şi sărbătorile mari din cursul săptămînii, obligaţie fundamentală a corului bisericesc, care echivalează ca importanţă cu prezentarea cel puţin o dată pe săptămînă a unui program muzical corespunzător unui concert coral de două ore, a ridicat mult mai serioase probleme organizatorice, precum şi de stil de interpretare, decît orice altă activitate a unei formaţii corale laice.

A fost necesară o activitate organizatorică mult diferită de aceea desfăşurată la corala «România», atît în privinţa recrutării şi grupării vocilor din ansamblul coral, cît şi în privinţa programului repetiţiilor şi slujbelor la care coriştii urmau să participe, în tot cursul anului. Punctualitatea şi ordinea desăvîrşită, care îi erau firesti maestrului Nicolae Lungu, precum şi experienţa sa îndelungată ca dirijor de cor bisericesc l-au ajutat să rezolve — din mers — toate problemele organizatorice, precum şi cele privitoare la stilul interpretării corale adecvate slujbelor bisericeşti.

O altă problemă la care gîndea de multă vreme maestrul Nicolae Lungu şi care — din anul 1948 — i s-a impus din ce în ce mai mult era aceea privitoare la repertoriul adecvat locului şi rolului cîntării corale bisericeşti, pe care dorea să o fixeze în cea mai importantă catedrală a Bisericii Ortodoxe Române şi de aci în toate bisericile din ţară unde se foloseşte cîntarea corală la slujbele religioase.

Dar problema repertoriului, la care — cum spuneam — maestrul Nicolae Lungu gîndea de mai multă vreme, nu putea fi rezolvată decît într-o lungă perioadă de

timp. Aceasta nu era o simplă problemă de organizare sau de interpretare corală şi de aceea, în vederea rezolvării ei, trebuiau întreprinse măsuri mult mai complexe.

Abordînd această problemă, pătrundem însă într-un nou domeniu de activitate a maestrului Nicolae Lungu, şi anume în domeniul compoziţiei corale bisericeşti pe care domnia sa o consideră cea mai importantă din întreaga sa creaţie.

Iată-ne — aşadar — odată cu aceasta şi în faţa celei de-a treia imagini pe care trebuie să o abordăm pentru a contura întregul portret al maestrului Nicolae Lungu.

Aşa cum spuneam puţin mai înainte, pentru a rezolva problema repertoriului bisericesc, întocmai ca şi mentorul său de la Conservator şi de la societatea «Carmen» — D. G. Kiriac, considerînd că în biserică, nici o altă muzică nu este mai indicată decît aceea care s-a folosit în cîntarea de strană, denumită psaltică şi provenită din muzica bizantină, maestrul Nicolae Lungu şi-a îndreptat toate preocupările numai în această direcţie, socotind această muzică atît de variată şi de bogată din punct de vedere melodic şi ritmic, încît este capabilă să înlocuiască oricare altă muzică corală.

Muzica aceasta de factură modală, care este structurată melodic pe opt moduri sau glasuri, total diferite unul de altul, fiecare avînd două sau chiar trei variante în funcţie de mişcare (tempou) şi de alte criterii pe care le impun rînduiala şi tipicul slujbelor stabilite de tradiţia Bisericii Ortodoxe, a devenit, mai întîi, subiectul preocupărilor teoretice celor mai importante ale maestrului Nicolae Lungu. Domnia sa, apreciind importanţa deosebită a acestor cîntări, a început o uriaşă lucrare de cercetare teoretică, cu aplicaţii practice variate, unele dintre acestea fiind urmărite prin două operaţiuni succesive extrem de importante pentru conservarea, utilizarea variată şi valorificarea superioară a muzicii bizantine, şi anume uniformizarea cîntărilor de strană tradiţionale şi apoi transcrierea lor de pe notaţia psaltică pe notaţia liniară.

Împreună cu mai mulţi specialişti, cunoscători ai notaţiei şi muzicii bizantine româneşti, maestrul Nicolae Lungu abordează încă din 1949—1950 această monumentală lucrare, urmărind să prezinte cîntările tradiţionale de strană «uniformizate» şi uşor stilizate, în dublă notaţie — psaltică şi liniară. Domnia sa şi-a susţinut această acţiune practică printr-o serie de articole şi studii pe care le-a publicat în revistele centrale bisericeşti [16].

Împreună cu Pr. Prof. Grigore Costea şi Prof. Ioan Croitoru, maestrul Nicolae Lungu alcătuieşte mai întîi un studiu comparativ al muzicii psaltice cu muzica liniară, intitulat «Gramatica muzicii psaltice», care a văzut lumina tiparului în anul 1951. În acelaşi an împreună cu Protodiacon Anton Uncu tipăreşte a doua lucrare intitulată: «Cîntările Sfintei Liturghii omofone şi cîntări la cateheze», tipărită pe ambele notaţii — cea psaltică şi cea liniară — suprapuse. În anul 1953, în colaborare cu Pr. Prof. Gr. Costea şi Prof. Ioan Croitoru tipăreşte «Vecernierul uniformizat», iar în anul 1954, în colaborare cu Pr. Prof. Ene Braniştе şi Pr. Prof. Gr. Costea, tipăreşte «Utrenierul uniformizat».

Astfel, au fost puse în circulaţie largă, fiind tipărite pe ambele notaţii suprapuse, cele mai obişnuite cîntări folosite în slujbele Bisericii noastre (vecernie, utre-

16. Iată titlurile acestor studii, precum şi revistele în care au fost publicate: *Tehnica recitativului liturgic şi organizarea corului bisericesc*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1949; *Folclorul religios muzical*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1949; *Cîntarea bisericească în comun*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1952; *Problema transcrierii şi uniformizării cîntărilor bisericeşti psaltice*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1956; *Combaterea inovaţiilor în recitativul liturgic*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1957.

nie, liturghie). (În anul 1960, împreună cu aceiași colaboratori: Pr. Prof. Ene Branișteși Pr. Prof. Gr. Costea, maestrul N. Lungu prezintă o nouă ediție a «Cîntărilor Sfintei Liturghii omofone» însoțite de data aceasta de «podobiile celor opt glasuri»). Același colectiv a tipărit, în continuare, încă două lucrări, și anume: «Cîntările omofone din slujbele Sfintelor Taine și ale ierurgiilor principale» (1964) și «Cîntările omofone ale Penticostarului» (1980). În sfîrșit, pe masa de lucru a maestrului se află, în fază finală — pregătită pentru tipar — lucrarea «Cîntările Triodului», alcătuită în colaborare cu Pr. Prof. Ene Branișteși Prof. Chiril Popescu. Ar urma să fie uniformizate și transcrise — în ordine — cîntările cuprinse în alte două lucrări și anume: «Catavasier» și «Idiomelar», pentru ca astfel întreaga operă de uniformizare și transcriere a cîntărilor psaltice românești, începută cu 35 de ani în urmă să fie — în linii mari — terminată. Noi am spune că la acestea ar mai trebui să se adauge și o antologie de vechi cîntări de strană —, cîntări de la polieleu, axioane, heruvice, chinonice, cîntări zise calofonice —, pe care le mai întîlnim, din ce în ce mai rar, doar pe la unele mînăstiri.

În legătură cu această monumentală lucrare de transcriere a cîntărilor psaltice, lucrare pe care — după cum este cunoscut — a încercat să o realizeze, cu un secol în urmă, și marele compozitor Gavriil Musicescu, se fac multe aprecieri, unele favorabile, altele mai puțin favorabile. Nu este cazul să prezentăm aici motivațiile aprecierilor defavorabile transcrierii în sine, chiar dacă acelea ridică unele probleme care ar putea fi — parțial — luate în seamă. Considerînd că o astfel de lucrare are prea multe efecte benefice majore, pentru că ea răspunde într-adevăr unei mari necesități în Biserica noastră și în Ortodoxie în general, rămînem la aprecierea cvasiunanimă că, printr-o astfel de lucrare de amploare, realizată în sfîrșit în vremea noastră, se fixează un moment crucial în ceea ce privește continuarea folosirii cîntării de origine bizantină în Biserica Ortodoxă.

Uniformizarea și mai ales transcrierea cîntărilor bisericești de origine bizantină, pe ambele notații suprapuse, reprezintă o premieră pe plan mondial și va rămîne — probabil — ca o lucrare de referință, cel puțin tot așa de importantă ca și lucrarea de sistematizare și înnoire a notației bizantine realizată la Constantinopol, la începutul secolului trecut și cunoscută sub numele de reforma notației psaltice.

Eventualele greșeli de tipar, precum și unele nepotriviri apărute prin combinarea variantelor preferate de colectivul care a lucrat la uniformizarea și transcrierea cîntărilor psaltice, pot fi ușor corectate, după atente studii și analize de structură, în spiritul melodicii bizantine, în așa fel încît, la o nouă reeditare această monumentală lucrare să-și cîștige — în mod incontestabil — locul de mare cinste pe care îl merită între publicațiile de specialitate care pot trezi interes în cercuri tot mai largi de cercetători.

Dar, pentru că așa cum arătam mai înainte, acțiunea de uniformizare și transcriere a vechilor cîntări psaltice românești este socotită de maestrul Nicolae Lungu ca o premisă pentru creația sa corală bisericească, nu ne vom opri aici mai mult (observațiile) asupra acesteia, ci ne vom îndrepta atenția și vom cerceta creația corală realizată pe baza cîntărilor bisericești de strană, creație care reprezintă, de fapt, cea mai dragă și mai de durată preocupare a maestrului.

Ajungînd aici, se impune o precizare, și anume că acțiunea de uniformizare și transcriere a cîntărilor psaltice este declanșată cu mult mai tîrziu decît efortul depus de maestrul Nicolae Lungu de a prelucra și armoniza melodiile bisericești folosite în cîntarea de strană a Bisericii noastre. Cîntările psaltice au făcut obiectul unor atente și îndelungate preocupări ale sale, preocupări ce premerg cel puțin cu un

deceniu și jumătate, primelor tipărituri ale monumentalei lucrări de uniformizare și transcriere.

Multe dintre cîntările liturgice, mai ales cele în glasurile V și VIII (dar și celelalte glasuri) au fost prelucrate și armonizate pentru cor mixt în perioada cît se afla la conducerea coralei «România» sau chiar și mai înainte, cînd lucra ca dirijor adjunct la corul «Carmen» sau la corala «Cîntarea României». Numai așa se poate explica faptul că la foarte scurt timp după apariția lucrării «Cîntările Sfintei Liturghii omofone și cîntări la cateheze» (1951), maestrul Nicolae Lungu prezintă tiparului lucrarea: «Liturghia psaltică» pentru cor mixt (1957), care includea două rînduri de răspunsuri corale liturgice realizate pe baza melodiilor tradiționale în glasurile V și VIII.

