

73

Breaza

STUDII TEOLOGICE

5-6

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ

SERIA II-a - ANUL XVI Nr. 5-6

MAI-IUNIE 1984

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din București

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu.

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din București

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu.

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi; Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. Prof. IOAN G. COMAN, Elementele demonstrației în tratatul „Despre Sfintul Duh“ al Sfintului Vasile cel Mare	275
Prof. IOAN GH. SAVIN, Rolul dreptului Iosif în iconomia răscumpărării și locul său în hagiografia creștină	303
Magistrand DUMITRU VASILESCU, Originea și aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creștine	334
Magistrand CONSTANTIN I. CORNIȚESCU, Sfintul Grigorie de Nazianz des re familia sa	350
Magistrand CEZAR VASILIU, Biserica Ortodoxă Finlandeză	367
Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XXVI)	384
NOTE BIBLIOGRAFICE , de : At. Negoită, Aug. Bidian, Gh. Alexe, C. B.	393

SERIA II, ANUL XVI

Nr. 5—6 MAI—IUNIE 1964

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine.*

Membri : *P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, rectorul Institutului Teologic de grad uniuersitar din București ; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad uniuersitar din Sibiu ; P. C. Pr. IOAN G. COMAN, profesor la Institutul Teologic de grad uniuersitar din București ; P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, profesor la Institutul Teologic de grad uniuersitar din Sibiu.*

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

Pr. Prof. Ioan G. Coman

ELEMENTELE DEMONSTRAȚIEI ÎN TRATATUL „DESPRE SFÎNTUL DUH“ AL SFÎNTULUI VASILE CEL MARE

PRELIMINARII

Producția literară a Sfântului Vasile cel Mare, deși complexă și în bună măsură speculativă, nu este totuși orientată mai puțin practic. S-ar putea chiar spune că el n-a scris nimic fără necesitate imediată pentru Biserică și pentru viața creștină în general. Nici chiar operele sale cele mai speculative nu fac excepție în această privință. Acesta este cazul și cu tratatul său : *Despre Sfântul Duh*. De la început, critica a apreciat însemnătatea istorică și dogmatică a acestui opuscul. O dovadă în această privință sînt — printre altele — frumaosele lucrări ale lui Pruche¹ și Dörries². Dar tratatul lui Vasile merită să fie studiat nu numai pentru rezultatele gândirii sale, ci și pentru chipul în care el își elaborează și organizează această gândire, mai ales demonstrația prin care el își sprijină tezele pe care le dezvoltă aci.

A cunoaște cel puțin unele aspecte ale unei demonstrații patristice din secolul al IV-lea, este, evident, lucru interesant. Sînt Părinți care fac teologie meditativă, pentru uz propriu, în vederea mîntuirii lor personale ; dar sînt și Părinți care-și construiesc gândirea teologică cu date biblice și filozofice de primă valoare și pun rezultatele acestei gândiri în serviciul fraților lor, cu o sinceritate și cu un devotament puțin obișnuite. Acolo unde demonstrația sistematică se unește cu dragostea profundă pentru aproapele, avem de-a face cu o operă clasică. Este cazul cu tratatul *Despre Sfântul Duh*.

Atmosfera generală a Bisericii din Asia Mică și îndeosebi a aceleia din Capadocia, unde urma să fie redactat, spre 374—375, tratatul Sfîntului Vasile, era confuză și apăsătoare. Sfîntul Vasile a descris în chip mișcător această atmosferă în ultimul capitol (30) al tratatului și în unele scrisori adresate cîtorva dintre prietenii săi și episcopilor din Occident. Cu acest prilej el compară situația cu o înverșunată luptă navală în care toate granițele stabilite de Părinți au fost mutate și în

1. Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, Texte grec, Introduction, Traduction et Notes de Benoît Pruche, în *Sources Chrétiennes*, nr. 17, Paris, Editions du Cerf, 1945.

2. Hermann Dörries, *De Spiritu Sancto*, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, Göttingen-Vandenhoeck, Ruprecht, 1956, în *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen — Philologisch — Historische Klasse, Dritte Folge*, nr. 39.

care toate temeliile și întăriturile doctrinei au fost zguduite³. Acest război religios, fratricid, dezlănțuit de împărat, creează o stare morală irespirabilă, în care prizma, ura, dușmănia, anarhia și ambițiile de tot felul sînt stăpîne. Toți fac teologie, fiecare în felul său și mulți intriganți dau năvală la conducerea Bisericii. «Năvala către primele locuri este de nedescris», vacarmul acoperă orice cuvînt rezonabil. Acolo unde dragostea s-a răcit, unde înțelegerea frățească a dispărut, unde nu mai este compasiune, nici lacrimi și unde ura s-a aprins astfel între compatrioți încît ei se bucură mai mult de nenorocirea aproapelui decît de propriile lor succese, Sfîntul Vasile s-a hotărît să păstreze tăcerea, cel puțin pentru un timp⁴. Dar el nu putea să nu răspundă cererii ucenicului și prietenului său, Amfilohie, episcop de Iconiu, de a-i da lămuriri cu privire la unele aspecte ale temei centrale a controverselor teologice ale momentului, adică despre Sfîntul Duh.

Un alt element de greutate în această atmosferă, element al cărui rol de sudură în formarea teologiei oficiale a Bisericii și mai ales în aceea a speculației eretice este recunoscut unanim, este spiritul sau cultura elenică. Deși în declin, cultura elenică se bucura încă în vremea Sfîntului Vasile de un careare prestigiu, grație valorii sale intrinsece și vechimii sale. Creștinismul — atît ortodox cît și eretic — folosea resursele și achizițiile acestei culturi. Construcțiile teologice se serveau destul de des de națiunile, principiile, argumentele, demonstrațiile sau preciziile științifice ori artistice ale spiritului elenic. Era natural, întrucît speculația creștină creștea — de cele mai multe ori, în aria civilizației elenice. Dar doza și felul de asimilare al gândirii elenice și elenistice nu erau aceleași în Biserică și în conventiculele gnostice sau eretice. La marii gînditori ortodocși, filozofia și toate celelalte achiziții ale culturii elenice erau în serviciul consolidării, al organizării și al împodobirii datelor revelației în curs de transformare în formule și acomodări la mediile cultivate și la necesitățile istoriei. Ereticii care — aproape toți — făceau caz de intelectualism și de filozofie, avizi de originalitate și de prestigiu, luau — cele mai adesea — din cultura elenică principii, argumente sau chiar numai simple noțiuni în cantitate mai mare decît ortodocșii. Ideile împrumutate speculației filozofice erau combinate cu elemente eterogene și exploatate în diferite scopuri. Moștenind o credință alterată sau alterînd ei înșiși, după plac, această credință, ereticii nu arătau un respect prea mare față de textul sacru, pe care ei îl tratau arbitrar și nu acceptau autoritatea Tradiției. Ei interpretau Scriptura în sensul care convenea concepției lor naturaliste, raționaliste sau semiraționaliste. De obicei, ei nu admiteau supranaturalul, sau îl explicau așa de bizar, ori așa de întortochiat, încît de fapt, îl suprimau. Arienii, de toate nuanțele, făceau caz de ortodoxia lor și dușmăneau Biserica, care n-accepta subtilitățile sau absurditățile lor.

3. *Despre Sfîntul Duh*, 30, 77, P. G. XXXII, 212D, 213A; P[ruce] 256. Vom cita întotdeauna după aceste două ediții: după Migne și după Pruche, pe care-l indicăm prin P. Utilizăm liber traducerea lui Pruche. Unele pasaje sînt în versiunea noastră.

4. *Ibidem*, XXX, 77, 78, 213BCD, 216AB; P. 257—258.

îmbibați de aristotelism, de stoicism sau de diferite ideologii parafilozofice, elenistice sau orientale, ei aplicau persoanelor trinitare, îndeosebi Fiului și Sfântului Duh, concepte și considerații strict omenești pe care Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Grigorie de Nazianz nu le-ar fi subscris niciodată. Atacurile antiortodoxe, când printr-un raționalism viguros dar rău înțeles și mai ales rău aplicat la textele sacre, când printr-un mitologism aseasonat cu magie și cu fărimiturile unui raționalism minor, au obligat Biserica să lămurească și să precizeze propria sa poziție în problemele respective; dar aceste atacuri au contribuit mai ales la înmulțirea și desăvârșirea instrumentelor de luptă: termeni, particule sau expresii de limbaj și organizarea unei demonstrații de valoare.

Tratatul *Despre Sfântul Duh* este tocmai o replică de această natură la atacurile pnevmatomahilor, care acuzau pe arhiepiscopul de Cezareea că întrebuițează doxologia: «Mărire Tatălui și Fiului cu Sfântul Duh», sau formula, curentă și aceasta, dar preferată de acești eretici: «Mărire Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh». Chestiune de cuvinte, se va zice. Fără îndoială, dar trebuie să adăugăm imediat că fiecare din aceste prepoziții are un sens care afectează serios concepția teologică și prin aceasta perspectivele soteriologice. Este deci vorba de a înțelege bine și de a interpreta corect aceste particule și alte elemente în contextul Sfintei Scripturi și al evlaviei. Aceasta își propune să facă Sfântul Vasile în tratatul său. Era el capabil pentru asemenea lucrare? Avea mijloacele necesare să o facă? Formația sa din tinerețe îl pregătise în această direcție? Spiritul său resimțea el nevoia unui examen științific al unor probleme filologice cu atâtea implicații? Nu e cazul să facem aci un inventar al culturii filologice, literare, filozofice și teologice a arhiepiscopului capadocian. S-a încercat uneori acest lucru, nu fără reproș.

1. SFINTUL VASILE PREȚUIEȘTE STUDIUL ȘI ACRIVIA

În cazul care ne preocupă, e de ajuns să precizăm că de la începutul tratatului Sfântul Vasile se arată interesat pentru studiu, pentru examenul minuțios al cuvintelor la alții și la sine. El elogiază înțelepciunea lui Amfilohie, care examinează, în chip atent, fiecare cuvânt de care trebuie să se servească pentru a vorbi despre Dumnezeu⁵. Amfilohie pune întrebări nu pentru a întinde curse, ca majoritatea contemporanilor săi, ci pentru a găsi adevărul⁶. Dezvoltând această idee, Sfântul Vasile continuă: «În adevăr, a nu înțelege limba teologică în chip superficial, ci a se strădui să se atingă înțelesul ascuns în fiecare cuvânt și în fiecare silabă, nu este atitudine a celor călduți în evlavie, ci a celor care înțeleg scopul chemării noastre, căci ni se propune asemănarea cu Dumnezeu, atât cât este cu putință firii omenești. Dar asemă-

5. *Ibidem*, 1, 1, 68A; P. 106.

6. *Ibidem*, 1, 1, 68AB; P. 106.

nare nu există fără «gnoză» și «gnoza» ia naștere din învățătură. Or, cuvântul este la începutul oricărei învățături, iar cuvântul se compune din silabe și vorbirea din cuvinte. Încît nu e nepotrivit să cercetăm silabele»⁷. Chiar dacă e muștrat, Sfîntul Vasile nu va renunța la aceste cercetări, căci, zice el, «scurtimea acestor particule mă rușinează așa de puțin, că de n-ași ajunge să înțeleg decît o slabă parte din valoarea lor, tot m-ași bucura ca de o mare cinste... Văzînd că e vorba de o luptă foarte mare pentru cuvinte mici, nu resping osteneala, în nădejdea de a fi răsplătit pentru aceasta»⁸. Sfîntul Vasile cunoaște migala și subtilitatea discuțiilor eretice asupra cuvintelor; el face adversarilor săi reproșul nu de a fi împrumutat «celor dinafară», adică filozofilor, cutare teorie, ci de a nu fi respectat-o în chip scrupulos⁹. Expresia *prin care*, pe care Scriptura o admite deopotrivă pentru Tatăl, pentru Fiul și pentru Sfîntul Duh trebuie demonstrată și această obligație îi revine Sfîntului Vasile însuși¹⁰. Alteori el cere adversarilor să înfățișeze dovezile, sau izvoarele afirmațiilor lor: «Dacă ei țin cu mare grijă la ceea ce este scris, să ne arate izvoarele. Dacă ei admit obiceiul, să nu ne împiedice pe noi să facem același lucru»¹¹. Ca vechi student al Atenei, unde el strălucise și în studiul gramaticii, după aprecierea admirativă a Sfîntului Grigorie de Nazianz¹², Sfîntul Vasile cunoaște «regulele reci ale gramaticii», pe care le minuieste judicios, atunci cînd este pe punctul de a alege o conjuncție sau o prepoziție¹³ și în atîtea alte ocazii unde se împune un limbaj științific și literar. Acesta este, probabil, unul dintre motivele care au determinat pe adversari să-l acuze că este plăsmuitor de noutăți și dăltuitor de cuvinte¹⁴. Sfîntul Vasile prețuiește studiul gramaticii; ar dori să facă cercetări referitoare la susținerea pnevmatomahilor că Sfîntul Duh este o creatură, dar aceasta ar însemna să dea o extindere prea mare cărții și să-și obosească cititorii. Pentru aceasta, va rezerva o lucrare specială¹⁵. Îi pare rău că nu are timp pentru a se dedica unui studiu aprofundat al silabelor¹⁶.

2. NECESITATEA CERCETĂRII

Nu se poate ajunge la adevăr fără cercetare. Și fiindcă într-adevăr căutarea adevărului este grea, e necesară explorarea lui pretutindeni. Dacă însușirea evlaviei este analoagă aceleia a artelor — adică pe în-

7. *Ibidem*, 1, 2, 69B; P. 107, trad. Pruche.

8. *Ibidem*, 1, 2, 72AB; P. 109, trad. Pruche.

9. *Ibidem*, 4, 6, 77B; P. 117.

10. *Ibidem*, 5, 10, 84B; P. 122.

11. *Ibidem*, 25, 58, 176AB; P. 220.

12. *Discours funèbre en l'honneur du grand Basile, évêque de Césarée de Cappadoce*, 23, 4, ed. F. Boulenger, Paris, 1908, p. 108.

13. Sfîntul Vasile, *op. cit.*, 25, 59, 176C; P. 221.

14. *Ibidem*, 6, 13, 88A; P. 126; 29, 75, 208C; P. 253.

15. *Ibidem*, 24, 55, 172BC; P. 217.

16. *Ibidem*, 25, 60, 117C; P. 106.

cetul — cei care sînt introduși în cunoaștere nu trebuie să neglijeze nimic, pentru că dacă cineva ar disprețui ca aproape fără valoare primele elemente, el n-ar mai ajunge niciodată pe culmea înțelepciunii. Termenii *da* și *nu* care nu sînt decît silabe, îmbracă adesea sau pe cel mai mare dintre bunuri — adevărul —, sau pe cel mai mizerabil dintre rele — minciuna. În consecință, orice termen teologic are mare importanță prin exactitatea sau inexactitatea pe care o cuprinde¹⁷. Amfilohie a cerut Sfintului Vasile să cerceteze problema silabelor care au provocat controversa; aceste silabe sînt scurte, dar importante: scurte prin concizia expresiei și, poate, de neluat în seamă din acest punct de vedere; sînt însă importante prin forța semnificației lor, după pilda semînței de muștar¹⁸.

I. ORGANIZAREA DIALECTICĂ A IDEILOR

1. *Filologie, teologie și principii filozofice-teologice*. Sfintul Vasile organizează dialectic demonstrația tezelor pe care le opune continuu aceluia care adversarilor; sau mai degrabă el pleacă de la criticile pe care pnevmatomahii le adresează și și elaborează, pas cu pas, propria sa poziție, mai întîi desființînd tezele adversarilor prin forța și evidența contrariului și apoi construind liniile ortodoxe. În acest scop, întrebuițează materiale bogate și variate, pe care le-a meditat îndelung și a cărora valoare și loc în ansamblul dezvoltării le cîntărește în fiecare moment; el ne informează că pnevmatomahii l-au criticat de curînd¹⁹. Este — probabil — vorba de cea mai recentă din aceste critici pe care adversarii i le făceau de destul de multă vreme. Această ultimă critică reproșa Sfintului Vasile că slăvea pe Dumnezeu-Tatăl cînd «cu Fiul» și «cu Sfîntul Duh», cînd «prin Fiul», «în Sfîntul Duh», cuvinte socotite ca bizare și chiar contradictorii²⁰.

Care este temeiul acestei critici și ce răspunde Sfîntul Vasile? El știe că acest reproș de-abia maschează concepția ereziarhului Aetiu, după care «ființele de natură neasemănătoare sînt enunțate în chip neasemănător» și invers «ființele enunțate în chip neasemănător sînt de natură neasemănătoare», texte pe care Aetiu le sprijină cu cuvîntul Apostolului: «Un singur Dumnezeu-Tatăl, de la care vin toate lucrurile și un singur Domn Iisus Hristos prin care sînt toate» (I Cor. VIII, 6)²¹. Deci, naturile desemnate prin termeni fiind în același raport ca termenii între ei, adică într-un raport de neasemănare, urmează că expresia *prin care*, care desemnează pe Fiul, nu este asemănătoare expresiei *din care*, care desemnează pe Tatăl și deci Fiul nu este asemănător Tatălui. Plecînd de aci, acești eretici atribuie Tatălui ca un privilegiu particula

17. *Ibidem*, 1, 2, 69 BC; P. 108.

18. *Ibidem*, 1, 2, 69C; 72A; P. 108.

19. *Ibidem*, 1, 3, 72C; P. 109.

20. *Ibidem*, 1, 3, 72C; P. 109, 110.

21. *Ibidem*, 2, 4, 73AB; P. 111, trad. Pruche.

din care, Fiului particula *prin care* și Sfântului Duh particula *în care* și pretind că folosirea acestor particule este invariabilă, pentru ca diferența enunțurilor să arate diferența naturilor. Prin expresia *din care*, ei vor să desemneze pe Demiurg, prin expresia *prin care* pe executant sau instrumentul, iar prin expresia *în care* ei arată timpul și locul. În felul acesta, Creatorul este redus la un simplu instrument, iar Sfântul Duh nu contribuie la existență decât în calitate de timp și spațiu²². Procedând astfel, anomeii pnevmatomahi vor să respingă și cea mai mică idee de asemănare, sinonimie sau identitate între persoanele trinitare. Sfântul Vasile arată clar caracterul dialectic al metodei adversarilor, căreia el îi opune dialectica propriei sale metode, demascând concepția profund antiortodoxă a acelor sub expresii cu totul nevinovate prin ele însele. Diferențele doxologii fiind cîntate public, pnevmatomahii voiau să angajeze masele de credincioși spre a îmbrățișa pe ale lor, ceea ce nu era prea greu, întrucît credincioșii nu cunoșteau decât aproximativ sau de loc culisele eretice.

Dar ereticii fac de asemenea apel la filozofia greacă, care atribuie expresiile *din care* și *prin care* la ființe de naturi diferite. Expresia *din care* ar indica materia, iar expresia *prin care* ar releva instrumentul sau asistența. Sfântul Vasile răspunde reexaminînd izvoarele filozofice ale ereticilor și precizînd că filozofia greacă indică în multe chipuri natura cauzei: sînt unele cauze «principiale», altele «auxiliare» sau «secundare» și altele «care au rațiunea necesității»; și el explică amănunțit prepozițiile aplicîndu-le, potrivit aceleiași filozofii, agenților respectivi: *prin care*, *prin mijlocirea căruia*, *din care*, *după care*, *pentru care*, *în care*, expresii pe care ereticii voiau să le introducă în doctrina simplă și fără artificii despre Sfântul Duh, pentru a micșora Logosul și a respinge pe Sfântul Duh. Sînt aci, zice Sfântul Vasile, teorii ieșite «din vanitate și din înșelăciune găunoasă».

Singura observație demnă de reținut de la Sfântul Vasile care și etalează știința filozofică, este că pnevmatomahii aplică Stăpînului universului un termen (*prin care*) pe care înțelepții veacului l-au rezervat instrumentelor neînsuflețite. Prin aceasta, Sfântul Vasile nu infirmă nimic adversarului și nu înaintează în demonstrația problemei. Realizează însă acest lucru, cînd, în capitolul următor, atrage atenția că și Scriptura folosește aceste expresii, dar le variază după nevoi; însă, în timp ce Scriptura aplică locuția *din care* și materiei și cauzei supreme, ereticii o folosesc numai pentru Tatăl, pentru a stabili diferența de natură între persoanele trinitare. Ei au împrumutat «celor din afară» principiile teoriei lor, însă nu și-au însușit cu docilitate și cu acrivie toate afirmațiile lor. În timp ce filozofii aplicau expresii *din care* numai materiei, ereticii o aplică numai Tatălui. Dacă, urmînd codului filozofilor, ei au impus Fiului denumirea de instrument și Sfântului Duh pe aceea de loc, pentru că ei spun *prin* Fiul și *în* Sfântul Duh, în timp ce «impun lui Dumnezeu expresia *din care*», ei nu mai sînt de acord cu

22. *Ibidem*, 2, 4, 73BC; P. 111—112.

străinii (filozofii)²³, ei se alătură — după câte zic — Tradiției «apostolice», după cum este scris : «*de la El*, dar, sinteți voi în Hristos Iisus» (I Cor. I, 30) și : «*toate viu de la Dumnezeu*» (I Cor. XI, 12)²⁴. Concluzia acestei «tehnologii» este că alta este natura cauzei, alta aceea a instrumentului și alta aceea a locului ; astfel «Fiul se deosebește de Tatăl prin natură, pentru că instrumentul diferă de mînuitor și diferă de asemenea și de Sfîntul Duh, pentru că spațiul și timpul diferă prin natură și de instrumente și de aceea care le folosesc»²⁵. Încă o dată, Sfîntul Vasile a surprins bine contradicțiile ereticilor care se servesc de teoriile filozofice nu în felul filozofilor, ci exploatînd, după necesități, elementele utilizabile ale acestor teorii în interesul cauzei lor. Atunci cînd elementele filozofiei păgîne le păreau insuficiente, ei făceau apel la texte biblice. Aceasta arată cît de puțin serioasă era documentarea și, în consecință, argumentarea și concluzia tezelor eretice.

După ce a dezmembrat argumentația eretică, Sfîntului Vasile nu-i e greu să arate că prepozițiile *din care* și *prin care* nu sînt întrebuintate, în textele sacre, fiecare pentru o persoană a Sfintei Treimi, ci că ele pot fi aplicate, fără deosebire, la toate persoanele divine, după cum două sau trei prepoziții pot fi atașate fiecăreia din aceste persoane, ca în pasajul : «*Pentru că de la El și prin El și pentru El sînt toate*» (Rom. XI, 36) despre Fiul. Dacă prepoziția *prin care* aplicată Tatălui n-are în ea nimic inferior, de ce să fie atribuită Fiului în semn de inferioritate ? Textul invocat deeretici : «*Nu este decît un singur Dumnezeu, Tatăl, de la care vin toate și un singur Domn Iisus Hristos prin care sînt toate*» (I Cor. VIII, 6) nu introduce o diferență de natură, ci distinge ipostasele. Aceste expresii nu se opun unele altora²⁶. Mai mult : ele au aceeași cinstire (homotimoi) cînd sînt aplicate aceleiași persoane sau tuturor persoanelor. Și Sfîntul Vasile citează din belșug texte biblice în care expresia *din care* se aplică Fiului și Sfîntului Duh, iar expresia *prin care* este atribuită Tatălui și Sfîntului Duh ; aceeași este situația folosirii silabei *în*²⁷.

Pnevmatomahii reproșau Sfîntului Vasile că folosea prepoziția *cu* în locul prepoziției *în*, deși nu era mare deosebire între ele și erau luate una pentru alta. Ereticii preferau vocabula *în* termenului *cu* cu toate că, după observația Sfîntului Vasile, Apostolul n-a încheiat niciodată o doxologie cu cuvîntul *în*. Cele două doxologii : și aceea care are expresia : «*în Sfîntul Duh*» și aceea care se termină prin expresia : «*cu Sfîntul Duh*», vin nu din Scriptură, ci din Tradiție și sînt folosite deopotrivă de către credincioși. Dar formula *cu* este mai aproape de sensul Scripturii și este întrebuintată pentru conjuncția și Sfîntul Vasile citează texte în care înlocuiește pe *și* prin *cu* și nu vede diferență între cele două cuvinte, afară numai dacă «regulele reci ale gramaticei» n-au

23. Filozofii păgîni.

24. *Despre Sfîntul Duh*, 4, 6, 77BC ; P. 116—117, trad. Pruche.

25. *Ibidem*, 4, 6, 77BC ; P. 117, trad. Pruche.

26. *Ibidem*, 5, 7, 77CD, 80A ; P. 118—119.

27. *Ibidem*, 5, 8, 9, 10, 11, 81CD, 83ABCD ; P. 121—123.

temei să prefere conjuncția prepoziției, pentru că cea dintâi este copulativă și creează o unire mai strinsă, în timp ce prepoziția n-are aceeași putere. Dar nu trebuie să ne înșelăm : acest război de silabe și de sens al cuvintelor acoperă, în fond, lucruri foarte diferite și sub raportul puterii și sub acela al realității : ereticii se străduiesc să înlăture deo-ființimea divină a Sfântului Duh cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi²⁸. Prepoziția *cu*, asemănătoare conjuncției *și*, respinge răul sabelian și stabilește particularitatea ipostaselor ; pe deasupra, ea atestă comuniunea lor veșnică și unirea lor fără sfârșit. Spunând că Fiul este *cu* Tatăl, se afirmă proprietatea ipostaselor și comuniunea lor de nedespărțit. Prepoziția *cu* completează și întărește conjuncția *și*. În timp ce prepoziția *cu* desemnează unirea reciprocă a ființelor în comuniune, prepoziția *în* exprimă relația cu lucrul în care se găsesc ființele active. Dat fiind înțelesul așa de apropiat al celor două vocabulare : *cu* și *și*, ele ar putea fi înlocuite, fără pagubă, una prin cealaltă în doxologie, legind numele trinitare și slăvind pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh²⁹. Aproape același lucru se petrece cu prepozițiile : *în* și *cu*, care nu se contrazic, ci aduc, fiecare, evlaviei semnificația proprie : *în* desemnând ceea ce este în relație cu noi, *cu* exprimând comuniunea cu Duhul lui Dumnezeu, primul termen indică harul care ne e dat, cel de-al doilea vrednicia Sfântului Duh. Făcând aceste precizări, Sfântul Vasile observă că el nu spune nimic din imaginație, ci să împrumută considerațiile sale din învățătura Domnului «luată ca regulă»³⁰.

Se remarcă mulțimea și varietatea cunoștințelor Sfântului Vasile în domeniul gramaticii limbii grecești cu aplicarea la filozofie, la învățăturile eretice, la exegeza biblică, la limbajul creștin de fiecare zi. Aceste cunoștințe de o soliditate neobișnuită sînt utilizate magistral în lupta pe care el o dă contra pnevmatomahilor. În această luptă, în jurul prepozițiilor și conjuncțiilor, luptă care ocupă, în general, tot tratatul, nu există un singur detaliu care să-i scape în mersul progresiv al argumentării. Mai întîi urmărește și descoperă izvoarele filozofice și de altă natură ale adversarilor, izvoare pe care el le cunoaște admirabil și a căror întrebuintare necorectă făcută de eretici el o critică fără milă. Apoi el confruntă sensul atribuit de eretici anumitor expresii sau unor termeni cu sensul curent pe care li-l dă teologia și evlavia Bisericii. Se ajunge la concluzia că adversarii Sfântului Vasile cunoșteau foarte puțin sau foarte rău Scriptura, afară numai dacă Arhiepiscopul n-a omis intenționat să menționeze un mai mare număr de texte citate de către pnevmatomahi în dezbaterile sau în scrierile lor. Poate fi bănuț, dar nu și dovedit. În fine, Sfântul Vasile relevă că dincolo de vacarmul în jurul gramaticii, fiara eretică e aceea care ridică capul. El atinge, aci, doar în treacăt, această chestiune pe care o va dezvolta mai departe, trăgînd și concluziile respective. Printre aceste silabe, al căror sens este examinat, nu e una singură care să nu angajeze, în drumul ei, una sau mai

28. Ed. Pruche, p. 221, nota 4.

29. *Despre Sfântul Duh*, 25, 58, 59, 60, 173BC, 176, 177, 180A ; P. 219—224.

30. *Ibidem*, 27, 68, 193BC ; P. 238—239.

multe dogme. Problemele teologice apar la fiecare pas sub egida filologiei. Și, poate, nicăieri ca în filologia teologică, dialectica nu este așa de activă, pentru că ea e aceea care alimentează continuu demonstrația; o demonstrație care pleacă totdeauna de la termeni preciși, pătrunde apoi în labirintul ideilor a căror imprecizie și inexactitate o corectează prin eliminări mai mult sau mai puțin masive, grație confruntărilor de principii și luptei logice, care învăluie problema sau grupul de probleme în chestiune; pe temeiul raționamentelor corecte și evlaviei oneste, demonstrația ajunge la o concluzie solidă sau mai puțin solidă, după caz. Și meritul cel mai remarcabil al unei concluzii dialectice a Sfântului Vasile este de a spulbera sensul fals cu care pnevmatomahii încărcaseră unele prepoziții și conjuncții în contextul respectiv, precum și anumite raționamente teologice.

2. *Argumentul variabilității dialectice și istorice.* Elementele parțiale ale demonstrației Sfântului Vasile se ridică și se organizează uneori în adevărate argumente a căror întindere variază de la câteva cuvinte pînă la pagini întregi. S-a văzut mai sus că doxologiile sau textele doxologice întrebuițau cînd formula: *cu care*, cînd formula: *prin care*, formule dintre care prima slăvea pe Unul-Născut, iar a doua făcea accesibile harul și intimitatea cu Dumnezeu. Biserica accepta ambele formule nu prin compromis, ci prin înțelepciunea profunde înțelegeri istorice. Cei care preferă tradiția Părinților, zice Sfântul Vasile, întrebuițează formula *cu care*; același lucru fac țărani, ca unii care sînt legați de formulele sau expresiile vechi. «Dar cei pe care nu-i mai satisface obișnuitul, acceptă inovațiile, asemenea celor care, amatorii de găteli vestimentare, preferă ultima modă costumului curent». E vorba de «acei artiști» lustruiți pentru întrecerile în cuvinte, artiști care întrebuițează vorbe marcate cu noua înțelepciune»³¹. Deci, tradiționaliștii și țărani foloseau prepoziția *cu*, în timp ce inovatorii se pronunțau pentru prepoziția *prin*. Cine erau aceștia din urmă, «modernii»? În perspectiva textului vasilian, aceștia sînt în primul rînd pnevmatomahii, dar se pare că nu erau singurii. Sfântul Vasile vorbește de aceia care preferă ultima modă în teologie, după cum sînt și de cei care preferă ultima modă vestimentară. «Acești artiști» pentru întrecerile în cuvinte sînt, probabil, dintre cei care se găsesc mai mult sau mai puțin la remorca ereticilor. Ei reprezentau elementele înaintate în teologie și în viața Bisericii. Dialectica istoriei voia ca să existe varietate, contradicție și luptă în evoluția creștinismului. Sfântul Vasile înțelegea bine acest processus și menaja pe aceia care se angajaseră în el. Arhiepiscopul voia, poate, să readucă la spiritul ortodox pe aceia care nu mai erau satisfăcuți de tradiție, dar el nu putea să nu vadă cît de mult lupta obliga Biserica să se cunoască mai bine pe sine.

3. *Argumentul contrariului.* În legătură cu silaba *în*, autorul nostru face observația că atît Vechiul cît și Noul Testament o aplică și simultan și izolat Tatălui, Fiului și Sfântului Duh. Aceasta anula complet poziția

31. *Ibidem*, 7, 16, 93BCD, 94AB; P. 132—133.

pnevmatomahă care pretindea că prepoziția în se aplică exclusiv Sfintului Duh cu un înțeles unic, care făcea din persoana a treia trinitară, o creatură. Și Vasile continuă : «Trebuie să spun că un auditor inteligent va socoti argumentul contrariului ca o respingere suficientă a afirmațiilor lor. Căci dacă o diferență de expresie indică o schimbare de natură, cum pretind ei, identitatea cuvintelor trebuie să-i facă să mărturisească acum, încureați, neschimbabilitatea esenței»³². Prin «identitate de cuvinte», Sfântul Vasile înțelege aci substituirea reciprocă a prepozițiilor *din care*, *prin care* și *în care*, care sînt întrebuițate unele în locul altora, nu numai cînd e vorba de Dumnezeu ; de asemenea, adesea, în legătură cu lucrurile a căror semnificație e interdependentă, acești termeni pot fi schimbați între ei, ori de cîte ori unul dintre aceste lucruri ia înțelesul celuilalt»³³.

4. *Argumentul egalității Tatălui și Fiului.* Sfântul Vasile știe că demonstrația sa despre dumnezeirea Sfintului Duh trebuie să se întemeieze pe siguranța de nezdruccinat a egalității Fiului cu Tatăl. Dacă Fiul nu este Dumnezeu egal cu Dumnezeu Tatăl, Sfântul Duh nu va fi nici el egalul lor. Pnevmatomahii, fracțiune temerară a anomeilor, trag folos din această eventuală nesiguranță în mediile ortodoxe. Pentru acești eretici, Fiul este prima creatură a lui Dumnezeu, cum reiese, pretind ei, din numeroasele nume pe care i le dă Scriptura și din lucrările care sînt legate de aceste nume. Numele în chestiune și operele respective introduse prin formulele : *cu care* și *prin care*, observă Sfântul Vasile, nu micșorează pe Domnul, ci îl slăvesc. Ca Dumnezeu și Fiul al lui Dumnezeu, El are slava *cu* Tatăl³⁴. Să luăm, de asemenea, un exemplar de nume sau de denumire care implică o binefacere exprimată prin formula *prin care*. Aplicată denumirii de «medic», această formulă este întrebuițată pentru toată opera mîntuitoare a lui Hristos : întruparea, nepățimirea la patima Sa, accesul nostru la Dumnezeu, Iconomia Fiului nu este o slujire forțată datorită umilinței Sale de sclav, ci o solicitudine voluntară, datorită bunătății și milostivirii Sale, potrivit voinței lui Dumnezeu Tatăl față de lucrarea mîinilor Sale³⁵. Cînd Fiul este numit «Sale», noi înțelegem prin acest termen progresul pe care El îl realizează în noi către desăvîrșire, grație faptelor de dreptate și iluminării prin gnoză, mergînd mereu înainte, tinzînd spre ceea ce rămîne de parcurs, pînă vom atinge sfîrșitul fericit : cunoașterea lui Dumnezeu, pe care Domnul o acordă *prin* El însuși acelor care au crezut în El. Este înălțarea noastră la Dumnezeu *prin* Fiul. Autorul tratatului ne arată, apoi, bunurile care ne vin *de la* Dumnezeu, *prin* Fiul. Logosul, încărcat de bunurile Tatălui, strălucire a Acestuia, le face pe toate după asemănarea Aceluia care L-a născut. Dacă El este identic cu Tatăl sub raportul esenței, El va fi deopotrivă identic cu Acesta și sub raportul puterii și al lucrării. Ca Putere și Înțelepciune a lui Dumnezeu și ca Acela *prin* care toate s-au făcut și ca Acela

32. *Ibidem*, 5, 11, 85A ; P. 123, trad. Pruche.

33. *Ibidem*, 5, 12, 85AB ; P. 123—124, trad. Pruche.

34. *Ibidem*, 8, 17, 97B ; P. 136.

35. *Ibidem*, 8, 18, 97C ; 100AB, P. 136—138.

prin care și *pentru* care totul a fost creat. Nu există rol instrumental și servil, ci creînd, Logosul împlinește voia lui Dumnezeu³⁶. Între Tatăl și Fiul există o unitate indivizibilă de gândire și de voință, deși sînt texte care par să o indice, Tatăl nu dă poruncă Fiului ca unui supus, ci Acesta împlinește voința Aceluia în chipul unei forme reflectate într-o oglindă. Tot ceea ce are Tatăl, aparține Fiului, dar nu prin mici adaosuri, ci dintr-odată³⁷. După concepția ereticilor, Fiul ar trebui să urmeze școala Tatălui, ca la un profesor, unde ucenicul neștiutor va învăța înțelepciunea și va înainta către desăvîrșire; dar un școlar nu va atinge niciodată perfecțiunea, din cauza infinitei înțelepciuni a Tatălui. «Astfel, cine nu admite că Fiul are totul de la început, nu va admite nici că El va ajunge la desăvîrșire»³⁸.

Am indicat doar sumar cîteva idei din bogata dezvoltare pe care Sfîntul Vasile o consacră demonstrației în acest capitol, care încheie afirmînd că formula *prin care* omagiază cauza principală și nu trebuie socotită ca o critică la adresa cauzei eficiente³⁹.

Relevăm vigoarea gândirii teologice din cap. VIII, atît de bogat în materiale și așa de frămîntat printr-o dialectică, care nu-î întotdeauna biruitoare și care obosește prin reluări. S-ar putea spune că avem aci o lecție de semantică teologică privitoare la Logos în raporturile sale cu Tatăl și la harul destinat oamenilor. Demonstrația nu este ireproșabilă: o anumită confuzie în termeni, sau aporii în pasajele în care se încearcă deducerea din texte biblice a unor concluzii care nu par a se impune, îndeosebi acolo unde e vorba de porunci date de către Tatăl Fiului⁴⁰. Totuși, în general, argumentarea este puternică, sprijinită pe numeroase texte, prin comparații adecvate și sugestive, printr-o logică limpede și tranșată. Obiecțiile eretice sînt combătute prin exemple sau evocări ironice. Orizontul speculativ al Sfîntului Vasile este mult mai larg decît acela al adversarilor săi, iar raționamentele sale se impun prin seriozitate și logică.

5. *Teza despre Sfîntul Duh*. Numai după ce terenul a fost bine pregătit prin preliminariile pe care le-am prezentat pînă aci, Sfîntul Vasile pune problema centrală a tratatului său, aceea a ființei, a lucrărilor și a scopului Sfîntului Duh, în perspectivele polemice și apologetice ale anilor 374—375. În cap. IX ni se dă un tablou complet al concepției pe care Sfîntul Vasile o profesa despre Sfîntul Duh. Elementele dificile sau care erau obiect al atacurilor pnevmatomahe vor fi reluate și dezvoltate în capitolele următoare.

După enumerarea numelor Sfîntului Duh: Duhul lui Dumnezeu, Duhul Adevărului, Duhul drept, Duhul care conduce și mai ales Duhul Sfînt — numele său prin excelență —, autorul nostru precizează că, sub raportul ființei, Duhul este netrupesc, nematerial și simplu în cel mai

36. *Ibidem*, 8, 18, 19, 100CD, 104A; P. 138, 139, 141.

37. *Ibidem*, 8, 20, 104BC; P. 142.

38. *Ibidem*, 8, 20, 105A; P. 143.

39. *Ibidem*, 8, 21, 105C; P. 144.

40. *Ibidem*, 8, 19, 101C, 104B; P. 140—141.

înalt grad ; este o esență, o ousia inteligentă, infinită în putere, nemărginită în măreție, nemăsurabilă prin timp și veacuri, darnic cu darurile sale ; El este sfințitor, protejind și cultivând virtutea în credincioși, capabil să desăvârșească pe alții, izvor de viață, plenitudine fără adăogiri, lumină inteligibilă ; El acordă tuturor puterilor raționale un fel de lumină pentru descoperirea adevărului, El umple totul de puterea sa, dar nu se comunică decît acelor care sînt vrednici de acest lucru, proporțional cu credința ; El se manifestă prin minuni variate, se împarte ca o rază de soare și harul său este prezent în acela, care se bucură de aceasta ca și cum el ar fi singur ; El dă harul îndestulător pentru toți și se unește cu sufletul lipsit de patimi, prin purificarea de urîtenia contractată prin vicii, prin revenirea la frumusețea naturii, prin restituirea formei inițiale chipului dumnezeiesc grație curățirii ; El are în sine chipul Călușului nevăzut ; în contemplarea fericită a chipului, vei vedea frumusețea de negrăit a Arhetipului ; prin Sfîntul Duh se înalță inimile, cei slabi sînt conduși de mîna, cei ce înaintează devin desăvârșiți ; El e Acela care îi luminează pe cei puri și îi face duhovnicești prin comuniunea cu El ; de la El vine: prevederea viitorului, înțelegerea tainelor și a lucrurilor ascunse, împărțirea harismelor, felul de viață ceresc printre oameni, bucuria fără de sfîrșit, sălășluirea permanentă în Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu și lucrul cel mai de dorit : îndumnezeirea omului ⁴¹.

Avem aci o descriere care se mulțumește să afirme, fără să demonstreze nimic. Este un tot independent destinat, poate, la început, acelor care nu întrebuițau sau întrebuițau puțin Biblia. Ființa și funcțiunile Sfîntului Duh sînt prezentate fără ajutorul textelor biblice ; nu există decît aluzii la operele Sfîntului Duh în viața creștină. Capitolul abordează mai de grabă elemente filozofice, care se acordă pasabil cu spiritul creștin. Nu lipsesc repetițiile. Dogmatizarea Sfîntului Duh nu era lucru ușor.

Sfîntul Vasile arată dificultatea de a cunoaște pe Sfîntul Duh și prin Biblie și prin filozofie în același timp, el a consacrat acestei probleme un capitol întreg (XXII), servindu-se de texte din Evanghelia după Ioan, de argumente raționale luate de la Platon și de considerații asupra ascezei creștine ⁴².

6. *Argumentul coordonării sau al egalității de rang a Sfîntului Duh cu celelalte două persoane trinitare.* Sustinerii ereticilor că Sfîntul Duh nu poate fi pus în același rang cu Tatăl și cu Fiul, Sfîntul Vasile îi răspunde citînd formula prin care Domnul îndemna pe ucenici de a «boteza toate popoarele în numele Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19). Această împreună-enumerare, replică ereticii, n-ar implica nici comuniune, nici unirea persoanelor divine ; și, totuși, zice Sfîntul Vasile, ereticii au să-i reproșeze nu lui, ci Domnului, că la botez Sfîntul Duh a fost alăturat Tatălui și Fiului ; arhiepiscopul nu gîndește și nu spune decît pe Hristos care a transmis alăturarea Sfîntului Duh Tatălui

41. *Ibidem*, 9, 22—23, 108A—109C ; P. 145—148.

42. *Ibidem*, 22, 53, 165D, 168ABC ; P. 211—212.

ea doctrină necesară mîntuirii⁴³. Profetația care vine de la Sfîntul Duh îngăduie să se recunoască prezența lui Dumnezeu în profeti, așa cum o arată episodul privitor la Petru și Safira⁴⁴. În actul creației, Tatăl este cauza «principială», Fiul cauza «demiurgică» și Sfîntul Duh cauza «desăvîrșitoare». Deci, duhurile «slujitoare» există prin voința Tatălui, sînt aduse la ființă prin actul Fiului și primesc desăvîrșirea prin prezența Sfîntului Duh⁴⁵. Contra aceluia care admit trei ipostase-principii (neoplatonicii), Sfîntul Vasile afirmă că există un singur «principiu» al ființelor, care crează prin Fiul și desăvîrșește în Sfîntul Duh. Cînd e vorba de creaturi, se spune că Sfîntul Duh este în ele, dar cînd e vorba de Tatăl și de Fiul, este mai potrivit evlaviei să spunem că Sfîntul Duh este cu ei. «A exista cu» se spune despre ființe «coexistînd» în chip inseparabil. Unde este vorba de o unire proprie, naturală și inseparabilă, prepoziția *cu* o exprimă mai bine, în timp ce dacă e vorba de harul Sfîntului Duh, care poate surveni și dispărea, se întrebunțează propriu și în adevăr expresia «a exista în». Doxologia care se încheie cu formula : «în Sfîntul Duh» nu este o mărturisire a vredniciei acestuia, ci recunoașterea propriei noastre slăbiciuni, a noastră care nu sîntem capabili să dăm slavă prin noi înșine, dar putem s-o facem în Sfîntul Duh⁴⁶.

7. *Teoria subnumărării și combaterea ei.* Pnevmatomahii pretind că nu trebuie să așezăm pe Sfîntul Duh în rînd cu Tatăl și cu Fiul, ci sub Tatăl și sub Fiul, nu coordonat, ci subordonat, nu connumărat, ci subnumărat⁴⁷. Dacă Tatăl și Fiul sînt concepuți simultan, după relație, dacă nu există ierarhie spațială între ei și dacă ei se bucură de «aceeași cinstire» (homotimoi), aceeași este situația Sfîntului Duh, care e totdeauna numit cu ei. Ideea de subnumărare, care apare pentru prima dată în cap. VI, este reluată în cap. XVII, unul dintre cele mai substanțiale din întregul tratat. Ereticii vor să aplice dogmei trinitare teoria filozofică a partecului și a neoplatonismului despre valoarea *numelor comune și proprii*, teorie potrivit căreia numele comune au un înțeles mai larg decît celelalte, mergînd în acest sens descendent : ființă, animal, ființă umană, om, individ : Petru, Pavel sau Ioan. Ereticii vor, oare, să facă, prin aceasta, din Dumnezeu, o vagă generalitate noțională, fără substanță și împărțită în mai multe subiecte, pentru a denumi, apoi, «subnumărare», această diviziune ? E probabil, dar o astfel de teorie crează un argument contra lucrului pe care-l vor ei, anume că ceea ce este subdivizat este de aceeași esență cu lucrul din care este divizat⁴⁸. După concepția ereticilor, connumerarea este aplicabilă ființelor «de aceeași cinstire», în timp ce subnumărarea este aplicabilă ființelor de valoare inferioară. Acest principiu este respins de Sfîntul Vasile dînd exemplul unei piese de aur și a unei piese de plumb puse alternativ în situația de a fi connumărate

43. *Ibidem*, 10, 24, 25, 112ABC ; P. 149—151.

44. *Ibidem*, 16, 37, 133B ; P. 173.

45. *Ibidem*, 16, 38, 136AB ; P. 175.

46. *Ibidem*, 16, 38, 136B ; P. 175 ; 26, 63, 184BCD ; P. 229—230.

47. *Ibidem*, 6, 13, 88B ; P. 126.

48. *Ibidem*, 17, 41, 144BCD ; P. 184—186.

și subnumărate. Numărul poate, el, ridica prețul lucrurilor inferioare și să-l scadă pe acela al lucrurilor prețioase? Aurul trebuie el subnumărat pietrelor prețioase, iar dintre acestea cele mai puțin strălucitoare și cele mai mici trebuie subnumărate celor mai strălucitoare și celor mai mari? Pe de altă parte, cum se poate concepe o subnumărare a lucrurilor mai puțin prețioase unor lucruri de mai mare valoare? Cum să subnumărăm un obol de aramă unui stater de aur? Aceste piese numărate și separat și împreună își păstrează «aceeași prețuire». Dacă atunci când se face numărarea, subnumărarea revine lucrului socotit al doilea, stă în puterea celui care socotește să înceapă a număra cu moneda de aramă⁴⁹. Subnumărarea aplicată de către anomei Fiului fusese deja combătută de Sfântul Vasile într-o altă lucrare; el nu mai revine asupra acestei probleme, pentru că ar însemna să depășească cadrul cărții de față. Dacă ereticii aplică subnumărarea numai Sfântului Duh, ei să afle că acesta este numit *cu* Domnul, așa cum Fiul este numit *cu* Tatăl. Sfântul Duh este față de Fiul, cum este Fiul față de Tatăl, după ordinea cuvintelor din formula botezului. Prin urmare, dacă Sfântul Duh este coordonat Fiului și Fiul este coordonat Tatălui, este limpede că și Sfântul Duh este coordonat Tatălui. Este, astfel, imposibil să spunem că unul este connumărat și celălalt subnumărat, pentru că numele lor sînt puse pe aceeași treaptă. La aceasta, Sfântul Vasile adaugă un argument de bun simț și de experiență: nu există ființă care să-și fi pierdut vreodată natura, pentru că a fost numărată. Lucrurile numărate rămîn ceea ce au fost prin natură, de la origine, pentru că numărul nu e decît semnul destinat să facă cunoscută pluralitatea subiectelor. Tot astfel, cunoscînd cantitatea, noi nu schimbăm natura lucrurilor respective. Dacă nu există lucruri de subcîntărit și de subnumărat, de ce să aplicăm aceasta Duhului Sfînt? Aceia care o fac sînt atinși de boala păgînă⁵⁰.

Sfîntul Vasile a respins în chip ireproșabil teoria pnevmatomahă și, dacă elementele argumentării nu erau deja în circulație, el are și aci meritul originalității. El nu aduce nimic nou referitor la documentația biblică, pentru că se servește mereu de formula baptismală citată de mai multe ori, precum și de dezvoltările pe care Sfîntul Atanasie le consacrase deja problemei. Subnumărarea sau ierarhia divină era un principiu practicat de mitologia și gîndirea elenică, de care ereticii nu se puteau debarasa. El de observat că Sfîntul Vasile respinge teoria subnumărării prin argumentul evidenței materiale a connumărării.

8. *Teoria connumărării și implicațiile ei.* Folosind connumărarea, ortodocșii nu o practică printr-o numerare neinteligentă, care ar duce la politeism. Ei nu numără prin adunare, plecînd de la unul pentru a înainta spre pluralitate zicînd: unul, doi, trei, nici: primul, al doilea, al treilea (ca în filozofia neoplatonică). Adorînd un Dumnezeu din Dumnezeu, ortodocșii mărturisesc caracteristica ipostaselor, rămînînd în monoteism. În Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Unul-Născut, se contemplă o singură formă, reflectată ca într-o oglindă în imuabilitatea divinității. Fiul este

49. *Ibidem*, 17, 42, 145ABC; P. 187—188.

50. *Ibidem*, 17, 43, 145D, 148ABC; P. 188—190.

în Tatăl și Tatăl este în Fiul și, prin aceasta, ei sînt una. După proprietatea persoanelor, ei sînt unul și unul, dar după comuniunea naturii, cei doi nu sînt decît una. Cum nu sînt ei doi Dumnezeu, dacă ei sînt unul și unul ? Pentru că Fiul este chipul Tatălui, așa cum chipul unui rege este numit și el rege, fără ca, prin aceasta, să existe doi regi. În adevăr, nici puterea și nici mărirea nu se împart, iar autoritatea, puterea și mărirea sînt una, pentru că cinstirea chipului trece la prototip. Dar ceea ce este aci imaginea regelui prin imitație, Fiul este prin natură. După cum în artă asemănarea se face după formă, tot așa în natura dumnezeiască unicitatea rezidă în comuniunea divinității ⁵¹.

Sfîntul Vasile a socotit necesar să dea această schiță asupra comuniunii de natură a Tatălui și a Fiului, pentru a pregăti pe aceea a Sfîntului Duh. Asemenea celor doi, Acesta este unul și este unit cu Tatăl și cu Fiul ca unul cu unul. Comuniunea de natură cu Dumnezeu decurge de asemenea din faptul că se afirmă că el este din Dumnezeu, că precede din Dumnezeu nu prin naștere, ci ca suflare a gurii lui Dumnezeu, suflare însemnînd aci o esență vie. Sfîntul Duh este numit Duhul lui Hristos, cu care este foarte de-aproape unit ⁵². El este Duhul cunoașterii, care, prin puterea Sa iluminatoare, ne îngăduie să contemplăm frumusețea Chipului lui Dumnezeu nevăzut și să fim înălțați pînă la spectacolul răpitor al Arhetipului ; El dă puterea de a vedea Chipul, celor ce doresc să privească Adevărul. Calea cunoașterii lui Dumnezeu merge de la Duhul Sfînt unul, prin Fiul unul, la Tatăl unul și, în sens invers, bunătatea și sfințenia naturală vin de la Tatăl, prin Unul-Născut, pînă la Sfîntul Duh. Se mărturisesc ipostasele, fără să se aducă atingere monoteismului. În orice caz, subnumărarea ereticilor, care vrea să introducă politeismul erorii elenice în teologia nepătată a creștinilor, nu atinge comuniunea de natură ⁵³.