Între partiturile scrise de mîna maestrului se mai găsesc încă în biblioteca Coralei Patriarhiei unele care poartă data cînd au fost compuse. Printre acestea, unele, cum sînt Răspunsurile mari glas V, sînt datate 1929.

Noi, cei care am colaborat cu Domnia sa mai multă vreme și care am fost martori la tipărirea «Liturghiei psaltice» și a celorlalte creații corale liturgice ale maestrului știm prea bine că o bună parte a acestora erau compuse și experimentate cu multă vreme înaintea venirii sale la conducerea coralei Patriarhiei.

O listă completă și oarecum sistematică a creației sale corale bisericești, pe care ne-a oferit-o însuși maestrul, conține aproape opt pagini dactilografiate. Întrucît spațiul nu ne îngăduie să o inserăm aici, în această formă, vom încerca o prezentare selectivă globală, evidențiind — după enumerarea pe care o vom face — particularitățile și elementele cele mai importante ale contribuției maestrului la prelucrarea și armonizarea cîntărilor de origine bizantină. Totodată, pentru ca să oferim posibilitatea tuturor celor care vor să cerceteze creația corală bisericească a maestrului, vom expune publicațiile care cuprind aceste lucrări, în cea mai mare parte tipărite. (Precizăm că noi ne ocupăm aici doar de lucrările corale bisericești pentru cor mixt).

Cele mai multe dintre creațiile corale bisericești se găsesc în «Liturghia psaltică». Această lucrare conține, în afara Răspunsurilor complete la Sfînta Liturghie, în două variante — glasurile I, V și VIII —, și unele concerte (chinonice), armonizări și prelucrări ale unor melodii psaltice în glasurile V, VI, VII și VIII, precum și unele răspunsuri la slujba înmormîntării în glasurile VI și VIII. Mai trebuie să precizăm că printre piesele corale care se execută numai la anumite sărbători, se află și unele cîntări în glasul II (Ex. «Crucii Tale») sau în glasul V agem (ex. Sfinte Dumnezeule) care au fost armonizate și introduse în această lucrare de maestrul Nicolae Lungu.

Alte lucrări corale psaltice ale maestrului sînt răspîndite în revistele bisericești, cele mai multe dintre acestea fiind publicate în revista «Glasul Bisericii», începînd din anul 1962. Pe acestea publicate în reviste, le vom grupa în cinci mari categorii, și anume: a) tropare, condace și luminînde; b) răspunsuri liturgice; c) axioane; d) concerte și e) colinde. Să le vedem pe rînd, în ordinea anunțată:

a) Între troparele publicate în reviste se află cele opt tropare ale Învierii (pe cele opt glasuri), precum și cele ale: Sfîntului Ioan Botezătorul și Sfîntului Nicolae (glasul II), Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil (glasul IV) și cel din Joia Mare («Cînd slăviții ucenici» — glasul VIII). Au mai fost publicate două condace (al Sfîntului Nicolae și al Învierii — glasul III), precum și luminîndele: Învierii (glasul III) și cea din Joia Mare («Într-o zi» — glasul VIII). Adăugăm aici și unele cîntări din Joia Mare: Aliluia (glasul VIII), sedealna «Ospătînd la cină» (glasul VII) precum și Prohodul Domnului care se cîntă în Vinerea Mare — seara;

b) Dintre răspunsurile liturgice, altele decît cele cuprinse în «Liturghia psaltică», amintim: *Heruvic* (glasul I+V), *Heruvic la Joia Mare* (a Patimilor — glasul VI), două rînduri de *Răspunsuri mari* (glasul III și glasul IV leghetos), *Pre Tine Te lăudăm* (glasul III);

c) Un axion duminical, pe o melodie tradițională, prelucrare pentru voce și acompaniament de cor (glasul V), axioane la toate praznicele împărătești (8 axioane) — (glasurile III, IV, V), axion la Nașterea Maicii Domnului (glasul VIII), axion la Intrarea în biserică a Maicii Domnului (glasul IV), axion la Joia Mare (glasul V), axion la Înălțarea Sfintei Cruci (glasul VIII);

d) Concerte sau chinonice: Stihira «Mare minune» (glasul V), «Dogmatica» de la Vecernia glasului V (glasul V), Voscreasna XI (glasul VIII), Anixandare (glasul VIII), «Laudă suflete al meu pre Domnul» (glasul V), «Pre Tine Dumnezeule Te lăudăm» (glasul VIII), «Doamne auzi glasul meu» (glasul I), «Taina creștinătății» (glasul V);

e) Colindele, prelucrări și armonizări pentru cor mixt ale unor autentice melodii populare (genul colind) sînt următoarele: *La Vitleem colo-n jos, Trei crai de la Răsărit, Mărire-ntru cele-nalte, Și ne lasă gazdă-n casă, Pluguşorul, O, pricină minunată.*

În partea următoare a expunerii noastre, ne vom opri atît asupra unor particularități ale creației corale psaltice a maestrului Nicolae Lungu, cît și asupra valorii și posibilei influențe a acesteia asupra creațiilor ulterioare corale bisericești de factură modală. Considerăm, de altfel, că aceasta este singura modalitate de a face aprecieri de valoare privitoare la o astfel de creație, în condițiile în care avem o varietate deosebită de lucrări — armonizări, prelucrări corale ale unor melodii bizantine în diferite structuri modale și chiar lucrări în stil —, iar elementele de comparație sînt destul de limitate, între care unele dintre ele prea puțin concludente.

Este adevărat că există astăzi un număr destul de mare de prelucrări și armonizări ale unor cîntări bisericești tradiționale (psaltice), pe care trebuie să le amintim aici, începînd cu acelea realizate de Gavriil Musicescu și Alexandru Podoleanu. De asemenea mai există o altă categorie de lucrări corale care au la bază melodii tradiționale bisericești (de fapt muzică bizantină românească pentru uz liturgic) prezentate și tipărite sub formă de «Răspunsuri complete la Sf. Liturghie», oferite de următorii compozitori: D. G. Kiriac, Timotei Popovici, Gheorghe Cucu, Teodor Teodorescu, Ioan D. Chirescu, Gheorghe Dumitrescu (lucrare în stil psaltic) [17].

Toți acești compozitori, ca și maestrul Nicolae Lungu, folosesc mijloace și tehnici de lucru specifice muzicii tonale, sau cel mult ale tehnicii muzicii modale apusene (gregoriene), care de cele mai multe ori nu pun suficient în valoare melodiile bizantine de factură modală-orientală, pentru care — considerăm noi — ar trebui folosite tehnici proprii de lucru, specifice, adecvate structurilor lor melodice și ritmice.

Singurul compozitor care, după părerea noastră, ar fi putut să creeze un stil adecvat de prelucrare corală a muzicii bizantine bisericești, a fost Paul Constantinescu. El a dovedit perfectă înțelegere a caracteristicilor muzicii bizantine și a găsit modalități de a-i potența melodica, fără să-i altereze sau să-i estompeze specificul, croind un drum nou în armonizarea și polifonizarea melodiilor de factură modală. Din păcate, deși se vorbește de unele cîntări liturgice create de Paul Constantinescu, rătăcite cine știe pe unde, deocamdată nu avem posibilitatea unor astfel de comparații

17. Maestrul N. Lungul a și scris prefețele la *Cîntările liturgice* ale compozitorilor Gh. Cucu și T. Teodorescu.

și concluzii, decît doar folosindu-ne de unele piese corale care intră în componența celor două oratorii bizantine.

Amintim toate acestea atît pentru a exprima dificultatea în care ne găsim cînd facem aprecieri de valoare absolută asupra creației corale bisericești a maestrului Nicolae Lungu, cît și pentru a oferi sugestii oricărui specialist, care ar dori să studieze problema prelucrării și valorificării superioare a cîntărilor bisericești de factură modală, într-un viitor nu prea îndepărtat.

Dar, pentru că ne-am angajat să facem și unele aprecieri concrete privitoare la creația corală psaltică (bizantină) a maestrului Nicolae Lungu, în cele ce urmează vom expune cîteva puncte de vedere, care se fixează în urma mai multor audieri și analize ale creației sale corale bisericești.

Ascultînd, în interpretarea Coralei Patriarhiei — direct, sau în înregistrarea fidelă pe disc —, și analizînd partiturile pieselor corale psaltice, creații ale maestrului Nicolae Lungu, oricare muzician apreciază fără îndoială — în primul rînd — bogăția melodică abordată în aceste lucrări, în cea mai mare parte tratate după tehnica armonică tonală.

De asemenea, o altă constatare pe care o poate face oricare cunoscător al melodiilor psaltice tradiționale, care ascultă aceste creații corale, este aceea că ea păstrează — cu suficientă fidelitate — linia melodică tradițională românească. Este adevărat că, pentru rezolvarea unor probleme de frazare, proporție și accentuare corectă, precum și pentru rațiuni armonice, maestrul Nicolae Lungu a intervenit în linia melodică a unor cîntări tradiționale, «stilizînd-o» după criteriile cunoscute în muzica tonală. Chiar dacă unele ornamente (melisme repetate mai ales) precum și lungimile frazelor au fost înlăturate, aceste «ajustări» nu au adus prejudicii importante melodiilor de origine bizantină. Astfel, din acest punct de vedere se poate spune că tematic lucrările corale obținute prin aceste intervenții ale maestrului, nu au suferit modificări structurale, ci au păstrat caracterul melodicii bizantine.

Nu numai pentru faptul că nu dispunem de un spațiu suficient într-o astfel de expunere, ci mai ales din cauza multiplelor aspecte pe care trebuie să le abordăm, ne limităm la menționarea doar a cîtorva caracteristici sesizabile, privitoare la procedeele și tehnicile de prelucrare folosite pentru valorificarea corală a cîntărilor de origine bizantină.

Într-o apreciere globală, trebuie spus că procedeele și tehnicile de prelucrare sînt predominant armonice, autorul fiind tributar obișnuințelor armoniei tonale. De asemenea, tot ca apreciere generală, se impune să evidențiem faptul că există un contrast între impresia modală pe care o degajă armonizarea cîntărilor unor glasuri (moduri) — II, V, VI —, față de sonoritatea obișnuit tonală a celorlalte glasuri — III, IV, VII, VIII și chiar a glasului I.

În sfîrșit, tot ca o apreciere de ansamblu, este necesar să precizăm că există piese corale suficient de bine elaborate, asupra cărora maestrul Nicolae Lungu a reflectat multă vreme, — din rîndul cărora unele se evidențiază ca adevărate modele de prelucrare și armonizare adecvată a melodiei de factură modală —, în comparație cu altele mai puțin elaborate, a căror impresie de tratare armonico-polifonică obișnuită este lipsită de acea îndrăzneală ce ar fi dus la detașarea de legile și obișnuințele școlii tonale de armonie.

Desigur, aceste considerațiuni sumare pe care le-am prezentat aici nu se pot constitui în analize pertinente privitoare la creația corală bisericească a maestrului Nicolae Lungu, motivat mai ales de faptul că noua — ca ucenici ai Domniei sale — ne lipsește acea detașare pe care o pretinde un studiu obiectiv atotcuprinzător.

De altfel, după părerea noastră, nu peste mult timp se va impune — cu necesitate — alcătuirea unui studiu amănunțit în care să se analizeze critic, de pe pozițiile cuceririlor actuale ale tehnicii prelucrării și valorificării, acest patrimoniu al culturii noastre naționale, în care un loc foarte important îl ocupă și cîntarea bisericească tradițională de la noi, cîntare care își are originea în melodica bizantină. Acest studiu va trebui să ia în considerație și să analizeze atît melodiile uniformizate și transpuse pe notația liniară, care au stat la baza armonizărilor și prelucrărilor realizate de maestrul Nicolae Lungu, în comparație cu altele care au circulat în bisericile și mînăstirile din țara noastră, precum și mijloacele și tehnicile de prelucrare corală a acestora, stabilind, cu mai multă precizie, aportul său original la valorificarea superioară a acestora.

Dintr-o perspectivă mai îndepărtată, adică după o perioadă mai mare de timp, cînd se vor fi fixat toate contribuțiile de valoare din creația acestui maestru al artei corale românești, se va putea vedea mai bine și locul cuvenit pentru întreaga sa lucrare teoretică și practică de valorificare a acestui patrimoniu al muzicii românești.

În ceea ce ne privește, considerăm că, în afară de această lucrare de pionierat pe care a întreprins-o și susținut-o — cu o tenacitate puțin obișnuită — aproape șapte decenii și prin care a atras atenția asupra valorii deosebite ce o reprezintă cîntarea noastră tradițională bisericească, Domnia sa a realizat multe lucrări corale de valoare care — în mod cert — vor rămîne ca lucrări de referință și prin care a dat valoroase sugestii pentru armonizarea și prelucrarea melodiilor bizantine românești. Acestea au o valoare mai mare pentru unele glasuri sau moduri bisericești, cum ar fi glasurile V și chiar VIII, și sînt mai limitate, mai puțin îndrăznețe, în privința glasurilor cromatice (II și VI) sau chiar a glasului I care, în unele cazuri, prin armonia prea încărcată și — am zice — chiar nu întru totul potrivită melodiilor, își pierde caracterul modal bizantin.

Este — desigur — explicabil ca unele dintre lucrări să nu aibă valoare absolută de model de prelucrare modală, dacă ne gîndim că o bună parte dintre acestea au fost realizate în mare grabă, fiind solicitate de nevoi stringente ale activității Coralei Sfintei Patriarhii. De altfel însuși maestrul Nicolae Lungu își exprimă adesea insatisfacția pentru realizarea limitată a unor creații corale (tropare, axioane, praznicare — mai ales) pe care, din lipsă de timp, a fost nevoit să le armonizeze într-o formă cît mai simplă.

Dar cu toate acestea, dincolo de orice remarci critice, considerăm că oricare din lucrările Domniei sale servesc — în primul rînd — marea cauză a fixării, în repertoriul coral bisericesc, a cîntărilor psaltice tradiționale, ceea ce reprezintă un mare cîștig. De asemenea apreciem că toate lucrările corale bisericești ale maestrului, chiar și cele considerate de dînsul mai puțin realizate, datorită intuiției și mai ales îndelungatei sale experiențe în acest domeniu, reușesc să creeze acea atmosferă atît de firească, specifică slujbelor noastre bisericești, încît ele își îndeplinesc rolul pentru care au fost create, și acest lucru ni se pare a fi cel mai important.

Cu aceasta punem în evidență una dintre cele mai importante caracteristici ale creației și interpretării corale a compozitorului și dirijorului Nicolae Lungu, și anume aceea de a fi întru totul adecvată cadrului, și scopului, pentru care a fost creată, de a pregăti o atmosferă de liniște, de reculegere, de meditație și rugăciune, în cadrul slujbelor Bisericii noastre strămoșești.

*

* *

În încheiere, am dori să spunem că apreciem în mod cu totul deosebit întreaga activitate desfășurată de maestrul Nicolae Lungu în cadrul Bisericii Ortodoxe Române, unde a adus contribuții de o valoare puțin obișnuită pentru o singură persoană. Întreita sa înfățișare de profesor, dirijor și compozitor, sub care l-au cunoscut generații întregi de teologi și preoți, rămîne un exemplu foarte greu de imitat în întregime de oricare dintre cei care s-ar strădui să-și desfășoare activitatea după modelul oferit de viața și activitatea sa. Facem această afirmație cu toată responsabilitatea, noi, semnatarii acestei expuneri, care, în calitate de ucenici ai Domniei sale, ne-am străduit să-i urmăm exemplul. Omenește — apreciem noi — este aproape imposibil să facem față — amîndoi împreună — activității neîntrerupte numai pe unele din coordonatele pe care Domnia sa și-a desfășurat activitatea, de unul singur, timp de peste 65 ani.

Este adevărat că, din punct de vedere structural, domnia sa, în ciuda unei înfățișări obișnuite, a avut toate elementele psiho-fizice ale unei neobișnuite rezistențe la efortul și la uzura pe care le pretinde munca de dirijor de cor și de compozitor. Aceasta explică de fapt — în mare măsură — longevitatea sa artistică, dar nu numai aceasta a determinat perfecta stare de echilibru pe care o impune chiar și o simplă discuție cu această personalitate.

Studiindu-l pe maestrul Nicolae Lungu numai din punctul de vedere al înfățișării sale în societate, în activitatea obștească pe care a desfășurat-o, fără întrerupere, atîta vreme, nu putem să ne explicăm deosebita sa rezistență. Ca să aflăm care este secretul permanentei sale prospețimi, precum și al vigorii neobișnuite pe care a arătat-o întotdeauna, trebuie să comitem o indiscreție, cercetînd și viața de familie a Domniei sale. Să pătrundem, așadar, doar pentru a face cîteva aprecieri, în viața sa de familie, în apartamentul din Intrarea Grigore Alexandrescu nr. 7, acolo unde sîntem convinși, a fost întotdeauna — așa cum constatăm că este și acum — cadrul cel mai potrivit pentru ca acest om, în continuă activitate creatoare, să-și găsească mijloacele de refacere necontenită a forțelor, să-și ușureze sufletul de insatisfacțiile și mîhnirile cotidiene (pentru că în mod cert au fost multe și acestea în viața sa), să-și găsească în fiecare seară odihna binemeritată după o zi întreagă de tensiune.

Familia sa, în special Doamna Mara Lungu care i-a fost întreaga viață o soție extraordinar de grijulie, i-a creat toate condițiile necesare desfășurării unei vieți echilibrate, ferită de grijile care ar fi putut duce — în vreun fel — la o prematură uzură fizică sau nervoasă.

La acest popas aniversar socotim că este bine să aducem un omagiu acestei minunate soții și mamă a doi copii, care, cu o discreție ieșită din comun, a contribuit hotărîtor la desfășurarea activității deosebit de valoaroase a soțului său, maestrul Nicolae Lungu.

În sfîrșit, acum, în finalul acestei expuneri, dacă ne întrebăm care dintre cele trei înfățișări ale maestrului Nicolae Lungu ni se pare mai deosebită, din punctul nostru de vedere vom spune că este, fără îndoială, aceea de dirijor, motivîndu-ne opțiunea tocmai prin ceea ce afirmam puțin mai înainte, și anume prin neobișnuita sa rezistență la uzura pe care o presupune această muncă la un cor bisericesc. Dacă mai adăugăm aici și valoarea excepțională a interpretărilor sale corale, mai ales din perioada cînd își desfășura activitatea la corala «România», perioadă care a conturat definitiv personalitatea sa de dirijor de talie europeană, se va înțelege și mai bine de ce facem această opțiune.

Pr. Iulian CÂRSTOIU și Pr. Constantin DRĂGUȘIN

CONCURSUL STUDENȚESC PE TEMA : 100 DE ANI DE LA RECUNOAȘTEREA AUTOCEFALIEI BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Pentru a marca și la nivelul studenților evenimentul aniversării centenarului autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, prin aprofundarea de către tinerii teologi a evenimentului istoric bisericesc de la 25 aprilie 1885, precum și a implicațiilor sale multiple în viața Bisericii noastre din anii care i-au urmat, Conducerea Institutului teologic universitar din București, în frunte cu Prea Sfințitul Episcop Vasile Tîrgovișteanul, Vicar patriarhal, Rector al acestui Institut, a aprobat organizarea unui concurs studențesc avînd ca temă acest moment aniversar.

În vederea pregătirii și supravegherii acestui concurs a fost instituită o Comisie, pusă sub președinția P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Prorectorul Institutului, și formată din : P. C. Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, Domnul Prof. Dr. Emilian Popescu, P. C. Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță și P. C. Pr. Spiritual Dr. Constantin Coman. În prima decadă a lunii aprilie a.c., Comisia a pus la dispoziția studenților o listă bibliografică cuprinzînd cele mai importante studii dedicate temei propuse pentru concurs.

După perioada necesară pregătirii, a urmat concursul, la care au fost invitați să participe toți studenții, și care s-a desfășurat în două etape. Prima etapă a avut loc în ziua de vineri 24 mai 1985, orele 17,00, pentru care au fost selecționați 28 studenți. Această probă a constat dintr-un examen scris, urmînd a se trata următoarele subiecte : 1) Lupta pentru autocefalia Bisericii Ortodoxe Române în prima jumătate a secolului XIX ; și 2) Contribuția episcopului Melchisedec al Romanului la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române ; 3) Actul patriarhal de recunoaștere a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române ; 4) Nume de personalități bisericești și laice angajate în lupta pentru recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române ; 5) Consecințe imediate ale recunoașterii autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române.