Meritul examinării connumărării Sfîntului Duh cu Tatăl și cu Fiul este de a fi explicat ipostasele și comuniunea lor de natură în dumnezeire. Paralelismul între cunoașterea Fiului și aceea a Sfîntului Duh este sugestivă. Comparațiile cu chipul regelui și cu chipul artistic, luat după natură, sînt reușite. Tot astfel, critica triteismului neoplatonic.

9. *Sfîntul Duh nu este o creatură, ci Creator.* Faptul că cu Tatăl și cu Fiul sînt connumărați îngerii (I Tim. V, 21), care sînt creaturi și deci situația Sfîntului Duh connumărat cu aceleași persoane divine ar fi ana-loagă slujitorilor cerești, nu este concludentă în sensul voit deeretici. Îngerii sînt citați de către Apostol ca martori ai acțiunilor divine, pentru că el îi cunoaște ca pedagogi și conducători ai oamenilor ⁵⁴. Credința și botezul în Moise, norul, marea etc., citați deeretici în sprijinul tezei lor erau credința și botezul ca într-o umbră și într-o figură, care nu afectau realitatea divină ⁵⁵. Nume date Sfîntului Duh ca : sfințitor, bun

51. *Ibidem*, 18, 44, 45, 149ABC ; P. 192—194.

52. *Ibidem*, 18, 45, 46, 149C, 152ABCD, 153A ; P. 194—195.

53. *Ibidem*, 18, 47, 153BC ; P. 197—198.

54. *Ibidem*, 13, 30, 120C ; P. 160.

55. *Ibidem*, 14, 31, 121B ; P. 162.

prin esență, drept ca Dumnezeu, adevăr, dreptate, mîngietor și apoi *lucrări* nenumărate și de o negrăită măreție ca, de exemplu, opera Sa înainte și după creație, rolul Său în întruparea Mîntuitorului, în minuni, mai ales în vindecări și în îndepărtarea demonilor, în învierea morților, în readaptarea la viața duhovnicească, în transformarea omului într-o creatură nouă etc. nu înfățișează pe autorul lor ca pe un sclav și ne interzic să socotim pe Sfîntul Duh ca pe un instrument, un supus, o ființă de «aceeași cinstitie» ca făptura, ca un «tovarăș de robie»⁵⁶. Dacă Sfîntul Duh a fost creat, El este rob, după cuvîntul psalmistului (CXVIII, 91). Cînd Sfîntul Pavel spune corintenilor că ei sînt templul lui Dumnezeu și că Sfîntul Duh sălășluiește în ei (I Cor. III, 16), se gîndea el la o casă de rob ? În timp ce toate creaturile sînt roabe, cum ar putea să fie așa ceva Sfîntul Duh, căci «acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea» (II Cor. III, 17) ? În așteptarea lucrării pe care avea s-o scrie contra concepției care făcea din Sfîntul Duh o creatură, Sfîntul Vasile face reproșuri amare adversarilor săi, care, deși cu pretenție de creștini, totuși ei batjocoresc pe Dumnezeu pe care-L disprețuiesc : «Noi credem în Sfîntul Duh, dar noi luptăm contra lui în mărturisirile noastre de credință. Noi sîntem botezați și ne facem din nou război. Noi invocăm pe Sfîntul Duh ca autor al vieții, dar îl disprețuim ca pe un «tovarăș de robie». Noi l-am primit cu Tatăl și cu Fiul, dar îl necinstim ca și cum ar fi o parte a făpturii»⁵⁷. Era desfășurarea dialecticii spirituale !

Numeroase texte biblice, argumente ale teologiei trinitare și hristologice, raționamente scoase din viața creștină, judecăți solide personale și observații psihologice de prim ordin construiesc aci o demonstrație a cărei solidaritate nu va trece neobservată. Notăm că Sfîntul Vasile deși pune în mișcare materiale și o logică care impun ideea că Sfîntul Duh este Dumnezeu și Creator, totuși el evită cu precauție să pronunțe acești din urmă termeni. El avea dreptate, pentru că tocmai împotriva unor asemenea termeni se ridicau pnevmatomahii. A menaja adversarul pentru a și-l apropia și a-l cîștiga, era o veche metodă care dăduse adesea rezultate pozitive.

10. *Felul de a lucra al Sfîntului Duh. Harul.* Sfîntul Duh desăvîrșește ființele raționale în procesul de spiritualizare a acestora. El lucrează în suflet, ca arta în artist : deși totdeauna prezent *ca putere*, nu este *în act* decît atunci cînd este necesar. El nu rămîne în sufletul acelora care, cu inimă ușoară, resping harul. El se găsește în spiritul nostru ca logosul în suflet : fie ca dorință a inimii, fie ca vorbă exprimată, fie ca martor și vestitor în duhul nostru ; e conceput de asemenea ca un tot în părțile sale, potrivit împărțirii harismelor. Noi sîntem mădulare uniți altora cu harisme deosebite, după harul lui Dumnezeu⁵⁸. Sfîntul Vasile insistă asupra operei de unitate săvîrșită de Sfîntul Duh în Biserică, idee așa de actuală și de necesară pentru teza sa. Nota specific intelectuală a lucrării Sfîntului Duh în suflet nu avea decît o foarte slabă nuanță apostolică,

56. *Ibidem*, 19, 48, 49, 50, 156, 157, 160AB ; P. 199—203.

57. *Ibidem*, 23, 70, 197CD ; P. 244.

58. *Ibidem*, 26, 61, 180BCD, 181AB ; P. 225—227.

dar ea ajută la integrarea problemei într-o teologie la nivelul filozofiei contemporane de care ereticii făceau caz.

Harul este totalitatea darurilor la care Sfântul Duh ne ajută să ajungem prin lucrarea sa în lume. În mare, efectele sau darurile harului sînt exprimate prin formula : modul de viață evanghelic care ne pregătește pentru viața învierii, mai precis : restabilirea în rai, ridicarea la împărăția cerurilor, întoarcerea la adopțiunea filială, curajul de a numi pe Dumnezeu Tată, de a participa la harul lui Hristos, într-un cuvînt de a fi copleșiți de toate binecuvîntările și de a vedea ca într-o oglindă harul bunurilor făgăduite, ca și cum ele ar fi prezente⁵⁹. Nu există sfințenie fără Sfântul Duh. Îngerii nu au ființă fără Sfântul Duh, care le infuzează harul, făcîndu-i desăvîrșiți încă de la crearea lor ; ființa și activitatea lor depind direct și integral de Sfântul Duh⁶⁰. Prin harul Sfîntului Duh au fost vestite și realizate evenimentele Vechiului și Noului Testament, îndeosebi întruparea, minunile și învierea Domnului, întemeierea Bisericii și viața acesteia : El va fi prezent, de asemenea, la a doua venire a Domnului⁶¹. Chiar diferitele nume ale lui Hristos exprimă tot atîtea forme ale harului, adică ale binefacerilor Sale⁶².

Deși risipite în mai multe capitole, elementele harului oferă, cînd sînt privite împreună și în legătură cu ceea ce s-a spus pînă aci, o viziune destul de unitară a lucrărilor Sfîntului Duh și în același timp a progresului realizat față de etapele anterioare ale demonstrației. Concluzia peremptorie a dezvoltărilor despre har este că «toată viața creștină este condiționată de Duhul Sfînt»⁶³. Acesta este marele Stăpîn⁶⁴, care nu face din harul său un instrument sau un intermediar, cum o sugerează o anumită teologie⁶⁵, ci o revărsare de dragoste nesfîrșită a lui Dumnezeu asupra firii umane.

11. *Argumentul Tradiției.* Sfîntul Vasile invocă Tradiția nescrisă a Părinților prin care Mîntuitorul ne-a transmis formula baptilmală, în care Sfîntul Duh este pus pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul. Ereticii însă nu vor s-o recunoască, deși ea este o formă de învățatură și n-are valoare decît întregă. Mărturisirea de credință, botezul ca principiu de viață, ziua renașterii și cuvîntul prin care s-a primit harul adopțiunii, formează — în cazul nostru — Tradiția. Ea este aceea care acordă lumina și cunoașterea lui Dumnezeu și care transformă pe vechiul dușman în copil al Acestuia. Poate fi trădată această Tradiție pentru rațiunile specioase ale pnevmatomahilor ?⁶⁶ Numele lui Hristos implică celelalte persoane trinitare. Tradiția transmisă prin harul dătător de viață trebuie să rămîină invioliabilă, pentru că ea cuprinde lucruri care nu puteau fi

59. *Ibidem*, 15, 36, 132B ; P. 171—172.

60. *Ibidem*, 16, 38, 136CD, 137ABCD, 140AB ; P. 177—180.

61. *Ibidem*, 16, 39, 140BCD, 141ABCD, 144A ; P. 180—183.

62. *Ibidem*, 8, 17, 96BCD, 97A ; P. 134—136.

63. Thomas Spidlik, S. J., *La sophiologie de Saint Basile* («*Orientalia Christiana Analecta*», 162), Roma, 1961, p. 194.

64. *In Ps.* I, 3, P. G. XXIX, 216A ; la Th. Spidlik, *op. cit.*, p. 200 și n. 219.

65. B. Pruche, *Introduction à l'édition*, p. 74—76.

66. *Despre Sfîntul Duh*, 10, 25, 112BC, 113ABC ; P. 150—152.

scrise : puterea de reînnoire dată prin Acela, care a răscumpărat viața noastră, are o cauză de negrăit ascunsă în taină și care aduce sufletelor o mîntuire măreață ; a adăuga sau a sustrage ceva din aceasta, însemna a pierde viața veșnică ⁶⁷. Ceea ce a fost connumărat la botez, trebuie să fie unit în credință. Profesiunea de credință a devenit izvorul doxologiei. Ce trebuie făcut ? Să nu mai botezăm cum am fost învățați ? Să nu mai credem, așa cum am fost botezați, să nu mai slăvim așa cum am crezut ? Să ni se arate că nu e în aceasta o înlănțuire necesară, cu neputință de rupt ! ⁶⁸ La observația ereticilor că doxologia : «Slavă Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh» și doxologia : «Slavă Tatălui și Fiului *cu* Sfîntul Duh» sînt identice ca înțeles, Sfîntul Vasile răspunde afirmativ, subliniind că particula *și* ieșită din însăși gura Domnului nu poate fi nici respinsă, nici suprimată ; ea poate fi înlocuită printr-o prepoziție echivalentă, cum o știm de la Apostolul Pavel ⁶⁹.

Tradiția este garantată de doi factori : apostolicitatea și unanimitatea care o prezervă de orice critică ⁷⁰. Doxologia conținînd prepoziția *cu* este parte integrantă din această Tradiție. Pentru că nu este păstrată de Scriptură, Sfîntul Vasile aduce martori în sprijinul ei, ca înaintea unui tribunal. Aceștia sînt : Dianios, episcop de Cezareea (care botezase pe Sfîntul Vasile), Irineu, Clement al Romei, Dionisie al Romei, Dionisie al Alexandriei, Eusebiu al Palestinei, Origen, Iuliu Africanul (părintele rugăciunii de mulțumire de la vecernie), Atenogen, Grigorie Taumaturgul, Firmilian (de Capadocia), Meletie (de Antiohia), toți aceștia persoane deosebit de importante prin vechimea și prin acrvia științei lor ; aceștia pentru trecut ; Sfîntul Vasile invocă — pentru prezent — pe creștinii din Mesopotamia, pe aceia din Capadocia și pe aceia din tot Apusul ⁷¹,

însemna zdrobirea unui adversar care ar fi apreciat și ar fi acceptat această mulțime de mărturii. Dar tocmai contra Tradiției, și deci contra reprezentanților ei, se ridicau ereticii criticați de Sfîntul Vasile. Atunci de ce face caz Sfîntul Vasile de aceste numeroase mărturii ? Întîi, pentru că formula baptismală — chiar a ereticilor — cu prepoziția *în*, venea și ea din Tradiție — dintr-o Tradiție mai restrînsă și mai recentă, evident, dar dintr-o Tradiție. Prin urmare, Tradiția nu era așa de odioasă în ochii pnevmatomahilor, cel puțin propria lor tradiție ! Apoi, pentru că Tradiția, care avea în centrul ei riturile și practicile tainelor și unanimitatea dragostei, se confunda cu viața creștină însăși. Invocînd, de asemeni, prezentul Tradiției, care întrebuița formula folosită de el și subliniind ecumenicitatea acestei formule, Sfîntul Vasile lăsa drum liber evidenței, neafirmînd nimic forțat. Argumentul Tradiției era argumentul vieții, adică unul din cele mai puternice care ar fi putut fi invocat. El avea avantajul

67. *Ibidem*, 12, 28, 116C, 117AB ; P. 156—157.

68. *Ibidem*, 27, 68, 193C ; P. 239.

69. *Ibidem*, 27, 68, 196A ; P. 239.

70. Th. Spidlik, *op. cit.*, p. 181.

71. *Despre Sfîntul Duh*, 29, 71—74, 200BCD, 201ABC, 204ABCD, 205ABC, 208ABC ; P. 245—252.

de a fi prezentat în chip foarte organizat, lucrul care impunea ⁷². El un argument care marchează un pas înainte și întărește argumentele anterioare scoase din Sfînta Scriptură.

12. *Argumentul evlaviei personale.* Argumentele și considerațiile anterioare sînt completate și încununuate de credința profundă a Sfîntului Vasile în dumnezeirea Sfîntului Duh și în dreptatea tezei sale. El e hotărît să face orice și să sufere orice, pentru victoria dumnezeirii Sfîntului Duh. El nu se teme nici de sabie, nici de secure, nici de focul mai aprins decît cel din Babilon, nici de oricare instrument de tortură. Ceea ce-l înspăimîntă sînt amenințările Domnului contra blasfematorilor Sfîntului Duh. Uneori, el are intenția să păstreze tăcerea, într-un vacarm în care nimeni nu e ascultat. Dar dragostea biruiește. Dacă el vorbește în favoarea Sfîntului Duh și-i dă slava care i se cuvine, cu același titlu ca celorlalte două persoane trinitare, este întii pentru că Domnul însuși a dat această cinstire celei de-a treia persoane, așezînd-o pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul, la botez, apoi pentru că Sfîntul Duh aduce pe toți la cunoașterea lui Dumnezeu prin inițiere și — în fine — pentru că el se teme de amenințările dumnezeiești. «Cînd porți în tine propria-ți condamnare la moarte, greu este nu a suferi pentru credință, ci de nesuferit ar fi să nu lupți pentru ea» ⁷³. Eventualitatea martiriuului pentru Sfîntul Duh și pentru doxologia pe care el a apărut-o cu atîta putere, departe de a sublinia presupusa puținătate a argumentelor sale anterioare, dimpotrivă, acordă acestora o forță și un prestigiu deosebit.

Dacă noțiunea de slavă implică, în ființa căreia îi este aplicată, bunătața naturală, cunoașterea adîncurilor lui Dumnezeu și puterea de a da viață, prin care, cu Dumnezeu, el dă viață la tot ce trăiește, este evident că Sfîntul Duh merită să fie slăvit ⁷⁴. Dacă orice păcat poate să fie iertat, cu excepția blasfemiei contra Sfîntului Duh (Matei XII, 31), este limpede că e vorba de cineva care este în comuniune cu Tatăl și cu Fiul și care se bucură de aceeași slavă ⁷⁵. Fiind pretutindeni și veșnic cu Dumnezeu, Sfîntul Duh nu este o natură localizată. El este divin prin natură (θεῖον τῆ φύσει), infinit în slavă, puternic în lucrări, bun în binefacerile sale : nu-l vom slăvi pe El ? ⁷⁶ Prin această slavă, noi îl adorăm, căci chipul lui Dumnezeu nevăzut se face văzut prin iluminarea Sfîntului Duh care arată strălucirea slavei lui Dumnezeu.

Progresul demonstrației a mers pînă la acceptarea martiriului, de către autor, dacă era nevoie. Știm că Sfîntul Vasile n-a suferit martiriul din partea pnevmatomahilor, deși anomeii au făcut caz de mîhnirea pe

72. Sfîntul Vasile citează autorii respectivi cu titlurile lucrărilor și pasaje pe care se sprijină, conținînd fie conjuncția și fie prepoziția *cu*. Și conchide: «Cum voi fi fiind eu oare, un înnoitor, un plămuitor de vocabule noi, cînd eu dovedesc ca autori și apărători ai acestui cuvînt, popoare întregi și celăți, o tradiție care e mai veche decît orice amintire omenească, oameni, colonne ale Bisericii, eminenti în orice știință, minunați prin puterea Duhului?» (Cap. 29, 75, 208C; P. 253, trad. Pruche.

73. *Despre Sfîntul Duh*, 29, 75, 208D, 209ABC; P. 253—254, trad. Pruche.

74. *Ibidem*, 24, 56, 172CD; P. 217.

75. *Ibidem*, 18, 46, 153A; P. 197.

76. *Ibidem*, 23, 54, 169A; P. 214.

care i-ar fi provocat-o o carte polemică a lui Eunomiu : *Apologia Apologiei*, care combătea lucrarea vasiliană. Deși vorbește despre comuniunea de natură cu celelalte două persoane și despre coordonarea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, Sfântul Vasile nu precizează, totuși, decît în capitolul 23 al tratatului său, *natura divină* a Paracletului ; nicăieri în operele sale n-a consimțit la formula : ὁμοούσιον τὸ Πατρὶ. Expresii înrudite cu aceea ale tratatului nostru, întrebuițase Sfântul Vasile cu 10 ani mai înainte în lucrarea sa *Contra lui Eunomiu*⁷⁷. Dar oricare ar fi expresiile pe care le întrebuițează : egalitate de cinstire, coordonare, comuniune de natură sau unire de ipostase etc., gîndirea vasiliană subînțelege totdeauna ideea de homoousia. Progresul teologiei despre Sfântul Duh este desăvîrșit ; doar termenul propriu lipsește, sau — mai de grabă — este evitat. Sfântul Grigorie de Nazianz va zice că termenul n-a fost folosit din rațiune de « iconomie » : « Mîntuirea nu stă în cuvinte, ci în lucruri »⁷⁸.

II. UTILIZAREA IZVOARELOR

Autorul tratatului *Despre Sfântul Duh* a utilizat numeroase izvoare a căror origine el o indică adesea, cînd e vorba despre ideile eretice sau filozofice pe care le critică ; nu vorbim de izvoarele biblice, care se impun de la sine și care constituie cea mai mare parte a materialelor puse la contribuție. Ce întrebuițare le dă autorul nostru în demonstrația sa ?

1. *Sfînta Scriptură*. Sfântul Vasile întrebuițează aproximativ 177 de citate biblice dintre care 31 sînt împrumutate de la Sfîntul Evanghelist Ioan, 22 din Psalmi, 22 din Epistola I către Corinteni, 14 din Epistola către Romani, 9 de la Isaia, 8 de la Sfîntul Evanghelist Matei, 5 din Epistola II-a către Corinteni și Epistola către Galateni etc. Aceste texte, plus un număr de aluzii, sînt alese și folosite spre a combate fie poziții de principiu, fie obiecții de amănunt ale ereticilor, fie sensurile greșite pe care aceștia le dau unor texte biblice. Ele constituie forța principală a lucrării care — se pare — urmărește pas cu pas o carte pnevmatomahă pe care el o combate, sau un plan bine organizat de Sfîntul Vasile, pe bază de documente eretice pe care le avea la îndemînă.

Sfîntul Vasile apreciază variat folosirea textelor biblice în tratatul său. Uneori el afirmă că nu vrea să înmulțească mărturiile Scripturii, pentru că observațiile adversarilor sînt inutile, alteori el invită pe episcopul Amfilohie — destinatarul tratatului său — să-și ia sarcina să caute un mai mare număr de texte, pentru că el, Sfîntul Vasile, nu mai are timp⁷⁹. Cîteodată argumentele biblice înfurie pe pnevmatomahi, îi fac să-și astupe urechile, să adune pietre de pe jos sau ce le cade la îndemînă și să se arunce asupra Sfîntului Vasile⁸⁰. Aceasta fiindcă ereticii nu utilizau decît anumite texte, ocolind pe acelea care nu le conveneau.

77. Berthold Altaner, *Patrologie*, vierte, unveränderte, Auflage, 1955, p. 254.

78. *Discours jundre em l'honneur du grand Basile*, 68, 6, 7, ed. F. Boulenger, p. 204.

79. *Despre Sfîntul Duh*, 6, 15, 92B ; P. 130.

80. *Ibidem*, 21, 52, 164A ; P. 207.

Scriptura este insuflată și ea formează baza Tradiției. Părinții și-au scos principiile din mărturiile biblice⁸¹.

Sfântul Vasile știe să întrebuințeze textele sacre în scopul precis care îl preocupă și pe care el nu-l uita niciodată. Construcțiile diferitelor prepoziții și conjuncții cu aceste texte sînt de o mare varietate. Nu toate textele din aceeași familie doctrinară sau dogmatică se pretează la această operație. Sfântul Vasile alege dintre ele și nu folosește decît pe acelea care se potrivește mai bine problemei sau detaliului în chestiune. Întrebuințarea variază după seriile de probleme de precizat și de lămurit. Textele invocate pentru iconomia Fiului sînt și mai numeroase și mai sigure decît acelea pe care el le citează pentru același lucru, în cazul Sfîntului Duh. Se cunoaște temeiul pe care Sfîntul Grigorie de Nazianz îl dă progresului pe etape al revelării Sfintei Treimi : Tatăl în Vechiul Testament, Fiul în Noul Testament și Sfîntul Duh după aceea. Uneori sînt serii de texte citate în sprijinul unui singur text pentru a-l confirma și a-l întări. În anumite capitole (7, 9, 27, 30) textele biblice lipsesc cu totul, sau sînt puține ; sînt capitole de filologie, de filozofie sau ocupîndu-se cu Tradiția.

2. *Tradiția*. Sfîntul Vasile subliniază adesea marele rol al Tradiției în viața Bisericii, mai ales cu privire la prepoziția *cu*, care a fost păstrată nealterată de către Tradiție, referitor la doxologie și la formula baptilmală, în care harul este purtător de putere mîntuitoare⁸². La capitolul 29, el citează o mulțime de reprezentanți ai Tradiției, care foloseau prepoziția *cu* sau conjuncția *și*, în doxologie, ceea ce nu putea să nu impresioneze, nu atît pe eretici, cît pe ortodocșii care aveau ocazia să citească cartea Sfîntului Vasile.

E curios că Sfîntul Vasile, care citează atîtea colonne ale Tradiției în sprijinul cauzei sale, nu menționează pe Sfîntul Atanasie ale cărui *Scrisori către Serapion de Thmuis*, în număr de patru, au fost unul din izvoarele principale ale tratatului *Despre Sfîntul Duh*. Numele Sfîntului Atanasie este, oare, subînțeles în termenul de Tradiție ? Poate. Dar ceea ce este sigur, este că numele Sfîntului Atanasie era odios arienilor din care pnevmatomahii erau o ramură ; lucrul acesta îl știa și Sfîntul Vasile, și — probabil — el a trecut sub tăcere numele marelui ortodox pentru a-și menaja adversarii.

Sfîntul Vasile citează în favoarea doxologiei sale Biserica însăși, în mare, arătîndu-i înțelepciunea și legile ei care ne sînt călăuză⁸³. Este adevărat că pnevmatomahii fac la fel.

La sfîrșitul capitolului 9, care descrie, cum se știe, ființa atributele și lucrările Sfîntului Duh, autorul nostru declară că el a învățat aceste noțiuni chiar de la Sfîntul Duh⁸⁴. Aceasta numai din Scriptură, sau din

81. *Ibidem*, 7, 16, 96A ; P. 130.

82. *Ibidem*, 12, 28, 117AB ; P. 157.

83. *Ibidem*, 7, 16, 93C ; P. 132 ; 27, 66, 192C, P. 237.

84. *Ibidem*, 9, 23, 109C ; P. 148.

Scriptură și din Tradiție simultan ? Editorii semnaleză însă și izvoare filozofice ⁸⁵.

3. *Izvoare elenice*. Sfântul Vasile este un cunoscător erudit al elenismului și-și utilizează cunoștințele din acest domeniu în cea mai mare parte a operelor sale. O face, de asemenea, și-n tratatul său *Despre Sfântul Duh*. Pe alocuri, aprecierea sa nu e prea entuziastă față de filozofie pe care o numește «zădărnice» sau «înșelătorie goală» ; la fel și față de filozofi, îndeosebi stoici și epicurieni, «acești colecționari de împietate» ⁸⁶. Totuși, nu trebuie să ne înșelăm în această privință. Fără a fi un filozof în sensul vechi al cuvîntului, Sfântul Vasile ia poziție față de elementele filozofice pe care le întâlnește în calea sa. În tratatul său, el are de-a face cu trei serii de idei sau de principii filozofice : cea folosită de eretici pentru fundamentarea tezelor lor, cea pe care o întrebunțează el însuși, pe față, și aceea pe care o utilizează discret, deoarece și-a asimilat-o perfect și a ajuns substanță a propriei sale cugetări.

Ereticii au împrumutat stoicilor argumentul cauzelor principale, auxiliare sau secundare și pe acela al cauzelor care au rațiunea necesității ; de asemenea explicația acestor cauze prin expresii ca : *din care, prin care, prin mijlocirea* etc. Dar felul în care le utilizează aceștia, provoacă incoerență în teoria lor și este în dezacord cu lucrul căruia izvorul filozofic îi aplică principiul respectiv ; ceea ce înțelepții laici rezervau instrumentelor neînsuflețite, ereticii nu se sfiesc să aplice Stăpînului universului ⁸⁷. La fel este tratată teoria aristotelică a generalului și a particularului folosită de eretici pentru a da o bază filozofică ideii de subnumărare ⁸⁸. În această privință, Sfântul Vasile are pagini admirabile, în care combate cu putere nu atît teoria generalului și a particularului, cît utilizarea ridicolă pe care i-o dau pnevmatomahii, ajungînd la subnumărare, «boală elenică» și aceasta, evident.

Filozofia neoplatonică se bucură de mare autoritate în vremea Sfîntului Vasile. Autorul nostru cunoaște bine această filozofie, dar o ocolește atunci cînd vreun principiu neoplatonic subtil, dar primejdios, voia să se amestece în teologia trînită : «Să nu mă faceți să spun că există trei «ipostase-principii...» Nu există decît un singur «principiu» al ființelor, principiu care creează prin Fiul și desăvîrșește în Sfîntul Duh» ⁸⁹. De asemenea Sfîntul Vasile combate concepția neoplatonică de a număra dumnezeirea : «Noi nu numărăm prin adunare... Noi enunțăm separat fiecare ipostasă și, cînd trebuie să le «connumărăm», nu ne lăsăm duși de o numărătoare neînteligentă la o concepție politeistă» ⁹⁰. Se strecoară cu îndemîinare, ca să nu se lovească de stîncile ascunse ale logicii elenice.

85. Pruche, éd., p. 148, n. 1, 2, 4, 5.

86. *Despre Sfîntul Duh*, 17, 42, 145B ; P. 187.

87. *Ibidem*, 3, 5, 76BCD ; P. 114—115.

88. *Ibidem*, 11, 41—43, 144BCD, 145ABCD, 148ABC ; P. 184—190.

89. *Ibidem*, 16, 38, 136B ; P. 175, trad. Pruche.

90. *Ibidem*, 18, 44—45, 149AB ; P. 192, trad. Pruche.

În fine, Sfântul Vasile întrebuințează destule elemente din gândirea greacă și elenistică, în elaborarea propriilor sale idei și argumente, cum o semnalează în note editorii tratatului *Despre Sfântul Duh* și cum își poate da seama orice cititor, cât de puțin inițiat în neoplatonism. Chiar un capitol fundamental, ca al 9-lea, care este punctul de plecare și baza celor mai multe din capitolele următoare, este presărat cu expresii și puncte de vedere neoplatonice, deși autorul declară expres către sfârșit că tot ceea ce a spus, a învățat direct de la Sfântul Duh. Același lucru se poate spune despre condițiile dificile ale contemplării și despre o întreagă serie de termeni care sînt, în mod sigur, de origine platonice sau neoplatonice, ca : Θεωρία, θάρρατος· φρόνημα τῆς σοφίας etc.⁹¹.

Oricum, Sfântul Vasile, care și-a însușit destule noțiuni, idei, principii, raționamente și dezvoltări din filozofia greacă, a știut să le întrebuințeze prudent, discret și util. Aceasta pentru că el le-a asimilat mai bine decît predecesorii săi, în gândirea și credința sa profundă. Forța masivă a demonstrației sale, echilibrul armonios al părților tratatului și o anumită grație care învăluie întregul se datoresc — în cea mai mare parte — gândirii elenice. Chiar cînd critică un principiu filozofic, el o face cu o tehnică sau cu o observație deprinse la școala aceluiași spirit elenic.

III. MIJLOACE LITERARE

1. *Compoziția și termenii speciali.* S-a făcut deja observația că succesul demonstrației în tratatul Sfântului Vasile, a fost asigurat întii printr-o capacitate de compoziție, puțin comună, care se mlădia după dialectica gândirii, apoi prin mișcarea subtilă a frazei simple care se împodobește cu frumusețile unui stil captivant. Sfântul Grigorie de Nazianz a făcut această apreciere asupra capacității literare și filozofice a Sfântului Vasile : «Cine a fost atît de meșter în gramatică, care : învață să vorbești o limbă curat elenică, care compune istoria, prezidează metrică, dă legi poeziei ? Cine a fost tot așa de mare în filozofie, aceea care este cu adevărat sublimă și planează în înălțimi, filozofia practică și filozofia speculativă, aceea care tratează despre demonstrație, despre opoziția logică și despre controversă și care e numită dialectică, astfel încît era mai ușor de străbătut labirintele, decît să te strecuri prin sita argumentării sale, cînd aceasta îi era necesară ?»⁹² Este o apreciere asupra întregii opere a Sfântului Vasile, dar ea convine de minune tratatului *Despre Sfântul Duh*. Capitolele care discută filologia, teologia despre Fiul, contemplarea Arhetipului sau situația Bisericilor, pot fi citate ca modele de compoziție și de artă literară. Evident, sînt și excepții, cum vom vedea.

91. *Ibidem*, 22, 53, 168AB ; P. 211—212.

92. *Discours funèbre en l'honneur du grand Basile*, 23, 4, trad. F. Boulenger, p. 109. Aceași apreciere, dar mai sintetică și mai fină încă, face Fotie asupra *Comentariului la Hexaemeron*, în «Biblioteca», 141, P. G., 103, 420CD, 412A.

Sfântul Vasile întrebuițează destui termeni mai mult sau mai puțin tehnici, pe care Pruche îi dă într-un index incomplet, evident, index atașat ediției sale și care e foarte util. Ar merita să se facă un inventar amănunțit și sistematic al acestor termeni, pentru a ne da mai bine seama de procesul terminologiei în teologia patristică orientală, într-o perioadă de tranziție. Oricum, Sfântul Vasile știe să creeze cuvinte tehnice pentru necesitatea cauzei pe care o apără, dar nu exclusiv în sensul în care el e acuzat de adversarii săi. El maestru în aranjarea termenilor compuși sau în jocul prepozițiilor și al numelor respective, care constituie nervul și inima demonstrației sale.

2. *Figuri de stil.* a) *Antiteza* este foarte frecventă într-o piesă eminemamente dialectică, în care teza și antiteza gândirii se confruntă continuu. În aceeași categorie socotim și pasajele bine cunoscute despre tăcerea pe care Sfântul Vasile ar vrea s-o păstreze, în vacarmul general, dar pe care n-o păstrează⁹³. Contrastul între persoane, lucruri, situații și evenimente se impune adesea nu numai prin poziția lor specială, ci și cu ajutorul altor figuri de stil.

b) *Comparația* este și ea frecventă. Cităm : sfințenia în îngeri se aseamănă cu focul în cauter, pentru că un lucru este materia supusă focului și alt lucru focul ; Sfântul Duh este pentru îngeri ceea ce lumina este pentru ochi, ceea ce comandantul este pentru armată, ceea ce corifeul este pentru armonia corului⁹⁴. Împotriva absurdității și nebuniei pnevmatomahilor nu pot fi îndreptate argumente viguroase, după cum nu pot fi date lovituri împotriva corpurilor moi și fără consistență, pentru că acestea nu opun rezistență⁹⁵. Lucrarea Sfântului Duh se aseamănă cu arta, cu sănătatea, cu căldura, cu cuvântul, cu focul, cu fierul înroșit în foc, cu viața, cu sufletul⁹⁶. Situația dramatică a Bisericii este comparată cu o teribilă luptă navală, una dintre figurile cele mai sugestive și cele mai reușite și care e probabil o reminiscență din clasici (Eschil, Tucidide etc.)⁹⁷. Episcopii ortodocși puși de Dumnezeu pentru a lumina sufletele oamenilor sînt numiți luminile lumii⁹⁸. O comparație antitetice : în timp ce ființele fără rațiune, dar de aceeași specie, se adună între ele, oamenii duc un război teribil împotriva semenilor lor.⁹⁹. Aceste comparații variate au contribuit la întărirea și precizarea demonstrației.

c) *Maxima*, ca de exemplu : lampa e nefolositoare cînd soarele luminează ; Legea veche e în vacanță ; cînd dragostea se răcește, înțelegerea frățească dispore¹⁰⁰.

93. *Despre Sfântul Duh*, 17, 41, 145A ; P. 187 ; 29, 75, 209C ; P. 254 ; 30, 78, 79, 216AB, 217A ; P. 258—259.

94. *Ibidem*, 16, 38, 137ACD 140A ; P. 177, 179.

95. *Ibidem*, 17, 41, 145A ; P. 186—187.

96. *Ibidem*, 26, 61, 63, 180C, 181A, 184B ; P. 226, 227, 229.

97. *Ibidem*, 30, 76, 209D, 212ABC ; P. 255—256.

98. *Ibidem*, 30, 77, 213B ; P. 257.

99. *Ibidem*, 30, 78, 216C ; P. 259.

100. *Ibidem*, 21, 52, 165A ; P. 209 ; 30, 78, 216B ; P. 258.

d) *Exclamația* este frecventă și era de efect, ca, de exemplu, în aceste texte: «Mi-e rușine de josnicia ideii în care am fost atras prin înlănțuirea discursului», sau: «Grozavă încăpăținare, mizerabilă cutezanță a celor ce afirmă aceste lucruri! Ce să deplîngem mai mult: ignoranța sau blasfemia?»¹⁰¹.

e) *Exhortația ironică*: «Să o știe!» «Să o afle ei»¹⁰² și alte asemenea.

f) *Întrebarea* directă sau indirectă, care dirijează sau introduce adesea raționamente noi în dezvoltările dialectice și face demonstrația să înainteze.

g) *Ieșirea violentă* practică de retorica veche și pe care Sfântul Vasile o folosește uneori în tratatul său. Pnevmatomahii sînt calificați drept bețivi, nebuni, renegați, prevaricatori, călcători ai legămîntului credinței, trădători, ignoranți, proști, scelerați, furioși, orbiți de patimă, fanfaroni, certăreți, străini de darul ceresc, lipsiți de nădejde veșnice etc.¹⁰³. Asemenea aprecieri la adresa adversarilor puteau să lipsească, fără pagubă pentru demonstrație, dar aceasta era moda. Pnevmatomahii o practicau și ei.

3. *Digresiuni*. I se întîmplă Sfîntului Vasile să facă digresiuni mai mult sau mai puțin întinse, ceea ce e comun celor mai mulți dintre autori. În tratatul *Despre Sfîntul Duh* sînt trei digresiuni de oarecare întindere: prima este aceea asupra «tipurilor» sau prefigurărilor Vechiului Testament care constituie, după Sfîntul Vasile, un exercițiu și o educație către desăvîrșire¹⁰⁴; a doua digresiune este o dezvoltare asupra sclaviei în legătură cu afirmația pnevmatomahilor că Sfîntul Duh nu este nici stăpîn, nici sclav, ci liber¹⁰⁵; a treia și cea mai mare digresiune este o bucată lungă despre tradiție, în cap. 27 și care — la citire mai atentă — trezește bănuiele¹⁰⁶. Aceste digresiuni, deși interesante prin ele însele, încetinesc mersul demonstrației și nu sînt după gustul nostru; ele erau apreciate în vremea Sfîntului Vasile și contribuiau, poate, la progresul conținutului, dacă nu dialectic, cel puțin psihologic.

4. *Interpolare probabilă*. Este vorba de episodul asupra Tradiției, pasajul cel mai întins, fără legătură prea strînsă cu tratatul. Autorul tratatului vorbise despre Tradiție de mai multe ori și avea să revină asupra ei în capitolul 29, prezentînd documente. Sfîntul Vasile spusese că prepoziția *cu* din doxologie fusese găsită în Tradiție. Nu mai era necesar să se revină la acest subiect, în chipul în care se face, adică introducîndu-se o piesă de aproximativ 800 de cuvinte, în care preocu-

101. *Ibidem*, 8, 20, 105A; P. 143; 20, 51, 160C; P. 204.

102. *Ibidem*, 6, 15, 92A; P. 129.

103. *Ibidem*, 6, 15, 92C; P. 131; 11, 27, 113CD, 116A; P. 152—154; 15, 34, 128C; P. 168; 17, 42, 145C; P. 188; 17, 41, 42, 144CD, 145A; P. 186, 187; 24, 56, 173A; P. 217—218.

104. *Ibidem*, 14, 33, 125D; P. 166—167.

105. *Ibidem*, 20, 51, 160CD, 161ABC; P. 204—206.

106. *Ibidem*, 27, 66, 188ABC, 189ABC, 192ABC, 193AB.

parea pentru prepoziția *cu* dispăre. Această piesă face figură străină în contextul cap. 27, pentru că ea se ocupă exclusiv cu un complex de probleme în legătură cu Tradiția Apostolilor și a Părinților cu amănunte, diviziuni, informații, aprecieri, digresțiuni (asupra lui Moise, a leviților și a Sfintei Sfințelor) și reveniri care formează un tot independent și față de ceea ce precede și față de ceea ce urmează. Ultima frază a paragrafului 65: «Rămîne de înfățișat de unde vine particula *cu*, care îi este înțelesul și cum se acordă cu Scriptura» este continuată în chip natural de începutul paragrafului 68: «S-a spus înțelesul uneia și celelalte expresii. Acum se va arăta în ce sînt ele de acord și în ce diferă»¹⁰⁷. Paragraful 67 pare a fi un text de tranziție și de legătură între paragrafele 65 și 68; acest text cu repetiții face bine sudura la început și la sfîrșit. Paragraful 66, la început, a vrut, probabil, să fie o cateheză destinată unor creștini botezați de curînd, dar înaintați în ale credinței, care vor fi cerut informații precise asupra Tradiției atît de pusă în discuție pe atunci în mediile eretice și — verosimil — și în unele cercuri ortodoxe. E ca un fel de mic tratat dens, grav, solemn, pentru uzul unor creștini care doresc să știe multe despre izvoarele vieții creștine. Stilul diferă pe alocuri de acela al tratatului, dar aceasta se datorește, poate, formei sale de cateheză sau de mic tratat. Este, probabil, o bucată teologică a Sfîntului Vasile însuși, redactată cu o destinație specială și integrată de el sau de altcineva, ceva mai tîrziu, în textul capitolului 27. În această bucată, nu e niciodată vorba despre eretici și nici de critică la adresa lor. Această problemă e reluată de paragraful 67, care este — cum am văzut — o piesă de legătură. Chiar dacă nu sîntem de acord cu Erasmus de a pune la îndoială autenticitatea propriu-zisă a părții a doua a tratatului¹⁰⁸ avem, totuși, temeiuri să socotim ca interpolat paragraful 66 din cap. 27. Vom relua poate, cîndva, cu mai multe detalii, această problemă¹⁰⁹.

CONCLUZII

Analiza făcută pînă aci ne sugerează următoarele caracteristici ale demonstrației făcute de Sfîntul Vasile în tratatul său *Despre Sfîntul Duh*.

1. Această demonstrație este *progresivă*, în pofida revenirilor și a repetițiilor care vin să întărească o idee sau o dezvoltare. În general, ideile se înlanțuiesc aproape în ordinea actuală a capitolelor. Digresiunile slăbesc

107. *Ibidem*, 27, 65, 188A; P. 232; 27, 68, 193B; P. 238, trad. Pruche.

108. B. Pruche, *Introduction* à l'édition, p. 95.

109. După ce am redactat aceste rînduri, am găsit în *L'histoire de la littérature greque chrétienne*, vol. III, Paris, 1930, p. 294, a lui Aimé Pueche, această apreciere asupra cap. 27: «Erasmus avait rejeté toute la partie qui commence au chapitre XXVII. Elle contient ce morceau sur la tradition apostolique et la part très large qu'il faut lui faire à côté de l'Écriture qui peut surprendre et dont on ne trouve pas l'équivalent dans le reste de l'oeuvre de Basile, mais qui ne paraît pas cependant impossible dans sa bouche. Si le morceau contient peut-être des additions et des retouches, l'ensemble ne paraît pas devoir être soupçonné».

fără să întreruptă această înlănțuire. Dezvoltările filologice se înlănțuie și progresează simultan cu dezvoltările doctrinare. Progresul fondului cedează câteodată unei repetiții sau unei digresiuni. Fondul este dezvoltat uneori într-o demonstrație amplă ca, de exemplu, în cap. 16 despre raportul «iconomic» al Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, în cosmologie, angelologie, întruparea Logosului, viața Bisericii și eshatologie. Fără a forța acest raport (συνάφεια) demonstrația înaintază cronologic, cu observații, aprecieri și comparații, întărind mișcarea luptei care din defensivă se transformă în ofensivă și lărgind mereu orizontul problemelor.

2. Arma demonstrației Sfântului Vasile este *dialectica*, o dialectică puternică, uneori tăioasă, care ajută și asigură progresul dezvoltării printr-o logică limpede, strânsă, necruțătoare, care nu cunoaște retrageri. Această dialectică a creat Sfântului Vasile un număr de argumente pe care le-am relevat mai sus și dintre care cele mai multe sînt piese complexe: logica apropiie și înlănțuie elemente diverse: gramatică, texte biblice, filozofie, istorie, tradiție, psihologie, obiecții specioase ale adversarilor. Iar aceste argumente sînt puse în linie cînd ca din partea ortodocșilor, cînd ca din partea ereticilor. Evident, dialectica Sfântului Vasile este învățată la școala Greciei, dar este meritul său de a o întrebuița cu succes într-un război ideologic complicat și înverșunat. Fără îndoială, nu toate argumentele și toate raționamentele au forță peremptorie.

3. Dialectica tratatului *Despre Sfîntul Duh* este floarea înaltei *culturi* a autorului său. Cunoștințele sale de bună calitate sînt aproape exhaustive pentru epoca sa. Era cu neputință să se inițieze o polemică sau să se pregătească o demonstrație de natura și de proporțiile aceleia pe care ne-o oferă tratatul Sfântului Vasile, fără o forță spirituală de primul rang, în care cunoștințe filologice, filozofice, teologice și istorice generale și speciale se aliază cu o pătrundere deosebită a problemelor și cu o răbdare fără pereche. Întinderea izvoarelor sale, ușurința cu care el le folosește, îndemînarea cu care desființează obiecțiile adversarilor și pătrunderea observațiilor sau a concluziilor sale sînt rezultatul unei îndelungate și adînci formații spirituale, admirată și de păgîni și deeretici.

4. O trăsătură proprie demonstrației de care vorbim este *folosirea înțeleaptă a aspectelor practice ale vieții creștine*, datorite lucrării Sfîntului Duh în suflete și în lume. În materie de convingere religioasă, argumentul teoretic n-are valoare fără realitatea practică corespunzătoare. Fără îndoială, acesta era elementul cel mai puternic al demonstrației. Toate capitolele frumoase ale strădaniilor și realizărilor creștine pe calea desăvîrșirii erau opera Sfîntului Duh. Sfîntul Vasile citează adesea minunatele roade ale harului. Ereticii nu puteau face același lucru.

5. Cu precauție și sobrietate în expresii, Sfîntul Vasile lasă să se vadă flacăra *puterniceii sale convingeri personale* în dumnezeirea Sfîntului Duh și în lucrările săvîrșite de acesta. El este atît de convins de dreptatea cauzei sale, încît era gata să-și sacrifice viața pentru ea. Cu aceasta, dialectica rațională este depășită și înlocuită cu puterea credinței. Din momentul anunțării noii sale atitudini, Sfîntul Vasile crea o dialectică

personală cu patru termeni : poziția eretică, poziția ortodoxă, viața arhi-episcopului, concluzie, în urma ciocnirii primilor trei termeni, termenii al doilea și al treilea s-au unit și au desființat definitiv primul termen. Pute-rea hotărâtoare în unirea celor doi termeni a fost adusă de știrea sacrificiului eventual al vieții Sfântului Vasile.

6. Demonstrația în tratatul *Despre Sfântul Duh* nu e desăvârșită sub toate raporturile. Sînt în ea *mici umbre*, care sînt inevitabile în asemenea opere. Le-am notat în treacăt : repetiții, digresiuni, termeni de critică prea violenți ; i se întîmplă uneori Sfântului Vasile să se contrazică, ca în cap. 20, unde după ce proclamase că «la oameni nu există sclav prin natură», el aprobă, totuși, sclavajul, pentru că acesta e practicat și binecuvîntat în Vechiul Testament și pentru că este o instituție socială care se motiva în drept ¹¹⁰.

7. Dar, în general, demonstrația ideologică și literară a lucrării Sfîntului Vasile rămîne o operă magistrală prin construcția ansamblului și prin spiritul viguros, tenace și pătrunzător de care dă dovadă. Sfîntul Vasile angajase lupta cu ereticii, nu din dorința de luptă, fiindcă era un om pașnic ¹¹¹, ci pentru a face să triumfe adevărul credinței. Era un triumf care însemna nu moartea, ci învierea celor învinși ¹¹².

8. Tratatul Sfîntului Vasile a contribuit în mod sigur la triumful Ortodoxiei, cu prilejul Sinodului II Ecumenic, în 381, cînd pnevmatomahii au fost condamnați și Sfîntul Duh a fost recunoscut ca «purcezînd din Tatăl și fiind venerat și cinstit împreună cu Fiul». Sfîntul Vasile nu mai trăia pentru a se bucura personal de biruința credinței sale și de demonstrația pe care i-o dăduse în lucrarea sa. Fratele său, Sfîntul Grigorie de Nissa, și prietenii săi devotați : Sfîntul Grigorie de Nazianz și Amfilohie de Iconiu, căruiua îi fusese dedicat tratatul, au cules roadele fericite ale operei vasiliene, devenită clasică puțin după aceea. Biserica păstrează și apreciază tratatul *Despre Sfîntul Duh* ca pe o comoară de mare preț.



110. Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris, 1941, p. 89 și urm.

111. *Despre Sfîntul Duh*, 29, 75, 208C, 209B ; P. 253, 254.

112. Sfîntul Grigorie de Nissa, *Cuvînt funebru în cinstea fratelui său Vasile cel Mare*, P. G., XLVI, 789C.

Prof. Ioan Gh. Savin

ROLUL DREPTULUI IOSIF ÎN ICONOMIA RĂSCUMPĂRĂRII ȘI LOCUL SĂU ÎN HAGIOGRAFIA CREȘTINĂ

În studiul meu despre *Frații Domnului*, publicat în revista «Studii Teologice», an, XIII (1961), nr. 5—6 (mai—iunie), vorbind — incidental — despre tendința teologiei apusene de a face din presupusa castitate virginală a Dreptului Iosif, soțul *legal*, dar *formal*, al Sfintei Fecioare, un punct central și esențial de doctrină în iconomia întrupării Domnului — și, inclusiv, al Răscumpărării noastre, îmi luam angajamentul de a reveni, într-un studiu aparte, asupra acestei importante probleme, ceea ce și fac prin studiul de față.

În încheierea studiului despre *Frații Domnului* îmi arătam teama că dacă teologia apuseană va persevera pe această cale, ea va ajunge să ridice la rangul de dogmă și să proclame public învățătura despre virginitatea totală a Dreptului Iosif, aliniind-o celei a Sfintei Fecioare, așa cum s-a procedat recent cu noua dogmă a înălțării corporale la cer, prin propriile ei puteri, a Sfintei Fecioare : «Assumptio corporea Beatae Mariae Virginis, in Coelum»¹.

Temerea mea s-a dovedit, din păcate, întemeiată, și încă mai repede decât m-aș fi așteptat. Între reprezentanții de marcă ai teologiei apusene s-au găsit destule glasuri care să ceară, ca între problemele majore, de care ar trebui să se ocupe Conciliul II de la Vatican, ale cărui lucrări sînt în curs de desfășurare, ar trebui să figureze și cea a ridicării Dreptului Iosif la rangul de «Căpetenie a sfinților» și «Patron al Bisericii creștine»².

Mai mult încă se accentuează tendința de a *alinea* pe Dreptul Iosif, întru totul Sfintei Fecioare, ridicîndu-l pe același plan grațial cu dînsa, sub motivul că tot ceea ce aparține Sfintei Fecioare revine, de drept, și soțului ei legal, Dreptul Iosif.

Iată-l deci pe Dreptul Iosif, căruia Biserica Orientală, fidelă vechii tradiții și disciplinei liturgice din timpurile primare și cele ecumenice ale creștinătății, ezită a-i conferi atributul de sfînt conferindu-i-l pe cel de «Drept», și nu-i rezervă un loc și o zi proprie de pomenire și sărbătorire în calendarul creștin³ — calendar destul de generos, de altfel,

1. Asupra acestei recente inovații dogmatice a Vaticanului, a se vedea și *Comunicatul Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne*, publicat în «Ortodoxia», an. II (1950), nr. 4, oct.—dec.

2. «La Nouvelle Revue Théologique» din mai, 1961. Citat după Pr. Prof. I. Rămureanu («Ortodoxia», an. XIV 1961), p. 350).

3. «Hagiografia creștină» a fost condiționată, în mare măsură și de considerente locale, *etnice și istorice* și nu numai de cele strict religioase. De aceea și marea deosebire

față de alte personaje, ale Vechiului și Noului Testament —, iată-l pe Dreptul Iosif, nu numai introdus în rîndul sfinților, ceea ce ar fi normal și legitim, dar *ridicat și supraordonat* lor și *alinat* Sfintei Fecioare, ceea ce înseamnă nu numai o exagerare și o deturnare și *răsturnare* a întregii ierarhii și hagiografii creștine, dar și o *gravă eroare dogmatică*, prin rolul și locul care se atribuie soțului legal al Sfintei Fecioare în opera de întrupare și Răscumpărare.

Tendința aceasta este cu atât mai regretabilă cu cît ea creează noi piedici și dificultăți în calea de apropiere între Bisericile creștine, adăugînd noi puncte despărțitoare de natură doctrinară, cum este, în cazul de față rolul inadecvat și supra exagerat, care se atribuie Dreptului Iosif. Acest lucru îl recunoaște și conștiința creștină lucidă a unora dintre credincioșii și reprezentanții de vază ai Bisericii Romane, «episcopi și arhiepiscopi în funcțiune, unii»⁴, ca și unii dintre reprezentanții Bisericii Protestante, «unii dintre ei foarte credincioși de altfel», cum îi caracterizează exegetul catolic Fillion, și care «dacă repropoază catolicilor *mariolatria lor*», cum remarcă același Fillion⁵, cu greu pot înțelege și accepta *Iosifolatria lor*».

Termenul de Iosifolatrie poate că e prea dur pentru a designa poziția teologilor apuseni față de soțul legal al Sfintei Fecioare, Dreptul Iosif. Ei înșiși folosesc denumirea de *Iosifologie*, denumire pe care o dau și unei reviste speciale, închinată acestei mișcări. Denumirea pe care o acceptăm și noi, înțelegînd prin ea tendința de a supraîncărca armătura dogmaticii creștine, cu încă o problemă, care pe lîngă că e inutilă, dar e și profund dăunătoare năzuințelor de apropiere dintre cele trei mari confesiuni creștine. Problemă de doctrină opusă și ostilă conștiinței creștine actuale care tinde să se elibereze de vechiul balast pe care vremurile și oamenii l-au adăugat purității și simplității liniare a doctrinei creștine, așa cum se desprinde ea din paginile Evangheliilor și predaniei Apostolilor, și așa cum s-au precizat și cristalizat în decursul celor opt veacuri de dispute și frămîntări doctrinare, care au caracterizat aproape întreaga

dintre hagiografia occidentală și cea răsăriteană și nu numai între ele, ci și între bisericile locale, componente. În ce privește poziția hagiografică și calendaristică a Dreptului Iosif, atitudinea prea *rezervată* a Bisericii Orientale, și cea *prea exagerată* a Bisericii Apusene, au fost dictate de felul cum a fost privită «marea probă» la care a fost supus Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare. Vom reveni asupra acestei probleme, în decursul studiului nostru.