După cercetarea tezelor de către toți membrii Comisiei, au fost calificați nouă candidați pentru a doua etapă, proba orală, desfășurată în prezența tuturor studenților și sub supravegherea Comisiei menționată mai sus, în ziua de luni, 27 mai 1985, orele 17,00. Cei nouă candidați au răspuns în scris la următoarele 5 întrebări : 1) Ce se înțelege prin autonomie bisericească și care sînt notele ei distinctive ; 2) Ce se înțelege prin autocefalie bisericească ; 3) Cînd este numită Biserica Ortodoxă Română pentru prima dată autocefală într-un text oficial bisericesc ? 4) Organizarea Bisericii în Țara Românească în timpul recunoașterii autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române ; 5) Cînd au fost canonizați și s-a generalizat cultul unor sfinți în Biserica Ortodoxă Română și care au fost acești sfinți. Apoi studenții au fost examinați oral, fiind introduși pe rînd în fața Comisiei, pentru a li se pune alte trei întrebări, și anume : 1) Care a fost prima organizație bisericească de pe teritoriul țării noastre numită autocefală și în ce document ? 2) Între ce date exacte a păstorit mitropolitul primat Calinic Miclescu ; 2) De cîte ori a păstorit și între ce date exacte Patriarhul ecumenic Joachim al IV-lea.

După această fază au mai fost necesare încă alte întrebări pentru departajare, întrucît pentru locul trei existau trei candidați cu același punctaj. Astfel li s-au pus aceste ultime trei întrebări : 1) Care era organizația bisericească a românilor din afara

granițelor Statului român la nivelul anului 1885; 2) Cum era organizată Biserica din Moldova în anul 1885, și 3) Cînd se acordă pentru prima dată unei Biserici calitatea de autocefală în Istoria bisericească universală.

După această ultimă chestionare, departajarea candidaților a fost clară. S-au acordat următoarele premii constînd din cărți cu conținut teologic: Premiul I în valoare de 1.000 lei, s-a atribuit studentului Călinoiu Constantin din anul III; Premiul II, în valoare de 800 lei, studentului Cazacu Teodor din anul I, iar Premiul III, în valoare de 600 lei, a fost acordat studentului Ispas Gheorghe din anul II. Au fost acordate de asemenea trei mențiuni speciale, formate fiecare din cărți în valoare de 200 lei, următorilor studenți: Holbea Gheorghe — anul I; Opăriuc Mihai — anul II și Mititelu Florentin — anul II.

Un număr de alți trei studenți au obținut mențiuni de participare: Cloșcă Marin — anul II, Eva Dorel — anul I și Florea Eugen — anul II.

Acest concurs antrenant a familiarizat nu numai pe concurenți, ci pe toți participanții, cu problematica legată de recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Pe această cale s-a adus un omagiu înaintașilor, angajînd, în același timp, tinerele generații de teologi pe calea cunoașterii și valorificării trecutului valoros al Bisericii neamului nostru românesc *(Pr. Dr. Viorel Ioniță).*

In memoriam:

Diacon Prof. Dr. EMILIAN VASILESCU

În dimineața zilei de 19 iunie 1985 a trecut la cele veșnice, Diacon Prof. Dr. Emilian Vasilescu, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai învățământului teologic universitar din Biserica Ortodoxă Română. Octogenarul profesor a închis ochii pentru totdeauna după o gravă suferință de cîteva zile, deși la internarea în spital avea buna speranță de a se reîntoarce la masa de scris unde, ani de-a rîndul, a așternut pe hîrtie lucrări importante pentru învățământul teologic, pentru cercetarea științifică în domeniul pe care l-a slujit cu desăvîrșită competență — Istoria religiilor —, pentru studenții și doctoranzii în Teologie și pentru credincioșii înșiși. Corpul neînsuflețit, înveșmîntat cu un strălucitor veșmînt diaconesc nou, s-a primenit pentru ultima oară și a fost depus, în dimineața zilei de 20 iunie, cu toată rînduiala, la paraclisul «Sfînta Ecaterina» al Institutului teologic universitar din București. Rînd pe rînd, profesori și studenți teologi au venit să aducă un ultim omagiu, să depună o floare, să rostească o ectenie sau să citească o catismă din Psaltire la căpătîiul distinsului dascăl.

A doua zi după depunerea la paraclis — în ziua de 21 iunie — s-a săvîrșit Sfînta Liturghie, după care, la orele 13,00, în prezența familiei, a rudelor apropiate și a unui mare număr de cadre didactice — profesori onorari, cadre didactice active —, studenți, doctoranzi și cunoscuți, Prea Sfințitul Vasile Tîrgovișteanul — Vicar Patriarhal și Rector al Institutului teologic universitar din București — a dat binecuvîntare pentru începerea prohodirii, fiind înconjurat de un sobor de 18 preoți și diaconi.

Slujba înmormîntării diaconilor de mir — oficiată în astfel de ocazii — s-a desfășurat și acum lin și ordonat. Răspunsurile au fost date la strană de un grup de studenți — îndeosebi din anul II de studii — sub supravegherea și atenta îndrumare a Părintelui Dr. Nicu Moldoveanu, titularul Conferinței de Muzică bisericească de la Institutul teologic din București.

După rostirea limpede și duioasă a rugăciunii de iertare, Prea Sfințitul Episcop Rector Dr. Vasile Costin a vorbit în numele Institutului teologic universitar din București și al celui din Sibiu, exprimînd și în numele Prea Fericitului Părinte Patriarh Dr. Iustin și al P. S. Sale personal regretul pentru pierderea suferită de Biserica Ortodoxă Română, de Teologia ortodoxă română și de cele două Institute prin încetarea din viață a celui ce a fost P. C. Diac. Prof. onorar Dr. Emilian Vasilescu. Prea Sfinția Sa a evocat în cuvinte emoționante activitatea la catedră a ilustrului profesor, devotamentul său față de învățămîntul teologic și dăruirea de sine prin care s-a făcut cunoscut între colegi și mai ales printre studenți și doctoranzi. Prea Sfinția Sa a exprimat condoleanțe familiei îndoliate — Doamnei profesoare Maria Vasilescu și fiului, Ing. Dr. Andrei Vasilescu —, rugînd pe Bunul Dumnezeu să le dăruiască mîngîiere în acele clipe grele. În continuare, s-a rostit următorul cuvînt de rămas bun, de către Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Spiritual I al Institutului teologic universitar din București și discipol apropiat al celui ce a fost Părintele Diacon Profesor Emilian Vasilescu :

«Prea Sfințite Părinte Episcop Rector al Institutului teologic universitar din București și delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh,

Prea Cucernici Părinți conslujitori,

Îndurerată familie,

Întristată adunare,

În numele Institutului teologic universitar din București și al meu personal, adresez acest cuvînt prin care doresc să elogiez, foarte pe scurt, persoana celui ce a fost Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu, eminent cadru didactic al învățămîntului teologic universitar și, în același timp, soț drag și ales părinte.

Regretatul Diacon Profesor s-a stins din viață încet, lin, ca într-un somn, în dimineața zilei de 19 iunie a.c., în urma unei scurte dar grave suferințe, la Spitalul Clinic Panduri din București. A avut nevoie de un tratament grabnic, dar trupul deja slăbit de mulțimea anilor de viață și mai ales de muncă, n-a mai urmat vigoarea spiritului marelui magistru. Vestea trecerii sale din viața pămîntească mi-a sosit împreună cu emoțiile și cuvintele strecurate printre lacrimi de D-na Vasilescu, neobosita și generoasa părtașă de viață, de gîndire și de lucru a răposatului Profesor.

Acum, cînd ne aflăm în jurul sicriului celui care fără glas ne-a strîns laolaltă lîngă sine pentru ultima oară, pe noi pe toți, teologi și neteologi dar devotați colegi, prieteni, foști studenți și foști ucenici, este potrivit să urmărim respectuos, pe cît este cu putință, într-un timp foarte scurt, drumul vieții pămîntești a distinsului Diacon Profesor răposat.

S-a născut la 21 septembrie 1904, în prag de echinocțiu, în comuna Herăști, județul Ilfov, ca al treilea copil al familiei învățătorului Nicolae Vasilescu. Pe linia

mamei sale Elena, descinde din neam preoțesc și are rădăcini adînci în vestitul sat românesc Rășinari de lîngă Sibiu, prin familia Dancăș, devenită apoi, dincoace de munți, familia Dănescu. Și-a petrecut copilăria în satul natal și acolo a deprins, pentru început, ținerea și mîntuirea fermă a condeiului, a acelui condei prin care și-a dobîndit cinstit traiul zilnic și gloria universitară.

În anul 1916 a venit în București, fiind înscris în clasa I a Liceului «Cantemir Vodă». Apoi, printr-un examen de diferență, a trecut ca elev la Seminarul «Nifon Mitropolitul», unde, ca bursier, a urmat cursurile și a făcut ucenicie la profesori dintre cei mai renumiți, ca: Iuliu Valaori, Constantin Damianovici, Mitiță Constantinescu, Romulus Dianu și alții, pe care nu i-a uitat niciodată.

Setea de învățătură și imboldul afirmării l-au condus repede spre treptele superioare, astfel încît, ajutat de cîțiva colegi, de asemenea eminenți, a înființat și a condus «Societatea literară a elevilor Seminarului *Nifon Mitropolitul*». Din nefericire însă, în acest răstimp, a rămas orfan de ambii părinți. S-a întreținut singur, mai departe, prin muncă, predînd lecții de greacă și latină, în particular.

Absolvind Seminarul, în anul 1924 a devenit student al Facultății de Teologie a Universității București. Pregătirea personală deosebită l-a impus atenției ilustrului Profesor de teologie Ioan Mihălcescu și, în ciuda multiplelor dificultăți întîmpinate — pentru că a trebuit să funcționeze ca învățător suplinitor în Herăști (1924—1925), apoi ca detașat la Cancelaria Revizoratului școlar al județului Ilfov (1925—1927) și la Inspectoratul regiunii a VIII-a școlară, București (1928) —, a reușit să-și alcătuiască la înalt nivel teza de licență în teologie chiar sub îndrumarea Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, teză intitulată *Contribuție la studiul sentimentului religios la români.* Această teză a fost publicată ulterior, parțial, în patru foiletoane, în ziarul «Universul» (pagina Bisericii). Ca student, a fondat și a condus revista «Raze de lumină».

Tot datorită hărniciei și străduințelor personale a obținut o bursă de studii în străinătate și și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie protestantă din Paris. A avut ca îndrumător pe Raoul Allier — specialist în domeniul psihologiei religioase.

Tot la Paris, tînărul teolog Emilian Vasilescu a trecut examene la Facultatea de Litere a Universității din Paris, obținînd certificate de specializare.

Principala muncă de cercetare și-a desfășurat-o însă în jurul subiectului tezei de doctorat în Teologie, *Interpretarea sociologică a religiei și moralei,* avînd ca îndrumător în țară pe Prof. Ioan Mihălcescu, iar în Franța pe savantul Gaston Richard, atunci președintele de onoare al Institutului internațional de sociologie. De altfel, Gaston Richard a și acordat tezei de doctorat girul său, prefațînd-o, atunci cînd s-a publicat în țară. Examenul de doctorat propriu-zis a avut loc la 21 decembrie 1936, cu doi referenți principali: Irineu (Mihălcescu) Tîrgovișteanul și Profesorul Șerban Ionescu.