4. La o adunare comună între catolici și protestanți, ținută la Taizé-Franța, adunare la care au participat și *opt arhiepiscopi și episcopi catolici*, s-a cerut ca, între problemele care ar trebui discutate de Conciliul II de la Vatican, să figureze și o *mai bună precizare a raporturilor dintre hristologie și mariologie*. Ceea ce dovedește că și conștiința ierarhilor și credincioșilor catolici este neliniștită de rolul exagerat ce se acordă cultului Sfintei Fecioare în soleriologia creștină apuseană. Cu atât mai mult credem că această conștiință este afectată de exagerările ce se manifestă în legătură cu rolul atribuit și cultul instituit față de «dreptul» Iosif. Căci dacă exagerările mariologice mai pot fi explicabile, și, într-o anumită măsură, scuzabile, prin preponderența afectivă pe care *maternitatea* o are în viața de familie, cele referitoare la Iosif sînt nu numai nerezonabile, dar și reprobabile.

5. L. Cl. Fillion, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, exposé historique critique et apologétique, ed. 1929, 2 vol. Paris, Letouzey, vol. I, p. 380—381, Text și notă subpagina 381.

perioadă patristică ecumenică, din trecutul Bisericii. Din aceste frământări și dispute, stropite adesea cu sînge martiric, a rezultat armătura dogmaticii creștine, *căreia nu este îngăduit să i se suprime, dar nici să i se adauge ceva*, peste ceea ce a crezut necesar și esențial să-i aparțină cele șapte sinoade ecumenice, ca *punct de credință* valabile și *obligatorii* pentru toată creștinătatea dreptmăritoare⁶. Aceasta, «chiar dacă înger din cer ar veni și ar propovădui ceva peste ceea ce s-a propovăduit de Hristos «prin Sfinții Săi Apostoli și s-a hotărît de soboarele ecumenice, sub asistența Sfintului Duh, ca să utilizăm și noi tonul patetic cu care Apostolul Pavel înfrunta și oprea pe «cei ce voiau să tulbure Biserica și să supraadauge acestui fundament dogmatic noi articole de doctrină,

Sinoadele ecumenice au fost foarte circumspecte și atente la *fiecare cuvînt* pe care l-au ales și l-au investit cu puterea de a exprima cuprinsul și înțelesul unei dogme, conferindu-le prerogativa *neschimbabilității* și *neexplicității* prin pecetea Sfintului Duh, sub asistența căruia ele au fost alese și fixate. Sînt cunoscute doar luptele și disputele care s-au dus pentru o *singură literă* din definiția unei dogme — cum a fost lupta dintre omousieni și omiusieni, pentru acel singur și insignifiant : *i* iota grecesc — în definirea și stabilirea raporturilor perihoretice dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, sau cele referitoare la prepozițiile : *ἐκ* și *δὲ* în stabilirea raporturilor cu cea de-a treia persoană din unitatea treimică : «Sîntul Duh». La fel a fost și problema denumirii de : «Născătoare de Dumnezeu» — Θεοτόκος, cuvenită Maicii Domnului și nu de «Născătoare de Hristos» — Χρυστοτόκος — cum propunea Nestorie — probleme esențiale pentru dreapta credință a Bisericii, care, dacă au tulburat adînc Biserica în trecut, îi asigurau, cel puțin, fundamentul solid al doctrinei, ferind-o de dispute dăunătoare în viitor. Lucrurile par să nu mai fie însă așa, pentru teologia apuseană. Ea continuă să *adauge* și să supraadauge acestui fundament dogmatic noi articole de doctrină, unele din ele în *directă contradicție* cu cele statornicite de soboarele ecumenice, pe temeiurile certe și exprese ale Evangheliilor și ale Sfintei Tradiții comune, conferind titlul și prestigiul de «dogme» unor *opinii* teologice personale sau profesate de unele Biserici locale, așa numitele «teologumene», cu valoare circulatorie restrînsă, acceptabile sau nu, și numai în măsura în care ele nu contravin celor statornicite de sinoadele ecumenice și expuse în «Simboalele» și «Mărturisirile de credință», recunoscute de întreaga Biserică. Așa este cazul, spre exemplu, cu problemele *eshatologice*, ale căror linii directoare, deși indicate în textele Evangheliilor, ca și în datele Sfintei Tradiții, nu și-au căpătat totuși o formulare dogmatică expresă în hotărîrile vreunui din sinoadele ecumenice anterioare. Ceea ce nu e cazul cu problemele *hristologice* și *mariologice*, deplin precizate și formulate de aceste soboare și ca atare *obligatorii* și *neschimbabile* pentru întreaga Biserică creștină sobornicească și aposto-

6. Această neschimbabilitate a hotărîrilor sinoadelor ecumenice se referă numai la *dogme*, nu și la *canoane*; la chestiuni de *credință*, nu și la chestiuni de *disciplină*, cult sau comportament social, la care se referă canoanele a căror aplicabilitate e în funcție de valabilitatea cauzelor care le-au provocat.

lică. Acestor dogme nu ne este îngăduit a le suprima sau *adăuga* ceva, fără a atrage asupra noastră «anatematismele» cu care sinoadele ecumenice și-au investit hotărârile, tocmai pentru a înlătura abuzurile *explicative* și *complectative* ale *teologilor*, la ceea ce au socotit esențial, necesar și suficient pentru dreapta credință, *soboarele*.

Teologia apuseană a crezut însă că se poate dispensa de aceste opreliști și anatematismele, construindu-și teoria, foarte elastică, a *explicității* a ceea ce ea socoate că ar fi *implicit* cuprins într-o dogmă. La adăpostul acestei teorii, ea a complicat și supraîncărcat dogmatica creștină cu noi dogme, unele din ele în directă și fățișă *abatere* de la cele stabilite în primele două sinoade ecumenice și expuse în «Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan», Simbol adoptat de întreaga Biserică creștină, inclusiv cea apuseană, care a participat și ea, prin reprezentanții săi, la formularea și aprobarea acestui simbol. Așa a fost cazul cu adaosul «Filioque», adaos prin care se *schimbau* direct cele statornicite de Sinoadele I și II Ecumenice ; sau cum a fost cazul cu dogmatizările referitoare la locul, rolul și cinstirea cuvenită Sfintei Fecioare Maria, dogmatizare în vădită *contradicție* cu cele statornicite, în această privință, de Sinoadele III și IV Ecumenice, ca și de Sfânta Tradiție, în manifestările cultice și liturgice. Așa a apărut Dogma «imaculatei concepții a Maicii Domnului», iar recent, cea a «înălțării corporale la cer a Sfintei Fecioare prin propriile ei puteri» — inovații care au agravat și înmulțit motivele de separare dintre Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică, fără a mai vorbi de cea Protestantă, care, respingînd, în genere, cultul Maicii Domnului, este de-a dreptul «scandalizată» de tentativa de a se confecționa o nouă dogmă, aceea a virginității absolute a soțului formal al Sfintei Fecioare, Dreptul Iosif ⁷.

Procedînd astfel, teologia apuseană, ca și Curia romană, stau pe acel principiu al *explicității* adevărilorlor *implicit* în dogmele statornicite de sinoadele ecumenice, despre care am amintit, principiu foarte *discutabil*, din punct de vedere doctrinar, dar care, amplificat cu o altă teorie, aceasta de-a dreptul *eronată*, a aceleiași teologii, că «toate darurile grațiale de care beneficiază Sfînta Fecioară, revin de drept și soțului ei legal, Dreptul Iosif, al cărui rol «din etern preordonat de divinitate în planul economiei întrupării», l-a ridicat, prin căsătoria cu Sfînta Fecioară, pe același plan grațial cu dînsa». În consecință, Dreptul Iosif trebuia să fie, el însuși, *virgin* la însoțirea lui cu Sfînta Fecioară. Și după cum Sfînta Fecioară este icoana castității și pîrga virginității pentru femei, la fel, soțul ei, Sfîntul Iosif, trebuia să fie pîrga și exemplul fecioriei și castității pentru bărbați, după cum perorează iosifologii, uitînd că *acest privilegiu aparține doar Mîntuitorului și nimănui altcuiva*, după cum

7. Asupra acestei recente inovații dogmatice a teologiei apusene, a se vedea succintul și temeinicul *Comunicat al Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne*, în care se precizează, că Biserica Ortodoxă, acordînd cea mai înaltă cinstire, care se poate acorda unei făpturi create, ridicînd-o chiar deasupra îngerilor, nu poate face din cultul acordat ei un *centru separat* de adorație, altăuri de *singurul centru* care e: *Hristos-Domnul*.

remarca, la vremea sa, marele Origen⁸. Căci, zice Fillion, apărînd teza lui Ieronim, contra lui Helvidius și, implicit, și contra lui Origen ; «Iisus nu se putea naște și nici viețui decît în sînul unei familii, în care *ambii* soți beneficiau de aceeași stare a perfecțiunii fizice și morale, *aceea a virginității absolute*». «Fiindcă, — continuă Fillion — nu numai că nici un loc din Evanghelii nu ne dă dreptul să presupunem că părintele îngrijitor al Mîntuitorului ar fi contractat, anterior căsătoriei cu Sfînta Fecioară, un prim mariaj, din care ar fi avut mai mulți copii⁹, dar — după zisa Sfîntului Ieronim — *Iosif însuși a fost virgin din cauza Mariei*». «Așa că, — conchide Ieronim — «Cel care trebuia să fie virgin prin excelență (adică : Iisus Hristos) trebuia să se nască dintr-un mariaj de virgini»¹⁰, Concluzia Fericitului Ieronim e și impioasă și forțată și nelogică, ca și premisa majoră, de la care pornește, care e tocmai *concluzia* la care vrea să ajungă : virginitatea lui Iosif. Caz clasic de «circuit vicious», cum e denumit în logică, pe care l-au sesizat și contemporanii lui Ieronim, care nu i-au acceptat *eroarea*, cu tot prestigiul de care se bucura eruditul traducător al *Vulgatei*. Nici Epifaniu, nici Sfîntul Ambrozie nu i-au acceptat erorile și exagerările în lupta meritorie, de altfel, pe care Ieronim a dus-o contra ereziei lui Helvidius, referitor la «Pururea Feciorie a Maicii Domnului». Căci dacă toți acceptau, și în Orient ca și în Occident, poziția lui Ieronim, referitor la virginitatea perpetuă a Maicii Domnului, nu acceptau și virginitatea absolută a Dreptului Iosif, pe care Ieronim o alinia celei a Sfintei Fecioare. De aceea, chiar în sînul Bisericii din Apus au existat *două curente*, cu totul opuse între ele : unul, influențat și patronat de Ieronim, care apăra virginitatea totală a lui Iosif, aliniînd-o celei a Sfintei Fecioare, alta, influențată și patronată de Epifaniu, nume la fel de ilustru ca și al lui Ieronim, care admitea un prim mariaj al lui Iosif, anterior celui cu Sfînta Fecioară, mariaj, implicit dat de Evanghelii, prin prezența celor «4 frați ai Domnului», citați de Evanghelii. Și deși pe poziția lui Epifaniu stăteau părinți și scriitori bisericești de înalt prestigiu, atît din Orient cît și din Occident, ca : Origen, Sfîntul

8. Textul lui Origen e următorul : «Așa cum Sfînta Fecioară a fost pîrga fecioriei între femei, la fel Mîntuitorul Iisus Hristos a fost pîrga fecioriei pentru bărbați» (Citat după *Prat, Jesus-Christ*, vol. I, p. 535—536).

9. L. Cl. Fillon, *op. cit.*, p. 383. E drept că lucrul acesta nu e spus «explicit», în Evanghelii, dar el e dat «implicit» în ea — ca să utilizăm și noi terminologia teologică apuseană — prin prezența acelor «frați ai Domnului», a căror «frăție» nu se poate explica decît prin acest prim mariaj al lui Iosif, mariaj la care Evanghelia *nu se opune*. Supozițiile gratuite și ofensatoare pentru Sfînta Ana, mama Sfintei Fecioare, pe care exegeții romano-catolici o mărită de *două ori*, sau îi confecționează o *două fiică*, tot Maria, soră cu Maica Domnului, pe care o mărită iarăși de două ori, sînt absurde, și făcute numai pentru a salva presupusa *virginitate* a Dreptului Iosif, pe care *nimic* nu o cere.

10. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 383. Citîndu-l pe Ieronim, exegetul francez comite aceeași inadvertență doctrinară, ca și înanițașul său, care, apărînd contra lui Helvidius, «virginitatea constantă», a lui Iosif, o *pune în dubiu* pe cea a Sfintei Fecioare, cînd scrie că : «cel ce trebuia să fie virgin prin excelență (adică Iisus Hristos) trebuia să se nască «dintr-un mariaj de virgini» — *d'un mariage des vierges*» — cum e textul francez, citat de Fillion — și nu «într-un mariaj de virgini» — «*dans un mariage des vierges*», cum ar fi trebuit spus. Altcum, eroarea lui Ieronim e tot așa de gravă, ca a lui Helvidius, căci ea implică nașterea trupească a Mîntuitorului, din ambii soți-virgini : Iosif și Maria !

lică. Acestor dogme nu ne este îngăduit a le suprima sau *adăuga* ceva, fără a atrage asupra noastră «anatematismele» cu care sinoadele ecumenice și-au investit hotărârile, tocmai pentru a înlătura abuzurile *explicative* și *complectative* ale *teologilor*, la ceea ce au socotit esențial, necesar și suficient pentru dreapta credință, *soboarele*.

Teologia apuseană a crezut însă că se poate dispensa de aceste opreliști și anatematismele, construindu-și teoria, foarte elastică, a *explicității* a ceea ce ea socotește că ar fi *implicit* cuprins într-o dogmă. La adăpostul acestei teorii, ea a complicat și supraîncărcat dogmatica creștină cu noi dogme, unele din ele în directă și fățișă *abatere* de la cele stabilite în primele două sinoade ecumenice și expuse în «Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan», Simbol adoptat de întreaga Biserică creștină, inclusiv cea apuseană, care a participat și ea, prin reprezentanții săi, la formularea și aprobarea acestui simbol. Așa a fost cazul cu adaosul «Filioque», adaos prin care se *schimbau* direct cele statornicite de Sinoadele I și II Ecumenice; sau cum a fost cazul cu dogmatizările referitoare la locul, rolul și cinstirea cuvenită Sfintei Fecioare Maria, dogmatizare în vădită *contradicție* cu cele statornicite, în această privință, de Sinoadele III și IV Ecumenice, ca și de Sfânta Tradiție, în manifestările cultice și liturgice. Așa a apărut Dogma «imaculatei concepții a Maicii Domnului», iar recent, cea a «Înălțării corporale la cer a Sfintei Fecioare prin propriile ei puteri» — inovații care au agravat și înmulțit motivele de separare dintre Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică, fără a mai vorbi de cea Protestantă, care, respingînd, în genere, cultul Maicii Domnului, este de-a dreptul «scandalizată» de tentativa de a se confecționa o nouă dogmă, aceea a virginității absolute a soțului formal al Sfintei Fecioare, Dreptul Iosif⁷.

Procedînd astfel, teologia apuseană, ca și Curia romană, stau pe acel principiu al *explicității* adevărilorlor *implicit* în dogmele statornicite de sinoadele ecumenice, despre care am amintit, principiu foarte *discutabil*, din punct de vedere doctrinar, dar care, amplificat cu o altă teorie, aceasta de-a dreptul *eronată*, a aceleiași teologii, că «toate darurile grațiale de care beneficiază Sfînta Fecioară, revin de drept și soțului ei legal, Dreptul Iosif, al cărui rol «din etern preordonat de divinitate în planul iconomiei întrupării», l-a ridicat, prin căsătoria cu Sfînta Fecioară, pe același plan grațial cu dînsa». În consecință, Dreptul Iosif trebuia să fie, el însuși, *virgin* la însoțirea lui cu Sfînta Fecioară. Și după cum Sfînta Fecioară este icoana castității și pîrga virginității pentru femeii, la fel, soțul ei, Sfîntul Iosif, trebuia să fie pîrga și exemplul fecioriei și castității pentru bărbați, după cum perorează iosifologii, uitînd că *acest privilegiu aparține doar Mîntuitorului și nimănui altcuiva*, după cum

7. Asupra acestei recente inovații dogmatice a teologiei apusene, a se vedea succintul și temeinicul *Comunicat al Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne*, în care se precizează, că Biserica Ortodoxă, acordînd cea mai înaltă cinstire, care se poate acorda unei făpturi create, ridicînd-o chiar deasupra îngerilor, nu poate face din cultul acordat ei un *centru separat* de adorație, altăuri de *singurul centru* care e: *Hristos-Domnul*.

remarca, la vremea sa, marele Origen⁸. Căci, zice Fillion, apărînd teza lui Ieronim, contra lui Helvidius și, implicit, și contra lui Origen; «Iisus nu se putea naște și nici viețui decît în sînul unei familii, în care *ambii* soți beneficiau de aceeași stare a perfecțiunii fizice și morale, *aceea a virginității absolute*». «Fiindcă, — continuă Fillion — nu numai că nici un loc din Evanghelii nu ne dă dreptul să presupunem că părintele îngrijitor al Mîntuitorului ar fi contractat, anterior căsătoriei cu Sfînta Fecioară, un prim mariaj, din care ar fi avut mai mulți copii⁹, dar — după zisa Sfîntului Ieronim — «*Iosif însuși a fost virgin din cauza Mariei*». «Așa că, — conchide Ieronim — «Cel care trebuia să fie virgin prin excelență (adică : Iisus Hristos) trebuia să se nască dintr-un mariaj de virgini»¹⁰, Concluzia Fericitului Ieronim e și impioasă și forțată și nelogică, ca și premisa majoră, de la care pornește, care e tocmai *concluzia* la care vrea să ajungă : virginitatea lui Iosif. Caz clasic de «circuit vicious», cum e denumit în logică, pe care l-au sesizat și contemporanii lui Ieronim, care nu i-au acceptat *eroarea*, cu tot prestigiul de care se bucura eruditul traducător al *Vulgatei*. Nici Epifaniu, nici Sfîntul Ambrozio nu i-au acceptat erorile și exagerările în lupta meritorie, de altfel, pe care Ieronim a dus-o contra ereziei lui Helvidius, referitor la «Pururea Feciorie a Maicii Domnului». Căci dacă toți acceptau, și în Orient ca și în Occident, poziția lui Ieronim, referitor la virginitatea perpetuă a Maicii Domnului, nu acceptau și virginitatea absolută a Dreptului Iosif, pe care Ieronim o alinia celei a Sfîntei Fecioare. De aceea, chiar în sînul Bisericii din Apus au existat *două curente*, cu totul opuse între ele : unul, influențat și patronat de Ieronim, care apăra virginitatea totală a lui Iosif, aliniind-o celei a Sfîntei Fecioare, alta, influențată și patronată de Epifaniu, nume la fel de ilustru ca și al lui Ieronim, care admitea un prim mariaj al lui Iosif, anterior celui cu Sfînta Fecioară, mariaj, implicit dat de Evanghelii, prin prezența celor «4 frați ai Domnului», citați de Evanghelii. Și deși pe poziția lui Epifaniu stăteau părinți și scriitori bisericești de înalt prestigiu, atît din Orient cît și din Occident, ca : Origen, Sfîntul

8. Textul lui Origen e următorul : «Așa cum Sfînta Fecioară a fost pîrga fecioriei între femei, la fel Mîntuitorul Iisus Hristos a fost pîrga fecioriei pentru bărbați» (Citat după *Prat, Jesus-Christ*, vol. I, p. 535—536).

9. L. Cl. Fillon, *op. cit.*, p. 383. E drept că lucrul acesta nu e spus «explicit», în Evanghelii, dar el e dat «implicit» în ea — ca să utilizăm și noi terminologia teologică apuseană — prin prezența acelor «frați ai Domnului», a căror «frăție» nu se poate explica decît prin acest prim mariaj al lui Iosif, mariaj la care Evanghelia *nu se opune*. Supozițiile gratuite și ofensatoare pentru Sfînta Ana, mama Sfîntei Fecioare, pe care exegeții romano-catolici o mărită de *două ori*, sau îi confecționează o *a doua jîcă*, tot Maria, soră cu Maica Domnului, pe care o mărită iarăși de două ori, sînt absurde, și făcute numai pentru a salva presupusa *virginitate* a Dreptului Iosif, pe care *nimic* nu o cere.

10. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 383. Citîndu-l pe Ieronim, exegetul francez comite aceeași inadverență doctrinară, ca și inanitașul său, care, apărînd contra lui Helvidius, «virginitatea constantă», a lui Iosif, o *pune în dubiu* pe cea a Sfîntei Fecioare, cînd scrie că : «cel ce trebuia să fie virgin prin excelență (adică Iisus Hristos) trebuia să se nască «dintr-un mariaj de virgini» — *d'un mariage des vierges*» — cum e textul francez, citat de Fillion — și nu «intr-un mariaj de virgini» — «*dans un mariage des vierges*», cum ar fi trebuit spus. Altcum, eroarea lui Ieronim e tot așa de gravă, ca a lui Helvidius, căci ea implică nașterea trupezască a Mîntuitorului, din ambii soți-virgini : Iosif și Maria !

Ambrozie, Sfântul Gheorghe de Nissa, Ilariu al Pictaviei și alții ¹¹, totuși, în Apus, s-a impus teza lui Ieronim, care a ajuns să facă din *virginitatea lui Iosif un punct central* de doctrină, iar din *persoana lui, parte integrantă* în opera întrupării și Răscumpărării neamului omenesc. Fiindcă, după cum zice unul din iosifologii apuseni, iezuitul englez *Henry Cole-ridge* : «În planul divinității de a-l sanctifica pe Sfântul Iosif și a-l ridica la rangul cel mai sublim al sfințeniei a fost și intenția de a proteja și chiar de a face pe Sfânta Fecioară însăși să avanseze mai repede în propria ei sanctificare ; căci intenția divinității însăși de a face să se îndeplinească, prin pruncul Iisus, planurile sale divine, după care Iisus trebuia să aibă un părinte îngrijitor pe pământ, care să și fie crezut ca atare, toate acestea reclamă imperios prezența lui Iosif alături de Maria, în executarea divinului plan al întrupării... Căci numai datorită umilinței Sfântului Iosif (umilință care constă în faptul că el a convenit să treacă drept tată al unui copil care nu-i aparținea, de fapt, n. pr.) și numai atunci când el — Iosif — a convenit la aceasta, tot viitorul destinat Sfintei Familii a devenit posibil, și aceasta fiindcă părintele, capul familiei, era aici cu mama și copilul ¹². Adepții erorii lui Ieronim și-au depășit astfel maestrul, inversînd pozițiile, transformînd eroarea discutabilă a lui Ieronim într-o inadvertență crasă și ofensatoare pentru Sfânta Fecioară, făcînd ca fecioria și sfințenia ei să depindă de virginitatea și «sublimitatea sfințeniei» soțului ei ! Căci dacă, după zisa lui Ieronim, Iosif a trebuit să fie virgin «din cauza Mariei», după zisa iosifologilor apuseni, Sfânta Fecioară a putut să rămînă virgină din cauza lui Iosif» !

Dar, ceea ce e și mai grav, nu numai fecioria și sfințenia Sfintei Fecioare s-au putut «păstra — una și avansa — alta, ci însăși împlinirea planului divinității în opera întrupării, sînt condiționate de vrerea și persoana Sfântului Iosif» ! Căci acest plan a devenit posibil și aplicabil numai atunci și numai fiindcă Iosif a acceptat din umilință rolul ce i s-a atribuit, de a fi părinte al unui copil care nu era al lui, și soț al unei soții care, de fapt, nu-i aparținea. Iată-l deci pe Dreptul Iosif, al cărui rol în actul întrupării și iconomia Răscumpărării este de conveniență, periferic, limitat și de circumstanță, plasat în plin centru de realizare a lor, și făcut punct esențial al doctrinei Răscumpărării. Și cred că nu e departe momentul cînd se va face și pasul proclamării «ex cathedra» al acestei noi dogme, — pentru care atmosfera e deja pregătită. Ea apare ca un corolar firesc al celorlalte noi dogmatizări în legătură cu Sfânta Fecioară, ale cărei daruri grațiale speciale revin de drept și virginalului ei soț, «cel mai glorios dintre sfinți», a cărui «prea înaltă și sublimă sfințenie» în opera întrupării Mîntuitorului ca și în cea a mîntuirii noastre — «ca soț al Sfintei Fecioare și părinte al Mîntuitorului, n-o poate

11. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 382.

12. *Ibidem*. Pe poziția lui Epifaniu stau și Ioan Hrisostom ca și Augustin — deși Fillion crede că ei și-au schimbat părerile — în urma criticilor lui Ieronim. Aserțiune gratuită, cel puțin în ce-l privește pe Sfântul Ioan Hrisostom.

pretinde nimeni și care e Sfântul Iosif», cum teologhisește unul din iosifologii apuseni¹³.

Față de astfel de enormități «delirante», ca să întrebuițăm și noi față de noii «apocrifanți», epitetul cu care fericitul Ieronim gratifica pe vechii apocrifanți¹⁴, credem că e necesar să se revină la *adevăr* și la *Evanghelie*, și în această problemă, cu care teologia apuseană caută să complice și să încarce armătura dogmatică a doctrinei creștine. Problema nu e nici de mică importanță, cum s-ar părea la prima vedere, și nici pornită din tendința de dispută confesională, între Orient și Occident, pe chestiuni de credință. Și nu pentru a îmbogăți cu încă un capitol această regretabilă dispută am abordat și noi această problemă. Ci din tendința contrară, de a suprima *una* din sursele generatoare a unor astfel de dispute și neînțelegeri din Biserica creștină, care Biserica, cade-se să fie una, «avînd un Domn, un botez și o credință», după zisa Apostolului Pavel (Efes. IV, 5).

Între aceste surse generatoare de deosebiri, dispute și controverse, figurează atît *locul* care i se *cuvine*, cît și *rolul* care-i revine soțului legal Sfintei Fecioare, atît în armătura dogmaticii creștine, cît și în cea a hagiografiei creștine. Și dacă în privința poziției hagiografice a părintelui «putativ» al Mîntuitorului în care se *exagerează* din *ambele părți* — Occidentalii *supraordonînd* pe Dreptul Iosif tuturor sfinților, Orientalii *excluzîndu-l* din rîndul sfinților și prenumerîndu-l doar în rîndul «dreptilor», și aceasta din motive asupra cărora vom reveni —, deosebirea nu-i atît de importantă, situația se schimbă, cînd e vorba de locul și rolul ce i se acordă soțului legal al Sfintei Fecioare în opera întrupării Domnului și a Răscumpărării omului.

După teologia apuseană, rolul atribuit Dreptului Iosif în opera întrupării covîrșește aproape pe cel al Sfintei Fecioare, făcînd din el elementul esențial și absolut necesar în opera de *mîntuire*! Ceea ce este nu numai aberant și eronat, dar și blasfematoriu, atît pentru puritatea și sublimitatea doctrinei creștine a Răscumpărării, cît și pentru conștiința creștină însăși. Căci dacă Sfintele Fecioare *i se refuză copărtășia* la opera de Redempțiune, *această operă aparținînd exclusiv Logosului întrupat*, cu atît mai mult ea nu poate fi extinsă, sub nici o formă, asupra lui Iosif, al cărui rol în această operă e secundar și de circumstanță, cu tot aportul uman *real* pe care el îl îndeplinește în *desfășurarea* acestei opere.

Căci chiar dacă rolul și locul Dreptului Iosif pe lângă Sfînta Fecioară, ca și față de dumnezeiescul ei Prunc, a fost «din etern preordonat de Providența divină», cum se exprimă exegetul *L. Cl. Fillion*¹⁵ în lucrarea

13. Henry James Coleridge, S. I., *La vie de notre vie*; Première partie: «La Sainte Enfance et la vie cachée», vol. II, cap. «Les neuf Mois», p. 313, 343 și următoarele.

14. Fericitul Ieronim denumea «apocrifanți deliranți» pe cei ce tăgăduiau *virginitatea* lui Iosif la însoțirea lui cu Sfînta Fecioară, atribuindu-i, ca proveniți din o căsătorie anterioară, pe doi din cei patru «frați ai Domnului», citați din *Evanghelie*, apărînd, la rîndul său, virginitatea constantă a lui Iosif. Prin această poziție a lui, Ieronim a devenit, la rîndu-i, părintele apocrifanților moderni, care fac din presupusa virginitate a lui Iosif un articol de dogmă în Biserica Apuseană.

15. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 374.

sa : «Vie de Nôtre Seigneur Jésus-Christ», lucrare investită cu toate sigiliile oficialității ecleziastice, acest rol n-a fost în realitate, ca și după planul Providenței divine, decât un rol *secundar* și de *circumstanță*; și e o exagerare nepermisă și impioasă de a-l ridica pe același plan cu cel al Sfintei Fecioare, al căror rol și loc *unic, central și esențial*, o ridică deasupra *tuturor* făpturilor, îngeri și sfinți — deopotrivă, fără ca prin aceasta ea să depășească limitele și potențialitățile, proprii făpturilor create¹⁶.

Dar dacă această situație *unică și excepțională* a Maicii Domnului, care a făcut ca Biserica creștină să-i confere prerogativa *supracinstirii* din partea credincioșilor, ca «cea care s-a învrednicit să primească în feciorelnicul ei sîn energia creatoare a Sfintului Duh, purtînd în sînul ei, și dînd carne din carnea ei, Logosului întrupat», cum teologhisește *Sfîntul Ioan Damaschinul*, dreapta învățătură a Bisericii Ecumenice despre Sfînta Fecioară¹⁷ a putut să devieze și să degenereze în acea *Mariolatrie* a teologiei apusene *Iosifolatria* aceleași teologii apare nu numai stranie și erziarhă, dar și de-a dreptul *absurdă*. Ea nu numai că diminuează și banalizează rolul unic, care revine în *întregime și exclusiv* Sfintei Fecioare și *nimănui altuia*, «dintru toată făptura», dar îl și *exdivinizează* și-l umanează, condiționîndu-l de acceptarea sau neacceptarea *unui om*, fie acesta nu numai «cel mai zelos împlinitor al prescripțiilor vechi testamentare» și «unicul scoborîtor (în sfînta familie) din casa lui David», cum și era Dreptul Iosif, dar și «Sfîntul prin excelență», «cel mai privilegiat dintre sfinți», «legatul», «trimisul», «reprezentantul lui Dumnezeu pe pămînt» în opera întrupării Domnului și a Răscumpărării omului, cum îl gratifică și îl glorifică *Coleridge*¹⁸ sau : «locuitorul Tatălui ceresc în sînul augustei trinități a sfintei familii din Nazaret», și «replică pe pămînt a Sfintei Treimi din ceruri», cum ține să completeze și să încoroneze această avalanșă de hiperbolie hagiografică la adresa Dreptului Iosif, nu vreun iosifolog oarecare, ci un exeget de marcă și prestigiu, cum este *Fillion*, «profesor de Scriptură Sacră și membru consultant al Comisiei biblice pontificale», cum ține să-și ornamezeze însuși semnătura din opera-i, de o atît de largă răspîndire : «Vie de nôtre Seigneur Jésus-Christ» operă din care și noi în repetate rînduri am citat și despre care am amintit¹⁹.

16. Căci chiar deasupra îngerilor — Heruvimi și Serafimi — stînd, cum o slăvește Biserica, Sfînta Fecioară nu se putea înălța ea singură la cer, ci numai prin vrerea și bunăvoința dumnezeiescului ei Fiu, cum crede și mărturisește corect Biserica Ortodoxă. Căci și îngerii, coboară și urcă la cer, numai prin vrerea și din însărcinarea lui Dumnezeu și nu din propria lor vrere și putere. Făpturi create, ei nu pot înfrînge legile care stăpînesc creatura, decât prin un privilegiu special acordat de ființa divină. Altcum, ar fi ei înșiși asemenea lui Dumnezeu, așa cum, înainte de a fi lumea, a vrut a fi Lucifer — cel din cer căzut, și Adam, cel de el ispitit.

17. *Sfîntul Ioan Damaschin*, în partea a III-a a vastei sale opere : *Expunere a dreptei credințe*, redată în romînește de Pr. D. Fecioru, sub titlu : *Dogmatica*, capitolul referitor la Sfînta Fecioară.

18. Henry James Coleridge, *op. cit.*, vol. II, p. 312, 313, etc. și vol. III, p. 420.

19. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I. p. 374.

Credem că s-a mers mult prea departe în ce privește rolul atribuit Dreptului Iosif de către teologia apuseană, și că *e timpul să se revină la ceea ce e normal și conform cu Sfintele Evanghelii și Sfânta Tradiție comună Bisericii*, oprind, sau *temperând* măcar, divagările și «delirările» — ca să folosim iarăși termenul nefericit al *fericitulu Ieronim*, la acest ingrat capitol al «suprasfințeniei» lui Iosif, capitol pe care Ieronim însuși l-a provocat, prin nefericita-i propoziție despre «virginitatea» lui Iosif, drept corolar al virginității perpetui a Sfintei Fecioare ²⁰.

Căci, după Sfintele Evanghelii — cele canonice, bineînțeles — rolul care-i este rezervat Dreptului Iosif în actul întrupării Mântuitorului este foarte limitat și de importanță minoră : rol de *circumstanță* și nu de *substanță* ; de *accident* și nu de *esență*, care, *deși necesar în act*, nu este *determinat în cauză*, ca să transpunem în terminologia logicii aristotelice, atât de familiară și predilectă teologiei apusene, episodul evanghelic, care implică prezența Dreptului Iosif. Acest episod este cel al *Nașterii Domnului* ; episod esențial și capital pentru întreaga operă a mântuirii noastre, dar în care rolul Dreptului Iosif, deși *necesar* într-o anumită privință, este cu totul periferic, secundar și complimentar, în altă privință el oferind doar *cadrul legal și acoperământul formal al miracolului* care se săvârșea, sub umbrirea Duhului Sfânt, prin Fecioara care năștea «fără să fi știut de bărbat».

Dar să redăm și să analizăm faptul însuși, după succintul referat al Evanghelistului Matei — «Evanghelistul nativității», cum i se zice, care-și axează referatul său mai mult pe persoana lui Iosif, decît pe cea a Sfintei Fecioare, în deosebire de Luca, care își concentrează expunerea sa referitoare la Nașterea Domnului, la Sfânta Fecioară în primul rînd, Iosif fiind pomenit numai după ce marele și *esențialul act al Concepției miraculoase* fusese deja îndeplinit. Ceea ce nu înseamnă că Evanghelistul Luca ar fi diminuat cu ceva importanța rolului pe care Dreptul Iosif îl are în desfășurarea operei întrupării. Dar să redăm scurtul referat al Evanghelistului Matei : «Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost : Logodită fiind Maria cu Iosif, mai înainte de a fi ei împreună, s-a aflat avînd în pîntece de la Duhul Sfînt ; dar Iosif, drept fiind, și nevoind să o vădească pe ea, a vrut să o lase într-ascuns. Pe cînd cugeta el aceasta, îngerul Domnului i s-a arătat în vis și i-a zis : Iosife, fiule al lui David, nu te teme a lua pe Maria, femeia ta, căci ceea ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfînt ; și va naște fiu și-i va pune numele lui Iisus, căci El va mîntui de păcate pe poporul său (Matei I, 18—21).

Acesta este succintul și mult discutatul text de la Matei, referitor la Nașterea Domnului. Text care, după cum se vede, redă cu deosebire rolul care-i revine lui Iosif în episodul Nașterii Domnului, *excluzîndu-l* însă, pe de o parte, din actul miraculos al *concepției*, dar *incluzîndu-l*, pe de altă parte, în *filiația davidică* a pruncului miraculos conceput, în care el, urmaș al lui David, nu are nici o participare. O aparentă con-

20. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 382—383.

tradiție, care-și are totuși semnificația și explicația ei, după cum vom arăta în decursul studiului nostru.

Acestui eveniment inițial și *esențial* al actului întrupării: *conceperea miraculoasă* de la Duhul Sfânt, de către Sfânta Fecioară, și căreia de fapt îi este dedicat succintul referat de la Matei, îi urmează celelalte evenimente adiacente: ducerea și nașterea la Betleem (despre care ne referă, mai detaliat, Luca, Matei pomenindu-le doar în treacăt), circumciziunea, ducerea la templu pentru curățire, închinarea magilor, fuga în Egipt, și revenirea în Nazaret, evenimente relatate, unele de Matei, altele de Luca, și în care e atestată prezența lui Iosif, ele încheindu-se cu ducerea la Templu a lui Iisus, la 12 ani, ultima dată când Evangheliile mai amintesc de Iosif. De notat, că, în toate aceste momente, rolul Dreptului Iosif, față de Mîntuitorul și de Sfînta Fecioară, e de *simplă asistență*, afară de cele două dintre ele, citat de Evanghelistul Matei, și anume: momentul *critic* al *îndoielii* și *ezitării* lui Iosif de a lua de soție pe logodnica sa și cel al *prevenirii făcută de îngerul lui Iosif, ca fiu al lui David*, de a lua de soție pe cea care purta în sînu-i «ceea ce se zămislișe prin putere și umbrirea Sfîntului Duh».

Firește, faptul de a fi fost ales și învrednicit să figureze ca părinte îngrijitor al Pruncului Iisus, și ca soț legal al Preacuratei sale mame, conferă Dreptului Iosif o situație *privilegiată* și *singulară* în Biserica creștină, dîndu-i dreptul la o cinstire deosebită din partea credincioșilor. Totuși e de subliniat faptul, că atît Evangheliile canonice, cît și credincioșii din perioada primară a Bisericii, au păstrat și *au ținut să se păstreze* în o anumită rezervă prezența lui Iosif în desfășurarea evenimentelor naștenii și copilăriei Mîntuitorului. Aceasta, fie pentru a se *atenua*, sau se îndepărta *omenescul* jenant și prea accentuat, care se desprindea din unele din ele, cum ar fi atitudinea ezitantă și ăritantă a lui Iosif, la aflarea stării de sarcină a logodnicei sale, fie pentru a se evita o interpretare greșită a filiației davidice, numai pe linia bărbătească a lui Iosif, filiație anunțată de îngerul vestitor al tainei întrupării. Logosului, care «chip de rob luînd, făcutu-s-a asemenea nouă, oamenilor» (Filip. II, 7).

Atitudinea ezitantă și bănuielnică a lui Iosif, atitudinea ofensatoare pentru feciorelnica sa logodnică, o adolescentă²¹, abia ieșită din atmosfera de austeritate morală și elevație spirituală a Templului din Ierusalim, a fost aceea care a *indispus* piozitatea creștină a primelor veacuri și a făcut ca persoana logodnicului bănuitor să nu fie acceptată în rîndul sfinților, ci numai în cel al «dreptilor», ca «zelos împlinitor al Legii», cum îl și numește Evanghelistul Matei, dar nu și «învrednicit înțelegător al marelui taine» la care era chemat să asiste, fără să-i cunoască «adîncul» pînă la vestirea de către înger. Deși atitudinea ezitantă a lui Iosif este într-o anumită măsură explicabilă, dacă nu întru totul scuzabilă,

21. După unii exegeți vîrsta Sfintei Fecioare la ieșirea din Templu, ar fi fost de 14 sau 15 ani; ba chiar de 13 ani, avînd în vedere că, în părțile călduroase, vîrsta nubilă e mai timpurie. Vezi și Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 374.

dată fiind măreția și profunzimea miracolului întrupării Logosului, «taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută», cum o cântă imnologia Bisericii Răsăritene. Cu atât mai puțin putea fi ea înțeleasă de un «ze-los împlinitor al Legii vechi», cum era Iosif, care, «urmaș al casei lui David», aștepta și el, ca toți compatrioții săi, venirea lui Mesia în slavă și splendoare, pentru a reface gloria pămîntească a lui Israel. De aceea el nici nu se putea socoti ca participînd, în vreun fel oarecare, la împlinirea acestui vis mesianic, în înțeles strict iudaic. Însăși însoțirea lui cu Sfînta Fecioară, diriguia de sus, prin vrerea divinității, se datora, pentru el, unor împrejurări pur *omenești*, și de natură strict familiară, asupra cărora noi am insistat în studiul asupra *Fraților Domnului*. De aceea nu-i chiar atât de grav faptul că, în această însoțire, în care Iosif credea că îndeplinește numai angajamentul luat față de părinții *decedați*²² ai copilei, căreia, ajunsă la vîrsta nubilă, cînd nu mai putea rămîne în Templu²³, el îi oferea protecția unui cămin, sub forma legală a unei căsătorii, căreia el îi adscria toate *drepturile* ca și obligațiile de soț²⁴. De aici și gîndul impur, bănuială nedreaptă și ofensatoare pentru Sfînta Fecioară, de a fi fost socotită culpabilă de o gravă transgresiune morală, încît «om drept fiind», era hotărît «să o lase într-ascuns», nevoind «să o vădească pe ea», cum precizează Evanghelistul Matei. Că el nu și-a pus în aplicare hotărîrea sa, se datorește *intervenției* îngerului, care i-a dezvăluit, în *parte*, taina sarcinei logodnicei sale, și i-a *poruncit* să ia de soție pe Fecioara pe nedrept bănuită, și care urma să nască «pe Cel ce va mîntui de păcate pe poporul său».

Acestea sînt *faptele*, așa cum ni le referă Evanghelistul Matei, și ele nu se pot schimba, cu toate subtilitățile și abilitățile exegetice depuse de osifologii vechi și noi, de a le da *alt înțeles* și un *alt conținut* decît acel pe care-l au. Creștinătatea primară a sancționat însă, și poate prea sever, acest comportament al logodnicului — care s-a crezut lezat și frustrat de un drept care, omenește, credea că-i aparține —, neînțelegîndu-l în rîndul «sfinților», ci numai în cel al «dreptilor»; atitudine care s-a păstrat în Biserica Răsăriteană, în deosebire de cea Apuseană, care a desfășurat o întreață și complicată exegeză pentru a atenua și *innobilă* gestul lui Iosif, prin ceea ce teologii apuseni numesc: «Sfînta probă a Sfîntului Iosif». Ei merg pînă acolo, încît, reproșînd Evanghelistului Matei scurtimea textului său, îl fac răspunzător de «marea dramă» a lui Iosif, dramă rămasă *obscură*, din cauza conciziei extreme a referatului lui Matei, cum zice *Prat*, bunăoară²⁵, sau de «teribilul

22. După Lagrange și Fillion, părinții Sfîntei Fecioare trăiau încă la logodirea ei, părere care contrazice vechea Tradiție constantă și unanimă a Bisericii, că ei decedaseră, cu mult înainte.

23. Fetele încredințate Templului, trebuia să-l părăsească la vîrsta nubilă, mărîindu-se; altfel, rămîneau toată viața în slujba Templului, ca fecioare.

24. Asupra împrejurărilor care au determinat ducerea la Templu a Sfîntei Fecioare, ca și a angajamentului luat de Iosif, de a o lua de soție, la vîrsta nubilă, să se vadă *Frații Domnului*, în «Studii Teologice», an. III (1961), nr. 5—6, p. 290.

25. Ferdinand Prat S. I., *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, septième édition, Paris, Beauchesne, vol. I, p. 71, notă.

conflict», care s-a petrecut «în sufletul acestui om onest și delicat», înainte de a putea să ia o hotărîre, asupra conduitei «soției socotite culpabilă», cum zice *Fillion*, bunăoară²⁶. Mai mult încă, *Fillion*, — și mai ales *Lagrange* — merg atît de departe, încît cred că pot găsi o «ieșire onorabilă» pentru Iosif, din această «mică» dramă, după *Prat*, sau «teribilă» dramă, după *Fillion*, socotind pe Sfînta Fecioară, *victimă a unei violențări*, fie în timpul vizitei ei la Elisabeta, după *Prat*²⁷, fie din vina și voia *părinților* (?) ei, care ar fi măritat-o fără voia ei, cu altă rudă, înainte de logodirea cu Iosif, după cum presupune *Lagrange*. Părerile acestuia din urmă, în special, «titanul exegeticii», cum i s-a zis²⁸, sînt de-a dreptul uluitoare, extravagante și *blasfematorii*, «sfîinții și dreptții» Ioachim și Ana, fiind demult adormiți întru Domnul la căsătoria Sfîntei Fecioare cu Iosif și puși totuși în cauză de *Lagrange*, în legătură cu găsirea unei soluționări onorabile a «sfîntei probe» la care ar fi fost supus Sfîntul Iosif. Am citat aceste părerii ale lui *Lagrange*, în studiul meu asupra *Fraților Domnului*, din «Studii Teologice» și le reproduc și aici²⁹: «Iosif era om drept... Ce să facă însă? Să o repudieze public (pe Sfînta Fecioară, n. pr.) — dîndu-i într-ascuns, un «libellum repudii» fără dată, cîntînd că autoritatea publică n-ar interveni? Dar scandalul public nu era, astfel, decît amînat. Procedul cel mai potrivit era acela de a fi socotit pe *Maria însărcinată de un altul!*? (sublinierea și semnele de exclamare ne aparțin, ele fiind străine textului lui *Lagrange*). Afecțiunea sa (a lui Iosif, n. pr.) pentru ea, bunătatea sa, care-l împiedecau să o predea judecății publice, au putut s-i sugereze, cel puțin circumstanțe atenuante și chiar scuzabile. *El a putut presupune că logodnica sa fusese silită la o altă căsătorie de către părinții săi* (!?, n. pr.). Și dacă el, din virtute, ceda din dreptul său și se dădea la o pară, dădea astfel libertatea logodnicei sale, fără a o expune dezonoarei, lăsînd astfel, *celuilalt* (sublinierea ne aparține) posibilitatea de a-și îndeplini datoria, luînd-o în căsătorie» (*Lagrange, Evangile selon Saint Matheiu*, p. 12, subsol, comentariu la textul grec al cap. I, 19—20).

Citatul acesta din *Lagrange* a surprins și contrariat pe admiratorii savantului exeget catolic, și încă în așa măsură, încît au pus sub semnul întrebării *exactitatea* felului, cum eu am redat, în romînește, textul francez al lui *Lagrange*. De aceea, îl reproduc, aici, în original, și în întregime, spre a evita orice suspiciune. «Joseph était juste comme les Israélites soucieux de rendre à Dieu et au prochain ce qui leur était dû. Quoi qu'il en soit du devoir légal qui eût incombé a un époux per-

26. L. Cl. *Fillion*, *op. cit.*, vol. I, p. 258.

27. Ferdinand *Prat* S. I., *op. cit.*, p. 71.

28. Calificativul «titan al exegeticii» i s-a dat de către unul din apreciații noștri profesori de exegeză a Noului Testament, în chiar paginile acestei reviste. Mica bresă pe care-mi permit s-o fac în armura «titanului», pe care și eu îl apreciez îndeajuns, spre a nu-l denigra, fără bun temei, cred că nu-l va afecta pe colegul în cauză. Ea era necesară însă pentru stabilirea adevărului. Deci «sine ira...»!

29. Aceasta și din motivul că în studiul meu asupra *Fraților Domnului*, paginația citatului din *Lagrange* a fost dată greșit. Eu am indicat pagina 12 din *Evangile selon Saint Matheiu* și nu p. 20, cum a apărut la tipar.

suadé du tort de sa fiancé, Joseph se laissait guider par la justice envers elle. Cette justice exigeait d'abord qu'il ne la dénonce pas, et sur ce point l'intention de Joseph était ferme... Donc, non seulement Joseph ne veut pas mettre en mouvement l'action publique, ce qui eût pu entraîner une peine capitale, et ne tout cas, l'infamie, mais il ne veut même pas qu'une répudiation publique expose au grand jour la situation de Marie. Que faire ? Il «se proposa» — marque le point auquel il s'arrêta par un jugement pratique, sans toutefois avoir pris une décision irrévocable... la répudier, comme Joseph avait le droit de le faire, s'étant fiancé Marie, et comme il devait le faire, afin qu'elle fût libre d'en épouser un autre. Au point où en étaient les choses une répudiation publique eût amené aussitôt un scandale. Il n'en était pas de même si Joseph donnait secrètement un «*libellum repudii*», sans date, et l'on pouvait compter que l'autorité publique n'interviendrait pas. Mais le scandale n'était-il pas, à la fin, inévitable, et Joseph pouvait-il, ainsi, gagner autre chose qu'un délai ? On peut toujours répondre que cela n'était plus son affaire. En réalité, son moyen eût été très efficace, si-l eût cru Marie enceinte d'un autre. Car son affection pour elle, sa debonnaireté, si elle l'eût empêché de la livrer au jugement des hommes eût dû lui suggérer, à tout le moins, des circonstances atténuantes et même excusantes. *Il a pu supposer que sa fiancée avait été induite, par ses parents, a d'autre noces*. (sublinierea ne aparține). Si lui, par vertu, cédait de son droit et s'effaçait rendre la liberté à sa fiancée, n'était pas l'exposer au deshonneur ; c'était plutôt laisser à un autre la possibilité de faire son devoir, en épousant Marie».

Acesta este textul autentic al lui Lagrange, în toată exactitatea, dar și toată gravitatea lui. Din el, noi n-am eliminat decât o simplă incidentală, aceea de confruntare a francezescului «se proposa», cu corespondentul grec și ebraic, fără importanță pentru context. Din el rezultă că noi n-am mistificat sau desfigurat cu nimic conținutul lui, redându-l puțin mai scurtat, doar pentru economie de spațiu. Citindu-l și recitindu-l în extensiunea lui din originalul francez, stai și te întrebi, mirat și consternat : Cum de au fost posibile astfel de elucubrații — nu găsesc alt termen — din partea unui exeget de valoarea și prestigiul de care se bucură Lagrange în teologia apuseană și, după cum am văzut, nu numai în ea. Elucubrații, care nu numai că desfigurează textul și înțelesul Evangheliei, dar ofensează pe Sfânta Fecioară și pe părinții ei, și scandalizează bunul simț. E drept că Lagrange însuși ține să atenueze impresia penibilă pe care o poate suscita această «supoziție» a lui, adăugând : «Noi am exclus însă această supoziție, fiindcă în acest caz, repudierea discretă putea fi socotită ca actul unui om indulgent și nu datorită unui sentiment de dreptate, sau numai de virtute». Dar atunci de ce etalarea unei astfel de supoziții, inutile și denigrante, care-i aparține lui, și pe care el însuși și-o repudiază ? Pentru a crea o atmosferă, cât de cât favorabilă și scuizabilă comportării lui Iosif în această «sfântă probă» la care a fost supus, și în care el nu s-a arăta nici «sfânt»,

nici erou, ci un biet om, acționînd *omenește*, cum rezultă din textul de la Matei, înainte de vestirea îngerului? S-a urmărit, reabilitarea lui Iosif? Dar cu ce preț! Cu prețul gravei ofense adusă Sfintei Fecioare, ca și părinților ei, sfinții și dreptii Ioachim și Ana, care, deși de mult adormiți întru Domnul, sînt scoși din liniștea odihnei lor veșnice și puși în lamentabila și blamabila postură a unor părinți denaturați, care își silesc pe unica lui fiică, căpătată ca mîngîiere la «adînci bătrînețe», la o căsătorie, contra vrerii ei, și la vîrsta atît de fragedă³⁰ cu un *oare-care* — «un autre» zice textul lui Lagrange, care o părăsește, lăsînd-o însărcinată, pentru ca, în această stare desonorantă, să o mărite cu ruda lor, Iosif, căruia, în chip neonest, îi ascund starea ei, desvăluindu-i-o abia atunci, cînd ea nu se mai putea ascunde și cînd logodnicul înșelat și intrat în panică, trebuie avertizat? «Și el fu», cum precizează Lagrange. De cine? De nimeni altul decît de propriii părinți ai Sfintei Fecioare, cum ține să accentueze Lagrange, în opoziție cu Fericitul Ieronim, care credea că această sesizare fusese făcută de Iosif însuși³¹. Căci, zice Lagrange, crezînd că este în consensul textului de la Matei (I, 18—19): «s-a aflat că are în pîntece de la Duhul Sfînt»; această stare trebuia remarcată, mai întîi, de părinții ei, și în primul rînd de *mama ei*. Fiîndcă, adaugă interogativ Lagrange, «nu femeile sînt acelea, care, cele dintîi, știu a sesiza aceste simptome, la alte femei?»³². Și continuă Lagrange, adăugînd o nouă suspiciune, dacă nu și o nouă ofensă, la adresa Maicii Domnului: «E de mirare că acest lucru (adică înștiințarea lui Iosif) n-a fost făcută de Maria însăși! După Matei, aceasta s-ar datora faptului, că acest lucru urma să fie făcut de înger. Și fiîndcă Dumnezeu luase inițiativa (!), Maria trebuia să-i lase Lui grija de a conduce totul»³³. Slabă scuză și inutilă insinuaire...