Dorința de studiu a tînărului doctor în Teologie Emilian Vasilescu l-a condus spre noi afirmări pe plan intelectual și, în luna octombrie a anului 1938, a obținut și diploma de licențiat al Facultății de Filosofie și Litere a Universității din București, specialitatea *Filosofie,* depunînd examene la Catedre onorate pe atunci de profesori ca P. P. Negulescu și C. Rădulescu-Motru.

Între anii 1934—1937, a făcut ucenicie didactică universitară, pentru ca apoi, între anii 1937—1943 să funcționeze ca asistent suplinitor bugetar, asistent provizoriu și, în fine, ca asistent definitiv.

În anul universitar 1942—1943 a suplinit și Conferința de Filosofie, nou-înființată la Facultatea de Teologie din București (și la care urma să se titularizeze).

Începînd cu data de 11 noiembrie 1943, Mitropolitul Nicolae Bălan l-a numit și l-a încadrat profesor titular la Academia Teologică din Sibiu, pentru Catedra de *Apologetică și Sociologie*. Tot în această perioadă, proaspătul profesor universitar titular și-a întemeiat o familie, căsătorindu-se cu domnișoara Maria Ionescu, profesoară, licențiată în Teologie și absolventă a cursurilor de doctorat în Teologie. A fost hirotonit diacon la 14 noiembrie 1943. Bunul Dumnezeu i-a dăruit un fiu, Andrei.

Anii de muncă la Sibiu au fost, de fapt, un preambul pentru munca pe care Părintele Profesor avea să o depună și mai asiduu la București, căci în anul 1948 s-a reîntors în capitală, de data aceasta ca profesor titular la catedra de «Studiul comparat al religiilor».

În anul universitar 1948—1949 a funcționat ca Decan al Facultății de Teologie din București și apoi ca Director al Internatului studenților în Teologie.

Dar, ca profesor titular la Catedra de «Istoria religiilor», a depus o muncă uriașă (de peste 20 de ani), pe care o pot ilustra numai eforturile făcute pentru a modela, a instrui și desăvîrși în ale Teologiei tinerele vlăstare ale Bisericii Ortodoxe Române, doritoare de a fi primite în cler, și de nenumăratele studii, articole, cronici și recenzii în specialitate — toate scrise cu cea mai mare grijă, cu un stil elegant, sobru, academic.

S-a retras la pensie la data de 21 septembrie 1971.

Opera regretatului Profesor, lăsată ca o moștenire sfîntă Bisericii Ortodoxe Române, în special preoțimii, este vastă. Vom cita doar cîteva dintre lucrările mai cunoscute și care au trezit interesul cititorilor pentru a-l căuta. Mai întîi cîteva lucrări apărute în volum: *Parabole. Istorioare morale.* Traducere din limba germană după Krummacher și Herder, București, 1929; *Educația morală prin lecturi.* Bucăți alese din autori români și străini, lucrare în colaborare cu Pr. I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din București, în 2 volume, publicate în anii 1934 și, respectiv, 1936; *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală* (în două ediții: 1933 și 1941); *Interpretarea sociologică a religiei și moralei* (teză de doctorat, 1936), recenzată de Traian Herseni, Mircea Eliade și alți specialiști; *Apărarea credinței* (lecturi apologetice, 1937); *Manuale de religie pentru gimnaziile comerciale de băieți și fete,* curs complet, clasele I—VI, 1938; *Manuale de religie pentru gimnaziile și liceele industriale de băieți și fete,* curs complet, București, 1938, în colaborare cu Mitropolitul Irineu Mihălcescu; *Rîvna casei Tale, Ioan 2, 17.* Gînduri și îndemnuri spre folosul Bisericii, București, 1940; *Apologeți creștini. Români și străini,* București, 1942; *Lecții introductive în Filosofie* (de fapt prelegeri ținute în fața studenților), București, 1943.

Dintre studii și articole amintim doar pe acelea care ilustrează foarte pregnant preocupările sale în domeniul Istoriei religiilor, după cum urmează:

Ideea de progres în diferite religii (1949); *Religie, superstiție, ocultism, spiritism, teosofie* (1949); *Religia slavilor* (1950); *Religia tibetanilor — Lamaismul* (1951); *Istoria religiilor ca știință* (1951), unde, printre altele, pune și probleme de metodologie și

bibliografie în specialitate; *Pacea în învățătura principalelor religii actuale ale lumii* (1953); *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice* (1953); *Spiritismul — o primejdie religioasă, morală și socială* (1953); *Dreptatea în învățătura principalelor religii actuale* (1955); *Sfînta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii* (1955); *Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii* (1955); *Starea actuală a islamismului* (1956); *Starea actuală a budismului* (1956); *Arta religioasă orientală, factor de apropiere între religii și popoare* (1958); *Studiul istoriei religiilor în România* (lucrare penetrantă, foarte utilă studenților și doctoranzilor în specialitate), 1959; *Ortodoxia și celelalte religii* (1963); *Deosebirile esențiale dintre creștinism și celelalte religii* (1968); *Declarații asupra religiilor necreștine* (1967); *Încercări de colaborare între religiile actuale* (1969); *Preocupări în Teologia ortodoxă română în legătură cu religiile necreștine* (1971); *Credința în viața viitoare la diferite popoare și în diferite religii* (1972); *Viața Domnului nostru Iisus Hristos și viața altor întemeietori de religii* (1974); *Marile religii necreștine actuale: Islamismul; Budismul; Hinduismul* (toate publicate în anul 1974); *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios* (1979).

Deși numeroasele lucrări al căror autor este au fost citite cu interes și admirație la vremea lor și sînt și astăzi foarte căutate, o aureolă în plus i-a adus, desigur, lucrarea într-un volum *Istoria religiilor*, Manual pentru uzul studenților teologi, apărut deja în două ediții: 1975 și, revăzută, 1982, prima ediție în 439 p., iar a doua în 490 p., *ambele în 8°*.

Regretatul autor ne-a oferit tuturor, în această carte, erudiția sa vastă, acuratețea stilului, precizia documentării, o impecabilă tehnică de lucru și, mai înainte de toate, onestitatea și sobrietatea științifică prin care se caracteriza. Această carte reprezintă, de fapt, o sinteză-testament a unor cercetări minuțioase de o viață, a unor eforturi extraordinare, pentru ca acel anonim cititor la care ținea foarte mult, studentul teolog, doctorandul, preotul să găsească tot ceea ce Biserica îi poate pune la îndemînă, prin specialistul ei, despre celelalte religii. Este o lucrare de culme, este un munte de carte pe care se înalță luminos chipul răposatului Profesor.

Îndurerată familie, întristată adunare!

Astăzi se pune capăt preumblării împreună cu noi, în această lume a celui ce a fost Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu. Astăzi, cuminte cum a fost întotdeauna, ne-a adunat aici să-i aducem un ultim omagiu de prețuire și asigurarea că nu-l vom uita niciodată. Ne-a dat un exemplu, o lecție frumoasă de răzbatere omenească la cel mai înalt nivel posibil în latura didactică, a pregătirii cadrelor Bisericii Ortodoxe Române. Modestia sa și-a mărturisit-o și la 21 septembrie 1984, cînd Institutul l-a sărbătorit ca octogenar și cînd însuși ne spunea următoarele cuvinte, ca de foc: «N-am desțelenit nici un teren, n-am făcut nici o descoperire epocală, nu îndrăznesc să am pretenția unei originalități depline. Dar, ca teolog și slujitor al Bisericii Ortodoxe Române, n-am pierdut nici un moment din vedere imensa superioritate a creștinismului față de celelalte religii. Dar n-am căutat să minimalizez sau să neg nici valoarea altor religii, care, așe cum spuneam și în prefața Manualului meu de *Istoria religiilor*, au dat suport sufletesc credincioșilor lor timp de veacuri și milenii. Am căutat, după puterile mele, să fac cunoscute studenților mei aceste religii, tocmai pentru a-i face să înțeleagă că învățătura Mîntuitorului, creștinismul, este altceva în esența sa decît toate celelalte religii ale lumii. Nu știu cît am reușit să realizez acest lucru, dar știu că m-am străduit să-l realizez».

Iar ca ucenic al regretatului Profesor, între mulți alții, vreau ca în loc de încheiere a acestui cuvînt, din același profund respect și cu aceeași nețărmurită recunoștință, să pun nu cuvintele mele, ci tot pe acelea ale Părintelui Profesor, ca un testament sacru pentru noi teologii: «...mulțumesc lui Dumnezeu pentru tot ajutorul pe care mi l-a dat în strădaniile mele omenești. Și dacă este adevărat că acela care lasă în urmă un copil, a scris o carte și a sădit un pom, n-a trăit degeaba, mă mîngîi și eu cu gîndul că am împlinit aceste datorii. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, ca orice profesor care și-a iubit misiunea, nădăjduiesc și eu să las în urmă un lung șir de fii duhovnicești, foștii mei studenți. Cît de bine am reușit în toate strădaniile mele, nu pot aprecia singur. În orice caz, de un lucru sînt sigur: că în activitatea mea de profesor de Teologie am pus tot sufletul și toată puterea mea de muncă. Și dacă în toate strădaniile mele a rodit ceva, cît de puțin, în sufletul și în viața numeroaselor generații de elevi și studenți pe care i-am avut, mulțumirea mea este deplină. Și această mulțumire crește, odată cu nădejdea că aceia care vin după noi ne vor depăși în toate privințele, spre slava lui Dumnezeu și a Sfintei noastre Biserici».

Așa a vrut să fie și așa a reușit să fie în lume regretatul profesor. Bunul Dumnezeu să-l odihnească în pace și să-l răsplătească pentru osteneală, pentru sfințenia vieții și pentru tot ceea ce știe că a jertfit pentru noi și pentru toți cei din jurul său. Dumnezeu să-l ierte și să mîngîie familia rămasă îndurerată!».