Alți exegeți iosifologi adoptă însă o cu totul altă poziție, contrară ipotezei «prea realiste», să-i zicem, a lui Lagrange. Ei văd în tulburarea și ezitarea lui Iosif de a lua de soție pe logodnica însărcinată, dovada «celui mai înalt omagiu, a virtuților celor mai nobile și mai prețioase din partea sufletului umil și pur a sfîntului soț al Mariei», cum scrie acel înfocat iosifolog, paterul iezuit *Henry James Coleridge*, pe care l-am mai citat³⁴: «Văzînd că Maria concepuse de la Duhul Sfînt» — și

30. Sfînta Fecioară avea vîrsta de 14 sau 15 ani, cînd, împlinind vîrsta nubilă, și nemaî putînd sta în Templu, a fost scoasă de Iosif, pentru a o lua de soție — cum atestă Tradiția comună și constantă a Bisericii. Deci cum și cînd a putut fi măritată, silnic sau nesilnic, de părinții ei, cu altcineva, înainte de logodirea ei cu Iosif? Și cum aceștia au putut face aceasta, decedați fiind, după cum afirmă aceeași Tradiție comună a Bisericii, valabilă și pentru Biserica Apuseană?

31. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, II-e éd., 1923, p. 10, «Les paroles de Ierôme à ce sujet manquent d'exactitude», zice Lagrange.

32. Lagrange, *op. cit.*, p. 10. Da, dacă Sfînta Ana ar fi fost în viață, la această vîrstă a Sfintei Fecioare. După Tradiție, ea, în vîrstă înaintată chiar la nașterea fiicei sale, era de mult decedată. Iar dacă era în viață, purtarea ei față de Sfînta Fecioară pune într-o lumină foarte critică dogma imaculatei concepții a Sfintei Fecioare, dogmă atît de scumpă teologiei apusene.

33. Lagrange, *op. cit.*, p. 10.

34. Henry James Coleridge, S. I., *op. cit.*, vol. II, «Les neuf mois», p. 326.

aceasta înainte de a fi fost avertizat de către înger! (n. pr.) —, Iosif n-a crezut că îi este permis — fără un ordin primit de Sus, în această privință — să procedeze ca și cum ar fi soțul Mariei și să-și ia sarcina întreținerii și educării copilului pe care ea urma să-l nască»³⁵. «Iosif ar fi considerat ca un sacrilegiu de a se prezenta în fața lumii într-o astfel de eclatantă demnitate»³⁶. De aceea, și numai de aceea, Iosif s-a hotărât să părăsească pe logodnica sa, socotindu-se nedemn de a sta alături de Sfânta Fecioară, gândindu-se să ascundă, prin fugă, propria sa nedemnitate, refuzându-și astfel orice fel de participare în executarea prea gloriosului mister, despre care, în sufletul său, era de multă vreme instruit³⁷. De aceea, el s-a și lăsat «așa de ușor convins de simpla declarație» (declaration!) care i-a fost făcută în vis, de către înger, despre veritatea misterului și voința lui Dumnezeu»³⁸, acceptând «din umilință» și dând dovadă de un act «unic și eroic», de «înfrângere» a propriilor tentații, care-l asaltau»³⁹, convenind să ia în căsătorie pe logodnica sa, făcând astfel posibilă împlinirea planului Divinității, fiindcă acum «părintele sfinteii familii era de față — împreună cu mama și copilul»⁴⁰. Asupra acestei stranii concluzii a unei astfel de fanteziste justificări, noi am făcut rezervele și considerațiile noastre în decursul acestui studiu, așa că nu e cazul să mai stăruim aici și acum. Remarcăm doar că o astfel de stranie atitudine, care tinde, cu tot dinadinsul, să-l reabiliteze pe Iosif din această «sfântă probă» a sa, e împărțită, cu nuanțări și motivări diferite, de cei mai mulți dintre exegeții apuseni, deși textul Evangheliei de la Matei nu se pretează la nici una dintre ele. E curios însă că Lagrange, cu toată bizara sa ipoteză, pe care am reprodus-o și analizat-o, se înscrie printre exegeții care *minimalizează* această «mică dramă» a lui Iosif. «Puțin importă însă — scrie Lagrange — că primul gând al lui Iosif a fost, mai mult sau mai puțin, bine calculat..., fiindcă acest gând i-a fost corectat prin intervenția îngerului. Atitudinea sa este asemănătoare cu cea a Apostolilor, care aveau mereu nevoie de a fi întăriți în prezența supranaturalului. Sintem deci perfect îndreptățiți de a socoti, de acord cu Sfântii Efrem Sirul, Ieronim și *atîția alții* (?) pioși autori, că Iosif n-a încetat a crede în inocența Preacuratei sale Logodnice!»! «Fiindcă, continuă Lagrange, de pe noua poziție pe care se situează: «un creștin nu poate fi condus numai de un grosier bun simț comun, incapabil de a pune în aceeași balanță calitățile spirituale cu cele de ordin material, pentru a putea pătrunde în Sanctuarul acestor suflete pure, și fără a avea respectul necesar, pe care-l cer principiile înseși ale actului credinței, ca și situația pe care o reclamă misterul întrupării. Aici trebuie acceptat și aplicat principiul lui Hrisostom, în toată extinderea lui: Iosif se ridică dea-

35. *Ibidem*, p. 334.

36. *Ibidem*, p. 335.

37. *Ibidem*, p. 342.

38. *Ibidem*, p. 341.

39. *Ibidem*, p. 340.

40. *Ibidem*, p. 343.

supra Legii vechi, fiindcă grația lui Dumnezeu era deja prezentă, prin însuși actul conceperii Sfintei Fecioare»⁴¹. Deci, după Lagrange, Iosif era «instruit», prin însuși misterul întrupării, de rolul ce-i era rezervat lui și fără intervenția îngerului, ceea ce, nu numai că contrazice, în chip flagrant, textul de la Matei, dar agravează, în loc să ușureze, poziția lui Iosif în «sfânta probă» la care a fost supus.

Să convenim totuși, că intervenția îngerului a pus capăt, într-un fel sau altul, acestor frământări și îndoieli, firești și omenești, după chiar textul Evangheliei. Ea a deschis însă o nouă și dificilă problemă de exegeză, în legătură cu Dreptul Iosif : aceea a *filiației davidice a Mîntuitorului*. Această filiație este pusă în legătură cu persoana lui Iosif, atît prin denumirea dată de înger de : «fiu al lui David», cît și prin lista genealogică a Mîntuitorului, dată de Evanghelistul Matei, la începutul Evangheliei sale, listă pe care-o începe cu : «Spița neamului lui Iisus Hristos, *fiul lui David*, fiul lui Avraam și o încheie cu Iosif, fiul lui Iacov, bărbatul Mariei, din care s-a născut Iisus, care se numește Hristos» (Matei I, 1—16).

Genealogia de la Matei diferă însă de cea dată de Evanghelistul Luca, care dă aceeași spiță genealogică a Mîntuitorului, în linie *ascendentă* însă, începînd cu «Iisus, care era, *după cum se credea*, fiul lui Iosif, al lui Heli, al lui Matat... și pînă la Adam, fiul lui Dumnezeu» (Luca III, 23—38). E vorba deci de *cele două genealogii ale Mîntuitorului*, care, începînd de la scriitorul bisericesc *Sextus Iulius Africanus*, deci de prin veacul al III-lea al erei noastre⁴², a dat naștere la ample și complicate discuții exegetice.

De fapt, aici sînt prezente cele două concepții asupra provenienței și misiunii ce o avea de îndeplinit *Mesia*, cel vestit de profeți și așteptat de lumea veche, în special cea iudaică. Iudeii, și mai ales cei mai zeloși dintre ei, cărora le aparținea și Iosif : «zelos împlinitor al Legii», așteptau venirea unui urmaș al lui David, care să refacă gloria vechiului Israel, și care, ca atare, nu putea descinde decît pe linia bărbătească a seminției lui David. Iosif oferea și îndeplinea, în parte, această condiție, atît ca scoborîtor din casa lui David, cît și ca soț al celei din care se naștea *Mesia-Hristos*, cum o și prezintă Evanghelistul Matei. Dar aceasta contrazicea o altă cerință a acelorași profeții mesianice : nașterea *feciorelnică* a lui *Mesia*, naștere pe care o accentuează și o evidențiază Evanghelistul Luca, raportînd nașterea *Mesiei* numai la Sfînta

41. Lagrange, *op. cit.*, p. 14. Dar atunci cum rămîne cu propria lui supoziție ofensatoare atît pentru Sfînta Fecioară cît și pentru decedații ei părinți, care, chiar admițînd că erau în viață, la această dată, ceea ce e contrar Tradiției, sînt puși în o postură atît de blamabilă față de propria lor fiică. Cam ciudat *respect* față de misterul întrupării din partea savantului exeget apusean !

42. *Iulius Sextus Africanus*, trăitor între anii 170—250 d. Hr., este cel dintîi dintre scriitorii creștini, care se ocupă cu problema dublei genealogii a Mîntuitorului. El este cunoscut mai ales prin acea *Cronografie* a sa, care a dus la stabilirea datei de 5508 ani de la «facerea lumii» și pînă la nașterea Mîntuitorului, dată arbitrară, care persistă încă în cronologia de astăzi cu toate erorile ce le conține. Despre această problemă ne-am ocupat mai pe larg în studiul nostru *Cronologia Biblică*, din «Studii Teologice», an. XII (1960), nr. 7—8.

Fecioară, «umbrită de puterea Sfântului Duh» (Luca I, 35). În cazul acesta însă era anulată filiația *dauidică* a Mesiei, ceea ce contravenea aceluiași mesianice profetii, ca și curenteii concepții iudaice despre venirea și menirea lui Mesia.

Aceste contradicții sînt însă numai *aparente*. Fiindcă nu numai după Luca, dar și după Matei, nașterea lui Iisus nu este raportată la Iosif, bărbatul Mariei, ci la Maria «din carea s-a născut Iisus, care se numește Hristos» (Matei I, 16). — «ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός», cum spune textul grec, sau «de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus», după textul latin și cum redau acest text, în limba română, traduceri Nicodim și Pișculescu, înlăturînd confuzia relativului ambigen «care» din vechile traduceri⁴³. Dacă textul de la Matei s-ar fi referit la Iosif și nu la Maria, el ar fi trebuit să fie masculinul, «ἐξ οὗ» și nu «ἐξ ἧς» femininul pronomului relativ : care.

Textul de la Luca este categoric în această privință : «Acela, — adică Iisus — fiind, după *cum se credea*, fiul lui Iosif, al lui Heli, al lui Matat... etc., cum sună traducerea română «ad litteram» a textului grec : «καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς - ὦν υἱός, ὡς ἐνομίξατο, Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλι τοῦ Ματθᾶτ...», la fel cu cel latin : «E ipse, Iesus, erat, ut putabatur, filius Joseph, qui fuit Heli, qui fuit Mathat...». Text pe care îl redă, în adevăratul lui înțeles, traducerea română a lui Pișculescu : «Iar Iisus..., fiind, după *cum se credea*, fiul lui Iosif, în faptă însă, a lui Eli, al lui Matat...» înlăturînd astfel orice ambiguitate de înțeles din vechie noastre traduceri. Ar rămîne însă în acest caz, deschisă problema *filiației dauidice* a lui Iisus, filiație care ar urma să se facă prin Maria — și nu prin Iosif «fiul lui David», cum îl numește îngerul. Dificultate care dispăre însă, întrucît și Sfînta Fecioară era scoborîtoare din «sămînța lui David» ca și Iosif, așa că filiația dauidică, prezisă de profeți și anunțată de îngerul vestitor lui Iosif «fiul lui David», este și așa îndeplinită. Într-adevăr, Sfînta Fecioară descinde din aceeași «casă a lui David» ca și Iosif *printr-un strămoș comun*, pe o *altă linie* însă de cît cea a lui Iosif. Acest strămoș comun este acel *Matan* din genealogia de la Matei (I, 15—16) care e același cu *Matat* din genealogia de la Luca (III, 24) și prin care strămoș comun Sfînta Fecioară se înrudea cu Iosif, ceea ce a și dus la însoțirea lor conjugală, conform dorinței și voinței părinților Sfîntei Fecioare : Ioachim și Ana. Acest strămoș comun — *Matan*, după Matei, *Matat*, — după Luca — are ca urmaș pe Iacob, din care se naște Iosif, și pe Heli, sau Eli, după transcrierea greacă a ebraicului Ili, care și el nu e decît o prescurtare a ebraicului Heliakim — sau Ioachim, în transcrierea și pronunțarea greacă, *părintele Sfîntei Fecioare*, după

43. Textul vechilor traduceri a Noului Testament păstrat și în edițiile *sinodale* din 1914 și 1925, originalul grăcesc „ἐξ ἧς“ care este tradus prin forma comună a ambelor genuri a pronomului relativ «din care», formă, care putea fi raportată și la Iosif, nu numai la Maria. Și deși forma corectă gramaticală «care», este : din *care*, totuși, curent, este utilizată forma «din care». Pentru înlăturarea confuziei, care s-ar naște prin greșita interpretare a acestei forme uzuale, forma «din carea» s-a impus și pentru corectitudinea gramaticală, ca și pentru exactitatea de sens.

filiația geneologică dată de Evanghelistul Luca. Deci, filiația davidică a Mîntuitorului se face *legal* prin Iosif, nepotul lui Matan și fiul lui Iacob, iar *real*, sau «de fapt», cum zice traducerea Pișculescu, prin *Maria*, nepoata aceluiași Matan, sau Matat, și fiică a fiului acestuia: Ioachim, alias Heliachim⁴⁴.

Prin această dublă legătură de înrudire *familiară* și însoțire *conjugală*, Iosif *intră* în desfășurarea actului întrupării, ca părinte *legal* și îngrijitor *real* al Mîntuitorului, după *porunca* îngerului și voiața Proniei. Rol de înaltă și excepțională însemnătate încredințat de Pronie lui Iosif și care îi asigură o situație *singulară* și de înaltă prețuire și cinstire din partea Bisericii creștine, fără acele exagerări și denaturări, pe care le încearcă nu numai iosifologii notorii, dar și exegeți de seamă și cu răspundere ai teologiei apusene, ca Lagrange, Fouard, Prat, Fillion etc. Așa că, după cum concludă și Fillion, «totul se explică și se aranjează, în mare parte⁴⁵, dacă se are în vedere faptul că Maria aparține, ea însăși, și de foarte aproape, după o tradiție veche și constantă⁴⁶, casei regale a lui David⁴⁷.

Dacă totuși, această integrare a dreptului Iosif în opera de întrupare a Mîntuitorului, cu tot caracterul ei de circumstanță, a fost privită cu o anumită rezervă de Biserica creștină primară, rezervă care persistă și azi în Biserica Răsăriteană, aceasta se datorește, pentru perioada primară a Bisericii, *exceselor ebionitice* a cercurilor iudeo-creștine, care vedeau în Iisus, pe fiul natural al lui Iosif «fiul lui David», iar pentru timpurile mai noi, aceluiași excese a iosifologilor apuseni, care atribuie lui Iosif un rol exagerat, în opera întrupării, rol pe care el nu l-a avut și nici *nu putea* să-l aibă, dat fiind marele mister al miraculoasei nașteri a Mîntuitorului.

«Mister», care ascuns și nepătruns a rămas, în mare parte, și pentru Iosif, chiar atunci cînd el, *acționînd după și din porunca îngerului*, execută planul și rolul ce-i fusese hărăzit de Pronie, în desfășurarea actului Răscumpărării, după ce, cel al întrupării fusese deja înfăptuit, prin «umbrirea Sfîntului Duh», în absența și «neștirea» totală a lui Iosif.

44. Această identificare dintre acel « $\chi\sigma\lambda\iota$ » din genealogia lui Luca, în pronunția greacă: Eli, este făcută inițial de Jean Noui — zis Aunius de Viterbe (mort în 1502). Ea a fost adoptată de cea mai mare parte dintre exegeții celor trei confesiuni creștine: ortodoxă, catolică și protestantă. Obiecția că numele tradițional al părintelui Sfintei Fecioare este *Ioakim* și nu Heli sau Eli, cade, deoarece numele Heli sau Eli este o prescurtare din Eliakim, iar Eleakim este identic cu Ioakim, toată deosebirea constînd în schimbarea lui «El» în «Io» — schimbare destul de frecventă încă în Vechiul Testament. Așa, în cartea Iudita, același mare preot este numit cînd *Eliakim*, cînd *Ioakim*. După Prat, *op. cit.*, vol. I, Nota «D»: «La double Généalogie de Jésus», p. 510.

45. Rezerva lui Fillion, că «dubla genealogie a Mîntuitorului, așa cum e transmisă de Evangheliștii Matei și Luca, va prezenta *probabil*, *mereu* oarecare elemente *misterioase* și *indecise*, din cauza lipsei datelor precise, care să o lămurească în întregime» (p. 285—296), mi se pare exagerată. Fiîndcă el singur o înlătură, cînd concludă: «În orice caz Evanghelia spune *adevărul*» (*op. cit.*, p. 296).

46. Între cei ce o mărturisesc și confirmă, Fillion citează pe Sfinții Ignatie al Antiohiei, Irineu, Justin, pe Tatian, Tertulian, Eusebiu al Cazareii etc.

47. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 295.

De aici și adîncă-i tulburare din «mîca», «marea», «sfînta» sau «teribila probă» la care el a fost supus, la aflarea vesteii de sarcină a logodniciei sale, cum, în chip felurit, categorisesc iosifologii «omeneasca îndoială» a lui Iosif, despre care atît de simplu și concis, ne referă Matei, la începutul Evangheliei sale.

De altfel, pentru Iosif, tot acest mister al provenienței divine și a rolului lui Mesia în lume, ca și a propriului său rol, în desfășurarea lui în lume, a fost și a rămas, chiar și în timpul cînd el acționa, ca soț legal al Sfintei Fecioare și părinte adoptiv al dumnezeiescului ei Fiu, ca într-un fel de *vagă înțelegere*⁴⁸, el socotindu-se, cum și era de fapt, un *instrument necesar*, participînd, pe linia secundară, la o acțiune care-l depășea, dar căreia *respectuos și zelos i se supunea*. Toate actele lui în acest complex și misterios proces, la care el din *obediență* participa, erau pornite și făcute din și sub «porunca» îngerului. Din porunca îngerului el convine să ia de soție pe logodnica-i, socotită vinovată⁴⁹, din aceeași poruncă, dă Pruncului, la circumciziune numele de Iisus, a cărui semnificație el o ignoră; din porunca îngerului, pleacă cu Pruncul și Sfînta Fecioară în Egipt; tot din aceeași poruncă, «luată în vis», se reîntoarce în Palestina, și tot din porunca îngerului, «vine să locuiască, iarăși, în părțile Galileii, în cetatea Nazaretului», cum ne referă Matei Evanghelistul (I, 20—24; II, 13—14, 19—20, 22—23),

După întoarcerea și așezarea în Nazaret, începe rolul *efectiv* și esențial al Dreptului Iosif, atît ca «părinte îngrijitor» al Fiului adoptiv, cît și ca soț ocrotitor al Fecioarei-mame, căreia el «îi salvase onoarea sub voalul mariajului» — cum se exprima, cam exagerat și romantic, Prat⁵⁰, oferind mamei și copilului, nu numai adăpostul unui cămin și intimitatea unei familii, dar și *legitimitatea* moștenirii drepturilor davidice, pentru fiul adoptat, moștenire care, după uzul iudaic, nu se transmitea decît pe linie bărbătească,

Cum se va fi desfășurat însă viața sfintei familii în timpul copilăriei Mîntuitorului și cum își va fi îndeplinit Iosif, rolul de soț și părinte, cap al sfintei familii, e greu de precizat, întrucît lipsesc sursele necesare de informație. Evangheliile canonice ne spun prea puțin, iar cele necanonice prea mult, inventînd și «delirînd» totodată, după zisa Feri-

48. Ferdinand Prat S. I., *op. cit.*, p. 71. După Prat, Iosif ignora misterul Sfintei Nașteri, cel puțin înainte de vestirea de către înger, în deosebire de alții, care — ca Fillion și Lagrange — admit că Iosif fusese «înstruit» de Pronie în acest sens, ceea ce e contrar Evangheliei.

49. Incercările exegeților ca și a unora dintre Părinți, fie din Orient, fie din Occident, de a absolvi pe Iosif de «vina îndoielii», oricît de meritorii și seducătoare ar fi, nu sînt acceptabile, ele fiind «neconforme textului Evangheliei», cum convine Prat (*op. cit.*, p. 73).

50. Ferdinand Prat, S. I., (*op. cit.*, vol. I, p. 74), scrie textual: «Il faut que tout se passe sous le voile de mariage, et la présence de Joseph a Nazareth est indispensable pour sauvegarder l'honneur de la Vierge-mère et celui de l'Enfant divin!» Să salveze onoarea Sfintei Fecioare, da. Dar și pe cea a Fiului Sfînt? Nu e cam mult spus, și, mai ales, cam *riscant* spus? Acest exces iosifologic al lui Prat e de aceeași manieră cî reproșul pe care tot el îl face Părinților bisericești ai primelor patru veacuri, «care au preferat să sacrificie virginitatea lui Iosif, pentru a o salva pe cea a Sfintei Fecioare»? Vezi Prat, *op. cit.*, p. 139.

citului Ieronim, în amănunte despre copilăria Mântuitorului. Evanghelistul Luca ne spune doar că : «Pruncul creștea și se întărea cu duhul, umplându-se de înțelepciune, harul lui Dumnezeu fiind cu dânsul» (Luca II, 40). Firește, e prea puțin. Totuși, înfruntând «riscul de a profana liniștea sanctuarului din Nazaret» cum ne avertizează Prat, putem să ne facem o aproximativă imagine, despre această viață de familie, după datele oferite de Evangheliile, pentru fiecare dintre membrii componenți ai «sfintei familii». Această familie, fără a fi «replica pe pământ a a Sfintei Treimi din ceruri», cum hiperbolizează *Fillion*⁵¹, era totuși *unică* în felul ei, ea cuprinzând, alături de soția-Fecioară și dumnezeiescul ei Fiu și pe soțul legal și părintele îngrijitor și conducător al acestei familii, care era sfântul Iosif, «demn prin calitățile și virtuțile sale, de dubla misiune pe care divina Providență i-o încredințase, față de cele două ființe, cele mai perfecte, care au apărut vreodată, pe bietul nostru pământ», cum se exprimă, în stil cam predicatorial, *Fillion*⁵². Obiectiv și temperat vorbind, rolul și poziția pe care le deținea, în realitate, Dreptul Iosif, în sînul sfintei familii, erau acelea pe care i le confereau : legea, uzul și circumstanțele. Cel de *conducător*, firește, în primul rînd. Deși nu în măsură și de maniera pe care i-o atribuie *Prat* : «Comandînd și mamei și Fiului, el însuși neascultînd decît de Dumnezeu»⁵³, ceea ce e cu totul *impropriu* zis. Aceasta o recunoaște *Prat* însuși, cînd adaugă : «Pentru Iosif, Sfînta Fecioară era subiectul unei inepuizabile meditații, scrutînd misterul din viața ei, fără a-i putea măsura abisul, adora doar, în tăcere, ceea ce depășea înțelegerea lui umană»⁵⁴. Cu atît mai distantă și mai plină de mister și mai demnă de respect trebuia să-i fi fost prezența Fiului ei, cele două ființe cărora, dacă nu le putea *comanda*, putea să le slujească și să-i *adore*⁵⁵.

De aceea sînt deplasate și străine spiritului Evangheliilor toate acele presupuse scene de intimitate familiară, din căminul sfintei familii din Nazaret, așa cum ni le prezintă, nu numai iosifologi lipsiți de simțul și răspunderea critică, dar și exegeți și teologi de înalt prestigiu din Biserica Apuseană, care se fac vinovați de aceeași lipsă de reținere critică, cînd e vorba de redat rolul și locul care ar reveni Dreptului Iosif, în desfășurarea vieții Mântuitorului ca și a Sfintei Fecioare. Citez aici dintre ei, doar pe cunoscutul expozitor al vieții Mântuitorului, *Fillion*, care, după ce combate exagerările și «delirările» Apocrifelor, referitoare la copilăria Mântuitorului, ca și a rolului lui Iosif, ca părinte și cap de familie, așa cum le redau *Protoevanghelia lui Iacov*, *Evanghelia copilăriei lui Iisus*, sau *Istoria lui Iosif Teslarul* acestuia din urmă reproșîn-

51. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 376.

52. *Ibidem*, p. 374.

53. Ferdinand Prat, S. I., *op. cit.*, vol. I, p. 129.

54. *Ibidem*, p. 120—130.

55. *Prat*, ca și cei mai mulți dintre exegeții apuseni, folosesc termenul de «adorare» și pentru Sfînta Fecioară. Ceea ce dogmatic nu e permis. Cuvîntul adorare e propriu numai divinității, în speță, aici, numai pentru Pruncul divin, cum îl și folosim noi, dar nu și pentru Sfînta Fecioară, care beneficiază de *supravenerare*, dar nu și de *adorare*. E vizibilă aici cunoscuta mariolatrică a teologiei apusene.

du-i, între altele, «descrierea plină de amănunte inutile și patetisme deplasate și exagerate a morții lui Iosif»⁵⁶, comite el însuși aceleași exagerări și patetism în descrierea «vieții intime a celei mai pure, mai sfinte și mai auguste familii din câte au existat pe pământ».

După ce încearcă să ne redea, cu un lux inutil de amănunte, scene din intimitatea vieții de familie, cum sînt spre exemplu, scena pregătirii pentru ducerea la sinagogă, Sîmbăta, în care scop, Iisus ca și părințele său adoptiv, Iosif, «își îmbracă cele mai frumoase veșminte», viu colorate, peste care își pun : *tallesh-ul*, adică mantaua de rugăciune⁵⁷ ; sau amănunte asupra petrecerii și uceniciei copilului divin «în atelierul de lucru al părintelui iubit», stăruind asupra bucuriilor vieții de familie, își încheie acest idilic capitol al vieții de familie cu pateticul tablou al morții lui Iosif, întru totul asemeni celui din *Istoria lui Iosif Teslarul*, pe care el îl criticase. «Și totuși, într-o bună zi» — scrie Fillion — «doliul pătrunse în acest interior familial, unic în lume, cînd soțul virginal, părintele adoptiv, expira ușor, în brațele lui Iisus și ale Mariei... Atunci, mai mult ca oricînd, Iisus înconjură pe mama sa cu respect și tandrețe și, mai mult ca oricînd, Maria își arată dragostea sa maternă către divinul său Fiu ; ei au plîns împreună și s-au consolat reciproc⁵⁸. Tonul acesta patetic, prea familiar și prea omenesc, e cel puțin, deplasat, cînd e vorba de persoana Mîntuitorului, și chiar de cea a Sfintei Fecioare, oricît de firești și strînse vor fi fost legăturile dintre Fiul adolescent⁵⁹ și părintele său adoptiv, ca și între Sfînta Fecioară și soțul său de circumstanță și tovarăș de viață ; și oricît «de delicat și plin de tandrețe», va fi fost «amorul *generos* pe care Iosif îl nutrea pentru virginala sa soție, ca și pentru divinul său Fiu, adoptiv», cum scrie Fillion⁶⁰. A afirma că Iisus împreună cu Sfînta Fecioară «au plîns și s-au consolat reciproc» la moartea, «în brațele Fiului preaiubit», a bătrînului său părinte adoptiv⁶¹, e, oricum, prea deplasat și pornit doar din tendința de a crește în importanță rolul Dreptului Iosif, în desfășurarea vieții Mîntuitorului, în acea perioadă, așa de puțin cunoscută a vieții Lui, denumită din cauza aceasta de către exegeți, în genere, «viața ascunsă» a lui Iisus — cum o numește Fillion însuși. Dar și mai ciudată este atitudinea acelor iosifologi apuseni, care văd, în moartea atît de firească a lui Iosif, dată fiind vîrsta-i înaintată, «o *catastrofă*» pentru Iisus și Maria, pe de o parte, și ca «o dovadă de bună voință *specială* din partea Divinității» pentru Iosif, pe de altă parte, care

56. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 375.

57. *Ibidem*, p. 378.

58. *Ibidem*, p. 379.

59. După Tradiție — și în special după scrierile apocrife — Iisus ar fi avut, la moartea lui Iosif, 18 ani.

60. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 375.

61. După evangheliile apocrife, — ca *Protoevanghelia lui Iacob* sau *Pseudo Matei*, ca și după *Istoria lui Iosif Teslarul*, Iosif ar fi murit la vîrsta de 109 ani, dat fiind faptul că el avea 89 de ani cînd ia de soție pe Sfînta Fecioară, iar Iisus are 18 ani cînd Iosif moare. Evident exagerări, din motive pe care le-am expus și în studiul nostru *Frații Domnului*. A se vedea și L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 375, notă.

Divinitate «nu a lăsat ca sfântul Iosif să trăiască pentru ca să vadă chinurile morții de pe Cruce a Fiului său preaiubit», cum perorează, iosifologul *Coleridge*, pe care l-am mai citat ⁶². Căci întrebarea firească, ce se impune, este : cum de nu s-a bucurat Sfânta Fecioară, în primul rînd, de această divină favoare și a fost lăsată, ea, mama îndurerată, să îndure chinurile sfișietoare «ale preadulcelui său Fiu» pe crucea răstignirii, cum spun stihurile imnologiei creștine, din Vinerea Mare ?

Toate aceste exagerări și denaturări sînt făcute numai cu scopul de a da Dreptului Iosif un rol cu *mult mai mare* de cît cel pe care l-a avut într-adevăr în viața Mîntuitorului, ca și în opera Răscumpărării, în genere. De fapt, rolul și locul Dreptului Iosif, deși *unic* în istoria creștinismului și *esențial* în desfășurarea operei Răscumpărării, se rezumă și se *consumă* în cele două momente-cheie ale acestui rol : momentul «crizei», la aflarea stării de sarcină a Sfintei Fecioare-logodnice și cel al acceptării căsătoriei, din porunca și înștiințarea îngerului. Toate evenimentele care au precedat, sau au urmat acestora, sînt determinate de aceste două momente, fie în *vederea* lor, cum au fost ducerea la Templu a Sfintei Fecioare și logodirea ei cu Iosif, fie *ca urmare* a lor, cum au fost : ducerea la Betleem, prezentarea la Templu pentru curățire, fuga în Egipt, revenirea și stabilirea în Nazaret, evenimente în care e amintită de către Evangheliile canonice persoana și prezența lui Iosif, fie ca *însoțitor*, fie ca *îngrijitor* al Sfintei Fecioare și a Fiului ei, *Al ei* și nu *al lor*, cum țin să precizeze Evangheliile, natura raporturilor dintre membrii sfintei familii din Nazaret.

Toată avalanșa epitetelor de dragoste și tandrețe, de filială sumisiune și exuberantă afecțiune, prin care exegeții și teologii apuseni vor să supraestimeze *atașamentul firesc și filial*, pe care Fiul divin îl arată părintelui adoptiv, atașament care egala pe cel pe care sfînta Sa mamică îl avea, la rîndu-i, față de soțul său legal, nu sînt decît exagerări și adesea, denaturări ale raporturilor familiale *reale care existau*, sau *puteau* să existe între membrii Sfintei Familii, «Luați toate iubirile din lume, multiplicați-le, suiți-le pe cele mai înalte trepte, pe care și le poate imagina cineva, curățiți-le apoi în focul dragostei cerești, ele nu vor putea întrece în putere și frumusețe dragostea Mariei pentru Iosif, și a lui Iosif pentru Maria», scrie unul dintre acești iosifologi apuseni ⁶³, adăugînd : «cum la fel era și dragostea lui Iisus pentru Iosif — dragoste întemeiată atît pe obligațiile *naturale*» (subl. pr.) care-i uneau, cît și pe *Decretul* Părintelui cereș care făcuse din Sfîntul Iosif *reprezentantul Său, legatul Său pe pămînt*. De aceea moartea lui Iosif, deși era o *favoare specială* acordată de Divinitate lui Iosif, «spre a-l cruța de durerea chinurilor de pe cruce a fiului său» (?), cum spune *Coleridge*, a fost totuși «atît de adînc simțită și atît de greu de suportat și pentru Fiu ca și pentru mamă, care l-au plîns așa de mult, și s-au consolată atît de greu de această mare pierdere», cum spune la rîndu-i *Fillion*.

62. Henry James Coleridge, S. I., *op. cit.*, vol. III, p. 423—427.

63. *Ibidem*, p. 418—420.

Dar dacă moartea era o *favoare*, acordată de Divinitate lui Iosif, de ce atîta durere din partea Fiului și a Preacuratei Sale Maici ? Contradicție evidentă între iosifologi, datorită poziției lor necritice și neevangelice față de Dreptul Iosif.

Căci, de fapt, lucrurile nici n-au fost așa ; și nici *nu putea* să fie așa cum le prezintă iosifologii. Aceste prezentări, cu prea multe reziduuri omenestii în ele și, mai ales, locul ce i se acordă lui Iosif în sinul familiei, al cărui cap *legal* și îngrijitor *material*, era Dreptul Iosif, sînt nepotrivite pentru redarea adevăratelor raporturi familiale și atitudini sentimentale, care puteau să existe între Iosif și Sfînta Fecioară, pe de o parte, și între Iisus și părintele său adoptiv, pe de altă parte. Raporturi de calmă înțelegere și generoasă dăruire familiară, evident ; dar în ele s-a făcut mereu vizibilă o anumită *distanțare*, o anumită *diferențiere de plan* între mamă și Fiul, pe de o parte, și părintele adoptiv și soțul legal, cap de familie totuși, pe de altă parte.

Diferențiere, pe care Evangheliile canonice n-o spus fățiș, dar care se resimte ori de cîte ori e amintită persoana sau prezența lui Iosif, fie în legătură cu Sfînta Fecioară, fie în legătură cu Fiul ei — Iisus. E notoriu doar faptul că Evangheliștii nu-L numesc niciodată pe Iisus, fiul lui Iosif ; iar cînd o fac, ei *reproduc* doar părerea iudeilor, străini de misterul nașterii miraculoase a Mîntuitorului, și nu părerile lor proprii. Sfînta Fecioară însăși are aceeași atitudine de reținere față de soțul său legal, pe care nu-l numește părintele Fiului său, decît o singură dată, cu prilejul incidentului de la templul din Ierusalim, cînd Iisus, la 12 ani, venind cu părinții și alte rudenii, la sărbătorile Paștilor la Ierusalim, se răzlețește de ai săi, la întoarcerea spre casă. Regăsindu-L, după trei zile de căutare, în Templu, în mijlocul cărturarilor și a oamenilor Legii, Sfînta Fecioară i se adresează, cu afectuosul reproș : « Fiule, de ce ne-ai făcut nouă aceasta ? Iată, eu și *tatăl tău*, îngrijorați, te căutăm » ; la care reproș, Iisus dă acel cunoscut răspuns, plin de o îndoită semnificație : « Pentru ce Mă căutați ? Au n-ați știut, că întru *cele ale Tatălui Meu*, Mi se cade să fiu ? » (Luca II, 41, 50)⁶⁴. Este evident că acest răspuns cuprinde ceva mai mult decît o simplă justificare, pe care, de altfel, Iisus la această vîrstă a intrării în adolescență, cînd devenea « un fiu al Legii »⁶⁵, nici nu era obligat să o facă, ci era mai degrabă o *intenționată* punere la punct a unei situații ambigui, o *dega-jare* publică dintr-o *dependență* familială, care, în ceea ce-l privea pe Iosif, îi era *improprie*. Atitudinea aceasta ar fi putut fi socotită chiar ca o *insubordonare* din partea Fiului adoptiv, dacă ea n-ar fi conținut,

64. Unele traduceri redau acest pasaj după sens : « În casa Tatălui Meu » și nu după litera textului grec : « În cele ale Tatălui Meu ». Vezi Prat, *op. cit.*, vol. I, p. 128, notă.

65. Orice tînar israelit devenea, o dată cu intrarea în adolescență « un fiu al Legii », supus deci prescripțiilor mozaice, între care era și ducerea *obligatorie* la Templul din Ierusalim, la « Sărbătoarea Paștilor ». Această ducere la 12 ani a lui Iisus la Templul avea și semnificația inițierii în tainele Legii, inițiere care consta din cercetarea tînarului asupra cunoștințelor textelor Scripturii, cum va fi fost cazul cu Iisus și cărturarii Templului. De aceea Evanghelistul a și ținut să redea această scenă a lui Iisus în mijlocul cărturarilor.

de fapt, afirmarea misiunii divine, pe care Iisus avea s-o îndeplinească în lume ca *Fiu al Tatălui ceresc*.

«Dar ei (Iosif și Maria) n-au înțeles vorbele ce li s-au spus», adaugă Evanghelistul, vrînd să sublinieze prin aceasta, mai mult *înțelesul adînc* al răspunsului lui Iisus, decît lipsa de înțelegere din partea «părinților lui»; «lipsă de înțelegere» care, admisibilă pentru Iosif, era cu totul improprie pentru Sfînta Fecioară⁶⁶. De aceea, Evanghelistul Luca s-a și grăbit să adauge: «Iar mama Lui păstra cuvintele acestea în inima sa», cum le păstrase și pe cele ale îngerului, care-l vestise că va naște «fără să știe de bărbat», și cum le păstrase și pe cele ale Bătrînului Simeon, care-i prevestise patimile Fiului Său — prevenind-o «că prin sufletul ei (de mamă) va trece sabie».

Evanghelistul Luca ține să încheie acest episod al ducerii la Templul din Ierusalim, astfel: «Și Iisus s-a coborît cu dîșii, și *le era supus*». Cuvîntul «supus», adăugat aici, dă tot înțelesul răspunsului din Templu, în care «divinul» străluminase doar pentru o clipă, făcînd loc iarăși cursului normal al creșterii și dezvoltării «Logosului întrupat», care «propășea cu înțelepciunea, cu vîrsta și cu harul, înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor» (Luca II, 51—52).

Care va fi fost însă partea *reală* a lui Iosif în creșterea și propășirea cu duhul a lui Iisus, nu e prea greu de spus, cu toată puținătatea datelor evanghelice, în această privință.

Ea poate fi reconstituită, dacă ne ghidăm după felul cum își duceau viața de familie și cum își creșteau copiii vechii iudei. În această privință Talmudul ne oferă date foarte amănunțite, mai ales în ce privește creșterea și instruirea fiilor, socotiți «aleșii lui Iehova» și viitorii «fii ai Legii». Sarcina de căpetenie a acestei educații consta, mai ales, în cunoașterea Sfintei Scripturi, sarcină care revenea tatălui și nu mamei, pusă pe plan secundar cînd era vorba de religie și textele sacre. Totuși, în sfînta familie din Nazaret, această sarcină va fi fost preluată și îndeplinită de Sfînta Fecioară, care, și în această privință, depășea cu mult pe soțul său, care oricît de zelos «împlinitor al Legii» va fi fost, așa cum îl prezintă Evanghelistul Matei, nu putea fi la același nivel cu soția-i fecioară, care stătuse 12 ani la Templul din Ierusalim și cunoștea cu mult mai aprofundat «Legea și Profetii» decît soțul său. Dovadă, acel avîntat «Magnificat» cu care Sfînta Fecioară răspunde la salutul cu care rudenia sa Elisabeta o întîmpină. De altcum, acest lucru îl recunoșc și teologii iosifologi apuseni, ca *Prat*, bunăoară, care, vorbind

66. Unii dintre interpreți, remarcă *Prat*, *op. cit.*, p. 128, se arată scandalizați chiar, de acest text de la Luca și cred că textul se referea la întîmplătorii asistenți din Templu, prezenți la această scenă, și nu la părinții lui Iisus. Dar e evident că aici textul se referă la Iosif și Maria, obseră *Prat*, generos, cînd e vorba să *alinieze* pe Iosif cu Maria. De fapt însă, aici e vizat *numai* Iosif, care era în mare parte, străin de misterul, la care totuși colabora, cu devoțiune, din porunca îngerului; dar nu și Sfînta Fecioară, care, după precizarea expresă a Evanghelistului Luca, «puse în inimă cuvintele Fiului său» și cu acest prilej, ca și în altele similare. Forma pluralului e utilizată aici, mai mult spre a evita vizarea directă a *unuia* dintre părinți care, în cazul de față, era «tatăl»; ceea ce ar fi depășit intenția avută de evanghelist în redarea episodului!

de inițierea lui Iisus în tainele scrisului și a cititului, face judicioasa remarcă : «Iisus a deprins a citi textul Bibliei în sinul familiei, deprinzând primele elemente ale vocabularului aramaic pe genunchii mamei sale». Prut ține să adauge însă : «De la Iosif a deprins doar practica meseriei sale : teslăria»⁶⁷. E foarte problematic însă dacă Iisus a învățat sau a și practicat meseria tatălui său adoptiv. Nimic din viața publică a Mântuitorului, relatată de Evangheliile, nu ne îndreptățește la o astfel de supoziție, deși ea e acceptată de mai toți comentatorii și teologii apuseși și, în parte, și de cei răsăriteni. După textele evanghelice, iudeii numesc pe Iisus «fiul teslarului» și nu «teslarul», cum ar fi trebuit, dacă El însuși ar fi exercitat această meserie. E drept însă că o singură dată, Iisus este numit el însuși «teslarul», la Marcu (VI, 3) : «Oare nu-i acesta *teslarul*», feciorul Mariei, și fratele lui Iacob și Iosie, a lui Iuda și Simon ? Dar e cert că aici avem de-a face fie cu o involuntară *omisie* de text, fie cu o voluntară *contractie* de text, punându-se «teslarul», în loc de «fiul teslarului», cum e redat textul aceleiași scene, atât de Matei (VIII, 55), cât și la Luca (IV, 22—24).

De altfel, însuși faptul că Mântuitorul nu utilizează niciodată și în nici una din parabolele sau cuvântările sale, vreun instrument, sau vreo scenă, ori exemplul luat din această meserie, dovedește că Iisus, dacă n-a ignorat-o, în orice caz *n-a practicat-o*. E simptomatic chiar faptul că Iisus se referă, de obicei, în parabolele sale la unelte, scene și exemple din munca câmpului, ca în parabola semănătorului ; sau la lucratul și rodul viei, sau la scene și exemple din munca pescuitului, de care aminteste adeseori și niciodată la ceva din domeniul lemnăritului sau teslăritului. Ceea ce ne îndreptățește să credem că Iisus, nici copil, nici adolescent, și nici bărbat împlinit, n-a învățat și nici n-a practicat această meserie. Aceasta, fără a vedea în exercitarea unei meserii manuale ceva impropriu sau diminuant pentru persoana sau viața Mântuitorului. Munca manuală era în mare cinste în cercurile aristocratico-fariseice iudaice ; fariseii mai ales, își făceau un titlu de merit din exercitarea unei munci manuale. Printre cele cinci îndatoriri principale ale unui părinte de familie, figura și maxima lui Rabbi Iuda : «Cine nu învață pe fiul său un meșteșug, îl pregătește pentru furt»⁶⁸. Pentru Mântuitorul însuși munca era o datorie, firească și cerească totodată, despre care El a zis : «Eu lucrez, căci și Tatăl Meu până acum lucrează» (Ioan V, 17), punând munca pentru folosul semenului deasupra opreliștelor talmudice ale Sabatului.

Munca aceasta, de încordată contemplație și meditație asupra paginilor Scripturii, ca și asupra menirii omului și a sensului vieții, va fi făcut obiectul predilect al preocupărilor copilului, ca și ale adolescențului Iisus, munca prezidată și asistată de maica Sa, Sfânta Fecioară, care, chiar solicitată de treburile mai ușoare ale gospodăriei⁶⁹, găsea

67. Ferdinand Prut, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

68. *Ibidem*, p. 131.

69. «Treburile ușoare» necesitate în primul rând de creșterea și îngrijirea copilului ei ; căci de cele grele se va fi ocupat cumnata sa, Maria lui Cleopa, sora sau cumnata lui

totuși timpul trebuitor pe care să-l dedice educației Fiului său, care «creștea cu trupul, sporea în înțelepciune și avea har la Dumnezeu și la oameni» (Luca II, 52).

E firesc însă ca aceeași atitudine iubitoare și prevenitoare, să o fi avut față de fiul «care creștea și se împlinea cu Duhul» și părintele său adoptiv, Dreptul Iosif». Și poate că tocmai această grijă maternă și atenție paternă deosebită arătată «copilului mai mic», să fi fost cauza acelei răceli și gelozii manifestată din partea «fraților mai mari»⁷⁰, de care ne pomenesc Evangheliile, frați care trăiau sub același acoperiș și făceau parte din aceeași familie cu Mîntuitorul — erau «casnicii lui», cum îi numește Mîntuitorul. Aceasta cu toată «repugnanta» pe care o provoacă iosifologilor noștri, simpla idee că atît Iisus, cît și Sfînta Fecioară «au trebuit să suporte contactul zilnic a acestor «rudonii indezirabile, incapabile de a-i înțelege» cum perorează, cu atîta brutalitate Prät, care zice chiar că «ar fi bucuros să poată izgoni pe acești intruși, veniți să tulbure deliciosul «tête-à-tête» a sfintei familii»⁷¹.

Cu toată lipsa de temeieri evanghelice, teologia apuseană pune totuși un exagerat accent pe practicarea din partea Mîntuitorului a meseriei tatălui său adoptiv.

În ce privește obiecția că Iisus era obligat, fiind copil, să învețe, iar ca adolescent și tînăr în putere, să ajute pe bătrînul său părinte adoptiv, spre a-și cîștiga mijloacele necesare pentru întreținerea familiei, deci inclusiv și a lui Iisus însuși, răspunsul e că acest lucru îl puteau face, și desigur că-l și făceau, ceilalți «Frați ai Domnului», toți mai vîrstnici ca Iisus, și care erau avizați, în o măsură cu mult mai mare ca Iisus, pe de o parte, să deprîndă o meserie, pentru viață, de la tatăl lor *real* : Iuda și Simon, de la unchiul lor : Iacob și Iosie, meserie pe care s-o practice în viață ; iar pe de altă parte să ajute la întreținerea casei și familiei căreia și ei îi aparțineau. Așa că «fiul mai mic» putea fi scutit de obligația muncii fizice, lăsîndu-i timp liber pentru pregătirea misiunii speciale, pe care mama sa o știa, iar părintele său adoptiv o bănuia, și în chip *nedeslușit*, o întrevădea⁷². Iisus își petrecea timpul

Iosif, care costinua să locuiască împreună cu cei doi fii ai săi : Iacob și Iosif în casa rudei sale Iosif, și după căsătoria acestuia cu Sfînta Fecioară. A se vedea în această privință, studiul meu asupra *Fraților Domnului* (din «Studii Teologice», an. XIII (1961), nr. 5—6).

70. Că așa zisii «frați ai Domnului» nu puteau fi frați din același sîn cu Iisus, rezultă din faptul că ei erau toți mai vîrstnici decît Iisus. Altfel ei nu s-ar fi crezut îndreptățiți să-l domine, ba să-l și molesteze, cum rezultă din episodul relatat de Marcu (II, 21), iar dacă Iisus era fratele mai mic nu mai putea fi și primul născut, o dată ce avea frați mai mari ca dînsul, cum credeau ebioniții, și ulterior Helvidius și pe urmele lor, Renan și consortii.

71. Ferdinand Prät, *op. cit.*, vol. I, p. 137. Adoptînd acest ton irevențios față de «frații Domnului», Prät uită că între ei se găsesc doi din «Apostolii» de după Înviere ai Domnului, unul din ei, Iacob fiind primul episcop al Ierusalimului și autorul unei Epistole sobornicești, la fel cu Iuda, ambii martiri a credinței în Iisus Hristos Mîntuitorul. În ce privește incapacitatea de a înțelege marea mister al întrupării, prima victimă ar fi «Sfîntul Iosif» însuși, pe care nu-l putem izgoni din tête-à-tête-ul familiei...

72. Părerea că Iosif era în *curent* sau mai corect zis, era conștient de marea misi-

în lectura și aprofundarea textelor sacre, pe care Iisus ajunsese să le cunoască și să le stăpânească atât de bine, încît la vîrsta de 12 ani a pus în uimire pe «cărturarii» Templului din Ierusalim, iar mai tîrziu punea ades în încurcătură pe fariseii și cărturarii, care căutau «să-L prindă din cuvînt», prin interpretarea ce o dădea unora din textele Scripturii pe care El le referea la activitatea Sa mesianică, și de care mulțimile care-L ascultau se minunau și se întrebau : «De unde îi sînt lui toate acestea ? Și înțelepciunea și cunoașterea și puterea ?» (Matei XIII, 55—56). De altfel și Apostolii Săi se minunau de cuvintele Lui, pe care nici nu le înțelegeau pe deplin, încît își ziceau între ei : «Nu știm ce grăiește» (Ioan XVI, 18). Mîntuitorul se referea adesea la textele Scripturii în cuvîntările Sale, sau în convorbirile cu auditorii Săi : «Cum scrie în Lege ?» ; «Cum citește ?» ; «Ce zice Legea și Profetii ?» ; «Au n-ați citit ce-a făcut David, cînd, flămînzind, a mîncat pîinile punerii înainte,...» etc.

Părerile că Iisus, în perioada așa zisei «vieți ascunse», ar fi părăsit Palestina, inițindu-se în tainele taumaturgiei în îndepărtata Indie, sau în învecinatul Egipt, sînt pure fantezii. Din peregrinările în cuprinsul Palestinei și mai ales printre cîmpiile înflorite ale Galileii, Iisus se reîntorcea la căminul familiar din Nazaret, pe care-l va fi părăsit totuși după moartea părintelui său adoptiv, Iosif, mutîndu-se cu mama Lui și cu unii din «frații Lui» în Capernaum. Așa rezultă din textul de la Ioan (II, 12), în care se spune : «După nunta de la Cana, Iisus, cu mama Sa și frații Săi s-au întors în Capernaum». E de presupus deci că la această dată, deci la începutul activității publice a Mîntuitorului, Iosif nu mai era în viață. Altcum ar fi participat și el la nunta — probabil a unei rudeni — la care fuseseră chemați și la care și participaseră Iisus și mama Sa, Sfînta Fecioară ⁷³.

Astfel s-a încheiat, și pare-se destul de timpuriu, rolul Dreptului Iosif în viața pămîntească a Mîntuitorului. Rol privilegiat și de o excepțională importanță, care conferă Dreptului Iosif o poziție *unică*, care deși *marginală și secundară*, în desfășurarea operei de Răscumpărare a Mîntuitorului — îi dă dreptul la o *deosebită* și aleasă cinstire din partea Bisericii creștine. Rol care nu trebuie însă *supraestimat* și încă în așa măsură exagerat, încît să afecteze și să *denatureze* armătura dogmatică și conștiința creștină, ca și dreapta rațiune, cum fac iosifologii apuseni, apărători și admiratori, pînă la absurd și erezie, a «sfîn-

une a Fiului său adoptiv, e contrară textelor Evangheliei și marelui mister, al cărui sens și conținut nu-l știa decît Sfînta Fecioară ; și nici ea în toată profunzimea, măreția și tragedia ei. Acest mister inaccesibil pînă și Sfinții Apostoli, deși trăiau în plină desfășurare a activității publice mesianice a Mîntuitorului, nu se va evidenția deplin decît prin actul triumfal al învierii Domnului, care era și actul final al misiunii Sale în lume. Asupra acestei probleme a se vedea articolul meu *Roadele și iconomia Învierii*, din «Studii Teologice», an. XIV (1962), nr. 5—6, mai—iunie.

73. Data morții lui Iosif e greu de stabilit cu precizie. În afară de absența de la nunta de la Cana, Evangheliile canonice nu ne dau alt indiciu. După apocrife, el ar fi avut 119 sau 121 ani, la deces, Iisus avînd atunci 18 ani. Fapt cert este că Iosif nu mai era în viață cînd Mîntuitorul își începe activitatea publică.

tului sublim», a «sfintului supracast» a cărui virginitate și sfințenie a fost o *condiție* și o *garanție* a virginității și promovării sfințeniei Sfintei Fecioare însăși cum delirează unul dintre ei, paterul iezuit *Coleridge*⁷⁴.

La fel procedează și exegetul *Fillion*, care, deși mai temperat și mai moderat în afirmațiile sale, face din rolul de părinte-îngrijitor și cap conducător al sfintei familii din Nazaret, «icoana și replica pe pământ a Tatălui Ceresc»⁷⁵ și cum perorează, în genere, diferiții comentatori iosifologi, care fac din modestul urmaș al Casei lui David «exceptionalul exemplar uman» căruia «Providența divină i-a încredințat din etern, nu numai sarcina de a încadra legal și a adăpostit material pe Cel ce-i fusese încredințat ca «Fiul adoptiv», ci și pe acela, de a-L educa, instrui și *pregăti* pentru marea Lui misiune în lume, misiune de care Iosif era în «perfectă cunoștință de cauză»⁷⁶. Exagerări neîngăduite și derutante, deoarece din aceste sarcini, unele — cele spirituale — depășeau pe Iosif, iar altele — cele referitoare la misiunea divină a lui Iisus — erau *străine* lui Iosif, sau peste *puterile lui*, față de Fiul «care creștea și se întărea cu Dhuul, umplându-se de înțelepciune, harul lui Dumnezeu fiind peste Dînsul» (Luca II, 40). Iar ceea ce mai *trebuia* și *putea* să i se mai adauge, sub raport omenesc, în această creștere și desăvârșire a Logosului întrupat, revenea și aparținea, exclusiv mamei Sale, Sfînta Fecioară.

Dar cu toate restricțiile și retușările pe care sîntem siliți a le face față de exagerările iosifologilor apuseni, Dreptului Iosif îi revine și-i rămîne meritul de o *exceptională însemnătate* și demnitate de a fi *asistat* pe Sfînta Fecioară, ca soț și de Dumnezeiescul ei Fiul, ca părinte, oferindu-le acoperămintul legal și familial cerut de conveniențele sociale, ca și de profețiile mesianice, referitoare la nașterea feciorelnică, ca și la păstrarea tainei Răscumpărării, pînă la pășirea publică a Mîn-

74. Henry James Coleridge, *op. cit.*, vol. II, p. 343. «Proiectul divinității de al sanctifica pe Sfîntul Iosif, ridicîndu-l la cel mai înalt grad de sfințenie, pentru a proteja astfel și chiar de a face pe Maria să *avanseze* mai repede în propria ei sfințenie; planul divinității însăși, de a se împlini, în Iisus, intențiile Sale divine..., toate acestea reclamau prezența lui Iosif alături de Maria», pentru a se putea realiza planul divin al întrupării...» Iată deci, toată iconomia întrupării condiționată de vrerea sau nevrerea lui... Iosif! Ce enormitate! Și totuși la fel scriu și cugetă mai toți exegeții apuseni, care țin cu orice preț să absolve pe... Sfîntul Iosif, din greul examen al «sfintei probe», cum i s-a zis!

75. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. I, p. 376 și urm.

76. Păreră că Iosif ar fi fost în deplină cunoștință a misterului întrupării, la care el asista, ca și a misiunii ce o avea de îndeplinit, atît față de Sfînta Fecioară, ca soț, cît și față de Mîntuitorul, ca părinte, atît înainte cît și după vestirea îngerului, deși împărțată de mulți exegeți, chiar și dintre orientali, o socot, eronată, ea fiind contrară atît Evangheliei, cît și iconomiei întrupării. Căci dacă Iosif ar fi fost deja instruit despre «misterul» la care participa, n-ar mai fi avut nici un sens, nici ezitarea lui, nici intervenția îngerului, și îndemnul lui de a lua de soție pe cea pe care era gata «s-o lase într-ascuns». Păreră lui Lagrange, că grația revelatoare a Sfîntului Duh era prezentă în lume și deci și în Iosif, din chiar clipa concepției de către Sfînta Fecioară, e mai mult o abilitate stilistică, decît o subtilitate exegetică. Căci chiar după prima vestire de către înger, Iosif a trebuit, în repetate rînduri, să fie vestit de același înger, vestiri cărora el se supune fără a scruta însă adîncul «tainei», la care participa fără a o deslega — această dezlegare făcînd-o deplină, doar triumafala înviere a Domnului.

tuitorului și gloriosului triumf al învierii. Creștinătatea primară, judecând, poate prea sever, atitudinea ezitantă a lui Iosif, de a lua de soție pe logodnica «umbrită de la Duhul Sfânt», a ezitat, la rîndu-i, de a-i conferi calificativul de «sfânt», atribuindu-i-l numai pe acela de «drept», punîndu-l astfel în rîndul *dreptilor Vechiului Testament*, patriarhii adormiți întru așteptarea venirii lui Mesia cel promis, încă din Paradis lui Adam cel căzut din slava-i de la început. Atitudinea, evident, prea severă, șocotim noi, deoarece părintele adoptiv al Mîntuitorului i-a *depășit* pe toți patriarhii predecesori ai săi, învrednicindu-se să primească, să adăpostească și să îngrijească, ca șef al sfintei familii din Nazaret, pe Mesia «*cel așteptat doar*» de patriarhii vechi-testamentari. Aceasta, chiar dacă el n-a deslușit adîncul tainei, căreia i-a slujit, totuși, cu devoțiune, și chiar dacă, într-un anume moment, s-a îndoit de perfecta puritate a sfintei sale logodnice. Să nu uităm însă că și unii dintre Sfinții Apostoli, deși trăiau în intimitatea Domnului și în lumina «semnelor și minunilor» care-i vedeau dumnezeirea, pe care El însuși o mărturisea și atesta prin texte din Scripturi, s-au îndoit de Dînsul, mergînd pînă la lepădarea cu jurămint a Apostolului Petru, pe care Mîntuitorul totuși l-a iertat și reintegrat în apostolat, iar Biserica i-a conferit cinstirea neștirbită a sfințeniei și apostolirii sale. Cred că e cazul ca Biserica creștină, indiferent de nuanțările confesionale, să acorde, fără scădere, cinstirea deplinei sfințenii celui care, cap fiind al sfintei familii din Nazaret, beneficiază, prin această situație însăși, ca *parte*, de atributul care aparține *întregului*⁷⁷.

Dar dacă Biserica și teologia ortodoxă convine să se acorde soțului legal al Sfintei Fecioare atributul integral al sfințeniei, ea nu poate accepta exagerările și denaturările doctrinare ale Bisericii și teologiei apusene referitoare la locul ce se cuvine sfîntului Iosif în hagiografia ca și în doctrina creștină. Accentuînd eroarea Fericitului Ieronim în polemica cu Helvidius, referitoare la virginitatea lui Iosif, drept corolar al virginității perpetui a Sfintei Fecioare, în teologia și Biserica Apuseană s-a instalat și s-a dezvoltat cultul exagerat al Sfîntului Iosif,

77. De altfel distanțările dintre cele patru trepte ale hagiografiei creștine — «cuvios, drept, fericit și sfințit» — nu sînt nici prea rigide și nici prea distincte. «Sfîntul» Iosif al Bisericii Apusene este trecut în rîndul «Dreptilor» în cea Răsăriteană la un loc cu toți «Dreptii Vechiului Testament», cum au fost și sînt șocotii toți patriarhii care alcătuiesc lista genealogică a Mîntuitorului, începînd cu Avraam și încheindu-se cu «patriarhul Iosif», părintele crezut al Mîntuitorului. Ca atare și sînt pomeniți în ultima duminică de dinaintea Nașterii Domnului, cînd e pomenit și patriarhul Iosif. Din rîndul dreptilor fac parte însă și părinții Sfintei Fecioare, Ioachim și Ana, care cumulează și atributul sfințeniei pe lîngă cel al dreptilor, ca și Sfînta Elisabeta, mama Sfîntului Ioan Botezătorul. Ceea ce denotă că criteriile care duc la stabilirea treptelor hagiografice și calendaristice, nu sînt chiar atît de precise și nici atît de rigide. Asupra acestei probleme vom reveni într-un studiu aparte, dedicat hagiografiei creștine. Deocamdată relevăm doar faptul că dintre personajele Vechiului Testament, două figuri sînt cele care se detașează, înscriindu-se în rîndul sfinților: *Sfîntul Ioan Botezătorul*, «cel mai mare om născut din femeie», după zisa Mîntuitorului, și *Sfîntul Ilie*, care beneficiază de prerogativa de a fi fost înălțat la cer, ca și aceea de a fi apărut alături de Mîntuitorul la Schimbarea la față, din Muntele Taborului.

care, nu numai că a fost *integrat*, dar a fost și *supraordonat* tuturor sfinților, ajungându-se pînă la formula *ereziarhă* a situării lui pe același plan grațial și de supracinstire cu Sfînta Fecioară însăși. Prin aceasta se adaugă un element în plus, la cele *două stiluri liturgice deosebite*, între cele două Biserici creștine, zise *de rit grec* — una și *de rit latin* — alta. Denumiri improprii, de altfel, fiindcă nu *limba* liturgică, latină sau greacă⁷⁸, folosită la Sfînta Liturghie a fost aceea care a dus la *diversitatea*, atît de vizibilă și adesea, atît de penibilă, dintre cele două Biserici, care stau pe același *Simbol* de credință și pe aceeași Sfîntă *Tradiție*, ci tendința spre *inovationism* și *separatism* a teologiei apusene, tendință care s-a manifestat nu numai în exagerarea cultului datorat Sfîntei Fecioare, ci și în cel datorat Dreptului Iosif. Și în timp ce Biserica din Orientul creștin, fidelă vechii tradiții, din perioada primară a creștinismului, continuă să se mențină pe poziția reținută și de rezervă față de soțul legal al Sfîntei Fecioare, ezitînd chiar să-l includă în calendarul său hagiografic⁷⁹ și să-i ofere o zi proprie de amintire și cinstire, sau ca numele său să figureze *ca patron al vreunui locaș închinat Domnului*, Biserica apuseană, din contra, închină, cu ostentație, catedrale mărețe, în mai toate orasele, capitale de țări și provincii. «Sfîntului Iosif, patron și protector al întregii Biserici creștine». Atitudinî *exagerate* și dintr-o parte și din alta. Cu deosebire că, în timp ce atitudinea Bisericii Răsăritene pornește din o motivare evanghelică și continuă o veche tradiție, comună, în epoca primară, întregii Biserici, teologia și Biserica Apuseană se situează pe o poziție *inovationistă* și *cvasiereziarhă*, cu vădite tendințe separatiste, făcînd și din cultul «Sfîntului Iosif», încă un motiv de despărțire dintre stranele aceleiasi Biserici creștine, care ar trebui să aibă, nu numai : «un Domn, o credință și un Botez», după zisa Apostolului Pavel, dar și un *stil* cît mai apropiat și mai uniform de manifestare cultică și liturgică. Ceea ce nu înseamnă că noi am milita pentru o totală comunitate sau uniformitate cultică hagiografică sau calendaristică. Ceea ce ar fi și o imposibilitate de fapt, dat fiind că, în afară de trecutul comun al întregii Biserici creștine, fiecare Biserică locală își are trecutul său istoric de dezvoltare, luptă și afirmare, trecut care se oglindește, îndeosebi, în alesele exemplare, de luptători, cărturari și buni viețuitori, încununați și cu nimbul și vrednicia sfințeniei.

78. Biserica Ortodoxă, consecvență cuvîntului Mîntuitorului, de a se răspîndi cuvîntul Evangheliei în toate limbile pămîntului, nu acceptă formula unei limbi liturgice *speciale*, fie greaca, fie latina, sînd pe principiul evanghelic a limbilor naționale în săvîrșirea Sfîntei Liturghii.

79. Alături de cei 3 sfinți Iosif, înscrși în calendarul creștin, din anul în curs — Iosif din Arimateea, pomenit la 31 iulie, Iosif imnograful, la 4 aprilie și Iosif cel Nou de la Partoș, pomenit la 15 septembrie — nu figurează și Iosif din Nazaret, părintele îngrijitor al Mîntuitorului. Pomenirea lui se face doar în compania părinților patriarhi, predecesori ai Dreptului Iosif, din duminica de dinaintea sărbătoririi Nașterii Domnului; iar după «Minee» și «Triod», Dreptul Iosif este pomenit și în duminica de după Nașterea Domnului, împreună cu David Proorocul și Iacob, fratele Domnului. Niciodată însă singur.

De aici și diversitatea hagiografică manifestă, nu numai între cele două Biserici, luate în întregime lor, care-și au sfinții lor preferați, cum ar fi Sfântul Nicolae sau Sfântul Spiridon, la ortodocși, sau Sfântul Petru sau Sfântul Anton de Padova la romano-catolici; dar și între Bisericile naționale, aparținând celor două confesiuni, cum ar fi Bisericile Greacă, Rusă sau Bulgară, la ortodocși, sau Spaniolă, Franceză sau Polonă la romano-catolici, care-și au fiecare sfinții lor proprii pe lângă cei comuni ai întregii Biserici creștine. Aceste deosebiri hagiografice nu trebuie să afecteze și să altereze însă fondul dogmatic al doctrinei creștine. Ceea ce tocmai se face prin cultul exagerat arătat de Biserica Apuseană «Sfântului Iosif», care, dacă poate fi *integrat*, fără nici o restricție, în rîndul sfinților, nu poate fi *supraordonat* lor, și nici *alinat* cultului Sfintei Fecioare, singura căreia i se cuvine «a fi mai cinstită decît heruvimii și mai mărită fără de asemănare decît serafimii», ceș ce șed în preajma Tronului Dumnezeirii.

Aceasta pentru a reveni nu numai la vechea, buna și comuna Tradiție a Bisericii creștine, «cea una, sfântă și sobornicească», dar și la Adevăr și la Evanghelie.

Prof. ION GH. SAVIN



ORIGINEA ȘI ASPECTELE MILENARISMULUI DIN PUNCT DE VEDERE DOGMATIC ÎN PRIMELE DOUĂ VEACURI CREȘTINE *

După învățătura Bisericii Ortodoxe, există o strânsă legătură între a doua venire a Domnului Iisus Hristos și judecata viitoare, care se vor întâmpla la un interval de timp foarte scurt una de alta, încît am putea spune că e vorba doar de cîteva clipe.

Unii eretici însă s-au abătut de la învățătura aceasta, susținînd că Mîntuitorul, după cea de-a doua venire a Sa și înainte de judecata universală, va înființa pe pămînt o împărăție văzută, de o mie de ani, în care va domni cu cei drepti, care se vor bucura de tot felul de bunătăți. Acești eretici sînt milenariștii sau hiliaștii, al căror nume vine de la *milenium*, sau $\chi\lambda\iota\alpha$ = o mie de ani.

Axat pe învățătura Bisericii despre parusie, adică a doua venire a Domnului Iisus, întru mărire, cinste și putere, pentru a judeca lumea, milenarismul constituie încă una din învățăturile mai noi, ale unor culte neoprotestante răsărite din sinul protestantismului. Răstălmăcirea profesiilor din Vechiul Testament (Isaia LXV, 17—25 ; Iezechiil XXXVII, 12, 15, 27 ; Daniil, VII ; IX etc.), care cuprind învățătura despre viitoarea împărăție mesianică, precum și a celor spuse de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli în legătură cu evenimentele care se vor petrece la sfîrșitul lumii, califică falsă lor doctrină. Prezentarea ideii milenarismului sau hiliasmului în primele două veacuri creștine, ne va ajuta să cunoaștem atitudinea constantă a Bisericii, care l-a combătut de la apariție, și totodată faptul că el nu este în prezent decît o reluare a ereziei — cu același nume — cunoscută în timpurile primare ale creștinismului.

I. SCURTĂ EXPUNERE ISTORICĂ A MILENARISMULUI

a) MILENARISMUL ÎN EPOCA PRECREȘTINĂ

Începuturile milenarismului sau hiliasmului se leagă de nădejdiile lui Israel în împărăția pămîntească a lui Mesia. Ceea ce îl-a determinat însă să aștepte un liberator politic, care va întemeia o împărăție pămîntească, unde cu poporul cel ales va domni peste păgîni și dușmanii lor, a fost, fără îndoială, situația politică și socială în care s-a găsit iudaismul după

* Această lucrare de seminar, în cadrul cursurilor de magistru în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea și supravegherea D-lui Prof. N. Chițescu, care a și dat avizul să fie publicată.

repetate captivități și după cucerirea romană. Lipsit de țară proprie și de independență, cu teritoriul călcat de păgâni, cu Templul profanat, cu mândria sa religioasă de «popor ales», se găsea acum într-o stare de frământări, dar cu nădejdi spre viitor ¹.

Din starea aceasta a iudaismului distingem, de la început, două genuri de propovăduiri mesianice : unul în sens larg, după care milenarismul este așteptarea lui Dumnezeu pe pământ la sfârșitul veacurilor și altul în sens strict, potrivit căruia va veni un stăpînitor politic, care va governa lumea în calitate de locțiitor vizibil al lui Dumnezeu ².

Deși nici una din profețiile Vechiului Testament nu se aplică la unul din aceste sensuri, totuși, speranța generală că Iahve trebuie să vină pentru a stăpîni efectiv popoarele, cuprinde începutul ideii unui mijlocitor, a unui reprezentant uman.

Proorocii înșiși profetizau continuu venirea lui Mesia, care avea să coincidă cu începutul «unei ere de prosperitate și fericire pentru Israelul regenerat. Ca urmare, autorii Apocalipselor apocrife începuseră să descrie în culorile cele mai vii, fericirea dreptilor în timpul domniei lui Mesia» ³. Apocalipsele sînt cele care ne dau mărturie despre modul în care iudeii au întreținut speranța mesianică înainte și după venirea lui Hristos. Cauzele nu sînt altele, decît persecuțiile poporului iudeu în timpul lui Antioh Epifaniu (175—164 î. d. Hr.), ocuparea Ierusalimului de Pompei (63 î. d. Hr.), nimicirea Orașului Sfînt de Titus în anul 70 d. Hr., stări, desigur destul de grele pentru credincioșii israeliți, cărora nu le mai rămăsese decît singura mîngiere în împărăția terestră a lui Mesia ⁴.

Dintre Apocalipsele apocrife care vorbesc despre această învățătură a milenarismului, menționăm mai întîi *Cartea Jubileelor* — *Mica Geneză sau Apocalipsul lui Moise* — scrisă la sfârșitul veacului al II-lea î. d. Hr., care anunță un timp cînd oamenii vor trăi mai mulți ani decît trăiau mai înainte. «Venirea acestei epoci se apropie, fiind hotărîtă mai dinainte pentru a se împlini după săptămîni și jubilee. În această vreme fiii vor începe căutarea legilor și reîntoarcerea la căile dreptății. Zilele lor vor spori din generație în generație, pînă cînd se vor apropia de o mie de ani, atingînd astfel o cifră mai ridicată decît cea de mai înainte. Toți vor fi ca niște copii și oameni tineri. Vor trăi în pace și bucurie și nu va mai exista nici un rău...» (XXXIII, 24—31) ⁵.

Amănunte asupra soartei fericite a celor «aleși», care vor trăi atunci cu Domnul duhurilor ne înfățișează și *Parabolele lui Enoh* ⁶ (XLI—XLII).

1. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. I, Paris, 1924, p. 222—226 ; a se vedea tratată pe larg această problemă la B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, II-a ed., Paris, Gabalda, 1921.

2. L. Dennefeld, *Messianisme*, art. în «Dict. de Théol. Cath.», t. X, 2, Paris, 1928, col. 1405 ; cf. col. 361—362, 369.

3. G. Bardy, *Millénarisme*, art. în «Dict. de Théol. Cath.», t. X, 2, col. 1760.

4. L. Dennefeld, *art. cit.*, col. 1511. Tot ca semne prevestitoare ale apropiatei fericiri au fost considerate și victoriile Macabeilor (*Ibidem*).

5. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris, 1931, p. 118 ; G. Bardy, *art. cit.*, col. 1760.

6. F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. 125—134 ; J. Lagrange, *op. cit.*,

Autorul scrierii apocrife atribuită lui Enoh, care este anterioară anului 170 î. d. Hr., crede că fericirea adusă iudeilor prin venirea lui Mesia, va fi gustată pe pământ vreme îndelungată și va fi inaugurată printr-o judecată (XVIII—XXXVI). Enoh nu disperă asupra imoralității lumii din vremea lui, ci o înlocuiește printr-o lume nouă, unde cei dreپți vor primi, înțelepciune, nu vor mai fi persecutați și nu vor mai pieri de moarte violentă, ci tot pământul se va bucura de dreptate și va produce totul din abundență, iar Mesia va fi alături de «comunitatea Sfinților aleși ai lui Israel». Atunci, Dumnezeu va coborî pe muntele Sinai, înconjurat de mulțime de îngeri. Pământul și munții se vor cutremura, iar pe cei muritori îi va cuprinde frica și spaima. Lumina lui Dumnezeu va străluci însă peste cei dreپți, care vor trăi timp îndelungat în fericire perfectă⁷.

Într-o altă scriere apocrifă *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, se vorbește de asemenea despre era de aur pentru «poporul ales», care se va înființa cu învierea morșilor. Domnul se va face cunoscut tuturor și va face dreptate și judecată pe pământ pentru mulți ani. El va face să dispară întunericul de sub ceruri, iar pământul să fie în bucurie, pace și mărire. Păcatul va dispărea și Duhul sfințeniei va fi peste ei⁸.

Apoi, *Cartea a IV-a a lui Ezdra* înfățișează împărăția mesianică așteptată de iudei ca pe o pregătire pămîntească a fericirii cerești, care se va încheia cu învierea generală și judecata din urmă.

Autorul acestei scrieri apocrife prevede că era mesianică va dura patru sute de ani, cît a durat robia egipteană. Atunci va trece timpul îndurării, paradisul și infernul vor fi unul în fața altuia. Într-o parte va fi bucurie și fericire, în cealaltă foc și chin. Numărul aleșilor va fi foarte mic. Ei vor locui într-un loc de pace și bucurie și vor putea vizita regiunile văzduhului și locașul celor fericiți și celor osîndiți⁹.

Tot cu privire la venirea lui Mesia cel adevărat și împărăția Sa, «care nu-i din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36), «alți rabini iudei preferă un timp de o mie de ani în raport cu săptămîna creației. Cele șase zile, timpul cînd Dumnezeu a creat lumea, ar corespunde cu șase mii de ani, cu care se prelungește istoria omenirii, timp cînd dreپții se vor bucura în așteptarea ultimei judecări și a descompunerii lucrurilor¹⁰. Dintre acești rabini, amintim pe Rabi Iehuda (+ 217) și Rabi Akiba (+ 135 î. d. Hr.), acesta din urmă crezînd că era va dura doar patruzeci de ani, cît a ținut și peregrinarea iudeilor de la ieșirea din Egipt, pînă la intrarea în pământul Canaanului. Rabi Eliazar, care trăiește spre sfîrșitul veacului apostolic, scrie că împărăția mesianică ce va să vină va dura după calculele sale,

p. 111; Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Introducere în exegeza Noului Testament*, fasc. X, curs (litografiat) pentru uzul studenților, București, 1955, p. 1174.

7. Locul sau grădina rezervată dreپților, unde sute de îngeri o păzesc și slăvesc pe Dumnezeu ar fi fost vizitată chiar de Enoh (F. Martin, *op. cit.*, 159—162; E. Mangenot, *Apocalypses apochriphe*, art. în «Dict. de Théol. Cath.», t. I, Paris, 1923, col. 1483—1484).

8. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 127—128.

9. E. Mangenot, *art. cit.*, col. 1485—1487; Diac. Prof. N. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 1174.

10. *Talmud*, *Trat. Sanh*, 97, apud G. Barsy, *art. cit.*, col. 1760.

o mie de ani, avînd a recompensa toate suferințele îndurate de Israel de-a lungul zbuciumatei sale istorii naționale¹¹.

Observăm deci din cele arătate că ideea parusiei și a împărăției milenare era o preocupare intensă a poporului iudeu. Pentru a-i da o cît mai mare autoritate, atribuiau alcătuirea Apocalipsei apocrife unor oameni aleși, prin pietatea și înțelepciunea lor, din istoria lui Israel, ca : Enoh, Noe, Daniil, Ezdra, etc. Aceștia însă nu fac altceva, decît să întrețină în spiritul contemporanilor lor credința în Mesia și speranța într-un viitor mai fericit. Profetii Vechiului Testament plini de inspirație divină se deosebeau deci, prin faptul că se adresau direct poporului și prezentau cuvintele și scrierile lor ca preziceri divine și nu împrumutau numele personajelor anterioare. Ei învățau pe credincioși nu despre venirea glorioasă a lui Mesia, care va fi cea de-a doua venire a Lui, ci istoria și situația poporului din vremea aceea.

Compuse în cea mai mare parte, într-o epocă de frămîntări, atunci cînd iudeii erau sub dominația popoarelor străine, alcătuirea Apocalipsei este explicabilă.

b) MILENARISMUL ÎN PRIMELE DOUĂ VEACURI ALE CREȘTINISMULUI

Adevărata învățătură despre venirea Mîntuitorului, despre împărăția mesianică și sfîrșitul lumii, a fost transmisă creștinilor prin mijlocirea Sfințelor Evanghelii (Matei XXIV, 34—44 ; XXV, 31 ; Luca XXII, 39 ; Ioan V, 28). Cu toate acestea, prin iudeii convertiți la Hristos milenarismul a pătruns cu unele modificări și printre credincioșii Bisericii creștine din primele două veacuri. Pătrunderea lui este explicabilă, deoarece iudeii intrau în comunitatea creștină, maturi, și fără să vrea aduceau cu ei unele concepții vechi pe care le practicau în creștinism. Pe lîngă aceasta, «parusia» sau a doua venire a Domnului constituia încă pentru unii creștini din vremea aceea speranța unui viitor apropiat, bun și fericit, venirea unui izbăvitor. Greșit înțeleasă, a dus la unele tulburări ca cele descrise în Epistolele către Tesalonicieni, cînd cei ce așteptau se întristau pentru «ce-i adormiți», căci socoteau că ei nu vor participa la fericirea dreptilor cînd va veni împărăția lui Hristos. Sfîntul Apostol Pavel le dă însă sfaturi prețioase (I Tes. IV, 13) și, insistînd, scrie : «nimeni deci să nu vă amăgească, în nici un chip» (II Tes. II, 3)¹².

Așteptarea timpului de o mie de ani și alte învățături greșite au pătruns printre creștini și prin intermediul ereticului, de nuanță iudeo-agnostice, Cerint, adept al lui Filon și contemporan cu Apostolul Ioan¹³,

11. G. Bardy, *art. cit.*, col. 1762 ; S. Moruzan, art. în «Mitropolia Olteniei», an. XII (1960), p. 171 ; Diac. Prof. N. Nicolaescu, *op. cit.*, 1174—1175.

12. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 1174—1175

13. Eus. Popovici, *Istoria Bisericii Universale*, trad. de At. Mișonescu, vol. I. 1900, p. 271.

prin Ebioniți¹⁴ și prin ideile din Testamentul celor doisprezece patriarhi¹⁵.

Interpretarea însă în sens literal al Apocalipsei Sfântului Ioan Evangelistul (cap. XIX, XX, XXI) și a altor texte biblice¹⁶, constituie punctul de sprijin al milenariștilor pentru învățătura lor greșită.

Cerint, care e socotit ca cel dintâi milenarist și în a cărui doctrină se contopesc în genere vederi gnostice și ebionite, admite o împărăție de o mie de ani, în care oamenii cei buni se vor împărtăși de nemăsurata gustare a tuturor plăcerilor senzuale, pînă la desfrîu. Combătînd această învățătură falsă, în scrierea sa «περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν» (Despre făgăduințe), Dionisie al Alexandriei, arată că bucuriile din împărăția milenară a lui Cerint ar consta «în satisfacerea stomacului, adică în mincare și băutură și în plăceri nupțiale»¹⁷.

Un milenarism moderat întîlnim, de asemenea, la începutul secolului al II-lea, în *Epistola lui Barnaba*¹⁸, unde se spune că istoria omenirii va dura șase mii de ani, care ar corespunde celor șase zile ale creației, iar ultimul mileniu va fi de fericire mesianică¹⁹.

În prima jumătate a secolului al II-lea, milenarismul sau hiliasmul a fost profestat într-o formă și mai moderată de primul reprezentant creștin din epoca postapostolică, Papia, episcop de Ierapole din Frigia. Făcînd abstracție de ideile greșite ale lui Cerint, episcopul Ierapolei, într-un fragment din cele cinci cărți ale sale *Explicarea cuvintelor Domnului*, și anume în cartea a IV, care s-a păstrat la Sfîntul Irineu²⁰, descrie pe baza locurilor din Isaia XI, 6; LXV, 17—25, excepționala fertilitate a pămîntului și starea de fericire din timpul ultimului mileniu.

Această epocă minunată a fost plasată de Papia după învierea morților, cînd Hristos va avea să domnească în chip văzut, pe pămînt, o mie de ani (Eusebiu, *Ist. bis.*, III, 39).

Eusebiu de Cezarea (+ 339—340) menționează că Papia a adunat «oarecare parabole bizare, anumite învățături ale Mîntuitorului și alte

14. Cu numele de «Ebioniți» se însemna partida riguroasă a creștinilor iudaizanți, care pe lîngă că țineau obligativitatea continuă a legii mozaice pentru toți creștinii și condamna cu totul pe Apostolul Pavel, mai tîrziu a recunoscut în Hristos numai un Mesia ca om și a negat că El este Dumnezeu și că s-a născut mai presus de fire ca om. Ei admiteau că Hristos este cel din urmă și cel mai mare profet, însă El nu a fost Fiul lui Dumnezeu, propriu-zis, nici Dumnezeu. Atît partida moderată — Nazareii —, cît și cea riguroasă — Ebioniții —, așteptau a doua venire a lui Hristos după care avea să urmeze o împărăție pămîntească a lui Mesia, ceea ce era pentru ei, ca iudei, o speranță nestinsă... cf. Eus. Popovici, *op. cit.*, p. 271—272).

15. Vasile Lochiță, *Chiliasmul (Milenarismul)*. Expunere și critică dogmatică, 1926, p. 10.

16. Isaia XXV, 6; Mal. IV, 1—3; Matei XIII, 12, 25, 28; Luca XIV, 16; Apoc. XVI, 10, 19.

17. Eusebiu de Cezarea, *Istoria Bisericii*, III, 28, P. G., t. II, col. 275—276.

18. *Scrierile Părinților Apostolici*, cap. XV, trad. de I. Mihălcescu, și M. Pîslaru, Rm. Vilcea, 1936, p. 75.

19. Înțelesul este următorul: Sabatul propriu-zis al lui Dumnezeu începe cu a doua venire a lui Hristos «παρουσία». El constă în aceea că tot răul va fi învins și totul va fi desăvîrșit (*Ibidem*).

20. *Adversus Haereses*, V, 33, 3—4, P. G. t. VII, col. 1213—1215.

basme» (ξένος τέ τινας παραβολάς τοῦ Σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καὶ τινας ἄλλα μυθιώτερα), între care așează și această învățătură milenaristă și pentru care îl numește «mic (îngust) la minte» (Σφόδρα γὰρ τοι μικρός ὢν τόν νοῦν, *Ist. bis.*, III, 39, 13).

Probabil că de la episcopul de Ierapole a primit ideea milenaristă și Sfântul Justin Martirul și Filozoful (+ 165—166). Că el împărtășește această învățătură, dovedește răspunsul pe care-l dă la întrebarea pusă de Trifon: «mărturisiți-vă cu adevărat, că locul acesta al Ierusalimului va fi reclădit și că poporul nostru se va aduna laolaltă și împreună se vor bucura cu Hristos, cu patriarhii și profeții...?».

La aceasta Sfântul Justin răspunde: Nu sînt atît de răi, o, Trifon, pentru ca să spun altceva decît gîndesc. Deci după cum ți-am mărturisit și mai înainte, atît eu cît și mulți alții gîndim aceasta, fiindcă știm în genere că astfel va fi».

Că aceasta este numai o părere personală, se poate vedea și din următoarea mărturisire a lui: «...ți-am arătat că mulți dintre creștinii care sînt de o credință curată și pioasă, nu cunosc aceasta»²¹, iar în *Apologia către Antonin Păul* se remarcă faptul că el nu întrebunțează nici un cuvînt adecvat milenarismului²².

La rîndul său, Sfântul Irineu²³ (+ 202), episcop de Lugdunum, învăța că la înviere se va da dezlegare de poruncile privitoare la mîncăruri, aducînd ca mărturie despre aceasta pe Papia.

Din a doua jumătate a secolului al II-lea (172), milenarismul constituie principala învățătură a lui Montan, care întemeiază erezia montanistă. Prin ideile sale rigoriste și apocaliptice, această erezie tulbură liniștea Bisericii.

Montan învăța că pe cîmpia situată între Pepuza și Tymion, în Frigia, avea să se întîmple la sfîrșitul lumii, coborîrea Ierusalimului ceresc și împărăția de o mie de ani a lui Iisus Hristos cu dreptii. Mulți din credincioșii montaniști și-au vîndut în vremea aceea averile și au pus la mijloc ceea ce a rezultat, ca și cei dinții creștini, iar în Siria un episcop a pornit în pustiu urmat de mulțime pentru a întîmpina Ierusalimul ceresc²⁴.

Un susținător al montaniștilor și desigur milenarist, a fost Tertulian²⁵ (160—240?). Elanul milenarist i-a fost dat de doctrina ereziarhului gnostic Marcion, doctrină care l-a făcut să afirme că ne este făgăduită o împărăție de o mie de ani, care va fi cu totul deosebită, în orașul Ierusalim, coborît din cer.

21. *Dialogul cu iudeul Trifon*, LXXX, 3, P. G., t. VII, col. 663—666.

22. B. Allo, *op. cit.*, p. 295.

23. *Adversus Haereses*, V, 32, *op. cit.*, col. 1210.

24. *Istoria Bisericii Universale*, Manual pentru uzul studenților, vol. I, București, p. 106; G. Bardy, *Montanismul*, art. în *Dict. de Théol. Cath.*, t. X, 2, col. 2358; Această problemă este tratată pe larg de S. Moruzan, *art. cit.*, p. 171—183.

25. *Adversus Marcionem*, III, 24, P. L., t. II, col. 384—386.

Ultimul care se numără printre milenariștii acestor două secole, este și presbiterul Ipolit din Roma (170—235 ?), învățăcel al Sfântului Irineu.

La sfârșitul *Comentariului la Daniil*²⁶ Ipolit, ca exeget, încearcă să precizeze data venirii Domnului, mai mult, ca să vină în ajutorul celor ce aveau astfel de preocupări, încredințându-i că pînă la sfârșitul lumii mai este încă timp, deoarece zice : «Domnul a ținut într-ascuns această zi, pentru a spori vegherea și credința, căci nimeni nu știe ziua și ceasul și necredincios este cel care se întrebă «cînd» se va împlini această profecie» (Daniil VII, 3).

Reținem deci din cele expuse că epoca împărăției de o mie de ani era închipuită de milenariști ca o stare de perfecțiune și fericire. Ei n-o priveau ca pe o desăvîrșire a împărăției lui Dumnezeu, ci ca pe un stadiu de trecere din starea lor de umilință și durere, la una fericită. Așteptările lor erau pricinuite de strîmtorările din acel timp ale Bisericii. Cu cît era mai mare numărul martirilor, cu atît mai mult creștea și dorința de o schimbare a situației lor și de a ajunge la domnie cu Hristos. Așa se explică faptul pentru care creștinii erau cuprinși de dorul fierbinte al apropiatei veniri a lui Iisus Hristos²⁷.

Îndată ce milenarismul apare în creștinism, adepții lui au voit să-l impună ca dogmă a Bisericii creștine nemai socotindu-l ca o părere personală sau particulară ; a urmat însă reacțiunea Bisericii, care l-a combătut fie o dată cu montanismul, fie ca o erezie aparte, mai ales în sinoade.

Cel dintîi care combate milenarismul în primele două veacuri creștine, este Apolinarie, episcop de Ierapole²⁸. De asemenea este combătut de apologetul Miltiade²⁹ și de preotul Caius³⁰ din Roma (+ 217 ?). Acesta din urmă, respingînd învățătura milenarismului, a ajuns să neghe chiar autenticitatea Apocalipsei Sfântului Apostol Ioan, a cărei alcătuire o atribuia lui Cerint ; cu aceasta el voia să ia puțința montaniștilor și milenariștilor de a mai folosi argumentele pe care ei le scoteau din Apocalisă.

26. Photius, *Bibliotheca*, cod. CCII, P L., col. 526 ; cf. Pr. Petre Chiricuță, *Studiu asupra textelor Evanghelice cu privire la parusie sau a doua venire*, București, 1935, p. 26.

Sfîntul Ipolit însă nu se poate socoti între milenariștii propriu-ziși. El socotește durata lumii de șase mii de ani, preînchipuită fiind de cele șase zile ale creației, iar sabbatul este timpul odihnei (κατάπαυσις) finale, dar nu învață că acestui sabbat îi va corespunde o perioadă de odihnă de o mie de ani. După Sfîntul Ipolit în cei șase mii de ani vor cădea diferite imperii, iar împărăția lui Dumnezeu este o împărăție eternă care coincide cu desăvîrșirea tuturor lucrurilor (L. Atzberger, *Gesch. der Christl. Eschat. innerh. der vornicän. Zeit*, 1896, p. 287, apud. V. Loichiță, *op. cit.* p. 22, notă).

27. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 18.

28. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericii*, IV, 27 ; cf. V, 19, 1, P. G. t. XX, col. 398—483.

29. *Ibidem*, col. 474—475.

30. Eusebiu Popovici, *op. cit.*, p. 271 ; V. Gheorghiu, *Tradiția despre Apostolul și presbiterul Ioan pînă la Eusebiu de Cezareea*, 1926, p. 21.

Ca erezie aparte mai este combătut și de rerezentanții școlii catehetice din Alexandria³¹. Între anii 160—180, episcopii Bisericii s-au adunat de asemenea în diferite sinoade împotriva erorilor montaniștilor și tertulianiştilor; tot pentru respingerea învățaturii milenarismului s-a ținut în anul 230 un sinod la Iconiu³².

Deși combătut de la început, milenarismul, având în primele două secole o serie de susținători, face ca învățătura lui să dăinuiască și în secolul III, secol în care deja începuse declinul. În secolul al IV-lea urmele lui încep să devină din ce în ce mai rare, amintindu-se doar de Apolinarie și de câțiva discipoli ai lui care-l mai urmau.

Începînd cu secolul al V-lea, multă vreme nu se mai amintește nimic de el³³, ca apoi, să apară sporadic, sub diferite forme, în secolul al XII-lea³⁴ și în secolul al XVII-lea³⁵, pentru ca din secolul al XIX-lea să devină o doctrină comună unora dintre cultele neoprotestante³⁶.

II. FALSELE ÎNVĂȚĂTURI DOGMATICE ALE MILENARISMULUI

Milenariștii grupează desfășurarea evenimentelor de la sfîrșitul lumii în trei etape: în prima etapă ar avea loc: învierea dreptilor, a doua venire a lui Iisus Hristos, înălțarea dreptilor la cer, nimicirea nelegiuitorilor și legarea Satanei³⁷.

A doua etapă ar cuprinde judecarea nelegiuitorilor de către Sfinți. După unii milenariști acest fapt s-ar petrece nu pe pămînt, ci în cer, deoarece pămîntul va fi pustiit³⁸.

La sfîrșitul celor o mie de ani ar avea loc coborîrea Ierusalimului Sfînt, deslegarea Satanei, aducerea nelegiuitorilor în fața lui Dumnezeu, nimicirea păcatului și înnoirea pămîntului³⁹.

Primul eveniment deci este «învierea celor drepti» sau «prima înviere», deosebindu-se de «învierea păcătoșilor», sau «a doua înviere»,

31. Origen, *Despre Principii* (De Principiis), cartea III-a, cap VI: «Despre făgăduințe» (De repositionibus), P. G., t. XI, col. 241—242; cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericii*, VII, 24, P. G., t. XX, col. 695 și 698; Eusebiu Popovici, *op. cit.*, p. 271.

32. *Istoria Bisericii Universale*, Manual pentru uzul studenților, *op. cit.*, p. 127; Eusebiu Popovici, *op. cit.*, p. 293. Sinodul ținut la Iconiu este menționat de Firmilian al Cezareii într-o scrisoare către Sfîntul Ciprian: cf. Sfîntul Ciprian, *Epistola LXXV*, apud G. Bardy, *Montanisme*, *op. cit.*, col. 2357.

33. G. Bardy, *Millénarisme*, *art. cit.*, col. 1762; Tixeront, *op. cit.*, p. 222—223; H. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu, Arhidiecezana, 1930, p. 467; Louis Billot, *La Parusie*, II-ème éd., Paris, G. Beauchesne, 1920, p. 318.

34. Pr. Petre Chiricuță, *op. cit.*, p. 33.

35. Louis Billot, *op. cit.*, p. 318.

36. Adventiști, Mormoni, Penticostali, Studenții în Biblie etc.

37. W. A. Spicer, *Timpul nostru în lumea profesiilor*, București, (f. d.), p. 320—321; Petre Paulini, *Sfîrșitul lumii după ipotezele științei moderne și în lumina profesiilor biblice*, București, 1946, p. 68—81; D. Florea și St. Demetrescu, *Graul literar*, București, 1945, p. 240—243; N. Stănescu, *Hiliasmul și incoerențele lui*, în «*Ortodoxia*», an. IX (1957), p. 246.

38. W. A. Spicer, *op. cit.*, p. 322—323; P. Paulini, *op. cit.*, p. 81—96.

39. W. A. Spicer, *op. cit.*, p. 232—325; P. Paulini, *op. cit.*, p. 90—107.

care va avea loc la sfârșitul mileniului, când va fi și judecata din urmă. Prin urmare învierea dreptilor și cea a păcătoșilor nu vor avea loc în același timp, ci separat, la interval de o mie de ani⁴⁰.

«La a doua venire în mărire a Domnului Hristos va avea loc învierea celor drepti pentru a primi viața veșnică, iar după o mie de ani, învierea celor nelegiuți, pentru a primi osînda veșnică, adică moartea cea de-a doua»⁴¹.

Eroarea despre «prima înviere», ca și cea despre «a doua înviere» este dedusă de milenariști din Apocalipsă (XX, 4—5). Citind în același capitol versetele 6 și 14 în care se vorbește și de «a doua moarte» înțelegem că trebuie să fie și «o primă moarte». Biserica noastră folosește aceste două formule în sensuri cu totul deosebite de ale milenariștilor.

În sprijinul acestei învățături, milenariștii aduc textele eshatologice din epistolele Sfântului Apostol Pavel : I Tes. IV, 16 și I Cor. XV, 23, texte în care Sfântul Apostol Pavel vorbește de învierea morților. Din primul text înțelegem că «cei morți întru Hristos» vor învia «întîi» față de prefacerea celor vii care va urma (v. 17) ; această deosebire în timp, între învierea celor drepti și cea generală, nu trebuie dusă prea departe, căci nu sînt două învieri, ci una singură. Aici se vorbește deci, după rînduială, iar nu după timp. Această rînduială este păstrată pretutindeni : întîi se vor scula morții și apoi urmează prefacerea celor vii (cf. I Cor. XV, 51—52).

Din textul al doilea înțelegem că la învierea cea din urmă planul divin de mîntuire al lumii va fi desăvîrșit prin Hristos. Atunci, toată creștinătatea va alcătui o singură ceată : Biserica triumfătoare, iar Fiul, ca Mesia, o va prezenta Tatălui (Efes. V, 27) inaugurînd împărăția cea veșnică în care Dumnezeu cel în Trime va fi lăudat în veci⁴².

Pentru ortodocși «învierea cea dintîi» este o înviere la o nouă viață, prin credința creștină sau prin botez (Ioan III, 5), adică botezarea oamenilor și intrarea lor în viața creștină prin care își pregătesc fericirea de veci. Această pregătire începe cu îndreptarea (purificarea) prin botez și se încheie cu trecerea sufletului din viața prezentă în cea viitoare, în Biserica triumfătoare. «Învierea a doua» nu este alta decît învierea comună, universală a trupului morților, atît a celor sfinți, cît și a celor păcătoși, pentru judecata universală⁴³.

40. P. Paulini, *op. cit.*, p. 82—83 ; C. Nazarie, *Combaterea principalelor învățături adventiste*, București, 1913, p. 118 ; Popescu Călini, *Secta milenistă* (extras din rev. «Renașterea», Craiova, 1937, p. 14—15) ; *Patruzeci de lectiuni biblice*, cap. Împărăția de o mie de ani, (f. a.), p. 35 ; Aurel Cupfer, *Rătăcirile milenistilor*, Brașov (f. a.), p. 29.

41. *Statutul de organizare al cultului creștin adventist de ziua a șapte din România*, publicat în Monitorul Oficial (partea I-a), 1946, art. VI și *Statutul de organizare* din anul 1950.

42. Pr. P. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, Arad, Diecezana, 1948, p. 496 ; cf. Pr. Roventă, *Explicarea epistolei I Tesaloniceni*, București, 1937, p. 116 ; Teodoreț, *Interpretatio* epist. I ad Thess., P. G., t. LXXXII, col. 648 ; Diac. Prof. N. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 842.

43. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru uzul studenților editat de un colectiv de profesori de la Institutele Teologice, vol. II, București, 1958, p. 996.

Admițînd două învieri, pentru cele două categorii, de drepti și de păcătoși, în mod inevitabil deducem că milenariștii pretindeau că sînt și două parusii ale Domnului : una la începutul mileniului și alta la sfîrșitul lui, urmate de cîte o judecată pe care Hristos o va face mai întîi dreptilor și apoi păcătoșilor. Prin interpretarea falsă a textului din Epistola către Evrei (IV, 28), afirmau că la începutul celor o mie de ani, Domnul se va arăta a doua oară ca să aducă mîntuirea celor ce-L așteaptă. La finele acestui mileniu, după ce se va termina lucrarea de judecată, Hristos va dezbrăca haina de suprem Judecător și se va arăta ca împărat, împreună cu toți sfinții Săi și atunci vor învia nedreptii din mormintele lor⁴⁴.

Învățătura milenariștilor, că vor fi două venituri ale Mîntuitorului și două judecări publice, este cu totul străină Bisericii Ortodoxe.

Această învățatură păcătuiește grav împotriva adevărurilor revelate ale Bisericii, potrivit cărora Iisus Hristos va veni o singură dată, ca să judece atît pe drepti cît și pe păcătoși, la vremea cunoscută numai de Dumnezeu.

Or, Mîntuitorul a avut o învățatură limpede privitor la venirea Lui pentru judecata din urmă : «Nu vă mirați de aceasta, căci vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut fapte bune la învierea vieții, iar cei ce au făcut fapte rele, la învierea judecării» (Ioan V, 28). Un singur glas se va auzi și atunci se vor scula atît dreptii cît și păcătoșii. Acest adevăr l-a înfățișat Mîntuitorul, nu odată, ci de mai multe ori, în diferite pilde, spunînd : Un singur seceriș va fi și pentru grîu și pentru neghină (Matei XIII, 30 ; 41—43). O singură dată va veni Mirele pentru toate fecioarele (Matei XV, 1—13) ; o singură dată va veni Stăpînul, ca să ceară socoteală tuturor lucrătorilor din via Sa (Matei XXI, 33—41) ; în același timp va cere tuturor socoteală despre talanții pe care i-a încredințat (Matei XXV, 14—40 ; XVIII, 23—35), iar asupra adevărului judecării particulare Apostolul Pavel zice : «Este rînduit oamenilor să moară odată, iar după aceea este judecata» (Evr. IX, 27)⁴⁵.

Ceea ce a atras pe milenariști la aceste învățături greșite a fost interpretarea eronată a Apocalipsei. De aceea, pentru a stabili mai corect ce trebuie să înțelegem prin «întîia și a doua înviere», prin «întîia și a doua moarte» și prin «împărăția de o mie de ani», căutăm să precizăm învățătura adevărată a capitolului XX, 1—10 din Apocalipsă care formează punctul de plecare al lor.

Apocalipsa, fiind o carte profetică, este greu de înțeles.

Biserica, luminată și călăuzită de Duhul Sfînt, a interpretat întotdeauna Apocalipsa în consensul întregii învățături revelate, legînd-o de eshatologia sinoptică (Matei XXIV—XXV ; Marcu XIII ; Luca XXI).

44. P. Paulini, *op. cit.*, p. 96—77 ; Gr. Comșa, *Cheia sectelor religioase din România*, Arad, 1930, p. 100.

45. Pr. P. Deheleanu, *op. cit.*, p. 497.

și de eshatologii paulină (I Tes. IV, 13—V, 11 ; II Tes. II, 1—12 ; I. Cor. XV) etc.⁴⁶.

În pericopa din Apocalipsă cap. XX și anume, în primele trei versete, Sfântul Evanghelist Ioan vorbește despre un înger, care s-a pogorît din cer și a legat pe Satana pentru o mie de ani, ca să nu mai amăgească popoarele ; după o mie de ani îl va dezlega pentru puțină vreme.

Îngerul acesta care are «cheia Abisului», nu poate fi un înger de rând, căci are putere suverană peste Abis, și peste toți cei ce locuiesc într-însul ; acest înger nu poate fi decît Iisus Hristos, care după moartea Sa pe cruce, fiind cu trupul în mormînt și pogorîndu-se la iad cu sufletul (I Petru III, 19) a legat pe Satana, căpetenia diavolilor⁴⁷. Această tâlcuire ne-o dă însuși Apostolul în același capitol (v. 18).

Cuvintele despre legarea diavolului pentru «o mie de ani» (v. 2) fiind vorba, desigur, de mai marele diavolilor și care nu s-a sfiit să-l ispitească pe Iisus în pustiul Carantaniei (Matei IV, 1 și urm. ; Marcu I, 13 ; Luca IV, 8), trebuie luate nu în sens strict literal, de o mie de ani, ci ca o perioadă lungă de timp cuprins între începutul domniei Harului și sfîrșitul lumii ; sau între prima și cea de a doua venire a Domnului⁴⁸.

Expresia «o mie de ani» nu trebuie luată, de asemenea, ca și cum ar indica o cifră hotărîtă, după însemnarea ei aritmetică, ci ca indicînd o perioadă de timp relativ lungă, dar nehotărîtă⁴⁹.

Din punct de vedere gramatical, cuvintele χίλια ἔτη în limba greacă, fără articol (Apoc. XX, 2, 4) pot să însemne «o mie de ani», dar totodată și «mii de ani», atunci cînd aceste cuvinte primesc articolul la plural τὰ χίλια ἔτη (v. 3, 5, 6, 7). Acesta trebuie să fie adevăratul înțeles al cuvintelor χίλια ἔτη — mii de ani, timp pe care numai Dumnezeu îl poate ști⁵⁰.