Încheindu-se această cuvîntare de elogiere a răposatului Profesor Emilian Vasilescu, un alt discipol al său, P. C. Pr. *Dumitru Soare*, a adresat un cuvînt prin care a scos în relief trăsăturile mai personale ale marelui profesor. Astfel P. C. Sa a insistat în chip deosebit asupra omeniei ce caracteriza persoana răposatului, promptitudinea cu care, bucuros, dădea un sfat, oferea bibliografie suplimentară studenților interesați, dar și acrivia cu care știa să îndrepteze pe studenții și doctoranzii săi pe drumul cercetării autentice. A evocat, de asemenea, căldura sufletească, apropierea de care dădea dovadă ori de cîte ori la școală, acasă ori la vreo bibliotecă se îngrijea de lucrările de seminar ale ucenicilor, îndreptînd, adăugînd și stilizînd, astfel că oricare dintre acele lucrări aveau în ele, fără excepție, și ceva prețios din eforturile profesorului. Subliniind astfel de însușiri de excepție ale regretatului Profesor, P. C. Pr. Dumitru Soare a exprimat recunoștința studenților și doctoranzilor de la specialitatea onorată de răposat, regretul lor pentru pierderea valorosului dascăl, și a transmis sincere condoleanțe familiei și rudelor aflate de față.

Un al treilea vorbitor, Pr. Gh. Cunescu — scriitor — a scos în relief personalitatea regretatului Profesor Em. Vasilescu și a specificat că Biserica pierde acum pe unul dintre *scriitorii bisericești* de marcă, un apologet și fundamentalist cunoscut, ale cărui eforturi de a sprijini credința ortodoxă au fost considerabile și unanim apreciate. De asemenea, a menționat entuziasmul sincer și bucuria colegială pe care răposatul și-a manifestat-o în scris, elogiind pe Profesorul Gala Galaction (Grigore Pișculescu) atunci cînd acesta din urmă a fost primit ca membru titular în Academia Română. Pr. Gh. Cunescu a evidențiat, astfel, că regretatul Em. Vasilescu se bucura sincer de orice promovare a cadrelor Bisericii Ortodoxe Române la niveluri din ce în ce mai înalte de recunoaștere a strădaniilor lor culturale. În încheiere, a exprimat, de asemenea, condoleanțe familiei din partea celor care au citit lucrările excepționale ale celui ce a fost Diacon Profesor Dr. Em. Vasilescu.

Încheindu-se şirul cuvîntărilor, P. S. Episcop Vasile Tîrgovişteanul a făcut obişnuitul otpust. În melodia mirifică şi tristă a cîntării «Veşnica pomenire» şi a funebrului «Sfinte Dumnezeule», cei de faţă au trecut pe lîngă catafalcul cu sicriul unde odihneau rămăşiţele pămînteşti ale celui ce a fost Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu. Toţi au sărutat sfînta icoană de pe pieptul răposatului şi apoi, în liniştea pătrunsă de durere, au exprimat personal condoleanţe D-nei Vasilescu, fiului Andrei Vasilescu, nurorii Doina Vasilescu şi tuturor celorlalte rude aflate lîngă catafalc.

La orele 15.30, corpul neînsufleţit al regretatului Profesor a fost transportat la Biserica «Belvedere» din Bucureşti şi depus pentru scurtă vreme în naosul bisericii pentru a cărei construcţie a stăruit împreună cu cumnatul său Pr. Petre Şerpe (mai tîrziu arhiereul Pavel Şerpe). S-a oficiat slujba parastasului pe scurt, apoi sicriul a fost dus în cripta de la subsol a bisericii şi a fost depus în mormîntul de beton pregătit din vreme. Au fost de faţă membri ai familiei, P. C. Pr. Consilier Neamu, preoţii parohiei, între care şi un fost ucenic în specialitate, Pr. Popescu Mihail şi Pr. Conf. Alexandru I. Stan.

Agapa de pomenire a răposatului Profesor s-a dat la Institutul teologic universitar din Bucureşti, la acel Institut pe care regretatul adormit în Domnul l-a slujit exemplar *(Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan).*

NOTE BIBLIOGRAFICE

Vol. I din Texte și Studii ale Fundației pentru elenism în Marea Britanie, editate de Arhiepiscopul Methodios al Thyatirei și Marii Britanii — (Thyateira House, Londra, 1982, 346 p.).

După intronizarea sa ca Arhiepiscop al Thyatirelor și Marii Britanii în 1979, Arhiepiscopul Methodios a purces la editarea unei reviste teologice monumentale «Ekklysia kai Theologia», din care au și apărut trei numere, fiecare depășind 1100 de pagini —, renunțînd astfel la editarea celor două reviste «Abba Salama» și «O Pharos» din Etiopia și, respectiv, din Alexandria—Egipt. După aceea a înființat un centru de studii al Elenismului din Marea Britanie și Irlanda denumit «Fundația pentru Elenism în Marea Britanie», cu cinci categorii de membri: Prima, intitulată *ex officio*, cuprinde pe marii ierarhi ai Bisericii grecești locale și pe marii teologi greci și englezi care, cu studii în Grecia, se ocupă de istoria și problemele teologice comune. A doua este aceea a *patronilor* acestei fundații: Arhiepiscopul Runcie de Canterbury și alți înalți demnitari. A treia este aceea desemnată cu numele de observatori, adică a grecilor mari industriași, oameni de afaceri și a teologilor greci din Anglia și a cîtorva alți englezi. A patra cuprinde pe președinții asociațiilor, societăților și uniunilor grecești din Marea Britanie și Irlanda, cu aspect intelectual, științific, cultural, industrial, bancar, de binefacere etc. A cincea categorie este aceea a *membrilor corespondenți* din diferite orașe mai mari ale Greciei, mai ales profesori.

Cuprinsul acestei colecții de texte și studii grecești sau englezești, divers și interesant, începe cu *prologul* editorului, Arhiepiscopul Methodios, care, după ce arată într-o pagină scrisă în greceşte scopul acestei publicații, reproduce un *fragment din omilia Mitropolitului vrednic de veșnică amintire Gherman al Thyatirelor*, despre începuturile mișcării ecumenice sub îndrumarea patriarhului ecumenic Meletie, pe care le socotește ca temelii ale Fundației pentru Elenism în Marea Britanie (pp. 5—9). Urmează *Enciclica Sfîntului Sinod al Patriarhiei de la Constantinopol în frunte cu Patriarhul ecumenic Demetrios al Constantinopolului*, emisă cu prilejul sărbătoririi a 1600 de ani de la al doilea sinod ecumenic, din 12 martie 1981. *Profesorul V. N. Anagnostopoulos* de la Halchi publică un studiu detaliat despre *înființarea Sfintei Mitropolii a Thyatirelor de către patriarhul ecumenic Meletios al IV-lea* (1922—1924). A urmat *înființarea Mitropoliei Thyatirelor*, amplificată treptat pînă la cuprinsul de azi al Arhiepiscopiei Thyatirelor și Marii Britanii, cu exarhia Europei Occidentale, a Irlandei și Meletiei de la 1968 încoace, cu șapte episcopi. Primul ei păstor a fost Mitropolitul Ghermanos (1922—1951), al doilea a fost Athenagora I-ul (Kabbadas între 1951—1962), urmașul lui a fost Athenagora al II-lea (Kokkinakys, între 1962—1979), iar actualul este, cum s-a amintit, Methodios. El este continuatorul tradiției ortodoxe ecumenice de apropiere și colaborare strînsă cu Anglicanismul în primul rînd în calitate de co-președinte al Comisiei dialogului anglicano-ortodox. Urmează o serie de acte patriarhale în legătură cu înființarea Mitropoliei Thyatirelor (pp. 21—37). Prof. K. Kallinikos de la Halki publicată: *Nevoia și semnificația noilor sfinte Mitropolii întemeiate în Europa și a Exarhatelor Patriarhiei ecumenice* cu următoarele capitole: *Istoria lor; Nevoia și importanța înființării Mitropoliilor în Europa.* Urmează *Tomosul înființării Sfintei Mitropolii a Thyatirelor și a exarhiei Marii Britanii, Suediei și Norvegiei în 1963; Tomosul înființării Mitropoliei Thyatirelor și a Exarhiei Europei Occidentale și Centrale* (1922, repetat pentru Europa Centrală în 1924, pentru cîteștrele în 1936); *Tomos pentru înființarea Mitropoliei Franței și Exarhiei Belgiei, Luxemburgului, Spaniei și Portugaliei* (1963); *Tomos pentru înființarea Mitropoliei Germaniei și a Exarhiei Olandei și Danemarcei* (1963); *Tomos pentru înființarea Mitropoliei Austriei și a Exarhiei Italiei, Elveției, Ungariei și Insulei Melitis* (Se repetă cele pentru Belgia în 1969 și pentru Suedia și toată Scandinavia, 1969), (pp. 38—68).

Dr. A. Tillyrides publică un medalion despre *Arhiepiscopul Ghermanos Strenopoulos și mișcarea ecumenică după documente inedite*, cu prilejul împlinirii a treizeci de ani de la moartea lui, întîmplată la 3 februarie 1959, la 83 de ani (pp.

69—184). Arhiepiscopul Ghermanos, primul Arhiepiscop al Thyatirelor și exarh al Europei Occidentale și Centrale, este socotit că a întruchipat și realizat, ca predecesor al lor, principiile și spiritul mișcării ecumenice a veacului al XX-lea. De la adunarea Federației studenților creștini, ținută la Constantinopol în 1911, ca arhimandrit, unde a cunoscut pe pionierii ecumenismului, el a activat cu o pasiune unică pentru apropierea și unirea Bisericilor avînd drept centru doctrina Bisericii ecumenice a primelor opt veacuri. Faimoasa Epistolă enciclică a Patriarhiei ecumenice din 1920 a fost inspirată și redactată în mare parte de el, ca urmare a întemeierii Ligii Națiunilor pentru prevenirea războaielor în viitor. A participat la Adunările generale ale mișcării ecumenice la Stockholm (1925), Lausanne (1927), Edinburgh (1947) și Amsterdam (1948) etc., punînd pe primul plan coordonarea delegațiilor Bisericii Ortodoxe, păstrarea doctrinei și intereselor lor vitale și apărarea cu orice preț a păcii. Au fost admirate unanim cuvîntările sale, care s-au bucurat de o publicitate unică și a avut aprecierea și prietenia celor mai importante personalități bisericești ale vremii, prezidînd, de obicei, delegațiile Bisericilor Ortodoxe. Dr. Tillyrides dă ca exemplu de cuvîntare memorială pe aceea de la Conferința de la Lausanne, care se știe că a eșuat ca urmare a eforturilor premature ale lumii creștine de a realiza imediat după Stockholm o unire dogmatică: Arhiepiscopul Ghermanos a dat acolo o dezvoltare a principiilor augustine de unire doctrinală: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas». După o scurtă introducere sintetică, autorul reproduce 103 documente inediate în diferite limbi europene. Din ele se pot trage concluziile de mai sus; cititorul are bucuria de a citi scrisori ale unor și către unele personalități ca Wilfred Monod, Visser't Hooft, St. Zankow, Marc Boegner, O.S. Tomkins etc., etc.