În continuare, (v. 3) se spune că diavolul este aruncat în adînc, abis (ἡ ἄβυσσος = ceea ce este fără fund) ; aceasta înseamnă că lui nu-i mai este permis de Domnul să locuiască pe pămînt. Atîta timp cît el va sta legat, Biserica lui Hristos, prin sprijinul Său (Matei XXVIII, 20) se va răspîndi continuu în lume⁵¹. Ea va lupta acum nu împotriva celui rău, ci împotriva neștiinței, răutății și patimilor omenești, născocite de diavol pe care l-a legat pentru un timp îndelungat (Matei XIII, 13, 39 ; Luca VIII, 12 ; Fapte XIII, 10 ; Efes. IV, 27 ; Iacob VI, 7 ; I Ioan

46. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Cheia interpretării istorice a Apocalipsei*, în «Studii Teologice», seria II-a, an. I (1949), p. 298.

47. V. Gheorghiu, *Impărăția de mii de ani*, 1928, p. 14—16 ; V. Loichiță, *op. cit.*, p. 47 ; cf. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XX, 8, 1, P. L., t. XLI, col. 669—670 ; Andrei, Arhiep. Cezareii Capadochiei (sec. VI), *Comentar la Apocalipsa Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan*, P. G., t. CXI, col. 407.

48. Louis Billot, *op. cit.*, p. 320 ; V. Loichiță, *op. cit.*, p. 46 ; I. Olariu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Caransebeș, 1907, p. 792.

49. Pr. P. Deheleanu, *op. cit.*, p. 492.

50. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 4, 17 ; N. Stănescu, *art. cit.*, p. 250.

51. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 19—20 ; N. Stănescu, *art. cit.*, p. 250.

III, 10 ; Apoc. II, 10) ⁵². La sfârșitul acestui timp de mii de ani, diavolul va fi eliberat pentru scurt timp, dar nu ca și cum Iisus Hristos n-ar mai avea putere asupra lui, ci pentru ca toți cei ce cred în El să poată dovedi în mod strălucit credința în El. Când va fi acest timp ? Nu se poate ști (Matei XXIV, 36).

Versetul 4 vorbește despre o judecată și despre o înviere, care în versetul 5 este numită «prima înviere» ; ele au loc în timpul mileniului.

Prin urmare, este vorba de o învățătură eshatologică, cu privire la soarta sufletelor de la întâia pînă la a doua venire.

Întrucît judecata despre care se vorbește aici se face numai asupra sufletelor celor morți, nu și asupra trupurilor lor, ca la judecata universală, și întrucît hotărîrea dată asupra lor nu este dată pentru eternitate, ci pentru «o mie de ani» (înțeleasă în sensul mai sus arătat), desprindem ideea că această judecată este cea particulară, spre deosebire de cea obștească. Cei care n-au primit semnul fiarei pe frunte și pe mîna lor, adică n-au participat la lucrarea cea rea a diavolului, sînt martirii și sfinții, ale căror suflete s-au învrednicit de viețuiera cu Hristos pînă la învierea trupurilor ⁵³.

Ce înțelegem prin «prima și a doua înviere» am explicat mai sus.

Prin «moartea cea dintîi» înțelegem moartea care se îndură atunci cînd sufletul se desparte de trup. «Moartea a doua» va fi aceea cînd sufletul, împreună cu trupul va trebui să sufere în viața de dincolo de mormînt chinurile de veci ⁵⁴. Prin dezlegarea diavolului despre care se vorbește în versetele 7—9, înțelegem că el va recăpăta puterea pierdută înainte de sfârșitul lumii, dar numai pentru un timp foarte scurt, iar Gog și Magog sînt «reprezentanții biruinții lui Dumnezeu» ⁵⁵, neștiind despre ei, decît cele expuse în cartea Facerii (X, 2).

Cunoscînd toate acestea, putem spune că cea mai bună interpretare a mileniului Apocalipsei este aceea care înțelege prin cei «o mie de ani», o epocă nelimitată ; prin «împărăția lui Hristos și a Sfinților Săi pe pămînt», o stare de fericire și binecuvîntare spirituală ; prin «legarea diavolului», o limitare relativă a puterii satanice din lume ; prin «învierea cea dintîi» renașterea creștină prin har, credință și fapte bune ; prin «moartea cea de a doua», condamnarea păcătoșilor la chinurile iadului cu prilejul judecării universale ; prin «dezlegarea lui Satan după trecerea celor o mie de ani», ultimele încercări ale diavolului de a îndepărta

52. Dovadă concludentă despre felul cum a procedat diavolul ca să înșele oamenii pînă la venirea Mîntuitorului este idololatria, imoralitatea și fărădelegile popoarelor păgîne. O asemenea stare de decadentă ne descrie Sfîntul Apostol Pavel în *Epistola către Romani* (I, 18—32).

53. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 23 ; Dr. Georgescu, *Adventismul din punct de vedere biblic, rațional și moral practic*, București, 1922, p. 149—150.

54. Louis Billot, *op. cit.*, p. 318—319 ; V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 24 ; V. Loichiță, *op. cit.*, p. 48 ; N. Stănescu, *art. cit.*, p. 250—251.

55. *Studiul Vechiului Testament*. Manual pentru uzul studenților, editat de un grup de profesori, de la Institutele Teologice, București, 1955, p. 148.

pe credincioși de Hristos (cf. II Tes. II, 1—12) ; prin «împărăția de o mie de ani», toată epoca de la întrupare la parusia Domnului ⁵⁶.

III. ÎMPĂRĂȚIA DE O MIE DE ANI

a) MILENARISMUL VULGAR

Milenarismul sau hiliasmul avea, în vechime, două aspecte : unul vulgar și unul spiritual.

Milenarismul eretic și sectar, de direcție vulgară, susținea că în împărăția de o mie de ani cei buni se vor împărtăși din toate plăcerile senzuale, pînă la desfrîu. După această învățătură, împărăția va avea loc pe pămînt, iar în momentul cînd va începe mileniul, Iisus Hristos va veni pe norii cerului și cei înviați se vor grupa în jurul Lui, iar El va învinge pe toți dușmanii și va înfringe pentru o mie de ani puterea Satanei.

Mesia va petrece cu dreptii înviați ; Ierusalimul cel nou, în toată mărirea lui de odinioară, va fi reședința acestei împărății, iar Iisus, Domnul Păcii, va stăpîni asupra oricărei făpturi. Cultul mozaic va fi restatornicit în toată splendoarea lui de mai înainte. Toate popoarele vor fi binecuvîntate prin Israel și ele vor trebui să vină la Ierusalim pentru a prăznuii sărbătorile și pentru a se închina lui Dumnezeu.

Fericirea acestei împărății mesianice, cu tot felul de plăceri materiale, este, după cum se vede, o împărăție evdemonistă ⁵⁷. Asemenea milenarism au profesat ebioniții, montaniștii și apolinaristii. Potrivit învățăturii creștine, e de neconceput o astfel de învățătură, potrivit căreia Iisus Hristos va întemeia pe pămînt o împărăție de libertinaj în cadrul căreia «cei aleși» ar mai putea încă o dată să guste din viața ușuratecelor și trecătoarelor plăceri pămîntești înainte de intrarea solemnă și definitivă în împărăția cerului. Evdemonismul lor stă în directă și totală contrazicere cu întreaga ființă a creștinismului.

Ideea de restabilire a Legii mozaice nu este creștină, deoarece după creștini legea lui Moise a avut numai un caracter pregătitor (*ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστόν*) : într-adevăr, prin venirea lui Hristos Legea ceremonială a Vechiului Testament a încetat pentru totdeauna, fiind depășită de legea dragostei Lui (Gal. III, 24).

Profeția despre restabilirea lui Israel s-a împlinit după creștinism prin întemeierea Bisericii, Ierusalimul cel spiritual, așa după cum ne încredințează Apostolul Pavel cînd zice : «Prin Iisus Hristos, Ierusalimul, templul, cultul, ca umbre au fost desființate odată pentru totdeauna» (Colos. II, 17 ; Evr. VIII, 5 ; X, 1). De cînd Hristos e cu noi, nu mai poate exista un alt templu spiritual decît comunitatea Mîntuitorului. Însemnătatea Ierusalimului, a împărăției lui Israel, a cultului, și a

56. Diac. Prof. N. Nicolescu, *Introducere în exegeza N. Testament* op. cit., p. 1176.

57. V. Loichiță, *op. cit.*, p. 14.

comunității din diaspora nu mai are nici o actualitate pentru istoria mântuirii în creștinism, căci totul a trecut⁵⁸. După învățătura creștină, restabilirea legii mozaice, cu referire specială la partea ceremonială și civilă, nu va mai avea loc niciodată. Desființarea părții ceremoniale și civile a ei, au prezis-o profeții (Mal. I, 10—11) și Domnul Hristos (Ioan IV, 21—23); iar Sfinții Apostoli spun de-a dreptul că ea a încetat (Rom. VI, 14; Gal. V, 1), și că a fost înlocuită cu legea lui Hristos⁵⁹. Știm, de asemenea, că profeții vorbind despre viitoarea împărăție mesianică prezic numai o împărăție eternă, o împărăție a slavei. Nici Daniil, nici altul dintre profeți nu vorbesc de vreo durată a lumii de o mie de ani a vreunei împărății; aceasta face ca milenarismul prin înseși învățăturile sale să se condamne singur, neavînd nici un temei scripturistic sau patristic.

Vorbînd de Cerint, Eusebiu de Cezarea⁶⁰ ne înfățișează în mod clar structura psihică și rădăcina acestui milenarism vulgar zicînd: «De poftele de care era el cuprins ca om senzual, în asemenea poftes își visa și împărăția lui Dumnezeu».

b) MILENARISMUL SPIRITUAL

Ramura spirituală, sau moderată a milenarismului, susținea că în timpul mileniului, dreptii se vor bucura în cer, în prezența lui Iisus Hristos. Întrucît se presupunea că ei ar duce o viață cerească, ar părea că merită numele de «spirituali». Ei nu vorbeau despre o viață după trup care s-ar petrece în timpul mileniului, dar învățau că ea ar forma specificul vieții creștine, care va începe la sfîrșitul împărăției de o mie de ani, după nimicirea păcătoșilor⁶¹. Deși după învățătura lor numai cei aleși vor gusta bunuri morale permise, adică bucurii spirituale, totuși realitatea e alta.

Ca și milenariștii de direcție vulgară, și ei își întemeiază învățătura pe aceleași texte scripturistice și pe aceeași pericopă, din Apocalipsa Sfîntului Ioan Evanghelistul (cap. XX, 1—10).

Falsa învățătură a lor se vedește de la început, deoarece pe de o parte vorbeau de schimbarea celor dreți în corpuri nemuritoare, spirituale, iar pe de altă parte vorbeau de bogățiile și comorile poporului lui Dumnezeu, care trăiește în pace și prosperitate⁶².

Ne întrebăm: oare ce rost mai au aceste bunuri materiale pentru cei îmbrăcați întru nesticăciune? Oare învățătura aceasta nu contravine celor spuse de Mîntuitorul în Evanghelia după Matei (VI, 20)? Este oare posibil ca, ei fiind spirituali, și Hristos cu ei, să mai aibă nevoie de aceste bunuri? Fiii lui Dumnezeu, fiii luminii, fiii învierii nu se pot atașa de aceste bunuri, ci numai slujitorii lui Mamona (Matei

58. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, cap. Die endgeschichtliche Parusie, Gütersloh, 1933, p. 300—301, apud N. Stănescu, *art. cit.*, p. 254.

59. *Teologia Dogmatică și Simbolică...*, p. 995.

60. *Istoria Bisericii*, III, 28, P. G., t. XX, col. 275—276.

61. W. A. Spicer, *op. cit.*, p. 332.

62. P. Paulini, *op. cit.*, p. 85, 98, 99.

VII, 24). Fără îndoială aceste bunuri sînt materiale și nu spirituale, căci se spune că Satana «înaintează spre a prăda și fura comorile și odoarele lui Dumnezeu»⁶³.

Prin urmare, adepții acestei credințe nădăjduiau că se vor bucura de o deosebită bunăstare materială⁶⁴.

Pe lângă acestea, nu ne pot scăpa unele contradicții ale milenariștilor spirituali, care la început vorbeau de «fiii învierii» și de cei dreپți, iar după aceea susțineau că dreپții aceștia se vor înmulți, vor crește, vor îmbătrîni, vor fi dreپți, dar totuși printre ei se vor găsi și păcătoși, nu vor cunoaște moartea, dar vor trăi cîteca sute de ani, deci nu în veșnicie și nici cel puțin o mie de ani.

Mîntuitorul Iisus Hristos condamnă o asemenea concepție, zicînd : «cei ce înviază nici nu se însoară nici nu se mărită, ci sînt ca îngerii lui Dumnezeu în cer» (Matei XXII, 30), iar Sfîntul Apostol Pavel spune : «împărăția lui Dumnezeu nu este mîncare și băutură, ci dragoste și pace și bucurie întru Duhul Sfînt» (Rom. XIV, 17). Unor astfel de oameni trupești le zice Apostolul Pavel : «carne și sînge nu pot să moștenească împărăția lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moștenește nestricăciunea» (I Cor. XV, 50).

În antichitatea creștină asemenea concepții erau condamnate foarte aspru. Astfel, Fericitul Ieronim califică această învățătură ca pe o «tradiție și fabulă iudică, iar pe creștinii care cred în ea, creștini iudaizanți și semiudei»⁶⁵.

Așa, după cum am arătat mai sus, ei vorbeau și de o schimbare în nestricăciune a celor dreپți care vor petrece cu Iisus ; dar nu aminteau nimic de schimbarea pămîntului, care va avea loc la a doua venire a Domnului, deși Sfîntul Apostol Petru zice : «Ziua Domnului va veni ca un fur și atunci cerurile vor pieri cu vuet mare, stihiele arzînd, se vor desface și pămîntul și lucrurile de pe el vor arde cu totul» (II Petru III, 10). Ar fi, oare, posibilă într-o astfel de perspectivă o viață a celor dreپți, înviați, purificați, nemuritori pe un pămînt neschimbat, întinat de răutăți și păcate ? Poate că pentru milenariști aceasta este posibilă, deoarece împărăția pe care o așteptau ei ne arată o completă necunoaștere a fericirii dumnezeiești.

Dacă ziua venirii a doua a Mîntuitorului ar fi cu putință să fie cunoscută, așa cum susțineau milenariștii, aducînd în sprijin textul din Ioan XVI, 13, text care se referă la evenimentele ce se vor petrece în sînul Bisericii creștine în cursul vremii, Sfîntul Apostol Pavel nu ar mai fi scris că această zi «va veni ca un fur», ci ne-ar fi spus ziua venirii lui Hristos (I Tes. V, 1 ; Apoc. XVI, 15). El nu a cunoscut această dată

63. *Ibidem*, p. 97.

64. J. T. Rutherford, *Domnia păcii, speranța lumii*. Trad. din limba franceză, ed. Société des Bibles et des Tracts, Brooklyn, Paris—Bruxelles, (f. d.), p. 17 ; I. Popescu Cilieni, *op. cit.*, p. 15 ; J. F. Rutherford, *Bogăție*, București, 1936, p. 351 ; Idem, *Ambasadorii Teocrației*, București, 1954, p. 24—30 ; N. Stănescu, *art. cit.*, p. 254.

65. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques des six premiers siècles*, t. II, 2, Bruxelles, Fries, 1695, cap. «Les Millénaires», p. 246.

și nici ceilalți Apostoli ; fără îndoială că nu pot ști nici cei de astăzi, care caută să fixeze anumite date. «Despre ziua aceea și despre ceasul acela, nu știe nimeni, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei XXIV, 36 ; Fapte I, 7). Iisus trebuie să fie în cer pînă la judecata finală (Matei XXIV, 29—31 ; Marcu XIII, 23, 26 ; Fapte III, 21).

Nici Sfînta Scriptură și nici Sfîntii Părinți deci nu ne învață nimic despre o împărăție milenară a lui Iisus Hristos cu dreptii, ci chiar și atunci cînd ne asigură că «tot cel ce va lăsa casa sau pe frați sau pe surori sau pe tată sau pe mamă... pentru numele Meu, însutit va lua și viața de veci va moșteni» (Matei XIX, 29), se referă tot la bunurile spirituale pentru cei ce se ostenesc în numele Său.

Cuvintele despre «vinul cel nou» (Matei XXVI, 29), prin care milenariștii înțelegeau că Iisus s-a referit la împărăția de o mie de ani pe pămînt, ne indică vinul bucuriei duhovnicești în înțeles mai înalt și nu vinul cel pămîntesc⁶⁶.

Pentru adevărații creștini, împărăția lui Dumnezeu în lume este «Biserica» întemeiată pe Iisus Hristos, ai cărei credincioși sînt strîns legați prin dragostea și credința în mesianitatea și dumnezeirea întemeietorului ei.

CONCLUZII

1. Milenarismul sau hiliasmul este considerat de Biserică drept o falsă învățătură și combătută ca atare. Învățătura despre anunțarea apropiatei împărății milenare împiedică progresul omenirii sub toate raporturile vieții sociale și stagnează elanul muncii creatoare.

2. Milenarismul nu a înțeles sensul sfințeniei și al adevăratei desăvîrșiri, fiind străin cu totul de năzuința de desăvîrșire duhovnicească.

3. Falsele lui învățături au dat naștere însă la o serie de opere prin care se lămurește doctrina creștină.

4. Apariția lui se datorește interpretării greșite a profețiilor din Vechiul Testament și a Apocalipsei Sfîntului Evanghelist Ioan (cap. XX, 1—10).

5. Împărăți a pe care o așteaptă credincioșii Bisericii noastre este «împărăția păcii» (Rom. XIV, 17) și a dragostei creștine, și nu a desfătării ; iar luptele, despre care se vorbește în Apocalipsă sînt cele împotriva patimilor, viciilor și păcatului în general ; acestea aduc discordia și ura între oameni.



66. *Ibidem*, p. 244—245.

Magistrand Constantin I. Cornițescu

SFÎNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ DESPRE FAMILIA SA *

Dacă din teologhisirile înalte Sfântul Grigorie și-a făcut renume, nu mai puțină glorie revendică geniul său poetic, opera sa fiind, la timpul său, apreciată în chip deosebit.

Ierarh erudit, cu aleasă formație retorică și de mare talent, crează poezia creștină în măreția ei și genul literar al autobiografiei și necrologului, șlefuiind în verb măiestrit perle ale literaturii.

Deși uneori afectează stilul școlilor retorice ale timpului, el păstrează în cea mai mare parte a operei sale, originalitate aleasă în procesul de creație literară și în stil¹.

Fără a exclude orice substrat istoric referirile sale, putem spune că el zugrăvește în opera sa în mare măsură un chip omenesc idealizat. Peste tot, penelul său surprinde subtil gravitatea, statornicia, bunătatea, din orice profil transpiră evlavlia creștină a omului înduhovnicit. Această însușire însă se va explica pe parcurs.

În opera sa desprindem trăsăturile pioasei Nona țesute de iubirea filială cu întâmplări minunate, faptele tatălui său, ale blîndului episcop din Nazianz, caracterul deosebit al Gorgoniei, noblețea și înțelepciunea lui Cezar. Toate aceste piscuri se înmănunchiau în familia în care Sfântul Grigorie își va petrece anii de formație, îndreptățind admirația acelei entuziasm sfînt după desăvîrșire.

Studiul de față își propune să prezinte întreaga familie a Sfîntului Grigorie.

I. SFINTUL GRIGORIE CEL BĂTRÎN

Vom începe cu figura atât de interesantă a episcopului din Nazianz numit și *Grigorie cel Bătrîn*.

Chipul tatălui, al episcopului Grigorie cel Bătrîn, este descris în pagini de necontestabilă frumusețe condensînd talentul și respectul filial precum și calitățile acestuia. Pentru autor însemna realizarea idealei figuri a înțeleptului antic convertit prin dragostea și conștiința creștină în apostol al Bisericii.

* Lucrare de Seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistrat în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan G. Coman, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 183.

Viața sa este dominată de virtuți și înflorită de duhul preoției. «Avem un părinte frumos și foarte cinstit, spune Sfântul Grigorie, bătrîn, simplu de caracter, linie dreaptă a vieții, cu adevărat un alt patriarh Avraam. Era și nu părea bun... Rătăcit mai înainte, dar mai pe urmă prieten al lui Hristos. Mai pe urmă păstor, (în fine) o podoabă a păstorilor»².

S-a născut probabil pe la anul 279 în casa unor necreștini, care deși respingeau cultul idolesc propriu-zis, nu primiseră creștinismul, ci adorau focul și lumina, respectau sabatul și prescripțiile legii iudaice în legătură cu mâncărurile, făcînd parte din secta așa zisă a hipsistarienilor³. Datorită credinței anterioare, Sfîntul Grigorie va spune că venea dintr-o familie puțin nobilă.

Înainte de convertire a ocupat funcții publice importante unde a dat dovadă de capacitate și un deosebit simț al realităților⁴. Virtutea, atît de dragă romanilor, cu care acum era într-o legătură strînsă, pare să fi fost și o însușire a sa. Dealtfel, pentru calitățile sale sufletești, Sfîntul Grigorie, îl va numi între creștini încă înainte de a primi taina renașterii.

Ambianța trăirii creștine din jurul său, îndemnurile și exemplul îl determină să nu mai stăruie în calea străbunilor săi. Grigorie se căsătorise cu una dintre cele mai reprezentative femei ale secolului, cu pioasa Nona. În noua familie, ca de altfel în multe familii, se realizează convertirea soțului de către soție.

Cu puțin înainte Sinodului de la Niceea (325) și de hotărîrea de a îmbrăca noua viață, are o viziune în care întrezărește un mesaj divin și se apropie de botez⁵.

Capadocia era acum străbătută de ierarhii ce veneau la sinod, între care și episcopul Leonțiu, căruia încredințîndu-i-se dorința viitorului neofit, îl introduce în rîndul catehumenilor. În faptul că Leonțiu, rostind formula primirii a rostit pe aceea a hirotoniei, asistența a văzut o profeție. În curînd primi botezul. Sfîntul Grigorie — în admirația sa — spune că o dată cu ieșirea din apa botezului, chipul tatălui său era aureolat de lumina energiilor divine⁶.

Felul său de a fi îl impune curînd atenției tuturor, încît în anul 334 primește hirotonia în episcop⁷. Conștiința misiunii îl face cores-

2. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Poeme despre sine însuși*, P. G. XXXVII, col. 1033

3. Idem, *Cuvîntarea XVIII junebră pentru tată*, 5, P. G., XXXV, col. 992. A. Lucrarea am folosit-o în traducerea germană *Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz, Reden*, aus dem griechischen übersetzt, und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. theol. Philipp Haeuser, I. Band, 1928, München.

— Secta hipsistarienilor se ivește în secolul al IV-lea în Capadocia. Această sectă pare să fie un sincretism iudeo-păgîn, cu influențe, poate, din sabelianism. Respingînd politeismul, adorau τὸ ὕψιστον (pe Cel prea înalt). Nu admiteau dogmele stabilite la Niceea și n-aveau cult propriu-zis. Vezi G. Bareille, *Hypsistariens*, în «Dictionnaire de théologie Catholique», VII, 1, col. 572.

4. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XVIII... 6*, col. 992 C.

5. *Ibidem*, 12, col. 1000 A.

6. L'abbé A. Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze*, Marseille, 1876, p. 12—13.

7. L'abbé Louis Montaut, *Revue critique de quelque question historiques se rapportant à Saint Grégoire de Nazianze et à son siècle*, Paris, 1878, p. 14.

punzător treptei. Cutremurat de fiorul răspunderii, păstorului sufletesc i se impune statura chipului lui Hristos, a vieții înduhovnicite, socotindu-se dregător spiritual. Învățase că preotul este un vestitor divin și un colaborator al lui Dumnezeu, că sîrgul său este o pagină de filocalie, țintind frumosul divin și dăltuirea lui în sufletele omenești. Că el are menirea să contribuie la refacerea vieții sfinte, că este administrator al harului și învățător al credinței.

Anticipă pe Sfîntul Vasile, pe Sfîntul Ioan Gură de Aur și pe fiul său, văzînd în preoție servirea cerească și nu pămîntească. Viața, concepțiile și misiunea sa sînt comparate de Sfîntul Grigorie cu misiunea lui Aron și Moise ; e comparat cu profeții și apostolii, uneori chiar ca întrecîndu-i. «Cine nu cunoaște pe Avraam al timpului nou — se întreba Sfîntul Grigorie — și pe Sara cea nouă ?... Pe el care prin credință a primit justificarea... pe el, tatăl multor popoare... pe cel care prin fugă s-a sustras servirii zeilor părintești... care s-a adăugat Domnului său» ?⁸, pe columna și fundamentul Bisericii, steaua ce oferă lumii cuvîntul vieții, sprijinitorul credinței și locuința Duhului⁹.

Și pe bună dreptate putea fi socotit stîlp al Bisericii cel ce făcea totul pentru binele credincioșilor, slujind în semen pe Hristos.

Păstoria sa avea loc în vremuri vitregi ; fără îndoială că nu oricine se putea impune secolului celor mai aprinse dispute teologice, prelungite mult timp. Finețea discuțiilor lăsa încă deschise și pentru ortodocși probleme la care trebuia să răspundă în primul rînd episcopul. Se căuta cu ardoare Adevărul. Dar Adevărul fiind lumină, nu putea fi descoperit, însușit și reținut decît prin prezența luminii în cei ce-l căutau «pentru ca lumina să fie cuprinsă de lumină»¹⁰.

O singură dată, indus în eroare, semnează o hotărîre puțin ortodoxă, ce duce la depărtarea de episcop a comunității din Arianz, însă este reabilitat cu ajutorul fiului, al Sfîntului Grigorie cel tînăr¹¹, păstörind pînă la adînci bătrîneți.

Privit din alt punct de vedere, al raportului său cu semenii, autorul relevă milostenia. În vremea cînd lumea se observa, mirată, împărțită între îndestulați și nevoiași, bătrînul episcop vede în toate acțiunile în slujba semenilor, fapte și slujiri ale lui Hristos și mijloace ale desăvîșirii¹².

8. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuîntarea VIII*, în *lauda surorii sale Gorgonia* (și pentru acest necrolog am folosit traducerea germană, verificînd-o pe textul original), 4, P. G., XXXV, col. 793, A—B.

9. Idem, *Cuîntarea XVIII*, I, P. G., XXXI, col. 985 A.

10. Idem, *Cuînt teologic I*, éd. A. J. Mason p. 21, apud Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Vocația și pregătirea pentru preoție*, în «Studii Teologice» an. VI (1954), nr. 5—6, p. 284.

11. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuîntarea XVIII...*, col. 1008 A (apud A. Benoît, *op. cit.*, p. 13).

12. *Ibidem*, cap. 20, col. 1008 B—C. Sfîntul Grigorie se întreabă : «Cine a arătat în slujbele publice mai mult zel decît cel adormit ? Cine a fost mai înțelept în conducerea treburilor casnice ? Cine a avut față de săraci — cea mai dezmoștenită parte a neamului omeneș și totuși egală oamenilor — mai multă milă și mai multă dărnicie ?»

Sfințenia vieții lui este împletită firesc cu dragostea, realizatoarea definitivă și cununa chipului lui Dumnezeu¹³.

Subliniază de asemeni, ca o însușire pe care o reclama și situația sa, bunătatea¹⁴, calmul și curajul. În fața greutăților supărarea sa nu cunoaște mînie, îndreptînd totul dintr-o pornire lăuntrică aproape supraomenească, de a face binele.

Sfîntul Grigorie ține să evidențieze în mod cu totul deosebit pietatea, caracteristică ce înseamnă o puternică iubire a lui Dumnezeu. Iată ce spune : «Ambii (adică și Sfînta Nona), își iubeau copiii și pe Hristos ; însă ceea ce era mai puțin obișnuit, ei iubeau mai mult pe Hristos decît pe proprii lor copii»¹⁵. «Din multele și marile calități ce fac renumele acestor părinți, una este cea care mi se pare mai însemnată și-i caracterizează mai bine : pietatea. Da, vorbesc despre acești oameni venerabili cu părul alb, tot atît de demni de respect pentru virtutea lor cît și pentru bătrînețele lor»¹⁶.

Pietatea este însoțită de smerenie, de o smerenie naturală, intimă¹⁷.

Frumusețea și măreția ce statuează chipul bătrînului episcop, împletite în modestie, sînt prinse pe măsura lor și poate chiar mai mult de penelul fiului său. Căutînd evocarea rezumativă a șirului vieții acestui om putem spune cu Sfîntul Grigorie : «pe tatăl l-am putea asemăna unui măslin sălbatic schimbat prin altoire în chip desăvîrșit, în măslin roditor ,Rom. XI, 24). Atît de bine s-a pătruns de rodnicia măslinului celui bun încît i-au fost incredințate pentru altoi și i s-au dat pentru cultivarea sufletului, sufletele altora. Ajuns la treapta cea mai înaltă de păstor, ca un al doilea Aron sau Moise a fost socotit demn să se apropie de Dumnezeu și să împartă cuvîntul dumnezeiesc celor ce se țin departe de credința noastră. Blind, fără mînie, cu înfățișare senină, cu suflet înflăcărat, bogat în tot ceea ce apare privirii, dar mai bogat în comori lăuntrice»¹⁸.

Cuvîntul atît de meșteșugit are, fără îndoială, substrat istoric ; dînd la o parte culoarea puternică cu care este împodobit chipul său, figura bătrînului din Nazianz rămîne totuși a unui om de frumoasă ținută în fața vieții, virtuos, cinstit și respectat.

Poate fi socotit ca strict istoric faptul că tatăl Sfîntului Grigorie se trăgea dintr-o familie de păgîni, mai bine zis, de hipsistarieni, și că era de o deosebită noblețe sufletească. Rugăciunile ca și exemplul vieții Sfîntei Nona îl convertesc la creștinism.

Primește chiar hirotonia în episcop, funcție în care dă dovadă de vădite calități.

13. *Ibidem*, 25 col. 1113 c D — 1114 A.

14. *Ibidem*, 24, col. 1013 B—C. Scoate îndeosebi în evidență iertarea — Tatăl nu lasă ca să treacă timp între nedreptatea suferită și iertare.

15. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VII în lauda fratelui Cezar*, 4, (am folosit și traducerea romînească a lui Papadopoulos, *Elogiu funebru al lui Cezarie*, Traducere din limba elină. Rm. Vilcii, 1939), P. G., XXXV, col. 760 A.

16. *Ibidem*, 2. col. 757 B.

17. Idem, *Cuvîntarea XVIII*, 23..., col. 1012 B.

18. Idem, *Cuvîntarea VII*, 3..., col. 757 C.

Păstoria sa este în genere onorabilă ; iscălirea formulei echivoce de la Rimini (363), pare să fi avut loc printr-o inducere în eroare, însă în urma situației iscate în comunitate o retrage. Reabilitarea sa se face cu concursul fiului său și păstorește pînă la adînci bătrînețe, trăind 100 de ani.

II. SFINTA NONA

Din faptul că Sfîntul Grigorie este atașat mai mult mamei, tușul poetic dă referințelor sale o expresie cu totul deosebită, învăluindu-le uneori într-un văl de miraculos.

Sfîntenția vieții lui se reflectă indirect aci, idealul său îl crede a avea trăitor.

Faptul este în mare măsură explicabil. Este îndeobște cunoscută influența pe care mama o exercită asupra fiilor, rolul ei adesea providențial. Mamele pot crea perle precum și pietre de rînd, lor se datoresc primele cunoștințe, ca de altfel primele deprinderi și pe drept cuvînt se poate străvedea, uneori, prin fiu caracterul mamei.

El are deosebită afecțiune față de mamă, datorită rugăciunilor căreia a venit pe lume și de la care a deprins virtutea și pietatea.

Dacă cuvîntul prin care celebra amintire a tatălui era atît de sărbătorească, același accent de admirație îi smulge amintirea chipului Sfîntei Nona. Atașamentul său însă nu se explică doar prin instinctul natural al iubirii filiale, ci și prin profilul ei puțin comun. Chipul ei moral de înaltă ținută, împodobit cu pietate, este socotit un imn adresat Creatorului. Frumusețea caracterului trezește atîta admirație fiului încît o socotește încoronarea virtuților feminine. Iată cum conturează Sfîntul Grigorie profilul sufletesc al Sfîntei Nona.

Dacă «tatăl — spune el — era podoaba bărbaților, mama era podoaba femeilor. Și nu numai o podoabă dar și model de virtute»¹⁹. «Mama — s-o spun într-un cuvînt — soție a unui asemenea om și de o prețuire egală, era din părinți evlavioși, ea însăși evlavioasă. Femeie la trup, ea întrecea în caracter pe orice bărbat. Despre amîndoi se vorbea deopotrivă de bine ; ca de o linie nezdruncinată a vieții... Obșnuită să ascundă marile ei însușiri pe care toți le vedeau... pentru ca să-și facă glorie din lucruri care nu se vedeau. Teamă de Dumnezeu, acest mare învățător, era călăuza ei»²⁰. Pentru ea Hristos era o persoană vie, cu care întreținea convorbiri²¹.

Neîntreputul șir al virtuții însemna o înălțare dar și o jertfă. «Dacă Avraam aducea lui Dumnezeu pe fiul său și vestitul Ieftae pe fiică-sa , și unul și altul aduceau un mare sacrificiu. Tu însă, mama mea, ai adus (Dumnezeului) o viață curată»²².

19. Idem, *Cuvîntarea VIII...*, col. 796 A.

20. Idem, *Poeme despre sine însuși...*, col. 1033—1034.

21. L'abbé L. Montaut, *op. cit.*, p. 17.

22. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Epitafje*, 94, P. G., XXXVIII, col. 58.

Venea dintr-o familie de creștini «plantată — așa cum spune Sfântul Grigorie — în viața în Hristos și Dumnezeu, avînd ca moștenire virtutea»²³. «De la străbunii ei, primise pietatea ca moștenire, necesară nu numai ei ci și urmașilor ca azima primelor roade sfinte»²⁴.

Nona se căsătorește cu un păgîn. Se pare că și-n noua familie, convertirea soțului la creștinism se face tot în virtutea superiorității moralei noii religii; de altfel creștinismul primelor veacuri era judecat prin prisma vieții personale a credincioșilor. Înaintea cunoașterii frumuseților doctrinare, păgînii priveau splendorile virtuții.

Rolul Nonei este comparat cu al Sarei, pe care chiar ar întrece-o²⁵.

Viața conjugală este străbătută cu aceeași curăție sufletească și cu aceeași demnitate, necunoscînd compromise. Dacă înțelepciunea antică grăia că «bărbatul nu poate căpăta ceva mai frumos decît o femeie nobilă și ceva mai rău decît una rea», Sfîntul Grigorie adaugă că nimeni n-ar fi fost mai fericit decît tatăl său, că familia lor unea desăvîrșirea calităților bărbătești și feminine²⁶.

Dar, ceea ce face mai frumos numele acestei femei este, fără îndoială, rugăciunea «sfîrșitul rugăciunii și al vieții Nonei fiind același»²⁷. Din rugăciune își face datorie și podoabă și de rugăciune se leagă lucrările ei. Este cunoscut faptul cum, dorind să aibă un fiu se adresează lui Dumnezeu prin rugăciune «și pentru că (Dumnezeu) nu putea să înfrunte dorința inimii sale în dar dădu pe cel ce gîndea să primească... Rugăciunea ei își atinsese ținta»²⁸. Tot prin rugăciune își dedica fiul slujirii lui Dumnezeu, dorîndu-se în locul Anei sau chiar al lui Avraam.

Sfîntul Grigorie era în Alexandria cînd, deprinzînd arta cuvîntului frumos, se îndrepta spre capitala științei lumii antice, spre Atena cea de aur. Călătoria este legată de un fapt minunat. Spune că, depărtîndu-se în larg, o furtună puternică ținea locului corabia în mijlocul mării, amenințînd-o cu scufundarea, sau cu zdrobirea de stînci. Erau implorați zeii, se făceau promisiuni, dar ajutorul nu venea. Încordarea ținea de multe zile și totul părea zadarnic. Sfîntul Grigorie, care încă nu era botezat, adresează lui Dumnezeu o rugăciune încordată și cade copleșit de oboseală. Într-adevăr marea se liniștește; în mijlocul bucuriei un prieten îi spune că văzuse în vis pe mama sfîntului, luînd barca dintre valuri și ducîndu-o spre țarm²⁹.

Nona cunoștea ca puțini alții drumul bisericii și orele rugăciunii în comun, onorînd locașul și demnitatea preoțească. Fiindcă pravila

23. Idem, *Cuvîntarea XVIII junebră*, 11..., col. 997 B.

24. Idem, *Cuvîntarea VII*, 4..., col. 760 A.

25. Idem, *Epitafe*, 68..., col. 46. Referindu-se la virtutea în genere de care era plină Nona, Sfîntul Grigorie spunea: «Altele (femei) sînt celebre prin lucruri casnice, altele prin daruri deosebite și înțelepciune; altele prin operele pietății sau prin durerile trupului, prin lacrimi, rugăciuni, prin mîna deschisă săracilor. Nona însă decît toate a fost minunată» (*Epitafe* 73..., col. 49).

26. Idem, *Cuvîntarea XVIII*, 7..., col. 993 A.

27. Idem, *Epitafe*, 100, col. 61.

28. Idem, *Poeme despre sine...*, col. 1034.

29. Idem, *Cuvîntarea XVIII*, 31..., col. 1025 A; cf. *Poeme despre sine...*, col. 1038—1041.

interzicea vorbirea femeilor în biserică, «nu s-a auzit vocea ei în adunările sfinte, în afara cazurilor când slujba a cerut vorbirea de la fiecare»³⁰.

Din același chip Sfântul Grigorie desprinde smerenia cu care împodobește trăirile, modestia — în aparența obișnuită, fără artificii vestimentare — și-n deosebi postul. Bineînțeles admirația fiului ajungea uneori să exagereze, crezînd-o întruchipare a ultimei posibilități a ascezei, întrebîndu-se dacă ar fi putut cineva s-o întrecă.

De asemeni, reliefează milostenia, pe care mama episcopului o practica întocmai ca pe un mijloc de desăvîrșire și de apropiere de semenii. Familia lor, deși una dintre cele mai bogate familii, era totuși una dintre cele mai onorate din Arianz³¹, stima datorîndu-se și acestei însușiri. Nu este exclus de a fi eliberat chiar sclavii. Sfântul Grigorie va duce la ultimă expresie această moștenire, lipsindu-se de bunurile materiale ce-i reveneau.

Sfînta Nona era bolnavă, însă aceeași rugăciuni o întovărășește. Acum Grigorie era preot. Într-o viziune îl vede aducîndu-i sub forma pîinii strălucitoare Trupul Mîntuitorului și se însănătoșește³².

Se pare însă că însănătoșirea este de scurt timp deoarece în curînd, Sfîntul Grigorie redă episodul morții.

Epitafele ce evocă sfîrșitul sînt de o mișcătoare duioșie și de o frumusețe impunătoare. «Într-o zi — spune Sfîntul Grigorie — pe cînd Nona se ruga, Dumnezeu îi zice : Vino. Și bucuroasă își părăsi trupul. Cu o mîna se ținea de Sfînta Masă și cu alta părea să spună : Hristoase, împăratul meu, ajută-mă»³³. Sfînta Masă nu mai avea să primească ofrandele aduse de mîna ei, piciorul ei curat nu avea să mai calce solul sanctuarului. Preoții nu mai aveau să pună mîna lor tremurîndă pe capul ei³⁴, deoarece Sfînta Masă primea acum ca un ultim sacrificiu, sufletul ei³⁵. Era conștientă că prezența și puterea Celui de pe jertfelnic îi vor aduce biruință asupra morții.

Dorința femeii evlavioase se împlinea, găsindu-și sfîrșitul în altar în moment de rugăciune, împrejurarea fiind chiar o răsplată și o încununare a rugăciunilor³⁶, fiul interpretînd-o ca pe o minune, numărîndu-și mama printre martiri.

Din descrierea Sfîntului Grigorie desprindem, de bună seamă, tipul unei mame ideale. De altfel Biserica a și numărat pe Sfînta Nona în buchetul celor ce au ilustrat magistral, în timpul creștinismului patristic,

30. Idem, *Cuvințarea XVIII Iunebră*, 9..., col. 996 B.

31. *Ibidem*, 6, col. 992 C.

32. *Ibidem*, 30, col. 1024 A.

33. *Epitafe* 89..., col. 56.

34. *Ibidem*, 67, col. 45.

35. *Ibidem*, 86, col. 55. Dealtfel sfîrșitul Sfîntei Nona este amintit de multe ori în *Epitafe*, însă ideea principală este că moare lîngă Sfînta Masă (*Epitafe* 80, col. 52), în rugăciune (*Epitafe* 78, col. 52 ; 81, col. 53). Este comparată cu Enoh și Ilie. Dacă aceștia se ridică prin credință la cer, Nona este prima dintre femei (*Epitafe* 92, col. 57).

36. *Ibidem*, 75, col. 50.

chipul femeii creștine, locul ei fiind alături de sfânta Emilia, de sfânta Macrina și de Antuza, pe drept admirate și de păgîni.

Văzută însă cu alți ochi decît cei filiali, viața sfintei Nona înseamnă o viață simplă, trăită în modestie și cumpătare, și puternic marcată de credință. Dacă nu pot fi socotite ca strict autentice cuvintele din ultima clipă a vieții sale, deoarece sfîntul Grigorie nu se găsea în acel moment lîngă mama sa, redau totuși faptul real că Nona și-a găsit sfîrșitul lîngă Sfîntul Altar (de acest fapt nu ne putem îndoi, deoarece îl amintește de mai multe ori în «Epitafe»).

Fără a-și fi făcut din rugăciune singura preocupare, nu este exclus a fi fost o ferventă cultivatoare a rugăciunii; fără a-și fi mortificat trupul la exces cu practici monahicești, era totuși un exemplu viu de asceză creștină în casa episcopului.

De asemenea, dacă nu știm în ce măsură ea a salvat barca în care era fiul său în drum spre Atena, are totuși meritul de a fi împrimat fiului această credință.

Noblețea ei sufletească este vădită mai ales prin însăși faptul convertirii soțului și prin felul frumos de a trăi, împrimat fiilor.

III. GORGONIA

În afară de datele referitoare la părinți, Sfîntul Grigorie expune în bună parte, sub formă de necrolog, biografiile fraților săi, dîndu-ne o privire de ansamblu asupra întregii familii.

Vom încerca să prindem în linii mari ceea ce spune despre sora sa Gorgonia.

Remarcăm însă că, de fiecare dată, are grijă să contureze frumosul ideal, de fiecare dată, contemplîndu-și eroii, este cuprins de admirație față de ei.

Pentru Sfîntul Grigorie, Gorgonia este sinteza prin excelență a celor mai frumoase calități omenești, arcă plină de hărmicie, de pudoare și de înțelepciune, realizatoarea celor mai înalte virtualități ale făpturii și destinului nostru³⁷, întrecînd prin frumusețea puțin comună a sufletului său majoritatea ființelor de sexul ei³⁸.

Cu toate acestea este o Gorgonie istorică, trăitoare adevărată.

Faptul că Sfîntul Grigorie numește adesea pe părinți Avraam și Sara și că Nona se ruga să aibă un fiu ne îndreptățește să credem că noul Isaac³⁹ era într-adevăr mai vîrstnic decît sora sa, Gorgonia trăind probabil între anii 336—373 d. Hr.⁴⁰.

Prîmii ani, ca de altfel întreaga ei viață sînt împodobiți de o înaltă ținută morală și de o puternică credință în Dumnezeu. Este interesant

37. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Două femei de elită din epoca de aur a patristiceii: Gorgonia și Macrina*, București, 1941, p. 11.

38. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VIII...*, col. 797 A.

39. *Ibidem*, 4, col. 793 A; *Cuvîntarea XVIII*, 43..., col. 1041 D.

40. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Două femei de elită...*, p. 7.

că viața ei, caracterul nobil, toate sînt conduse de credință⁴¹. Pe pămînt, patria Gorgoniei este «Ierusalimul de sus, nu cetatea văzută cu ochii trupului, ci cea văzută cu ochii minții, cetate — așa cum spune Sfîntul Grigorie — în care sîntem înșine cetățeni și către care ne simțim»⁴². Dacă taina botezului necesita pregătire îndelungată, încununînd o stare de curăție, Gorgoniei îi va fi «pecetie și nu har»⁴³, confirmîndu-și desăvîrșirea și situația de a se numi creștină înaintea actului botezului.

Dotată cu frumoase predispoziții, cultivate în casa cu vechi tradiții cărturărești a episcopului, întrecea pe toți prin cîntarea psalmilor, prin citirea și explicarea Scripturilor Sfinte. Prisosul înțelepciunii îndreptătea pe Sfîntul Grigorie să se întrebe: «Ce era mai potrivit ca vorbele ei? Ce era mai cuminte decît tăcerea ei?»⁴⁴.

Ajungînd vîrsta nobilă, Gorgonia se căsătorește, repetînd, se pare, situația Nonei, căsătorită cu un păgîn, pe care-l convertește. «Lucrul cel mai frumos și cel mai nobil — spune Sfîntul Grigorie — a fost că ea și-a atras și soțul în preocupările sale, făcîndu-și-l nu un stăpîn absurd, ci un bun și împreună slujitor. Nu numai atît, dar însăși rodul trupului ei, copiii și copiii copiilor ei, i-a făcut fruct al Duhului, afierosind lui Dumnezeu întregul neam și întreaga casă ca pe un singur suflet. Ea și-a făcut din căsătorie un monument de laudă prin felul frumos și grațios în care a trăit-o și prin recolta frumoasă ce a realizat din ea. Atît cît a trăit, ea s-a prezentat urmașilor ca pildă a tot binele. Chemată la Domnul, ea a lăsat casei voința ei, ca pe un îndemn tăcut după ea»⁴⁵.

În noua situație, conștientă că adevăratul mire este Hristos⁴⁶, îmbină în mod fericit căsătoria cu celibatul, de la una luînd siguranța, de la cealaltă, măreția.

Frumusețea interioară suplînea orice sacrificiu exterior, povara podoabelor nu avea să ascundă un suflet mic ei, din contră, în simplitate, reliefa statura călită în virtute, post și rugăciune⁴⁷. «O, cum sufletul stăpînește trupul... ca și cînd ar fi imaterial, exclamă Sfîntul Grigorie. ...O, nopți fără somn, o cîntări de psalmi, o prăvegheți dintr-o zi într-alta... O, membre tinere așternute la pămînt și asprite împotriva naturii! O, izvoare de lacrimi semănate de întristare, ca să culeagă în bucurie! O, strigăt de noapte pătrunzînd prin nor și ajungînd pînă la Dumnezeu»⁴⁸.

Dacă «cunoștea multe și felurite podoabe externe ale femeilor (nu cunoștea) nici una mai prețioasă decît caracterul și decît strălucirea ei interioară. O singură roșeață îi plăcea: aceea a pudoarei; o singură albeață: aceea a cumpătării. Sulemeneala, dresurile, tablele vii și ele-

41. Ida Gräfin Hahn, *Die Kirchenväter Erste Abteilung: Väter der orientalischen Kirche*, Mainz, 1859, p. 251.

42. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VIII*, 6..., col. 796 B.

43. *Ibidem*, 20, col. 812 D.

44. *Ibidem*, 11, col. 801 B.

45. *Ibidem*, 7, col. 797 B—C; cf. Pr. Prof. I. G. Coman, *Două femei de elită...*, p. 10.

46. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VIII*, 7..., col. 797 B.

47. *Ibidem*, 10, col. 800 B—C.

48. *Ibidem*, 14, col. 805 B; Pr. Prof. I. G. Coman, *Două femei de elită...*, p. 14.

ganța curgătoare le lăsa pe seama... celor de la răspîntii și pe seama tuturor aceloră de care pe drept se cuvîne să roșești»⁴⁹, ea făcîndu-și din virtute datorie și podoabă. Frumusețea morală, ieșită din comun, îndreptățea pe autorul necrologului să se întrebe, bineînțeles, puțin emfatic, dacă a fost posibil să fie întrecută chiar de bărbați. «Cine dintre bărbați sau dintre femei s-ar putea lăuda că a întrecut-o? Despre ea trebuie spus acel mare dar adevărat lucru că pe unele virtuți le-a imitat, în altele a fost model, pe unele le-a inventat iar pe altele le-a întrecut»⁵⁰, învingînd firea bărbătească în lupta obștească pentru mîntuire și arătînd că femeninul și masculinul sînt elemente deosebitoare ale corpului, nu ale sufletului⁵¹.

Fără a-și neglija căminul, găsește bucurie în posibilitatea de a face milostenie. Căminul ei, bine îndestulat, devine azil obștesc, mîna sa generoasă se întinde tuturor⁵².

Din căsătorie, Grigorie are mai mulți fii, cărora le imprimă stilul ei de viață, doi dintre ei, «acea pereche de copii afierosiți lui Dumnezeu», devenind slujitori ai altarului.

Cum ea n-a lăsat pămîntului nimic afară de trup, toate de aici schimbîndu-le pentru nădejdea de dincolo, o singură bogăție a lăsat copiilor: dorul de a o imita și ambiția de a se strădui pentru aceleași lucruri ca ea»⁵³.

Dar, țintind piscurile, frumusețea vieții se vrea mereu întrecută, mereu se crede nedeplină.

De aceea Gorgonia nu s-a simțit niciodată pregătită să primească taina sfîntului Botez, această taină prețuită mult de primitorii primelor veacuri, fiind și corolar al desăvîrșirii. «Se străduia — de asemeni — ca în toate să adauge și desăvîrșirea soțului... pentru ca să se afierosească lui Dumnezeu cu tot trupul, să nu plece desăvîrșită doar pe jumătate și să nu rămînă imperfect ceva din ale ei»⁵⁴. E lucru cert că cu puțin înaintea morții era creștină. Un episod duios dovedește aceasta prin însăși familiaritatea cu care vorbește cu Dumnezeu.

Era grav bolnavă. Orice leac se arătase neputincios și cu toții așteptau sfîrșitul. Întocmai ca pe Macrina, durerea omorîtoare, țesută cu credința profundă, răscolitoare, o aduc la picioarele Mîntuitorului. În mijlocul nopții — spune Sfîntul Grigorie — cînd boala o slăbise puțin, s-a aruncat plină de încredere înaintea altarului, rugîndu-se cu voce tare și încordată celui ce era cinstit pe Altar, numindu-l cu toate numele, amintindu-î toate minunile pe care le făcuse. Într-un mod evlavios își permise, întocmai acelei femei, despre care vorbește Scriptura, să se atingă de marginea veșmintelor lui Iisus și să primească vindecarea. Ea se atinge de Sfînta Masă și de Iisus de a cărei prezență era încredințată

49. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VIII*, 10, col. 800 C — 801 A.

50. *Ibidem*, 13, col. 804 C—D, 805 A.

51. *Ibidem*, 14, col. 805 B.

52. *Ibidem*, 12, col. 801 C — 804 A.

53. *Ibidem*, 12, col. 804 B.

54. *Ibidem*, 20, col. 813 A.

și în lacrimi spune că nu-l va părăsi fără a fi vindecată⁵⁵. Credința ce vindecase atâtea răni își spunea cuvântul ; Gorgonia primește vindecarea.

Deși istorisirea este demnă de încredere, Sfântul Grigorie se simte dator să spună că faptele acestea sînt adevărate⁵⁶.

Se pare că evenimentele se petreceau în ultimii ani ai vieții ei.

Printr-o viziune i se destăinuiește clipa în care avea să aibă loc sfîrșitul, dîndu-i posibilitatea ca ultimul moment s-o găsească pregătită. Din acest moment Gorgonia face clipă de sărbătoare. Nimic deosebit. Fără frica de necunoscut și de durerea despărțirii, dădea sfaturi celor apropiați. Vorbea mai ales despre viața veșnică, momentul făcînd-o învingătoare și nu învinsă.

În armonia corurilor îngeresti, contemplînd splendorile divine de care dorise să se desfăteze, începea adevărata ei viață exclamînd : «În pacea Ta Doamne vreau să dorm și să mă odihnesc»⁵⁷.

Frumusețea unui astfel de sfîrșit a fost atît de impresionantă încît Gorgonia nu a fost plînsă. Ea a fost condusă cu lacrimi mute, dureri și întristare nevindecabilă, tăcere adîncă, moarte cu înfățișare de ceremonii⁵⁸.

Se pare ușor observa că Sfîntul Grigorie are înclinație de a-și lăuda personagiile, împovorîndu-le uneori cu superlative ; ceea ce pare mai important este faptul că a lucrat după un anumit șablon. Fără a inventa fapte, relevă conform șablonului, numai aspectele pozitive (ca și Sfînta Nona, Gorgonia își convertește soțul și este împodobită cu pietate excesivă ; și ea vine, bolnavă, la sfîntul Altar și se însănătoșește).

Privînd critic relatările Sfîntului Grigorie, conchidem că Gorgonia s-a născut ca al doilea copil în casa episcopului, că era înclînată către viață virtuoasă și că a trăit în mod virtuos în măsura în care era posibil pentru un creștin. Ca puține fete din epoca veche se bucură, ca și frații ei, de o educație aleasă. Astfel ea știe să citească. Timpul liber îl petrece în tovărășia cărții, în citirea și cîntarea psalmilor.

Se știe că spre sfîrșitul vieții, Gorgonia este lovită de paralizie. Nu este exclus ca la dorința ei să fie dusă la biserică și aci, în urma unor calde rugăciuni, să se fi însănătoșit.

Din faptul că Sfîntul Grigorie ținea necrologul în cinstea ei în prezența părinților rezultă că Gorgonia n-a trăit mult. (Ea moare înainte de a fi Cezar).

IV. CEZAR

Cuvîntul ce vrea să evoce figura acestei ființe, demnă de familia blîndului episcop de Nazianz, este un imn adresat cumpătării, puterii de muncă și înțelepciunii.

55. *Ibidem*, 18, col. 809 C—D — 812 A.

56. *Ibidem*, 19, col. 812 A.

57. La Ida Gräfin Hahn, *op. cit.*, p. 252.

58. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Doa femei de elită...*, p. 18 ; Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VIII*, 22..., col. 813 D.

Cezar, fratele mai mic al Sfântului Grigorie s-a născut cu alese pre-dispoziții sufletești îndeosebi cu râvna pentru științe. Chipul său conturează pe acela al tânărului mistuit de dorința de a cunoaște, de a ști totul, de a explora taine, de a dezlega enigme, este tipul studentului ideal. Spre deosebire de Sfântul Grigorie, are înclinații practice, studiind în special : geometria, logica, gramatica, retorica și medicina ⁵⁹.

Trebuie relevat că, în sinul comunităților primare se formase o concepție ostilă literaturii păgâne, văzându-se în cultivarea ei, cultivarea mediului ce o generase. Curentul însă rămîne minoritar. Familia episcopului desprindea din literatura păgână comorile experienței veacurilor și o frumusețe de necontestat. Fără îndoială trandafirii erau spinoși, iar culegerea lor pretindea migală și pricepere. Erau totuși un tezaur de care lumea nu se putea lipsi, fiind de altfel tot ce crease mai frumos și presupunea o culme. Cam în același timp Sfântul Vasile va recomanda tinerilor studii explorarea acestor frumuseți, închise pentru conștiințele prea scrupuloase ; va recomanda să adune întocmai albinelor nectarul binefăcător al florilor, luînd de peste tot — dar nu totul. Îndeosebi geometria și astronomia găsesc adevărata lor prețuire ; cerul își aduce aportul la cunoașterea lui Dumnezeu ; el descoperă o frîntură din armonia și finalitatea divină ; din splendida lui tocmire se înalță o slavă supra-pămîntească.

Cezar va fi acela care va admira după armonia și ordinea fenomenelor cerești pe însuși Creatorul lor ⁶⁰.

Cum era și firesc, pentru activarea potențelor sale, primește instruirea necesară. Mai întîi educația elementară în familie, îndreptîndu-se apoi către școlile vestite ale timpului. «Îndată ce am fost destul de bogăți în cunoștințele primite aci, spune Sfântul Grigorie, și nu știu dacă cineva îl întrecea, în sfîrșit cînd a sosit timpul să plecăm din țara noastră, atunci ne-am despărțit pentru prima oară unul de altul ; eu oprindu-mă din dragoste pentru retorică în școlile Palestinei, pe atunci înfloritoare, iar el mergînd în Alexandria, care trecea atunci și mai trece încă drept un laborator al tuturor științelor» ⁶¹.

La Alexandria este un tînar studios eminent — cel puțin așa este descris — totdeauna nemulțumit în mediocritate, studiul său fiind de ansamblu și nu unilateral, aprofundînd disciplinele ca și cînd studiă doar una. La un moment dat Sfântul Grigorie se întreabă : «Cine a fost mai cunoscut decît el pentru înțelepciunea sa și mai ilustru decît el pentru inteligența sa în tot orașul ?» «Ce știință i-a rămas necercetată sau pe care n-a aprofundat-o așa cum altul nu reușește studiind doar una» ⁶². «Nu vorbesc — spune — de cei de seama lui sau de cei de aceeași vîrstă cu el, ci de cei mai mari și mai vechi în studii. Că el mînuia toate

59. Idem, *Epitafje*, 12, 13..., col. 17.

60. Idem, *Cuvîntarea VII...*, col. 761 C—D.

61. *Ibidem*, 6, col. 761 A.

62. *Ibidem*, 6, col. 761 C — sau «Cine a fost asemenea lui Cezar ? Sau cine dintre toți oamenii, la vîrsta lui, a obținut gloria atîtea înțelepciuni ? Nimeni dintre muritorii», *Epitafje*, 19..., col. 20.

științele cu aceeași pricepere ca pe una singură și pe fiecare în parte ca pe unica»⁶³.

Se pare că zelul său era secundat de o mare putere de muncă, putând să realizeze un savant pentru timpul său. Cuvîntul dedicat lui spune că : «întrecea prin dragostea de muncă pe cei mai harnici iar prin puterea de aprofundare pe cei mai iuți și pe cei mai exersați. Am putea spune că întrecea în iuțime pe cei mai iuți, prin sîrguință pe cei mai sîrguincioși, prin ambele calități pe cei ce străluceau prin amîndouă, culegînd din geometrie și astronomie... tot ce ele au mai folositor»⁶⁴.

Ori, acest pisc presupune din partea eroului nostru timp neprecupețit, conștiința idealului său și mai mult ca orice, o viață ordonată, cumpătată.

Frumusețea profilului studentesc se reliefează și prin faptul cum știa să se comporte cu colegii, din pritenia caldă cu care înconjura pe toți și de care era înconjurat. O învățase în familie ; întîmplarea va face ca puțini din contemporanii săi să dedice pagini atît de într-aripate acestui capitol ca fratele său și Sfîntul Vasile. Prietenia sinceră o socotește modul prin care aproapele devine un alt eu⁶⁵. Fără îndoială, prietenii îi erau toți și nu se poate pune problema unei invidii, deoarece, cum se arăta, Cezar excela în însușirea cunoștințelor. Totuși, în alegerea prietenilor era condus de un criteriu, anume : nu privea atît blazoanele sociale sau puterea de muncă, ci starea morală, măsura virtuții.

La Alexandria studiază în special medicina. Reîntorcîndu-se, în scurt timp este numit medic imperial. Poziția aceasta nu-l cruță de surprize mai ales că voia să stăruie în credința părinților săi — anume voia să devină creștin. De altfel acest nume îl socotea ca pe cel mai venerabil. «Ceea ce este mai admirabil — spune Sfîntul Grigorie — este că nici gloria, nici plăcerile pe care mediul le oferea nu i-au știrbit noblețea sufletului. Dintre multele și marile titluri pe care le purta, cel care avea mai mult preț în ochii lui era de a fi creștin și de a purta acest nume»⁶⁶. Pentru început împăratul apostat folosește felurite promisiuni pentru a-l aduce la păgînism, vîzînd în Cezar un secundant forte în întreprinderile sale. Dar, acestor promisiuni, medicul arată desconsiderare. «După ce a combătut toate atacurile deschise sau ascunse ale adversarului, el proclamă cu glas tare că este și rămîne creștin»⁶⁷, adevîrînd cuvîntul Sfîntului Grigorie ce spunea cu vîdită mîndrie : «Vai de rătăcirea și de nebunia sa (a lui Iulian), dacă nădăjduia să încînte pe un om ca fraatele meu»⁶⁸.

Purtarea sa nu rămîne fără consecințe ; Cezar este exilat însă numai pentru puțin timp, deoarece împăratul mergînd în războiul împotriva persilor este înfrînt. (De fapt înfrîngerea sa o socotește ca datorîndu-se

63. Idem, *Cuvîntarea VII*, 7..., col. 761 C.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*, 6, col. 761 B.

66. *Ibidem*, 10, col. 768 B.

67. *Ibidem*, 13, col. 772 A.

68. *Ibidem*, 11 col. 769 A.

Galileeanului). Faptul exilării în dă fratelui Sfintului Grigorie aureola de mărturisitor⁶⁹ și e numărat ca atare.

Reîntors, din nou este între demnitarii curții, de data aceasta lângă un împărat ortodox. În ultima parte a vieții sale este istorisit un eveniment căruia, prin felul său ieșit din comun, i se atribuie însușirea de minune. Avea misiunea de a strânge impozitele din Bitinia când un cutremur distruge Niceea. Printre puținii supraviețuitori, adăpostiți de dărîmături, se găsea și trimisul imperial. El crede că salvarea sa este rezultatul rugăcunii și al Providenței, iar nu al întâmplării. Scăpînd «prin mîna lui Dumnezeu»⁷⁰ s-a născut în el gîndul la salvarea unui lucru Grigorie se botează abia cînd vine de la studii pe cînd Gorgonia, numai acestuia și trecînd în împărăția albei lumi»⁷¹.

Se pare că era încă nebotezat, scrupulozitatea tinzînd să amîne botezul pînă către sfîrșitul vieții. De altfel această amînare, în familia lor devenise tradițională ; tatăl primește botezul trecut de 40 de ani, Sfîntul Grigorie se botează abia cînd vine de la studii pe cînd Gorgonia, numai cu puțin înaintea morții.

Sfîntul Grigorie reliefează în mod deosebit felul în care Cezar înțelegea să slujească omului — practicînd medicina. În virtutea faptului că vedea în medicină o misiune, oferă gratuit serviciile sale⁷².

Îmbinînd în aceeași persoană capacitatea, sîrguința, caracterul, credința și generozitatea, autorul face din eroul său o persoană deosebită. Fără îndoială că nu putem socoti că toate aceste însușiri sînt artificii literare, axate pe dragostea frățească, dar nici să vedem în Cezar un geniu.

Chipul său, zugrăvit tot în vederea edificării sufletesti, rămîne chipul unui om deosebit înzestrat și în același timp al credinciosului care slujește pe Hristos, slujind aproapei.

V. SFINTUL GRIGORIE

Dacă viața marelui ierarh este îndeobște cunoscută, grație operelor sale, vom încerca s-o desprindem întrucît atmosfera din casa părintească, adică dragostea de cultură, evlavia, milostenia și virtutea părinților se reflectă în viața sa.

Spre deosebire de alte personalități creștine, Sfîntul Grigorie crește sub influența mamei, Sfînta Nona imprimîndu-i în mare măsură felul ei de a fi. De aci temperamentul său sensibil, cu trăsături delicate — ținuta omului de sentiment, de visare și meditație⁷³.

69. *Ibidem*, 15, col. 773 C.

70. Idem, *Poeme despre sine însuși...*, col. 983.

71. Idem, *Cuvîntarea VII*, 15..., col. 773 A.

72. *Ibidem*, col. 768 A.

73. E. Fleury, *Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930, p. 14—15.

S-a născut merit slujirii lui Dumnezeu, în urma unor calde rugăciuni⁷⁴ înclinat spre sobrietate și cumpătare⁷⁵ și cu puternică dorință după înțelepciune.

După cum se arăta, în casa bătrînului episcop se formase o veche tradiție cărturărească.

De aceea Sfîntul Grigorie frecventează școlile renumite ale timpului, începînd cu aceea din Nazianz, Cezareea Palestinei, Alexandria și terminînd cu Atena «cea de aur», unde are ca profesori pe vestiții Himeriu și Proheresiu. Aci întîlnește pe unul dintre cei mai buni prieteni ai săi, datorită căruia va închina pagini atît de frumoase prieteniei, pe Sfîntul Vasile. «Dumnezeu mi-a făcut și acest bine — spune Sfîntul Grigorie — m-a dus și mi-a dat ca tovarăș un bărbat preaînțelept, ce întrecea pe toți prin viața sa... Era Vasile, marea valoare a secolului meu. Pe el îl aveam tovarăș și de învățătură și de locuință și de sfat. Și dacă îmi este permis să mă laud, pot spune că eram o pereche vestită în toată Grecia»⁷⁶.

Cu duioșie își amintește autorul despre aceste clipe frumoase pe care adesea le introduce cu formula : «Și acum îmi dau lacrimile cînd îmi amintesc». «Cum să nu lăcrimez — spune la amintirea acestor lucruri. Că ne purtau nădejdi egale într-un lucru care stîrnea multă pizmă : știința. În schimb între noi nu era pizmă, ci întrecere și zel. Era luptă între noi amîndoi, dar nu cine să aibă întîietatea, ci cum fiecare s-o cedeze celuilalt. Gloria fiecăruia dintre noi o socoteam ca proprie. Părea un singur suflet în noi, ducînd două trupuri»⁷⁷.

Concepția înaltă despre om ce se manifestă în haina prieteniei, precum și viața morală ca și religiozitatea sînt expresia aceleiași influențe din familie. Dacă cei doi prieteni își făceau renume prin rezultatele strălucite pe care le obțineau, cu aceeași considerație era privit stilul lor de viață, fiindu-și și în această privință, unul altuia, regulă și măsură.

Deși încă nebotezat, Sfîntul Grigorie are conștiința că este deja creștin. Pentru sine, acest nume este un simbol, un sinonim al virtuții, dar și motiv de mîndrie. «Pe noi — va spune marele ierarh — marele lucru și marele nume era de a fi și de a ne numi creștini. Pentru acest nume noi eram mai mîndri decît era Gyges de inelul său învîrtitor care i-a adus tronul Lydiei (dacă aceasta nu este o poveste), eram mai mîndri decît era Midas de aurul său prin care și-a găsit pieirea... Ca să nu mai zic de săgeata lui Abris hyperboreanul sau de Pegasul argeean, pentru care călătoria lor prin aer n-a însemnat atîta cît pentru noi ridicarea unuia prin celălalt, sau ridicarea unuia cu celălalt la Dumnezeu»⁷⁸.

74. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea II*, 77, P. G. XXXV, col. 484 C ; *Poeme despre sine...*, col. 1001 ; col.1447.

75. Idem, *Poeme despre sine...*, col. 975, 976.

76. *Ibidem*, col. 1044—1045.

77. Idem, *Cuvîntarea XLIII în lauda Sfîntului Vasile cel Mare*, 20, P. G. XXXVI, col. 521 B—C.

78. *Ibidem*, 21, col. 524 B—C.

În mediul păgîn practică creștinismul, cunoscînd nutmai două căi ; cea mai onorabilă cale era aceea care conducea către Biserică și către dascălii de acolo.

Peste puțin timp avea să fie în Capadocia unde prima sa dorință avea să fie să primească botezul. Sufletul său meditativ, dorul după liniște și contemplare îl mină în singurătatea minăstirii de pe malurile Irisului în Pont, însă în curînd este chemat să ajute la conducerea comunității din Nazianz. Acum este hirotonit preot.

La vremea sa bătrînul episcop văzuse în preoție o misiune cu totul deosebită, reclamînd pregătire și conduită pe măsura ei. Cu pregătirea proprie geniului său, conștiința preoției îl face pe Sfîntul Grigorie să fugă de ea. Nu va ezita chiar să spună că actul hirotoniei sale este un act de silnicie și tiranie. Peste puțin timp adresa un adevărat imn preoției, denumînd-o «arta artelor și știința științelor»⁷⁹.

Ca preot, Sfîntul Grigorie a fost model. Dragostea sa caldă pentru credincioșii săi, dezinteresul total pentru cele materiale, ajutorarea săracilor, mila, iertarea și mai ales acel dar unic de a intra în inima fiilor săi duhovnicești, împărtășind tot aurul sufletului său și dîndu-se lor cu cea mai mare desăvîrșire și abnegație, îl pun alături de cei mai mari făuritori de caractere ale antichității creștine⁸⁰. Principiile pedagogiei sale vor fi învățate nu atît în Alexandria și Atena, cît mai ales în tînda bisericii din Nazianz. Aci învață milostenia și toate virtuțile ce izvorăsc din prețuirea și iubirea aproapelui, aci învață smerenia și tot aci dîrzenia în credință atît de îndrăzneată uneori, încît ia atitudine împotriva despotului apostat.

Fiindcă —în familia lor se formase conștiința unei înalte prețuiri a rugăciunii și meditației, Sfînta Nona practicînd-o îndeosebi, această însușire caracterizează și persoana Sfîntului Grigorie. Este sugestiv faptul cum, întocmai Sfîntului Ioan Gură de Aur, preferă vieții zgomotoase, singurătatea minăstirii. De altfel, Sfîntul Grigorie se va număra printre marii asceți ai creștinismului.

Influenței mamei se datorește fără îndoială bunătatea sa excesivă și poate chiar și deosebita sa sensibilitate. Poate că din acest fapt izvorăște și parte din pesimismul care-l caracterizează. (Între alte caracteristici ce se impun frazei Sfîntului Grigorie, aceea care domină în majoritatea operei sale este pesimismul). Totuși tristețea poeziei sale nu este euripidomanie sau melancolie romantică. Tristețea poeziei sale este în mare parte rolul vieții zbuciumate, este o tristețe izvorîta din nedreptate. Melancolia sa este respirația marilor probleme ce-i frămîntau mîntea, este în același timp un suspin după nemurire⁸¹.

79. Idem, *Apologie pentru fuga sa*, 16, P. G. XXXVI, col. 521 C; trad. Donos N. Huși, 1931.

80. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București, 1937, p. 20.

81. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Tristețea poeziei lirice a Sfîntului Grigorie de Nazianz*, București, 1938, p. 32.

Conchizînd, putem spune că Sfîntul Grigorie a însemnat o culme de gîndire și de trăire duhovnicească, înzestrat fiind cu aptitudini geniale. Fără un mediu propice, fără îndoială că nu putea să-și atingă talia. Or, familia bătrînului episcop se arată o școală a virtuții și a pietății. Tatăl îi imprimă simțul probității, conștiința misiunii preoțești și prețuirea ce o arată culturii; de la mamă moștenește sensibilitatea sufletească, virtutea sub diverse aspecte și rugăciunea. Firea sa însă le armonizează dîndu-le expresie într-o statură deosebită, în chipul aureolat al sfîntului. Este plăcut de observat că se vrea în slujba aproapelui, fiind un făclier de inimi, un poet, un artist ce a știut să dăltuiască în semeni chipul lui Hristos, înscriind prin viața sa o pagină de filocalie.

*

Cele patru medalioane zugrăvite atît de măiestrit de penelul Sfîntul Grigorie rămîn fără îndoială niște perle de compoziții în literatura creștină.

Eliberate însă de tușul poetic, uneori destul de puternic, găsim evocate fapte istorice și chipuri reale.

Din cele relatate se observă că Sfîntul Grigorie s-a condus după un șablon. Cuvîntul prin care cinstește amintirea mamei se aseamănă cu acela adresat memoriei Sfintei Gorgonia, iar necrologul pentru bătrînul episcop și mai ales cel adresat fratelui său Cezar se aseamănă în terminologie cu acela adresat Sfîntului Vasile. Cu toate acestea Sfîntul Grigorie nu inventează fapte, și numai scoate în evidență părțile pozitive ale personajilor, evitînd pe cele negative.

Terminologia laudativă se explică prin sentimentul natural al iubirii filiale și al dragostei frățești, precum și de statura morală puțin comună a personajilor și prin destinația cuvintelor ce aveau să devină opere de edificare sufletească.

Dacă Sfîntul Grigorie conchide că părinții și frații săi n-aveau egal, bineînțeles contrazicîndu-se, deoarece perfecțiunea absolută este una și nu mai multe, este destul de probabil ca personajile sale să nu fie cu mult înapoia atributelor cu care au fost împodobite.



BISERICA ORTODOXĂ FINLANDEZĂ *

Finlanda (Suomi în limba finică) sau «Țara celor 1000 de lacuri»¹ este situată în Nordul Europei și anume în răsăritul peninsulei scandinave. Între secolele al VII—XIV-lea Finlanda a luptat pentru stabilirea frontierelor sale față de vecinii suedezi. Sistemul feudal a transformat, pe rând, Finlanda într-o feudă a Suediei, apoi într-un ducat (1284) și în sfârșit în principat autonom în 1581. Știm că prin unirea de la Kalmar din 1397 statele scandinave : Danemarca, Suedia și Norvegia, alcătuiau un singur stat supus reginei Margareta a Danemarcei (1387—1412), stat de care aparținea și Finlanda². În 1512 Suedia, condusă de regele Gustav, împreună cu Finlanda, se despart, Danemarca rămîne cu Norvegia, insulele Helgoland și provinciile germane de la Marea Baltică³. Mai târziu, se desparte și Norvegia. În secolul al XVI-lea, o dată cu Reforma, au avut loc tulburări sociale, ca războiul Melatinilor din 1596—1597 etc.

Pe timpul lui Carol XII (1682—1718) Finlanda a fost implicată în războaiele nordice. În urma războaielor cu suedezi, Finlanda s-a alipit Rusiei în anul 1809. Devenit cu acest prilej și mare duce al Finlandei, țarul Alexandru I (1801—1825), printr-un act de confirmare, a recunoscut solemn, în 1805, privilegiile principatului finlandez, iar în 1812 capitala țării s-a mutat la Helsinki⁴. Țarul Nicolae II (1894—1916) i-a dat, în 1906, o nouă constituție, care înlocuia vechea dietă printr-un parlament, ales prin vot universal, în care socialiștii au obținut în alegerile din 1907 cel mai mare număr de mandate⁵.

Anul 1916 a adus schimbări profunde în viața Europei. S-a constituit statul sovietic, care, întemeiat pe principiile revoluționare noi, acordă libertate națională tuturor popoarelor. Astfel, parlamentul finlandez a înaintat o cerere noului guvern sovietic, care a acceptat independența Finlandei la 6 decembrie 1917⁶. Tratatul de Pace cu Uniunea

* Această lucrare de seminar în cadrul cursurilor de magistru în teologie a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Finlanda are de fapt peste 3000 de lacuri. Vezi *Mic Atlas Geografic*, București, 1962, p. 43.

2. E. Popovici, *Istorie Bisericească*, trad. de Atanasie Mironescu, ed. II, vol. III, București, 1901, p. 292.

3. *Ibidem*.

4. M. Premoli, *Histoire de l'Église contemporaine (1900—1925)*. Traduit de l'italien par le Rév. L. Leclercq, Turin-Rome, 1930, p. 307.

5. Vezi *Finlanda*, art. în «Larousse», vol. III, Paris, 1930, p. 496.

6. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Finlandeze*. Teză de licență, București, 1954, p. 9, exemplar dactilografiat aflat în Biblioteca Institutului teologic din București.

Sovietică s-a încheiat la 14 octombrie 1920 la Dorpat, iar decizia definitivă a Societății Națiunilor întrunită la Paris în 1921 i-a restituit și insulele Aaland, cu regim autonom.

INCEPUTURILE CREȘTINISMULUI ÎN FINLANDA

De obicei, istoricii mai vechi finlandezi susțin că timpul cuprins între 1155—1323 (pacea de la Pähkinaäsaari) este epoca cea mai însemnată pentru istoria bisericească a Finlandei, căci atunci a fost creștinată de suedezi și luată sub conducerea lor. De la Henric Portham, părintele istoriei finlandeze, fost profesor la Universitatea din Turku, pînă aproape în zilele noastre istoria ecleziastică a Finlandei era explicată astfel: «Cu cîteva secole înainte de 1155, finlandezii, sosiți de undeva din răsărit, făceau dese incursiuni de pradă în Suedia răsăriteană, care era creștină și ținea de Vatican. Regele Suediei Eric și episcopul Henric de Upsala, pentru a pune capăt năvălirilor finlandeze și pentru a-i converti la creștinism, a plecat, cu o mare armată, în Finlanda, în 1155 și în urma unor lupte grele, finlandezii au fost învinși și creștinați. Eric s-a întors în Suedia, unde a murit în luptă cu un pretendent la tron, iar episcopul Henric a rămas la finlandezi, fiind primul lor episcop, dar peste un an a fost ucis de un țăran anume Lalli. Sămînța creștinismului răspîndită acolo era gata să piară din cauza tavaștilor și a carelienilor, care, împinși de conducătorii Novgorodului ortodox, au pornit contra suedezilor, cotropindu-le țara, dînd foc orașului Sigtuna și omorînd pe arhiepiscop. Cînd călugărul dominican Toma, trimisul Suediei, a venit ca episcop în Finlanda, el a creștinat o bună parte din tavaști. Încercînd să-și asigure puterea sa și sprijinit de Papă, Toma a plecat și contra Novgorodului dar în 1240 prințul Alexandru Nevski îl învinge și Toma se refugiază într-o mînăstire»⁷.

Lupta desfășurată pe pămîntul finlandez n-a fost o luptă restrînsă numai la cîteva nobili și închisă numai între granițele Finlandei, ci ea se leagă și de factori externi, de înseși problemele care frămîntau atunci Europa. Cauzele care au dus la creștinarea finlandezilor nu sînt numai religioase, ci exista dorința puternică a trăitorilor acelor vremi de a reface unitatea civilizației lor, sfîșiată de năvălirile atîtor popoare.

Această dorință nu începe la 1155, ci mult mai devreme. În secolele al XI—XII-lea Finlanda nu era o țară recunoscută. Drumurile comerciale care șerpuiiau de-a lungul țărmurilor ei au fost cunoscute cu mult înainte de suedezi, danezi, germani și ruși, din Novgorod. Mai puternică sau mai slabă, influența culturală și civilizațiile acestor popoare au ajuns pînă la finlandezi. Pe de altă parte avuțiile Finlandei au jucat un rol important în economia Europei.

În ultima vreme arheologia și studiile de filologie comparată ne arată, că poporul finlandez s-a așezat în peninsula finică în secolul al

7. Idem, *Inceputurile creștinismului în Finlanda*, lucrare de seminar, București, 1952, p. 1—2, exemplar dactilografiat aflat în biblioteca P. C. Pr. Prof. Al. I. Ciurea.

II—III-lea al erei noastre, nu în secolul al VII-lea, cum credea istoricul M. G. Portham⁸. Unele de muncă descoperite prin săpături demonstrează, că finlandezii se ocupau nu numai cu pescuitul și vânătoarea, ci și cu prelucrarea metalelor, cu apicultura și chiar cu agricultura⁹. Ne dăm seama din cercetări, că în secolul al X-lea creștinismul era răspândit în centrele mai importante ale Finlandei, întrucât morții nu mai sînt incinerati, ci îngropați cu fața spre răsărit, mai ales în Carelia¹⁰. În partea răsăriteană (Carelia) după anul 900 nu se mai găsesc obiecte păgine de înmormîntare. Dacă, pe lângă mărturiile arheologice, adăugăm pe cele filologice și anume cuvintele: risti (cruce) pappo (pîrgă), raamatu (Sfînta Scriptură), kumi (naș), suntio (paracliser), care sînt fie de origine slavonă, fie de origine greacă, ajungem la concluzia firească, anume, că în secolul al X-lea creștinismul pătrunsese în Finlanda prin misionari ortodocși veniți de la greci sau slavi.

Sînt cunoscute etapele principale ale creștinării rușilor¹¹.

Tributul răsăritean din Carelia a avut din vechime strînse legături cu Rusia novgorodeană și kieviaană; după ce cneji și populația acestor centre ruse de negoț și de cultură, de pe lângă drumurile comerciale ale varegilor spre Bizanț, s-au creștinat, spre sfîrșitul secolului al X-lea, după modelul cneazului Vladimir, influența ortodoxă a Bizanțului a pătruns și în Carelia. Aceasta se poate dovedi prin săpăturile arheologice, care au scos la lumină, în această regiune, numeroase cruciulițe și icoane bizantine, găsite pe piepturile morților din secolul al X-lea¹².

A. PATRUNDEREA CREȘTINISMULUI ÎN FINLANDA, PRIN MISIONARI RĂSARITENI

După încetarea năvălirilor popoarelor migratoare, cum era și firesc, au fost reluate legăturile comerciale. În acest scop, au început din nou să fie frecventate vechile drumuri comerciale de la Marea Nordului și Marea Baltică spre Marea Neagră și chiar mai departe¹³. De altfel, datorită primejdiilor din golful Gasconiei, negustorii francezi, germani și ruși făceau legătura între nord și sud pe rețeaua râurilor navigabile, folosind corăbii mai mici. Datorită comerțului s-au ridicat centre importante ca: Hdeby-Slervåg, la Marea Nordului, Birca lângă orașul Stockholm de azi și Novgorod pe țărmul lacului Ilmen (aer, în limba finică), la 200 km spre sud de Lacul Ladoga. Că într-adevăr Finlanda a fost stră-

8. V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 9.

9. R. Rosen, *Varhaiskeskiäka esipainos teoksesta Suomenhistori ankäsikija* (Inceputurile evului mediu în Finlanda), Porvo, 1949, p. 108, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 5.

10. A. Surakka, *Suomen ortodoksienkirkon historie* (Istoria Bisericii Ortodoxe Finlandeze) Sortavala, 1935, p. 6, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 5.

11. Vezi studiul P. C. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Creștinarea rușilor în lumina noilor cercetări istorice*, publicat în «Studii Teologice», seria II, an. IX (1957), nr. 5—6, mai—iunie, p. 386—418.

12. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii...*, p. 5.

13. V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 6.

bătuță de navigatori comercianți, se vede din aceea, că s-au descoperit monede arabe și alte obiecte aparținând secolului al XI-lea¹⁴.

Datorită așezării sale geografice, Carelia, fiind mai aproape de Novgorod, a avut legături mai strânse cu acest centru, pe când Finlanda apuseană s-a legat mai puternic de Birca iar mai târziu de Sigtuna Gothund. La începutul secolului al XII-lea comercianții din Novgorod și Gothund au vrut să se elibereze de intermediarii din Birca și astfel au luat naștere centre comerciale mari ca Viipuri¹⁵ și Turku¹⁶.

Pe aceste drumuri comerciale, au sosit pe meleagurile finice, primele cunoștințe despre o religie necunoscută, despre creștinism, care a fost predicat la Birca în 820 de Apostolul Nordului, Ansgavarius, iar în Germania de Nord deja mai de timpuriu¹⁷. În Novgorod, creștinismul devine religie oficială, căci aci sosiseră o dată cu creștinarea oficială a rușilor misionari și călugări greci, care au rămas pe loc. Din Novgorod se va exercita o influență puternică și organizată pe linie creștină, deși constatăm lipsa documentelor pentru această perioadă. Cauza este simplă: influența creștină asupra carelienilor s-a exercitat liniștit, fără intervenția sabiei și în decursul veacurilor, căci știm, că, în acea perioadă, Carelia nu depindea politic de Novgorod, ci era autonomă.

Cronica despre întemeierea Mănăstirii Valaam, cea mai mare mănăstire din Finlanda, ne spune că primii misionari în Carelia au fost călugări greci, pomenind numele a doi dintre ei: Sfântul Serghios și Sfântul Herman: «Sfântul Serghios a venit într-o insulă din fața Sortavalei (orașul Serdopol de azi), unde a predicat cetățenilor creștinismul, dar auzind că păgînii își au reședința în Valaam a mers acolo și, cu ajutorul lui Dumnezeu și dragostea sa părintească, i-a convertit, ridicînd o bisericuță de lemn. Cu trecerea vremii, au sosit asceți mulți în jurul lui și astfel a luat naștere în 996 Mănăstirea Valaam»¹⁸.

Cît adevăr cuprinde această relatare, nu se poate ști precis. Sigur este, că Mănăstirea Valaam a fost întemeiată foarte de timpuriu. Ceea ce cunoaștem, ca fapt istoric, este aceasta: în anul 1164 suedezii, sub conducerea regelui Carol XII, năvălind spre Novgorod, au dat foc Mănăstirii Valaam, care atunci era bine organizată, iar moaștele Sfântului Serghios și Herman au fost mutate la Novgorod, de unde au fost readuse în 1180. O cronică novgorodeană din 1227 vorbește despre botezarea unui mare număr de carelienii, de către misionari ortodocși trimiși de cneaz. Datorită acestei creștinări, carelienii — independenți pînă atunci — au fost siliți a plăti biruri către Novgorod. Mai aflăm o altă dovadă, că Mănăstirea Valaam ființa înainte de 1251, de vreme ce la această dată prințul Gleb Vasilkovici a cerut egumenului Mănăstirii Valaam să-i trimită un călugăr vrednic pentru a fi stareț la Mănăstirea

14. *Ibidem*, p. 7.

15. Viipuri sau Viborg înseamnă portul nostru (în limba suedeză).

16. Turku (Abo) înseamnă țîrg (în limba suedeză).

17. V. K. Ihatsu, *Începuturile creștinismului...*, p. 8.

18. Prefața la «Cartea de slujbă în ziua de Sfântul Serghios și Herman», Kuopio, 1942, apud V. K. Ihatsu, *Începuturile creștinismului...*, p. 8.

Ustehonski, fondată de el, lângă Beleostrov (Ostrovul alb), iar Mînăstirea Paleostrov este fondată de călugărul Cornil de Valaam, care s-a așezat acolo în secolul al XI-lea¹⁹.

B. PATRUNDEREA CREȘTINISMULUI PRIN MISIONARI APUSENI

Atragem încă de la început atenția asupra unui fapt : în anul 1060, arhiepiscopul Adalbert de Hamburg a numit pe călugărul Hilfūmius Iohanes ca episcop de Birca, pentru insulele din Marea Baltică, insule sub care trebuie să înțelegem cel puțin și insula Aaland și o porțiune din sud-vestul Finlandei, părere susținută de doi mari istorici finlandezi, Prof. Rimme și Jaakkola²⁰. Atestarea lor este întărită și de o descoperire făcută de Prof. Rosen în arhivele Vaticanului. Acesta a dat peste o însemnare prin care papa cerea, în 1120, Bisericii Catolice din Suedia să încaseze impozit din «Findia» și «Hestia», provincii ale regatului suedez, pe care Rosen le socotește a fi fost Finlanda și Estonia. Cei doi profesori mai spun, că în Finlanda ar fi ființat parohii mici romano-catolice chiar înainte de anul 1155, care aveau centru la Saltvic, centru care pînă astăzi n-a putut fi identificat. El este probabil înființat de noul episcop de Birca, Hiltimius Iohanes, de care am amintit mai sus.

Cruciada din 1155 avea binecuvîntarea papii și secolunda cruciadele de la Locurile Sfinte, cu singura deosebire, că papa dădea indulgențe suedezilor, dacă vor creștina cu forța pe finlandezi. Iată cum arată Prof. Rosen scopul acestei cruciade : «Debarcarea făcută de Eric și Henric a avut un dublu scop : pentru *stat*, ca să restabilească legăturile comerciale de mai înainte (rupte mai mult cu Germania și mai puțin cu rușii din Novgorod), iar pentru *biserică*, să o pună sub jurisdicția papală... În acest scop, Adrian IV, pe cînd era cardinal de Beaxper, a fost trimis de papă în 1152—1154 în țările nordice, ca să alcătuiască un program, prin care arhiepiscopul de Bremen să fie supus jurisdicției papale (acesta deși romano-catolic, tindea spre autonomie) și să înlătore din ținutul finlandez influența ortodoxă a Novgorodului, urmînd apoi ca creștinismul catolic să pătrundă și în interiorul și în nordul Finlandei²¹.

Henric rămîne episcop în Finlanda, dar este ucis în 1156 nu de un țaran cum arată cronică, ci de un moșier Lalli. El însă n-a putut organiza într-un singur an Biserica și n-a putut fi episcop de Upsala, deoarece acest scaun episcopal s-a înființat abia în 1164²².

După moartea lui, ne-au rămas puține știri despre organizarea Bisericii din Finlanda pînă în 1120. Cunoaștem doar un singur nume : Folquimus, conducătorul Bisericii, dar nu se știe dacă a fost episcop.

19. A. Surakka, *op. cit.*, p. 8, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 19.

20. V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 11.

21. A. Rosen, *op. cit.*, p. 131, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 12.

22. V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 13.

După o ipoteză, el ar fi același cu un francez Fulco, hirotonit în 1178 de arhiepiscopul danez Erchil de Lund și atestat conducătorul Bisericii Romano-Catolice din Estonia²³.

La începutul secolului al XII-lea, danezii joacă un rol important în țările din preajma mării Baltice. Arhiepiscopul Andreas de Lund luptă contra Estoniei, pentru a o creștina; apoi, a pornit și împotriva Finlandei, în ținutul în care Eric și Henric făcuseră prima cruciadă²⁴. În 1209, el hirotonește încă un episcop, așa că existau doi episcopi catolici: unul ce ținea de Upsala, iar altul de Lund. Nu știm cât timp a durat această situație, ci doar că în 1216 papa Inocențiu a dat toate drepturile asupra Finlandei regelui suedez Eric, fiul lui Cnut, care a fost încoronat la 1210 de arhiepiscopul de Upsala și care era cumnatul regelui Vlademar Seir al danezilor. Vlademar continuă în 1219 cucerirea Estoniei, dar e ucis de un vasal. Estonia va fi ocupată de ordinul Spadei, care se unește în 1208 cu Teutonii. Dintr-o bulă papală, constatăm că neamul Tavaștilor era creștinat în întregime, întrucât locurile de cult ale păgînilor sînt luate de biserică²⁵. Ori acest lucru nu se putea întîmpla decît după ce poporul se creștinase în întregime, ne mai ținînd deloc tradițiile păgîne.

Novgorodul nu putea rămîne nepăsător în fața dublului pericol catolic: unul venind din Finlanda, iar celălalt din Estonia, mai ales că în 1221 papa Honoriu III poruncise episcopului finlandez să împiedice comerțul cu rușii din Novgorod. În 1229 papa Grigorie IX a dat ordin să înceteze comerțul și cu ținuturile din episcopiile din Lybec, Visby și Birca²⁶. Dovadă că aci ortodoxia era puternică, deducem din faptul că pînă astăzi, există locuitori în Carelia de Nord care poartă nume ortodox, cu toate că de la Reformă ținutul a fost luteranizat.

Știm că în 1234 Toma, călugăr dominican, e numit aici episcop. În 1237, împreună cu domnitorul suedez Birger Iarli și cu binecuvîntarea papii, pornesc cruciada contra Novgorodului, dar sînt biruiți de Alexandru Newski, cel care peste cîtiva ani, va birui pe temuții cavalerii ai Ordinului Teutonilor. Încă o dată, suedezi vor porni contra Novgorodului în 1239, conduși de mareșalul Torghis și de episcopul Petru Elavi de Västeras (Suedia) dar din nou vor fi învinși. Pînă în 1317 Novgorodul își va lua înapoi toate locurile cucerite de suedezi²⁷.

Aceste două cruciade nu s-au făcut cu scop religios (creștinarea finlandezilor), ci ele au avut un scop politic și economic: cucerirea Careliei. Luptele dintre suedezi și ruși s-au terminat prin pacea de la Pahkinänssaari din 1323, cînd cea mai mare parte a Finlandei rămîne alipită Suediei pînă în 1509. Din punct de vedere religios, ea rămîne romano-catolică, iar Carelia, fiind sub stăpînirea rușilor din Novgorod, rămîne ortodoxă, organizîndu-se încă o minăstire ortodoxă, cea de la

23. A. Rosen, *op. cit.*, p. 139 apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 15.

24. V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 14.

25. A. Rosen, *op. cit.*, p. 142, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 15.

26. A. Rosen, *op. cit.*, p. 143, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 15.

27. A. Rosen, *op. cit.*, p. 163, apud V. K. Ihatsu, *Inceputurile creștinismului...*, p. 16.

Konevița (Coneveț) tot într-o insulă din lacul Ladoga, de către ieromonahul Arsenie de Valaam. În 1532, arhiepiscopul Macarie de Novgorod trimite pe ieromonahul Ilie, spre nordul lacului Ladoga spre a termina cu ultimele rămășițe ale păgânismului. Pînă în secolul al XV-lea, se convertește și nordul (Iaponii) și vom găsi la ei chiar o mînăstire ortodoxă, întemeiată în 1524 de Sfîntul Trifon de Petsaniă²⁸.

De remarcat, că o dată cu pătrunderea creștinismului catolic, se vor ființa și mînăstiri catolice: dominicane, franciscane, cistercine. De la Reformă însă în întreaga Finlandă se răspîndește luteranismul, care va înlocui catolicismul și va slăbi ortodoxia. Luteranismul devine religie de stat iar catolicii nu mai au decît vreun milion de credincioși. Aveau o biserică la Helsinki și una la Viborg. Un mic număr de catolici se afla la Abo. Vor insista la Roma pentru independență, dar n-o obțin, iar în 1902 doi misionari catolici P. Buckx și P. van Gyssel sînt alungați²⁹. Propaganda luterană a cauzat refugiarea, înainte de 1658, a două treimi din populația careliană ortodoxă în Rusia și pierderea lor pentru Biserica Finlandeză; pămînturile și casele lor au fost imediat ocupate de luterani, sosiți de pe alte meleaguri. Această situație precară a durat pînă în 1721 cînd la pacea de la Nyslandt, Carelia e alipită Rusiei, iar în 1809 Finlanda va fi alipită complet Rusiei.

Pentru dezvoltarea organizării bisericești, perioada 1809—1917 este foarte însemnată, întrucît din 1892 parohiile ortodoxe finlandeze au format o eparhie cu episcop propriu la Viborg. Menționăm că și înainte au existat episcopi ortodocși, care au purtat în titulatura lor numele unor orașe careliene, dar care locuiau în Novgorod sau în Petrograd, și care, de cele mai multe ori, n-au călcat pe pămîntul carelian. În acest timp numărul parohiilor ortodoxe finlandeze s-a mărit și aproape toate bisericile ortodoxe din Carelia au fost zidite acum. Misiunea primului arhiepiscop de Viborg, Antonie, n-a durat prea mult (doar 6 ani) căci în 1898 a fost ales mitropolit al Petrogradului. În locul lui au fost aleși Nicolae (1898—1905), apoi Serghie (1905—1917) și Serafim (1917—1924). Ei au înființat școli bisericești în limba rusă. Situația aceasta a durat pînă în 1917 — cu o întrerupere între 1905 și 1907 — cînd arhiepiscopul finlandez s-a declarat independent, devenind republica finlandeză.

AUTONOMIA BISERICII ORTODOXE FINLANDEZE

O dată cu schimbarea politică a statului finlandez (6 decembrie 1917) s-a pus și problema reorganizării Bisericii Finlandeze. În ianuarie 1918 a avut loc la Viborg un mare sobor, care a ales ca arhiepiscop pe episcopul Serafim. Nemulțumite de rezultatul alegerilor, parohiile finlandeze, prin reprezentanții lor, au înaintat o cerere mitropolitului Ve-

28. A. Surakka, *op. cit.*, p. 20, apud V. K. Ihatsu, *Începuturile creștinismului...*, p. 17.

29. M. Premoli, *op. cit.*, p. 307.

niamin de Petersburg exprimându-și dorința creării unei episcopii independente «a Careliei»³⁰.

În august 1917 avusese loc sinodul panrus, care a hotărît, printre altele, introducerea noului stil în biserica finlandeză precum și organizarea de cursuri de teologie la Serdobol. În octombrie 1918, întră în vigoare «Statutul Bisericii Ortodoxe Finlandeze» în 7 capitole ce se ocupă cu normalizarea vieții bisericești, bazat pe rezolvarea a două probleme: a) autoritatea supremă canonică în biserică b) întreținerea clerului. Statutul a fost promulgat de un comitet format din 3 clerici și 2 mireni.

În mai 1919, s-a convocat prima Adunare a Bisericii Finlandeze la Viborg, care a formulat cererea de autonomie bisericească, prevăzută în Decretul Statutului din 26 noiembrie 1918, autonomie recunoscută de patriarhul Tihon al Moscovei prin Gramata din 11 februarie 1921³¹. Iată termenii în care Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a consimțit la această autonomie:

a) să se dea uitării toate diferendele canonice și neînțelegerile dintre cele două Biserici;

b) să se recunoască situația de Biserică autonomă, dependentă de Patriarhia ecumenică;

c) să se stabilească îndată comunicări canonice între cele două Biserici;

d) să se socotească Mînăstirea Valaam ca supusă Bisericii Finlandeze, nu numai din punct de vedere administrativ, ci și canonic; să se accepte ca acei monahi, care și-ar exprima dorința de a continua viața lor monastică în mînăstirile din Biserica Rusă, s-o poată face;

e) să fie chemată o reprezentanță a Bisericii Finlandeze la Moscova³².

Adunarea a mai ales ca episcop vicar pe protoiereul M. Kazanski care a fost recunoscut de patriarhul Tihon în 1921. Dar Prof. Kazanski a încetat curînd din viață și negăsindu-se altul în Finlanda, s-a recurs la Biserica Estonă care a recomandat pe protoiereul Gherman Aav³³, care a fost hirotonit «episcop al Careliei» și vicar al Arhiepiscopiei ortodoxe finlandeze cu toată împotrivirea arhiepiscopului Serafim.

Pentru a-și crea în lumea ortodoxă o situație corespunzătoare caracterului său de biserică autonomă, Biserica Finlandeză s-a adresat prin scrisori și apoi printr-o delegație specială formată de prof. E. Setialia și vicarul Gherman Aav și Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol, cerînd să-i fie recunoscută autonomia și să fie primită sub jurisdicția ei canonică. Patriarhul Meletie IV a aprobat această cerere prin tomosul din 6 iulie 1923, dată de la care Biserica Finlandeză devine

30. V. Dudu, *Biserica Ortodoxă din Finlanda*, Călărași, 1940, p. 4.

31. A. Vedernicov, *Pe drumul canonicității*, în «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», 1953, nr. 10, oct., p. 16.

32. Cf. T. M. Popescu, *Autonomia Bisericii Finlandeze*, în «Mitropolia Olteniei», an. IX (1957), nr. 11—12, nov.—dec., p. 814.

33. V. Dudu, *op. cit.*, p. 6.

autonomă³⁴. Remarcăm faptul, că președintele de atunci al Finlandei, K. J. Stahlberg, a rezervat puterii de stat dreptul real de a confirma alegerea arhiepiscopului, Patriarhiei Ecumenice rămânându-i numai confirmarea. Delegația s-a întors în Finlanda la 20 iulie 1923 prezentând guvernului țării sale actele oficiale: a) Tomosul pentru recunoașterea autonomiei, b) Pastorală Patriarhului Meletie IV, c) Scrisoarea către Președintele Republicii, d) scrisoarea către arhiepiscopul de Viborg și cea către episcopul Serafim.

Tomosul pentru autonomie a fost citit, în mod oficial, în soborul din noiembrie 1923 ținut în orasul Serdobol, sobor care a hotărât înființarea a două eparhii independente³⁵: Viborg și Carelia, cu arhiepiscopul Serafim și respectiv episcopul Gherman în frunte. Dacă limba slavă este folosită în parohiile cu credincioșii ruși, în Carelia limba oficială este cea finlandeză³⁶. După pensionarea arhiepiscopului Serafim, în 1924, locul său a fost ocupat, în mod automat, de Gherman, recunoscut oficial în sinodul din 1925, când se mută reședința de la Viborg la Serdobol.

O parte din credincioșii de origine rusă au înființat în 1925 Asociația particulară bisericească ortodoxă din Viborg, formând două parohii cu sediul la Helsinki. Numărul lor inițial (peste 1000 credincioși) fiind în continuă creștere, în 1954 au primit un episcop propriu³⁷. Totuși încercarea patriarhului Tihon de a trece pe finlandezi din nou sub jurisdicția Bisericii Ruse nu s-a realizat³⁸. La început, Mînăstirea Valaam și Konevița au fost încadrate în Biserica Finlandeză; dar întrucît majoritatea călugărilor erau de origine rusă, în 1945, cu prilejul vizitei în Finlanda a mitropolitului Grigore de Leningrad și Novgorod și în bună înțelegere cu Biserica Finlandeză, cele două mînăstiri au intrat sub jurisdicția canonică a Bisericii Ruse, rămînînd ca în probleme administrative să depindă tot de Biserica Finlandeză³⁹.

ORGANIZAREA BISERICII FINLANDEZE

Biserica Ortodoxă Finlandeză cuprinde astăzi 5% din populația Finlandei, restul fiind luterani (catolicismul a dispărut cu desăvîrșire). Există două eparhii; cea careliană, cu reședința la Kupio, unde se află și administrația bisericească, și eparhia Helsinki, cu reședința în capitala țării. Biserica este împărțită în 6 raioane bisericești de inspecție, care numără peste 25 parohii. Dacă numărul credincioșilor era în 1923 de 69.500⁴⁰, acesta a ajuns în 1951 la 78.554⁴¹. Legile după care se

34. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Finlandeze*, p. 10.

35. L. Perrin, *Les Églises orientales*, Rome, 1925, p. 113.

36. R. Janin, *Les Églises orientales et les rits orientaux*, Paris, 1926, p. 316.

37. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Finlandeze*, p. 11.

38. M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris, 1941, p. 287.

39. Cf. «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXII (1956), nr. 10, octombrie, p. 651.

40. Statistică în «Irenikon», *Chronique*, tom. 3, 1927, nr. 7, nov., p. 415.

41. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii Finlandeze...*, p. 67.

conduce sînt legi de stat. Există un delegat al statului, ca reprezentant, cu vot consultativ, în Adunarea Bisericească, iar prin ajutoare materiale, statul finlandez contribuie la bunul mers al treburilor bisericești. Numai în perioada 1950—1960⁴² s-au construit 14 biserici, cu casele parohiale respective, 50 capele și cimitire etc.

Conducerea supremă a Bisericii Finlandeze aparține sinodului episcopal sub președinția arhiepiscopului, cu sediul la Serdobol.

I. ORGANELE CENTRALE ALE BISERICII ORTODOXE FINLANDEZE

1. *Sinodul episcopal* este format de cei doi episcopi în funcție și episcopi invitați special din Estonia, pentru cazuri de hirotonii de episcop sau adunări excepționale (aceasta pentru a nu se călca prevederile sfințelor canoane). Acest sinod constituie suprema autoritate bisericească în probleme cu caracter duhovnicesc-canonice, fiind totodată unica instanță de judecată privind pe episcopi. Din atribuțiile sale reținem: hirotonia episcopului, aprobarea traducerilor Sfintei Scripturi, întărirea deciziilor Adunării Bisericești etc. Dreptul de recurs al vreunui episcop judecat și condamnat de sinodul episcopal se poate cere doar Scaunului Ecumenic⁴³. Sinodul episcopal finlandez, privit din punct de vedere al timpului, este permanent iar din punct de vedere al compunerii trebuie întregit cu arhieriei dintr-o biserică aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

2. *Adunarea generală bisericească*, organul reprezentativ al Bisericii Ortodoxe Finlandeze, este formată din 32 membri (16 clerici, 16 mireni): cei doi arhieriei și secretarul administrației (laic), ca membri de drept, 14 preoți diaconi și cateheți, ca reprezentanți aleși ai clerului și 15 mireni ca reprezentanți ai cîntăreților. Remarcăm faptul că la alegerea reprezentanților preoțimii ia parte și clerul inferior (fără călugărițe)⁴⁴. Ședințele ordinare ale Adunării generale bisericești se țin din 5 în 5 ani iar cele extraordinare de cîte ori este nevoie (alegeri de arhieriei).