Episcopul Dr. Zynoupolis Aristarhos publică, de asemenea, o serie de *opt cuvîntări ocazionale*, rugăciuni, omilii inedite, foarte interesante (p. 185—206).

Urmează *predica* ținută de Arhiepiscopul Dr. Methodios al Thyatirelor și Marii Britanii în catedrala St. Gilles din Edinburgh la 17 mai 1981, pornind de la aniversarea a 1600 de ani de la al II-lea Sinod ecumenic de la Constantinopol (pp. 207—213).

Elenismul creștin: Moștenirea creștină clasică. (Un studiu citit de Arhiepiscopul Methodios al Thyatirelor și Marii Britanii în *Facultatea de Ecumenism din Dublin la 23 mai 1981* (pp. 214—217), pe care-l termină cu concluzia: «Părinții Bisericii nu au supus Evanghelia unui elenism elegant dar trecător. Ci ei au folosit forța tradiției elene pentru întărirea și propagarea Evangheliei vieții veșnice și adevărului. Așa ne-au dat un elenism creștin care este superior oricărui umanism, din cauză că nu se sprijină numai pe om, ci și pe Dumnezeul-Om Iisus Hristos și pe harul Sfintei Treimi care ne este dat în și prin El...».

Preoția creștină, observații introductive generale (Un studiu citit de Arhiepiscopul Methodios al Thyatirelor și Marii Britanii, *la Academia Internațională de Științe Religioase*, Bruxelles, 1981, — pp. 218—229). Autorul demonstrează măreția și sublimul preoției creștine pe texte alese din Biblie și din opera Sfinților Părinți pentru ca să accentueze următoarele puncte: 1. Preoția aduce o slujire specială în rînduiala lui Dumnezeu pentru mîntuire. 2. Este slujirea sfîntă care se sprijină pe sfințenia Bisericii și pe Duhul Sfînt, care sălășluiește în ea. 3. În perspectiva ortodoxă sfințenia nu este numai obiectivă, înrădăcinată ca o funcțiune a Duhului în și prin Biserică, ci și subiectivă din pricină că ea cuprinde persoane și preoți. 4. Partea centrală a slujirii preoțești este oferirea jertfei Noii Alianțe prin care poporul este unit cu Hristos în Dumnezeiasca Împărtășanie și prin Hristos cu Dumnezeu și prin aceasta se bucură de înnoire și de mîntuire. 5. Autoritatea Preoției se sprijină pe activitatea lui Iisus Hristos și a Apostolilor, ca și pe darul special al Duhului Sfînt acordat prin actul preoțirii. 6. Darurile Duhului aduse comunității creștine sînt totdeauna asigurate de mijlocirea Preoției. 7. Puterea autoritativă și eficiența Preoției au fost demonstrate în istorie atît pozitiv cît și negativ. Nici o revoluție n-a fost în stare să zguduie fundațiile ei. Dimpotrivă astăzi se manifestă ca dar special al lui Dumnezeu pentru înnoirea societății omenești» (p. 225).

Sir Steven Runciman, *Cei Trei Mari Sfinți Ierarhi și continuitatea civilizației grecești* (un studiu cu prilejul sărbătoririi literaturii grecești. Londra, 30 ianuarie 1982, pp. 230—239). «Ei au legat umanismul clasic cu umanismul creștin... Grecii pot privi înapoi cu recunoștință și mîndrie la cei Trei Mari Ierarhi care au făcut atît de mult pentru ca să întărească fundațiile Ortodoxiei grecești, la Sf. Vasile cel Mare, la Sf. Grigore Teologul și la Sf. Ioan Gură de Aur».

Dr. A. Tyllirides, Alexandru Lykourgos către Gladstone (pp. 240—267). William-Ewart Gladstone (1809—1898), om politic englez, a fost șeful liberalilor, de patru ori

prim-ministru, cunoscut pentru eforturile sale de a ameliora soarta Irlandei, de a face să se recunoască sindicatele engleze şi alte îmbunătăţiri în sistemul de guvernare. A fost de asemenea admirator al spiritului elen, apărător înflăcărat al credinţei ortodoxe — ceea ce reiese şi din sutele de epistole ce i s-au adresat de conducătorii bisericeşti. A luptat şi pentru unirea insulelor Ionice cu Grecia şi, în general, pentru realizarea ei politică.

Alexandru Licourgos (1827—1875), scrie autorul, una dintre cele mai strălucite figuri teologice ale veacului trecut, a fost profesor la Atena, după ce fusese hirotonit la Ierusalim. În 1869 a sfinţit biserica din Liverpool, unde se născuse Gladstone. Apoi a rămas la studii, a luat două doctorate şi a devenit mare luptător pentru bunele relaţii ale celor două Biserici; a participat la adunarea de la Bonn din 1875. Unele dintre scrisori n-au fost încă publicate. Ele sînt păstrate în diferite instituţii engleze. Printre documentele publicate se găsesc şi corespondenţa Patriarhului ecumenic şi descrierea vizitei mitropolitului locului.

P.C. Lector Dr. George Dragas de la Universitatea din Durham, Contribuţia Elenismului la gîndirea şi viaţa din Marea Britanie (un document citit în ziua inaugurală a Fundaţiei pentru Elenism în Marea Britanie, la 20 februarie 1982, pp. 268—276).

Autorul afirmă că un editor al jurnalului Times a accentuat faptul că Grecia este mama culturii europene. Iar un clasicist englez afirma, la întemeierea societăţii pentru Fundaţia elenică, cum că ea ar sta ca stîlp al civilizaţiei engleze şi anume prin raţionalismul şi spiritualitatea ei. La acestea, alt clasicist — R. W. Livingstone —, adaugă noţiunile de frumuseţe, de libertate, de direcţie, de realism în viaţă, de varietate de tipuri ca umanism etc. etc. Altul asigură că elementul «critic» şi cel pozitiv al elenismului influenţează şi astăzi în Anglia ca şi în trecut. Şi se poate continua astfel. Se aminteşte de asemenea că Buletinul asociaţiei clasice şi Consiliul departamentului clasic al Universităţii, arată că acest departament foloseşte nu mai puţin de 600 de profesori.

Autorul constată de asemenea că amploarea clasicismului grec este prezentă şi în alte ţări şi în cărţi ca *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford, 1976; arată bunele consecinţe ale unei asemenea activităţi. Dar mai ales înmulţirea Institutelor bizantine face dovada acestei realităţi şi a influenţei culturale. Toate acestea arată locul şi contrbiuţia comunităţii elene prezentă astăzi în Marea Britanie şi în general în comunitatea europeană. Din punct de vedere cultural, scrie mai departe autorul, Elenismul este unul dintre cele mai bogate tezaure ale istoriei şi civilizaţiei europene, care de fapt a rămas intact în cultura comunităţilor greceşti prezente. Este vorba despre elenismul Bisericii Ortodoxe care a exercitat o influenţă enormă în lume şi în special în Europa... Grecii din Marea Britanie şi din Europa sînt moştenitorii direcţi ai acestui elenism creştin. Principalele lui ramuri sînt cel clasic şi cel creştin. Autorul crede că această sinteză a tradiţiilor clasice şi creştine este cea mai importantă contribuţie pe care au adus-o popoarele elenice în lume şi deci şi în Anglia şi expune cîteva trăsărturi caracteristice ale acestor două tipuri de elenism.

Din punct de vedere etnic istoria Greciei se împarte în faza antică şi cea a noului elenism. Cea dintîi este legată de cea clasică, caracterizată de virtute, artă, filosofie, ştiinţă şi politică; cea de a doua este era creştină, cînd viaţa spirituală, arta sacră, teologia, providenţa socială şi filantropia bisericească au devenit predominante. În cea dintîi, figuri reprezentative sînt eroii, artiştii, filosofii-scientişti şi marii lideri dătători de legi şi politiceni; iar în cea de a doua predomină sfinţii şi aceţii, iconografii, teologii, filantropii, predominînd părinţii şi ierarhii, fiecare epocă avînd pe reprezentanţii ei. Nu e nici o contradicţie între filosofi şi Părinţi, ci o coeziune lăuntrică, scrie Părintele Dragas, căci filosofia ar pregăti Teologia. Elenul clasic este omul raţional; cel nou este cel spiritual. «Ceea ce au căutat vechii eleni au aflat cei noi... într-o eră cu un umanism împlinit şi teologic». Autorul descrie apoi opera patristică greacă şi trage concluzia că mergînd pe această cale comunitatea greacă poate juca un rol important din punct de vedere ecumenic pentru întreaga Europă şi Anglie. În Anglia, grecii nu sînt numai proprietari de valoare şi oameni de afaceri ci şi oameni de ştiinţă şi de cultură, cu optzeci de şcoli proprii şi diferite societăţi şi asociaţii, cu o organizare ortodoxă proprie. De aceea, încheie autorul, ideea Arhiepiscopului Methodios de a întemeia o Fundaţie pentru Elenism în Marea Britanie nu e numai o idee mare, ci una reală şi care constituie o necesitate urgentă.

K.E.S., *Educație și identificare a tineretului elen în Marea Britanie* (Comunicare a centrului Comitetului educativ, pp. 277—281). Se face o expunere a activității școlare grecești și a celei duhovnicești a Bisericii Ortodoxe grecești din Anglia, în cadrul a trei paragrafe: Epoca contemporană, începutul școalelor și învățătura în particular.

Cuvînt introductiv al Eminenței Sale Arhiepiscopul Methodios al Thyatirelor și Marii Britanii către Adunarea generală a Asociației tineretului ortodox, rostit în catedrala Sf. Sofia, la 25 octombrie, 1981 (pp. 282—296). Subiectul a fost mărturia ortodoxă și misiunea ortodoxă în plinătatea Bisericii în Marea Britanie. Prima este necesară pentru menținerea credinței ortodoxe și pentru a o explica pentru cei care vor s-o primească. În acest scop este nevoie și de o organizare potrivită pentru tinerii englezi, care vor să înțeleagă învățătura ortodoxă și *etosul elenic*; de asemenea, adaugă vorbitorul, este necesar ca profesorii să fie greci, pentru ca la vitalitatea tineretului să se adauge curajul rasei grecești. Cei doisprezece membri ai celor douăsprezece comunități grecești vor forma comitetul central și va fi prezidat de un Episcop-vicar al Arhiepiscopului Methodios.

Urmează *Vizita Arhiepiscopului Methodios la Adunarea casei de ajutor frățească a Arhiepiscopiei și cuvîntul rostit la sărbătoarea «Intrarea în Biserică», 1981* (pp. 287—289) și *Cea de a opta adunare școlară a Arhiepiscopiei Thyatirelor și a Marii Britanii de la 31 ianuarie 1981 și cuvîntarea Arhiepiscopului Methodios* (pp. 290—293). *Protopopul G. Dragas, Cei Trei Sfinți Ierarhi, stîlpii Neo-Elenismului* (pp. 294—297). Este un rezumat al părții duhovnicești a studiului recenzat mai sus despre «Contribuția Elenismului...» (pp. 268—276).

În paginile 298—326, avem o bogată *bibliografie teologică* cu subiecte de istorie, apologetică, filosofie, misiune ortodoxă și grecească, scrise de *Prof. B. Stavridou* (la două opere) și de *Arhiepiscopul Methodios al Thyatirelor și Marii Britanii* (la douăsprezece opere).

Iar în paginile 327—344 avem *note* și *indici*.

Revista apare astfel la un nivel foarte actual și ridicat prin subiecte și autori, dar cu preocupări oarecum circumscrise local și patriotic.

Prof. N. CHIȚESCU

Anton Dumitriu, *Alétheia*. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică, Editura Eminescu, București, 1984.

În intenția de a urmări idealul filosofiei grecești cît mai de aproape, anume «căutarea absolutului», pus în relație directă cu ideea de «adevăr», autorul acestei lucrări, după temeinice cercetări și examinări serioase, răspunde unei întrebări fundamentale: Ce este adevărul? Această problemă a frămîntat omenirea de-a lungul istoriei și mai continuă încă să o frămînte. Căci, «pentru toți cei ce caută o dezlegare a enigmaticei existențe umane, ca și a existenței în general, întrebarea capătă o importanță fundamentală» (p. 7).

Pentru a ajunge la ideea de adevăr, așa cum o concepeau grecii antici, autorul a întreprins un drum lung, lămurind o serie de concepte și metode specifice gîndirii lor, reliefînd că «sensul profund pe care-l avea alétheia în lumea grecească ar constitui un îndemn la aprofundarea propriilor noastre idealuri» (p. 10).

Conceptul general de adevăr, observăm că nu are același conținut în concepția celor mai iluștri gînditori, fiecare avînd o imagine conceptuală a adevărului, după concepția și viziunea-i proprie despre lume și viață. Dar, pentru a înțelege mai bine viziunea lor despre adevăr, autorul ține seama de «forma mentis a Greciei antice», adică la baza cercetărilor efectuate de autor stă principiul că, pentru a-i înțelege pe grecii antici, trebuie să gîndești așa cum au gîndit ei.

În concepția vechilor greci, omul are o esență divină, iar dimensiunea ființei umane este devenirea omului, devenire ce cunoaște două direcții: «una descendentă, conform căreia ființa umană coboară de la «condiția divină» (aceea originară) la starea actuală», trecînd prin mai multe faze, și «o direcție ascendentă, conform căreia omul are tendința de a-și reface condiția inițială, de a se reintegra în planul din care a descins. *Involuția și evoluția*, iată ce caracterizează devenirea umană în mentalitatea vechilor greci. Starea originară nu este pierdută, ci numai involuată» (p. 55).

Drumul lung în căutarea adevărului, la grecii antici, este însoțit de unele lămuriri esențiale ale filosofiei grecești, care pentru ei era o ocupație fără remunerație, dezinteresată. (Philosophia akerdés, p. 57—65). Tot astfel, Ορθότης των ονομάτων = corectitudinea cuvintelor (p. 66—82), ceea ce specialiștii au tradus prin *etimologie*, găsește în lucrarea de față o minuțioasă examinare, pornind de la sensurile pe care cei mai vestiți filosofi le dădeau cuvintelor (numelor), exemplificînd cu cele mai vechi nume biblice. Astfel, *Adam = om; Eva = viață; Set = înlocuitor; Noe = mîngîiere.* «Iată care este explicația — scrie autorul — pe care o dă *Cartea splendorii*, scriere de bază a Kabbalei, acestor semnificații ale cuvintelor: În fiecare cuvînt al Scripturii ar sta ascunsă o taină supremă care este sufletul cuvîntului, și alte taine mai puțin profunde, care sînt veșmîntul primei taine. Omul nu vede în fiecare cuvînt decît corpul, adică sensul literal. Dimpotrivă, oamenii clarvăzători văd în fiecare cuvînt anvelopa care învăluie sufletul și, prin această anvelopă ei întrevăd sufletul» (p. 78—79).

În analiza ideii de *mythos*, ca și a ideii de *lógos*, (Mýthos și Lógos, p. 83—109), autorul încearcă să vadă mai întîi ce vor să spună chiar gînditorii greci cînd vorbesc despre mythuri și lógos. În cele din urmă autorul conclude: «Toată lumea este de acord în timpul nostru că *mythul* nu mai poate fi privit ca o simplă «fabulă». El acoperă întotdeauna o modalitate de a gîndi realitatea» (p. 99). «*Mythos*-ul are două funcții: una de a vorbi, prezentînd un scenariu care se vede; alta de a face să se sesizeze ceea ce este dincolo de scenariu, adică dincolo de vorbire și vedere» (p. 105). În lb. latină μῦθος s-a tradus prin *fabula*, trecere care a marcat de fapt o schimbare de mentalitate: «de la contemplația lucrurilor nevăzute și inexprimabile s-a trecut la vorbirea despre ele, de la mythos s-a trecut la *lógos*» (ibidem). Lógos-ul are, la rîndul lui, două sensuri: *cuvînt* și *rațiune*. Dar, așa cum mărturisește Henry Joly, între acești doi termeni există o legătură esențială, identificîndu-i chiar (p. 107).

Capitolul «Filosofia grecească» (p. 110—121) ne dă lămuriri precise asupra termenului «filosofia». Cel dintîi care a întrebuințat termenul de «filosofie» este Pythagora. El a afirmat că nici un om nu este *înțelept* (σοφός), ci numai *zeul*. Iar *filosof* se numea cel *iubitor de înțelepciune*.

În centrul preocupărilor filosofilor greci a stat problema existenței omului și a esenței umane. Ei au dorit o cunoaștere absolută a existenței, a Ființei (Philía sophías) și, sub acest aspect au definit filosofia ca fiind «cunoașterea existenței ca existență». Dar la întrebarea τί τὸ ὄν? (Ce este existența?), grecii n-au putut răspunde în cuvinte. Căci «...pătrunderea intelectului în zona unde el însuși este cunoaștere — mărturisește autorul —, în care a ști este a fi, înseamnă o depășire a lui «a spune». Intelectul este dincolo de *lógos* — rațiune și cuvînt —, el este dincolo de *légein* — a spune —, astfel nu putem explica de ce Aristotel... nu răspunde nicăieri direct la această problemă a problemelor filosofiei și nu aflăm nicăieri, nici de la el, nici de la alți filosofi, ceva care să ne spună în cuvinte ce este existența.

Lucrul acesta, care poate să apară curios, îl găsim enunțat chiar și în timpul nostru, de un filosof ca Ludwig Wittgenstein, care, după ce a afirmat că «Limitele limbii mele înseamnă limitele lumii mele», încheie lucrarea sa astfel: «Există fireşte inexprimabilul. Despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem» (p. 206).

Adevărul (ἀλήθεια) în concepția înțelepților antici înseamnă «ceea ce se descoperă», «ceea ce se devoalează», «ceea ce nu se ascunde», înseamnă cunoaștere fără uitare ,prezență eternă. Platon a dat o interpretare deosebită termenului alétheia. El desparte cuvîntul ἀλήθεια în două părți: ἄλη = alergare; θεια = divină. Așadar, ἀλήθεια înseamnă, pentru el, «alergarea divină» (p. 243). Inteligența umană a alergat și aleargă mereu după adevăr, după absolut; dar în acest proces de cunoaștere a adevărului rațiunea umană întîmpină obstacole. Aristotel avea un principiu: «undeva trebuie să te oprești», iar acest punct de oprire trebuie să fie de *altă natură* decît ceea ce este generat de această oprire pentru ca să o poată justifica» (p. 241). Aristotel vorbește de «primul principiu» — πρῶτη ἀρχή — sau principiul divin, în care «nu există nici loc, nici timp, nici vid». Ceea ce înseamnă că primul principiu era situat de ei în afară de spațiu și timp. De fapt, nici Platon și nici Aristotel n-au răspuns la întrebarea ce este divinul? Platon spune: «trebuie muncă pentru a găsi pe autorul și tatăl tuturor lucrurilor, și, cînd l-ai găsit, este imposibil să o spui tuturor» (ibidem).

În strînsă legătură cu modul de interpretare a termenului ἀλήθεια se află și termenul ἀνάμνεσις, care desemnează o stare în care uitarea nu există. «Cuvîntul

anamnesis ar desemna astfel, nu o «reamintire», în sensul obișnuit al cuvîntului (aceasta este în afară de orice discuție), ci o «revenire» la o stare «reală» dintr-o stare potențială, printr-o realizare a acestei potențialități, a unei cunoașteri fără memorie și fără amintire, o cunoaștere aflată mereu în act» (p. 256).

«Omul — după cum afirmă Aristotel — este ... singurul dotat cu cuvînt — λόγος» (p. 278). În grecește λόγος înseamnă și cuvînt și rațiune, ceea ce de fapt caracterizează ființa umană. Aceste două facultăți originare sînt strîns legate între ele, sînt autonome și au valoare prin ele însele. «Nu este posibil — mărturisește autorul — ca intelectul uman să aibă o valoare mai mică decît propria lui creație. Dar, oricum am examina problema, concluzia va fi aceeași: cuvîntul și rațiunea sînt fenomene originare, valabile prin natura lor, avînd deci un caracter absolut pentru om iar omul participă la acest absolut. Acestui absolut grecii îi ziceau *divin.* În acest sens și un raționalist al secolului al XX-lea ar putea accepta, fără nici o restricție, afirmația lui Epictet: *după lógos-ul tău tu nu ești mai slab și nici mai mic decît zeii»* (p. 279—280).

După cum observăm, lucrarea ne pune în posesia unor realități fundamentale, care au devenit obiectul cercetărilor celor mai iluștri înțelepți ai antichității, iar meritul deosebit al autorului constă tocmai în faptul că a întreprins o mai puțin obișnuită cercetare, în lumea antică, nu după felul de a gîndi al lumii contemporane, ci după modul cum gîndeau înșiși grecii antici. Autorul pătrunde în esența problematicii vremii și, folosind o bogată masă de informați de specialitate, ne pune la îndemînă zone inexplorabile, aspecte și sensuri mai puțin înțelese și cunoscute pînă acum, așa încît spiritul cititorului este integrat, aievea, în lumea adevărului, așa precum l-au înțeles grecii antici *(Drd. ILIE I. IVAN).*

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE AL B.O.R.

BUCUREŞTI

43.860