Durata Adunării generale bisericești este de 15 zile, fiind valabilă constituită cu 2/3 din membrii. Președinte este arhiepiscopul.

3. *Administrația bisericească* este organul executiv, fiind compusă din cei doi episcopi eparhioți, un secretar și doi consilieri (un preot și un mirean, cu cunoștințe juridice-administrative), aleși pe 5 ani de Adunarea Generală Ordinară Bisericească. Pentru executarea lucrărilor de birou, are în subordine diferite oficii împărțite pe secții. Dintre atribuțiile ei amintim: probleme privitoare la credință și misionarism, la săvîrșirea Sfințelor Taine, concedii, salarii, locașuri de cult etc.⁴⁵.

4. *Instanțe de judecată*. a) Consistoriul disciplinar bisericesc. Este alcătuit din membrii administrativi bisericești, fără cei doi episcopi.

42. *Ibidem*, p. 68.

43. *Ibidem*, p. 14.

44. *Ibidem*, p. 15.

45. *Ibidem*, p. 22.

În competența sa intră judecarea preoților, cateheților, cântăreților și monahilor. Asupra hotărârilor lui se poate face recurs la :

b) Consistoriul Suprem bisericesc, alcătuit din cei doi episcopi, doi preoți și un mirean cu pregătire juridică, sub președinția arhiepiscopului. El mai judecă, afară de recursurile sus amintite și crimele.

Între organele judecătorești civile și cele bisericești există colaborare.

II. ORGANELE RAIONALE ALE BISERICII FINLANDEZE

În administrarea treburilor bisericești de-a lungul secolelor, s-a văzut că este nevoie de organe intermediare între cele centrale și cele locale. Astfel, a luat naștere instituția horepiscopului care treptat s-a transformat în protopopiat, accentuat în Biserica Finlandeză după 1918. Dar numărul mic de parohii n-a prezentat greutate în relațiile cu centrele eparhiale și rolul organelor raionale s-a limitat la inspecția bisericască și la alegerea reprezentanților mireni și preoți în Adunarea generală.

1. Circumscripția electorală alege reprezentanți mireni în Adunarea generală bisericească. Cuprinsul ei este fixat de Ministerul Învățămîntului și treburilor bisericești.

2. Raionul bisericesc de inspecție al Bisericii. Finlanda este împărțită în 6 raioane bisericești de inspecție, dintre care 3 în Eparhia Carelia și 3 în Eparhia Helsinki. Scopul lui este alegerea reprezentanților clerului în Adunarea generală bisericească, precum și supravegherea parohiilor.

III. ORGANELE PAROHIALE ALE BISERICII FINLANDEZE

1. Adunarea parohială este compusă din toți credincioșii ortodocși, inclusiv femeile, majori (peste 21 ani), cu atribuții asemănătoare adunării parohiale din Biserica Ortodoxă Română.

2. Consiliul parohial, format din preotul paroh și 9—21 consilieri aleși de Adunarea parohială, pe termen de 3 ani, este organul reprezentativ al parohiei. El ține 3 ședințe ordinare anuale.

3. Comitetul parohial, format din preoți, epitropi și membri, este organul executiv al parohiei⁴⁶.

IV. ORGANELE MONAHALE ALE BISERICII FINLANDEZE

Monahismul este tot atât de vechi pe teritoriul Finlandei ca și creștinismul. Anul înființării Mănăstirii Valaam este, după cronici, 996 iar al Mănăstirii Konevița, 1393. Celelalte două mănăstiri au luat ființă la începutul secolului al XIV-lea (Petsamo) și la sfârșitul secolului al XIX-lea (Lintula). După cum am mai spus, Mănăstirea Valaam și Mănăstirea Konevița aparțin juridic de Biserica Rusă.

46. *Ibidem*, p. 35.

Conducerea și supravegherea supremă a vieții monahale aparține Adunării generale a Bisericii Finlandeze; supravegherea administrativă-canonică aparține Adunării generale și Administrației bisericești.

1. *Consiliul monahal* este organul reprezentativ al mănăstirilor. Din ele fac parte câte 2 monahi aleși de obștea Mănăstirilor Valaam și Konevița și stareții lor un consilier de la Petsamo și o consilieră de la Lintula deci 8 membri. Acest consiliu funcționează și ca un consistor disciplinar pentru călugări și călugărițe, el delegînd pe un exarh ca inspector al mănăstirilor.

2. *Comitetul monahal* este organul executiv, compus din stareț, casier supraveghetor și eclesiarh. Membrii acestui comitet trebuie să aibă calitățile corespunzătoare ascultărilor pe care le dențin⁴⁷.

V. INSTITUȚIILE ȘI ASOCIAȚIILE RELIGIOASE ORTODOXE FINLANDEZE

1. *Comitetul de reconstrucție*, format dintr-un președinte și 4 membri se ocupă cu reconstruirea locașurilor de cult și a caselor parohiale. Este un organ executiv al Ministerului de Construcții publice, al Ministerului învățămîntului și al Treburilor Bisericești, al Ministerului de Finanțe și al Administrației bisericești.

2. *Comitetul de redacție* al literaturii ortodoxe. În 1887 Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a înființat un comitet pentru traducerea cărților de cult ortodox în limba finlandeză. Ulterior, după ce a început să editeze și manuale religioase ortodoxe pentru școlile primare, secundare și seminar, s-a transformat în «Comitetul de redacție al literaturii ortodoxe», alcătuit din redactor șef, redactor ajutător, doi corectori și un econom.

3. *Seminarul preoțesc* din Finlanda. Cît timp Biserica Finlandeză era sub jurisdicția Bisericii Ruse, tinerii teologi finlandezi primeau pregătirea corespunzătoare în seminariile Bisericii Ruse (Petrograd și Petrozavodsk). După aceea, în 1918, s-a deschis Seminarul preoțesc din Sortvala⁴⁸, care are azi cursurile pe 6 ani, primindu-se elevi din 3 în 3 ani, toți elevii fiind bursieri. Se predau 28 materii obligatorii (printre care limba greacă, rusă și germană) și 2 limbi facultative (latina sau suedeza). Elevii din cursul superior sînt obligați să țină predici la sărbători, iar ultima vacanță o petrec într-o parohie, luînd parte la activitatea ei misionară. Pentru fiecare materie elevii dau examen la sfîrșitul anului, cînd se termină predarea, afară de studiile biblice unde examenele se dau anual. După doi ani de preoție, se dă examenul de definitivat. Pentru completarea pregătirii teologice în străinătate, Biserica Ortodoxă Finlandeză pune la dispoziția absolvenților burse. Astfel au putut studia în Uniunea Sovietică, Polonia și în România⁴⁹. Pre-

47. *Ibidem*, p. 40.

48. *Arhiepiscopia Finlandeză*, în *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, București, 1956, p. 442.

49. V. K. Ihatsu a absolvit în 1954 Institutul teologic de grad universitar din București.

gătirea în vederea funcției de profesori, pentru disciplinele teologice, se rezumă pînă astăzi la absolvirea seminarului. În septembrie 1952, Adunarea Uniunii tinerilor preoți ortodocși a propus transformarea Seminarului ori în Secție ortodoxă a Facultății de teologie protestantă a Universității din Helsinki, ori în Institut universitar.

4. *Cursurile pentru cîntăreți* nu au caracter permanent, programa analitică alcătuiindu-se ad-hoc. Pregătirea lor se mai poate face particular sau prin absolvirea primelor trei clase de seminar și prestarea examenului de diferență. Accentul deosebit se pune pe pregătirea muzicală⁵⁰.

5. *Școlile primare bisericești*. Biserica Finlandeză a avut școli primare bisericești, încă de timpuriu, dar se întîmpinau greutăți mai ales datorită lipsei de cărți în limba finlandeză. Din 1847, toate parohiile ortodoxe sînt obligate să înființeze școli primare bisericești⁵¹. După ce învățămîntul primar s-a reorganizat, încadrînd în el și școala populară, numărul lor a scăzut azi existînd numai una la Helsinki pentru copiii credincioșilor ortodocși cu limba maternă rusă⁵².

6. *Uniunea tinerilor preoți ortodocși*, cu scopul de a continua legăturile dintre absolvenții seminarului și de a îmbogăți activitatea preoțească prin misionarism intern. Printre acțiunile ei remarcăm înființarea revistei «Ortodoxia»⁵³.

7. *Uniunea cîntăreților ortodocși* cu caracter profesional, organizînd adunări, cursuri, conferințe, concerte și serbări festive muzicale. Pînă în 1952 ea organizase 8 serbări muzicale, tipărind o frumoasă colecție de cîntări bisericești⁵⁴.

8. *Uniunea studenților ortodocși* (1949) care în 1950 se încadrează în Uniunea Centrală a studenților din Finlanda, fiind una din fondatoarele SYNDEMOS-ului (Uniunea Mondială a tineretului ortodox)⁵⁵.

9. *Uniunea tineretului ortodox* (1943). Publică revista «Tuohustrali» (Foc de luminare), editînd și manuale pentru grupurile de studii⁵⁶.

10. *Asociația Frățescă a Sfîntului Serghios și Herman* (1885) cu scop misionar. Metode: răspîndirea cărților literare, conferințe religioase, ajutorarea săracilor. Din 1897 editează revista «Aamun Koitto» (Aurora)⁵⁷.

11. *Frăția Ortodoxă*, cu caracter pronunțat mistic ortodox, Ea redactează revista litografică «Hehkuva Hiilas» (Jarul).

50. V. K. Ihatsu, *Organizarea Bisericii*, p. 46.

51. *Ibidem*, p. 47.

52. *Ibidem*, p. 48.

53. *Ibidem*, p. 49.

54. *Ibidem*, p. 50.

55. *Ibidem*, p. 51.

56. *Ibidem*, p. 52.

57. *Ibidem*, p. 53.

VI. CLERUL ȘI FUNCȚIONARIII BISERICII ORTODOXE FINLANDEZE

Clerul în Biserica Finlandeză este ales de credincioși, nu de forurile superioare bisericesti. Se impune acestuia cunoașterea limbii finlandeze, a limbii slavone și a limbii ruse (pentru parohiile cu credincioși ruși) sau a celei suedeze.

Clerul finlandez este împărțit în : a) cler propriu-zis (episcop, preot, diacon) ; b) clerul inferior (cîntăreț).

a) *Clerul superior* :

1. *Episcopul* are funcția supremă de supraveghetor-conducător, precum și de aceea de judecător bisericesc, la Administrația bisericească și la Consistoriul Suprem⁵⁸.

2. *Inspectorul raional bisericesc* se deplasează cu episcopul în călătoriile canonice de inspecție ale acestuia. E obligat să inspecteze, o dată pe an, fiecare parohie și să dea episcopului un raport amănunțit asupra situației. Funcția sa poate fi asemănată cu cea a protoiereului din Biserica Ortodoxă Română.

3. *Exarhul minăstirilor* este ales dintre monahi și confirmat de episcop, supraveghînd întreaga viață monastică (datoria de a vizita toate minăstirile).

4. *Clerului monahal* i se cere aceeași pregătire ca și clerului de mir.

5. *Preotul paroh* este conducătorul parohiei (25 ani dacă e căsătorit, 30 dacă nu). Atribuțiile sale sînt asemănătoare preoților parohi din R.P.R.

6. *Preotul ajutător*, pentru cazurile cînd numărul credincioșilor trece de 3000.

7. *Clericii misionari*⁵⁹ pentru centrele ortodoxe din localitățile depărtate.

8. *Diaconul*, pentru cazul cînd este cerut de parohie, sînt foarte puțini în Biserica Ortodoxă Finlandeză.

b) *Clerul inferior* :

9. *Cîntărețul* : pregătire muzicală temeinică, fiind dirijorul corului în parohie ; trebuie să cunoască un instrument muzical.

În Biserica Ortodoxă Finlandeză, s-au tipărit multe cărți de ritual, iar sfînta liturghie a fost tipărită de Prof. P. Akimov cu text finlandez⁶⁰. În afară de revistele amintite, în Finlanda mai apare și revista bisericească *Kipina* (Scînteia)⁶¹. Pentru răsplătirea preoților merituoși, s-a instituit un ordin (cu 4 grade) și o medalie (cu 2 grade)⁶².

58. *Ibidem*, p. 56.

59. Matkapappi = preoți călători.

60. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», an. LIV (1956), nr. 9—10, oct.—nov., p. 618.

61. *Idem*, an. LII (1934), nr. 3—4, mart.—apr., p. 221.

62. *Idem*, an. LV (1937), nr. 3—4, mart.—apr., p. 251.

VIZITE CANONICE. TENDINȚE NOI IN ORTODOXIA FINLANDEZA

În 1925, Finlanda a fost vizitată de mitropolitul Ghermanos al Tiatirelor ; în 1935, reverendul olandez L. Grondis a vizitat celebra Mănăstire Valaam. Iată ce a declarat el cu această ocazie : «Pe teritoriul finlandez se află ultima mănăstire din lume, unde încă mai trăiește creștinismul, sub forma veche și în plenitudinea valorii sale caracteristice. Când vizitezi această mănăstire, fără să vrei îți aduci aminte de Sfântul Francisc d'Asizi și de legendele vechi despre sfinți. În Valaam se tinde spre desăvârșirea pe pământ... finlandezii trebuie să fie recunoscători Domnului, că au pe teritoriul lor acest neprețuit izvor de informație despre creștinismul vechi și trebuie să-l ocrotească»⁶³. Este meritul călugărilor ruși, care au păstrat, nealterat, spiritul vechi al Bisericii Răsăritene. Tot în 1935, au avut loc mari solemnități la Mănăstirea Konevița, prilejuite de existența acolo a icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului⁶⁴.

În 1936, s-a înființat biblioteca bisericească publică din Serdopol ci circa 11.000 volume, dintre care 85% sînt cărți în limba rusă⁶⁵.

În 1953, reîncep discuții privind apropierea Bisericii Finlandeze de cea Rusă. Astfel, Sanctitatea Sa Patriarhul Alexei al Moscovei și al întregii Rusii primește, în aprilie 1953, delegația tinerilor preoți finlandezi, partizani ai apropierii de Biserica Rusă, exprimîndu-și nădejdea în rezolvarea favorabilă a fostelor litigii dintre cele două Biserici⁶⁶. Această tendință s-a făcut simțită în toată Biserica Finlandeză. Dr. Paavo Kohtkanen, conducătorul delegației finice, cu prilejul unei întîlniri cu reprezentanții Patriarhiei din Moscova, a înmînat acestora un memoriu, cuprinzînd punctele de vedere asupra reunirii Bisericilor. Aceeași impresie a adus-o mitropolitului Nicolae al Krutițelor, din călătoria făcută în Finlanda, în iulie—august 1953, cînd a avut o serie de întrevederi cu cei mai de seamă conducători ai Bisericii Finlandeze.

Între 22—29 iunie 1955, a avut loc la Helsinki Adunarea Mondială pentru Pace, la care a participat și o delegație romînă. Ea a susținut teza, că comuniunea pașnică dintre toate statele are adeziunea opiniei publice mondiale. Delegația romînă, condusă de I.P.S. Mitropolit Sebastian al Moldovei, s-a întîlnit cu reprezentanții diferitelor bisericii și culte, a vizitat biserica unde slujește fostul student al Institutului teologic din București, preotul Väino K. Ihaltu, iar la întoarcerea în țară a prezentat o amplă dare de seamă, în care se arată că Biserica Romînă va sprijini cu tărie Apelul, recomandările și rezoluțiile adunării⁶⁷.

În iulie 1957, a avut loc vizita, în U.R.S.S., a unei delegații a Bisericii Ortodoxe Finlandeze, formată din episcopul Pavel Olmari, rectorul

63. Idem, an. LIII (1935), nr. 9—10, sept.—oct., p. 515.

64. Idem, an. (1935), nr. 7—8, iul.—aug., p. 380.

65. Idem, an. LIV (1934), nr. 7—8, iul.—aug., p. 492.

66. A. Vedernicov, *op. cit.*, p. 17.

67. *Adunarea Mondială pentru Pace de la Helsinki*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XXXI (1955), nr. 7—8, iul.—aug., p. 416—425.

Seminarului din Serdobol, Simo Hiarkeneni și Protoiereul Ioan Sukola⁶⁸. Este prima delegație oficială a Bisericii Ortodoxe Finlandeze care se deplasează în străinătate. La Moscova și Leningrad delegația a fost întâmpinată de Episcopul Emilian și de N. Filipov, reprezentantul guvernului sovietic. După vizitarea diferitelor biserici și mănăstiri, delegația a slujit împreună cu ierarhii ruși; au avut loc discuții privind viitoarele raporturi dintre cele două Biserici. Subliniind faptul, că Biserica Ortodoxă Finlandeză reinnoiește raporturile cu Biserica Rusă, Episcopul Pavel și-a exprimat nădejdea într-o apropiere a tuturor Bisericilor Ortodoxe. «Noi sîntem fericiți — a declarat Prea Sfinția Sa — dacă întărirea comunității spirituale dintre Bisericile Rusă și Finlandeză vor servi ca exemplu bun pentru toate Bisericile, în duhul celei mai adevărate iubiri. Aceasta va contribui, cu pas adevărat și sigur, spre întărirea păcii în lumea întreagă.»⁶⁹.

Simo Hiarkeneni a spus că «delegația finlandeză a simțit unitatea credinței pravoslavnice a Bisericii Ruse; pretutindeni am întîlnit aceea prietenie pe care se vor întemeia noile raporturi dintre cele două biserici»⁷⁰.

Preotul Ioan Subola a descris impresiile de neuitat în timpul sfințelor slujbe din catedrala Sfintului Vladimir din Kiev, de la biserica Adormirea Maicii Domnului din Odesa, din discuțiile cu Sanctitatea Sa Patriarhul Alexei precum și din prima Liturghie săvîrșită împreună cu Mitropolitul Nicolae al Krutițelor în catedrala patriarhală din Moscova.

În august 1957, un trimis al Patriarhiei Ecumenice la Congresul Tineretului ortodox din Finlanda, Prof. V. Anagnostopulos, de la Halki, a vizitat Biserica Ortodoxă Finlandeză, pe episcopii Gherman și Pavel. S-au purtat discuții, asupra raporturilor dintre cele două Biserici, precum și asupra vieții bisericești finlandeze⁷¹.

În 1958, în orașul Boras din Suedia, s-a înființat prima enorie ortodoxă finlandeză, cu 2000 credincioși, aparținînd juridic de Biserica Finlandeză⁷².

În 1960, o delegație finică a vizitat Patriarhia Ecumenică și Facultatea de teologie de la Halki. În cursul unei audiențe la Sanctitatea Sa Patriarhul Atenagora, o delegație, condusă de Prof. D. Tarvasala, a făcut o amplă dare de seamă asupra Bisericii Ortodoxe Finlandeze⁷³.

În august 1960, în locul arhiepiscopului Gherman (81 ani) este ales Pavel Olmari⁷⁴. Gherman se născuse în nordul Estoniei, în 1888, studiasse Seminarul la Riga, fusese preot la Talla, Venandra și Mustavala. În 1925 fusese numit episcop. El a murit la 14 ianuarie 1961.

68. *Vizita delegației Bisericii Ortodoxe Finlandeze în U.R.S.S.*, în «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», 1957, nr. 8, p. 25.

69. *Ibidem*, p. 33.

70. *Ibidem*, p. 34.

71. Vezi «Mitropolia Olteniei», an. IX (1957), nr. 9—10, sept.—oct., p. 653—660.

72. Cf. «Mitropolia Olteniei», an. X (1958), nr. 1—2, ian.—febr., p. 18.

73. «Biserica Ortodoxă Română», LXVIII (1960), nr. 9—10, sept.—oct., p. 839.

74. «Mitropolia Olteniei», an. XIII (1961), nr. 1—4, ian.—aprilie, p. 178.

În 1961, Patriarhia Ecumenică a confirmat alegerea episcopului Pavel Olmari, ca arhiepiscop al Bisericii Finlandeze. Acesta s-a născut în 1914 la Petersburg, a studiat la Viborg și Atena. A fost monah la Mănăstirea Valaam, apoi vicar și în sfârșit episcop⁷⁵.

Relativ la relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Ortodoxă din Finlanda, se poate spune că ele s-au bucurat de o prețuire și o atenție deosebită din partea Bisericii Ortodoxe Române, căreia i s-a răspuns din partea credincioșilor finlandezi prin conducătorii lor, cu aceleași sentimente de prețuire și iubire frățească. Reamintim faptul că la Institutul teologic din București și-a făcut studiile V. K. Ihatsu, azi preot la o parohie lângă Helsinki.

Problema păcii între popoarele lumii a devenit o preocupare de seamă și pentru clerul și credincioșii Finlandei. În acest sens, scria I.P.S. Gherman, Prea Fericitului Patriarh Justinian, într-o scrisoare cu prilejul sfintelor sărbători ale Nașterii Domnului în 1950, următoarele : «Lumea trăiește din nou sub imperiul psihozei războiului ; pacea lumii pare să atîrne de puțin lucru. Pentru aceasta, să ne unim în rugăciune puternică, pentru ca Dumnezeu să dea oamenilor de stat, care conduc destinele popoarelor întregi, înțelegerea și bunăvoința trebuitoare, pentru ca problemele internaționale litigioase să găsească o soluție, care să fie conformă cu demnitatea umană, pentru ca națiunile să nu mai fie tirite într-un masacu neuman și îngrozitor față de aproapele, căci iată este timpul de a se renunța odată pentru totdeauna la rezolvarea diferendelor pe calea armelor»⁷⁶.

Biserica Ortodoxă Finlandeză întreține relații de prietenie cu celelalte Biserici Ortodoxe fiind animată de Ecumenismul creștin.



75. «Mitropolia Olteniei», an. XIII (1961), nr. 7—9, iulie—sept., p. 603.

76. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Dezvoltarea legăturilor cu celelalte biserici autocefale*, art. în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVII (1954), nr. 8, aug., p. 415.

CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE¹

126

Cazanie

Sec. XVIII (1730); hîrtie; 361 foi²; 30×19; între 23 și 32 rînduri pe pagină; scriere îngrijită de caligraf, cu cerneală neagră; colontiturile și inițialele cu cerneală roșie; uneori cu cerneală roșie și neagră; inițiale, frontispicii și flori finale frumos ornamentate; ornamentația este originală, cu motive florale sau geometrice, noi și variate, în trei sau patru culori; pentru culori s-a folosit vopsea; în ornamentație se vedește o oarecare influență apuseană; titlurile cazaniilor cu litere majuscule stilizate; un singur condei, al lui *Ioan Mucaciovschii*³ din Agiurîgd; corecturi de la prima mînă; legătura veche, deteriorată; scoarță de lemn, îmbrăcată în piele; lipsă tartașul din față. Manuscrisul a fost cumpărat de Biblioteca Patriarhiei Romîne în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu. Acesta, la rîndul său, «prin intervenirea binevoitoare a părintelui Dr. Nicolae Roxin din Micherechiu»⁴ l-a primit în dar de la biserica din Inand⁵.

1. f. 1—7. [Cazanie la Dumineca Feciorului celui curvariu]⁶ = *Cazaniile ce cuprind în sine Evangheliile tîlcuite ale Dumînicilor de preste an și cu cazaniile sinaxarului praznicilor împărătești și ale sfinților celor de peste an*, București, 1911, p. 10—16.

1. Continuare din numărul 3—4, anul XVI (1964).

2. Manuscrisul, fără început și fără sfîrșit — la început îi lipsesc 6 foi — are paginație originală: f. 7—366[—367]. Foaia 7, respectiv foaia 1 după paginația noastră, este ruptă în partea de jos, iar scrisul, din pricina vremii, decolorat. Din foaia de la sfîrșit (f. 361) ni s-a păstrat numai un sfert, partea din interior.

3. Despre acest copist vezi: Pr. Dr. Gh. Ciuhandu, *Dieci și manuscrise vechi din Bihor*, Tribuna, 1919, nr. 50. După părerea mea, Ioan Mucaciovschii a copiat și manuscrise latinești; așa aș explica prezența însemnării în latinește de la f. 230 și influențele apusene în ornamentație.

4. Pr. Dr. Gh. Ciuhandu, *Art. cit.*, Tribuna, 1919, nr. 50.

5. Tot la biserica din Inand (com. Cefa, raion Salonta, regiunea Crișana), se afla și în 1815 manuscrisul acesta la preotul Nicolae Popovici, așa că se poate spune, împreună cu Pr. Dr. Gh. Ciuhandu, că Ioan Mucaciovschii a copiat pentru biserica din Inand Cazania aceasta.

6. Manuscrisul începe cu sfîrșitul pericopei evanghelice din Dumineca Fiului risipitor.

2. f. 7v—11. Cazanie la Duminica lăsatului de carne = *Ibidem*, p. 17—21.

3. f. 11v—17. Cazanie la Dumineca lesatului de brânză = *Ibidem*, p. 21—28.

4. f. 17v—23. Cazanie la Dumineca întâi a sf[i]ntului post = *Ibidem*, p. 28—35.

5. f. 23—25v. Cazanie la Duminica a doa a sf[i]ntului post = *Ibidem*, p. 35—38.

6. f. 26—31v. Cazanie la Dumineca a treia a sf[i]ntului post = *Ibidem*, p. 39—45.

7. f. 31v—33v. Cazanie la Dumineca a patra a sf[i]ntului post = *Ibidem*, p. 46—48.

8. f. 34—37. Cazanie la Dumineca a cincea a sf[i]ntului post = *Ibidem*, p. 49—52.

9. f. 37—40v. Cazanie la Sămbăta lui Lazar. Pentru învierea lui și pentru putearea cea d[u]mnezăiască [a] lui H[risto]s = *Ibidem*, p. 53—58.

10. f. 41—46. Cazanie la Duminica Florilor = *Ibidem*, p. 58—65.

11. f. 46v—50v. Cazanie la Joi Mare, noaptea spre vineri. Pentru muncile Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Cum să cade noao a jelui și a ne scîrbi pentru păcatele noastre, că pentru dinsele au răbdat munci Domnul H[risto]s = *Ibidem*, p. 65—70.

12. f. 50v—55v. Cazanie în Sămbăta cea Mare, la îngroparea d[u]mnezăescului trup al Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Și iarăș plînsul și tînguirea Preacînstei Maicii lui D[u]mnezău și pentru pogorirea lui Hr[i]stos la iad = *Ibidem*, p. 71—77.

13. f. 56—59. Cazanie la slăvita și luminata zi a învierii Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Învățatură pentru bucuria zîlii. Și de cite ori s-au arătat întru aceeaia zi ucenicilor Săi deaca au înviiat din morți D[o]mnul H[risto]s = *Ibidem*, p. 78—82.

14. f. 59—65. Cazanie a 2 iarăș la învierea Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Puind tema acesta : Grăiaște fericitul Pavel apostol la Epistolia cea cătră Rîmleani în 6 cap. s[ti]h 4, zicînd : Precum s-au sculat H[risto]s din morți în slava Tatelui, așa și noi întru viață noao să înblăm = *Ibidem*, p. 82—89.

15. f. 65—68. Cazanie la Duminica Tomina, a 2 după Pașt[i] = *Ibidem*, p. 90—94.

16. f. 68—71v. Cazanie la Dumineca Mironosițelor, a treia după Paști = *Ibidem*, p. 94—98.

17. f. 71v—74. Cazanie la Dumineca Slăbănogului a patra după Paști = *Ibidem*, p. 99—102.

18. f. 74—78. Cazanie la Dumineca Samarineanei, a ceancea după Paști = *Ibidem*, p. 103—108.

19. f. 78—81v. Cazanie la Dumineca Orbului, a șasa după Paști = *Ibidem*, p. 108—113.

20. f. 82—86. Cazanie la înălțarea D[o]mnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 113—119.

21. f. 86v—90v. Cazanie la Dumineca a șapte după Paști. Pentru s[fi]nții părinți ce au fost la soobruul dintii trei sute și optsprăzece în Necheia = *Ibidem*, p. 119—124.

22. f. 91—95v. Cazanie la Dumineca Rusaliilor, când s-au pogorît D[u]h[ul] S[fi]nt pre apostoli la al treilea cias de zî = *Ibidem*, p. 124—130.

23. f. 95v—99. Cazanie la Dumineca Mare, adevă a tuturor sfinților, căria îi zicem și Dumineca întâi după Rusalii = *Ibidem*, p. 143—147.

24. f. 99—102v. Cazanie la Dumineca a dooa după Rusalii = *Ibidem*, p. 147—152.

25. f. 102v—106. Cazanie la Dumineca a 3-ia după Rusalii = *Ibidem*, p. 152—157.

26. f. 106—110v. Cazanie la Dumineca a 4 după Rusalii = *Ibidem*, p. 157—162.

27. f. 110v—114v. Cazanie la Dumineca a cincea după Rusalii = *Ibidem*, p. 162—168.

28. f. 115—118. Cazanie la Dumineca a șasă după Rusalii = *Ibidem*, p. 168—172.

29. f. 118—121v. Cazanie la Dumineca a șaptea după Rusalii = *Ibidem*, p. 172—176.

30. f. 121v—125v. Cazanie la Dumine[ca] a opta după Rusalii = *Ibidem*, p. 177—181.

31. f. 125v—130v. Cazanie la Dumineca a noa după Rusalii = *Ibidem*, p. 182—187.

32. f. 130v—135. Cazanie la Dumineca a zecea după Rusalii = *Ibidem*, p. 188—193.

33. f. 135v—140. Cazanie la Dumineca a 11 după Rusalii = *Ibidem*, p. 194—200.

34. f. 140—144. Cazanie la Dumineca a 12 după Rusalii = *Ibidem*, p. 200—204.

35. f. 144—147v. Cazanie la Dumineca a 13 după Rusalii = *Ibidem*, p. 205—209.

36. f. 147v—153v. Cazanie la Dumineca a 14 după Rusalii = *Ibidem*, p. 210—216.

37. f. 153v—158. Cazanie la Dumineca a 15 după Rusalii = *Ibidem*, p. 216—221.

38. f. 158—163. Cazanie la Dumineca a 16 după Rusalii = *Ibidem*, p. 221—226.

39. f. 163—167. Cazanie la Dumineca a 17 după Rusalii = *Ibidem*, p. 226—231.
40. f. 167—172. Cazanie la Dumineca a 18 după Rusalii = *Ibidem*, p. 231—237.
41. f. 172—176v. Cazanie la Dumineca a 19 după Rusalii = *Ibidem*, p. 237—242.
42. f. 176v—180⁷. Cazanie la Dumineca a 20 după Rusalii = *Ibidem*, p. 242—245.
43. f. 180—184v. Cazanie la Dumineca a 21 după Rusalii = *Ibidem*, p. 246—251.
44. f. 184v—188v. Cazanie la Dumineca a 22 după Rusalii = *Ibidem*, p. 251—257.
45. f. 188v—191v. Cazanie la Dumineca a 23 după Rusalii = *Ibidem*, p. 257—261.
46. f. 191v—195. Cazanie la Dumineca a 24 după Rusalii = *Ibidem*, p. 261—266.
47. f. 195—199v. Cazanie la Dumineca a 25 după Rusalii = *Ibidem*, p. 266—271.
48. f. 200—203v. Cazanie la Dumineca a 26 după Rusalii = *Ibidem*, p. 272—276.
49. f. 203v—207v. Cazanie la Dumineca a 27⁸ după Rusalii = *Ibidem*, p. 276—280.
50. f. 207v—212v. Cazanie la Dumineca a 28 după Rusalii = *Ibidem*, p. 280—286.
51. f. 212v—217v. Cazanie la Dumineca a 29 după Rusalii = *Ibidem*, p. 286—292.
52. f. 217v—222v. Cazanie la Dumineca a 30 după Rusalii = *Ibidem*, p. 292—298.
53. f. 222v—225v. Cazanie la Dumineca a 31 după Rusalii = *Ibidem*, p. 298—302.
54. f. 226—230. Cazanie la Dumineca a 32 după Rusalii = *Ibidem*, p. 302—306.
- f. 230v. Însemnare.
55. f. 231—234. Cazanie la întâia zi a lui Septemvrie. Pentru viața prea cuviosului părintelui nostru Simeon Stîlptic = *Ibidem*, p. 307—311.
56. f. 234v—237. Cazanie la a opta zi a lui Septemvrie la Nașterea Prea Sf[i]nței și Prea Blagoslovitei Despuitoarei noastre Prea Curatei Fecioare Mariei = *Ibidem*, p. 311—315.
57. f. 237—240. Cazaniea la 14 zi a lui Septemvrie la rădicarea cinstitei cruci = *Ibidem*, p. 315—318.

7. f. 177v a rămas albă din neatenția copistului.

8. In ms.: 26.

58. f. 240—243v. Cazanie [la] 14 zî a lui Octovrie, Pentru viața prea cuvioasei maicii noastre Paraschevei = *Ibidem*, p. 318—322.

59. f. 243v—247. Cazanie la 26 zî a lui Octovrie, Pentru muceniia s[fi]ntului și marelui mucenic Dimitrie = *Ibidem*, p. 323—327.

60. f. 247—251. Cazanie la 8 zî a lui Noemvrie, La săborul s[fi]nților voevozilor îngerești Mihail și Gavril = *Ibidem*, p. 328—332.

61. f. 251—253v. Cazanie la 21 de zî a lui Noemvrie, La văvedeniia Preacistii cînd o au adus părintii ei în besearca, de o au închinat lui D[u]m[ne]zău prunc de trei ani = *Ibidem*, p. 332—335.

62. f. 253v—260. Cazanie la 6 zî a lui Dechemvrie, Pentru viața s[fi]ntului și făcătorului de minuni Nicolae = *Ibidem*, p. 349—357.

63. f. 260v—265. Cazanie la 25 de zile a lui Dechemvrie, La slăvita și luminata zî a Nașterii D[o]m[nu]lui nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 357—363.

64. f. 265—274. Cazanie la a 2 iarăș la Nașterea Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Scrie s[fi]ntul apostol Pavel la Cartea către iudei, în dooa capete grăind : Deci n-au luat oare cînd de la îngeri, ce dintru semînța lui Avraam au priimit = *Ibidem*, p. 363—374.

65. f. 274—277v. Cazanie la întăia zî a lui Ghennuarie, La Obrezaniia (adecă Tăierea înpregiur a Domnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 375—379.

66. f. 278—283. Cazanie la 6 zî a lui Ghennuarie, La Botezul Domnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 379—385.

67. f. 283—291. Cazanie a 2 iarăș la Botezul Domnului nostru I[isu]s H[risto]s. Scris-au sf[î]ntul Matei bunul vestitoriu în 3 cap. s[ti]h 13, grăind : Veni I[isu]s din Galilea la Iordan să să boteaze de la dînsul = *Ibidem*, p. 385—396.

68. f. 291—296. Cazanie la 2 zî a lui Fevuarie, La Străteniia Domnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 396—402.

69. f. 296—303v. Cazanie la 17 zî a lui Fevuarie, Pentru muceniia s[fi]ntului și marelui mucenic Teodor Tîron, ce să prăznuiăște și în simbăta dintîi a s[fi]ntului post = *Ibidem*, p. 402—411.

70. f. 303v—308v. Cazanie la 9 zî a lui Martie, Pentru muceniia sfi[n]ților patruzeci de mucenici, ce au pătimit în Sevastiia = *Ibidem*, p. 411—417.

71. f. 308v—312. Cazanie la 25 de zî a lui Martie, La Blagoveșteniia Pre[a] Sfintei Despuitoarei noastre și Prea Curătei Fecioare Mariei = *Ibidem*, p. 418—421.

72. f. 312—318. Cazanie la 23 de zî a lui Aprilie, Pentru muceniia s[fi]ntu[lu]i marelui mucenic Gheorghie și muncile cîte au răbdat pentru liubovul și numele lui I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 422—430.

73. f. 318—323. Cazanie pentru muceniia s[fi]ntului și slăvitului marelui mucenic Ioan Novîi de la Sociava, ce să prăznuiăște Gioi după Rusalii = *Carte românească de învățătură, dumenecele preste an și la*

praznice împărătești și la svaști mari. Cu sila și cu toată cheltuiala lui Vasilie Voivodul și Domnul Țării Mol[dovei], diin multe scripturi talmăcită diin limba sloveniască pre limba romeniasci de Varlam Mitropolitul de Țara Moldovei... în Iași, de la H[risto]s 1643, [Partea II], f. 79—85.

74. f. 323v—327. Cazanie la 24 de zi a lui Iunie, Pentru Nașterea s[fi]ntului și slăvitului proroc Ioann Pr[e]dteci = *Cazanii ce cuprind in sine Evangheliile tilmuite ale Dumnicilor de preste an și cu cazaniile sinaxarului praznicilor împărătești și ale sfinților celor de peste an*, București, 1911, p. 430—435.

75. f. 327—332v. Cazanie a 29 de zi a lui Iunie, Pentru viața s[fi]nților și slăviților Petră și Pavel = *Ibidem*, p. 435—441.

76. f. 332v—339v. Cazanie la 20 de zi a lui Iulie, La s[fi]ntul și slăvitul proroc Ilie. Puind tema aciasta : Scrie la a patra carte a împărăților în doao capete în versul dintii de zice : Și au fost cînd vrea să rădice Domnul pre Ilie cu cutremur ca în ceriu = *Ibidem*, p. 441—450.

77. f. 339v—345. Cazanie la 6 zi a lui Avgust, Pentru Preabrajnia Domnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 450—456.

78. f. 345—351. Ca[za]nie la 15 zi a lui Agust, Pentru Adormirea Prea S[fi]ntei Fecioare Mariei, Născătoarea Domnului nostru I[isu]s H[risto]s = *Ibidem*, p. 456—463.

79. f. 351—357. Cazanie la 29 de zi a lui Avgust, Pentru Tăierea cinstitului cap a lui Ioann Pr[e]dt[e]ci = *Ibidem*, p. 463—469.

80. f. 357v—361. Însemnare pentru toate cazaniile ce sînt în cartea aciasta.

Însemnări de la prima mîna :

f. 230 : *Anno Domini 1730⁹ M[e]s[ea]ț[ă] Iunie 30¹⁰*.

f. 230v : *Mărire și laudă neîncetată Împăratului cerese, căce ne-au ajutat di-nceput până aicea cartea de-am scris și a toate dumineci am săvîrșit. De aicea încă-L rugăm să ne spodobească și cu ajutoriul Său să ne-nvredniciască ca și a praznicelor să ajungem sfârșire și iară să-l dăm slavă făcînd mulțămire.*

f. 357 : *Sfîrșit și lui D[u]m[ne]zău laudă. Scris-au smeritul și mult păcătosul robul lui D[u]m[ne]zeu Ioann Mucaciovschii înlăcuitor în Agiuirîgd, 1730. Inceput-am m[e]s[ea]ța Fevruariia în 20 de zi și săvîrșitu-l-am Avgusta în 31 de zile. 173[0]¹¹. 1730.*

Însemnări posterioare :

f. 1 : o ștampilă ovală cu tuș violet, cu acest text : *Biblioteca Protopresv. Dr. Gh. Ciuhandu Arad.*

Pe marginea de jos a foilor 1—5 o însemnare ilizibilă, diin pricina decolorării cernelii cu care a fost scrisă.

9. *Anno Domini 1730*, cu litere latine.

10. *Mst. Iunie 30*, cu litere chirilice.

11. *173[0]*, cu litere latine.

Pe marginea de jos a foilor 60v, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67 : *Aciasta sfântă Căzanie este a me Popovici Nicolae paroh în Inand și a viți sămânți mele și a pruncilor pruncilor mei în veci pururea..., dată... strămoșilor miei și cine s-ar pune înprotivă să zică că-i a lui și nu-i a mia Popovici Nicolae preot Inand să fie blăstămat și și afursit cu prunci cu tăt și cu tot neamul lui... să fie blăstămat de toți sfinți lui Dumnezeu căță-s în ceriu Herovim, Sarofim, Căpetă[nii], Domni, Scaune cu tătō vița lui să fie blăstămat în veci pururea cu tătā sămânța lui și să i să verse mațele ca lui Arie necruidinciosul. Să fie blăstămat de sfânta și dumnezăiasca Propogenie. Că adevăratu-i a me cartea... aciasta. Nicolae Popovici poroho în Inand am și scris...*

f. 81 și 82 : *Aciasta carte este a lui Popovici Niculae.*

f. 112v și 113 : *Popovici Niculae 1815 zioa vineri.*

f. 177v : *Scris-am eu Popovici Nicolae.*

f. 253v : 1815.

f. 254 : 1815. *Popovici Nicolae.*

f. 255 : *...Popovici Nic[ulae], 1815.*

f. 273v : *Aciastă carte este a lui Nicolae Popovici preot Inand.*

f. 309 : *Popovici Niculae din Inand poroh.*

f. 310 : *Niculae Popovici.*

f. 322 : *Ioonu Popovici 1815.*

f. 345, 346, 347, 348, 349, 350 : *Aciastă sfântă Căzanie este a lui Nicolae Popovici paroh în Inand și cine o va fura s[ă] fie afurisit de toți sfinții lui Dumnezeu căță-s în ceriu.*

f. 357 : Un pomelnic.

Minei la praznicile împărătești și la sfinții cei mari de peste tot anul¹²

Sec. XVIII (1737) ; hîrtie ; 156 foi¹³ ; 33×21 ; între 32 și 40 rînduri pe pagină, pe două coloane ; scriere frumoasă de caligraf, lipsită de ornamentații ; textul cu cerneală neagră ; colontiturile, inițialele și indicațiile tipiconale cu cerneală roșie, decolorată în majoritatea cazurilor de vreme ; un singur condei, al *Dascalului Pavel Rus din Muncaci*¹⁴ ; legătură deteriorată, în scoarțe de lemn îmbrăcate în piele. Manuscrisul a fost cumpărat de Biblioteca Patriarhiei Romîne în 1961 de la moștenitorii preotului Dr. Gh. Ciuhandu. Acesta l-a răscumpărat, după cum însuși spune, de la biserica din Bucea¹⁵.

I. f. 1. Mineiu la prazniciele împărătești și la sv[i]nți cei mari mai preste tot, începând de la Septemvrie 1.

12. Pentru istoria traducerilor în romînește a cărților noastre de slujbă, importanța acestui manuscris, ca și a unora din cele ce vor fi descrise mai jos, este deosebit de mare, pentru că ne oferă traduceri mai vechi — cu cel puțin o sută de ani — decît traduceri tipărite.

13. Manuscrisul e fără sfîrșit ; are paginație originală (cu greșeli) : f. 1—140, apoi o altă paginație în continuare 1—16.

14. Despre acest copist : Pr. Dr. Gh. Ciuhandu, *Dieci și manuscrise vechi din Bihor*, Tribuna, 1919, nr. 50.

15. Satul Bucea ține de comuna Negem, raionul Huedin, regiunea Cluj.

1. f. 1—8. Începutul anului nou și pomenirea sf[ă]ntului Simeon Stălpnicul și săborul Preacistei și pomenirea a lui I[isu]s Navi și trei frați pătimitori Calist, Evod și Ermoghen.

2. f. 8—13. La Nașterea prea sv[i]nței B[ogorodi]ți.

3. f. 13—19. La înălțarea cinstitei Crucii.

4. f. 19—24v. Pr[e]p[o]d[o]bn[a]ia Paraschevia, Octovnia 14.

5. f. 24v—31v. Sv[ă]ntul mare mucenic Dimitrie și pomenirea cutremurului.

6. f. 31v—37v. Săbor arhanghela Mihaila și Gavriila.

7. f. 38—43v. La Vove[de]nie Precestii B[ogorodi]ți.

8. f. 43v—51v. La sv[ă]ntul Nicolae.

9. f. 52—58. La Nașterea Domnului nostru I[isu]s H[risto]s.

10. f. 58—63v. La Obrezaniia Domnului nostru a lui I[isu]s H[risto]s și pomenire părintelui nostru marele Vasilie.

11. f. 64—69. La Botezul Domnului nostru a lui I[isu]s H[risto]s.

12. f. 70—74. La Stretenia Domnului nostru I[isu]s H[risto]s, ce să zice zua cu lumina.

13. f. 74—78. La patruzeci m[u]cenici.

14. f. 78—82v. La Bl[a]goveoștenie B[ogorodi]ți.

15. f. 82v—86v. La marele mucenic Gheorghie.

16. f. 86v—92. La nașterea lui Ioan.

17. f. 92—97. La sv[i]nții ap[o]s[to]li Petr și Pavel.

18. f. 97—102v. La Preobrajenia D[om]nului nostru lui I[isu]s H[risto]s.

19. f. 102v—107. La Adurmiria Pr[e]cestii B[ogorodi]ți.

20. f. 107—109v. La Tăiaria cinstitului cap sv[ă]ntului Ioan.

21. f. 109v—114. La Ispas ce s[e] zice la înălțarea Domnului nostru a lui I[isu]s H[risto]s.

22. f. 114—118v. Rusalii ce se zice la Pogorirea D[u]hului Sv[ă]nt.

23. f. 118v—122. La Mutare lui Ioan B[o]goslov.

24. f. 122—125v. La parintele nostru Ioan Zlatoust.

25. f. 125v—128v. Luna Ghenvarie 30. Sv[i]nții trieh s[vea]tățele V[a]silie cel Mare, Grigori B[o]goslov, Ioan Zlataust.

26. f. 128v—131v. La aflarea cinstitului cap a sv[ă]ntului Ioan proroc și prediteci.

27. f. 131v—134v. Sv[ă]ntul și slăvitul marele pror[o]c Ilie.

28. f. 134v—138. La sv[i]nți șapte m[u]cenici Macavei și învățătorii lor Eliazar și maica lor Solomiia și a cinstitei cruci. Proishojdenie.

29. f. 138v. Scara.

II. [Strastnic].

1. f. 139—143v. Sămbîta 6 a dreptului Lazar.

2. f. 144—150. Duminica Florilor.

3. f. 150—154v. În Sf[i]nta Mare Giei.

Însemnări de la prima mîna :

f. 46v : 1737, *dnia 29 Iuliia.*

f. 51v : *Pavel dascal din Muncaci am scris aciastă carte în satul Volcov în an 1737 luna lui Iun[ie] în ziua întâia.*

f. 138 : *Dascal Pavel Rus din Muncaci am svărșit aciasta scrisoare anum mineu, luna lui avgust în zi/le] 5, 1737.*

f. 138v : *Pavel Dascal.*

Însemnări posterioare :

Pe foaia albă a tartașului di nfață o însemnare a preotului Gh. Ciuhandu : *din Bucea, răscumpărată de Gh. Ciuhandu*¹⁶.

f. 94v—102v (pe marginea de sus a foilor) : *Aciasta cartea o u cumpărată... de la... cu 5 florinți și o au dată la beesrică în Bucea și purtătoru-i să fie poapa Ion Dogrichi până va fi de/n]su nimi să nu o po[a]tă lua de aculă... i neamul, până va fi di ei, că cini să va afla să o ie să fie afurisit de 318 sf/i]nți părinți di la Nichia.*

f. 104v—105v (pe marginea de sus a foii) : *Scris-am eu poapa Tăodor... paroh în Feletuda (?), iunie 24 zile, ano 1797.*

Pr. D. FECIORU



16. Prin această însemnare preotul Dr. Gh. Ciuhandu a vrut să spună că manuscrisul provine din Bucea și că a dat în schimbul lui o altă carte de slujbă.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Dictionary of the Bible. Original edition by James Hastings. Ed. II, revised by Frederick C. Grant and H. H. Rowley. Edinburgh, T. Clark, 1963, 1080 p.

Ediția primă a acestui dicționar a apărut în 1909, și atunci a srit în jurul ei pe unii dintre cei mai competenți specialiști în studii biblice, care s-au ostenit să facă o enciclopedie succintă a chestiunilor cuprinse în Sfânta Scriptură.

Ediția a doua, dată la iveală de doi cunoscuți profesori, pune la punct dicționarul biblic, îmbogățindu-l cu noi hărți și cu date furnizate de descoperirile arheologice făcute pînă astăzi, cum și cu progresele făcute în studiile biblice și limbile orientale în general.

Dicționarul ține cont, la orice pas, de aportul adus de către textele de la Ras Shamra (Ugarit) și manuscrisele de la Marea Moartă.

Dobhofer E., *Déchiffrement des Écritures*. Trad. de l'allemand, préface de J. Bottero, Grenoble, Arthaud, 1960, 350 p.

Cartea tratează despre descifrarea scrierii egiptene, de către Champollion, apoi a scrierilor cuneiforme, a celei «vechi persane», a celei hitite, a celei ugarite și în fine a celei cretomiceniene. Cea mai mare parte a acestor descoperiri este datorită colectivului, lucrului de echipă, schimburilor internaționale, care aici ca și în alte părți, au condiționat progresul cercetărilor. Champollion, Rawlinson, Michael Ventris, apar aci nu numai prin operele lor, ci și ca ființe a căror viață ne pune în lumină pasiunea lor pentru descoperiri.

Cele 100 de scheme și peste 40 de fotografii dau lucrării o înaltă ținută academică. («Les Fiche Bibliographiques», 8213, 1960).

Arens A., *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges* (Trier Theologische Studien). Trier, Paulinus-Verlag, 1961, 228 p.

Cartea de față este o teză de doctorat, prezentată la Facultatea de teologie din Trier. Partea întâia tratează despre rolul psalmilor în faza de dezvoltare a cultului Vechiului Testament, iar partea a doua se ocupă de cîntarea Psalmilor în cultul zilnic și la serviciul divin din ziua Sabatului.

Autorul amintește și despre modul cîntării psalmilor în comunitatea de la Qumran, care se credea veritabilul Israel. Sacrificiul de laudă exista la Qumran, dimineața și seara, după cum desprindem din *Regula Comunității* IX, 26; X 10, 10. Nu sînt probe evidente de un serviciu divin la miezul zilei, cum s-a ajuns în iudaismul posterior (serviciul de *musaj*). Multă greutate face savanților cuvîntul *tequfa* = circuit, revoluție (în special cînd se vorbește despre lună). Iudeii de astăzi înțeleg prin *tequfa* solstițiul și echinocțiul, care divid anul în patru sezoane. Din textele de la Qumran nu reiese că și qumraniții înțelegeau același lucru.

Maertens Th., *C'est fête en l'honneur de Yahvé*. (Coll. Thèmes bibliques). Paris, Desclée de Brouwer, 1961, 223 p.

Autorul consacără un capitol de ansamblu «preludiilor păgîne», arătînd în ce măsură sărbătorile israelite continuă sărbătorile păgîne și care este sensul lor nou. Apoi el tra-

tează despre Lunile noi, despre Anul nou, Sărbătoarea recoltelor ori Sărbătoarea corturilor, despre Sărbătoarea primului snop devenită Paște, despre Sărbătoarea Secerișului devenită Cincizecime etc. El consacră pagini importante Sabatului și Duminicii, Anului sabatic și Anului jubileu.

Philonenko M., *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumran.* (Cahiers de la «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse»). Paris, PUF, 1960. 66 p.

Problema pusă de Testamentul celor 12 Patriarhi este una dintre cele mai complexe. În acest Testament s-a văzut mai întâi o scriere creștină, apoi o scriere iudaică, în fine o operă iudeo-creștină. Schnapp remarcase existența unui interpolator iudeu. Bousset și Charles o admiseseră, dar continuau să vadă aci interolații creștine în toate pasajele christologice. Singur Lohmeyer se pare că a avut intuiția întregii bogății a Testamentului celor 12 Patriarhi, pentru istoria doctrinelor mesianice iudaice. Manuscrisele de la Qumran readuc astăzi Testamentul celor 12 Patriarhi la ordinea zilei.

Care este teza lui Philonenko? El afirmă că toate textele christologice sînt ale unui interpolator iudeu. Aceste texte sînt deci iudaice, mai precis, eseniene. Într-adevăr, acolo unde se credea că se află aluzii la Mesia, Philonenko redescoperă pe «Dăscălușul Dreptății» aureolat de speculații dezbătute în sînul sectei de la Qumran.

Philonenko nu neagă totuși că în Testamentul celor 12 Patriarhi există și anumite rețușări creștine. Cuvinte ca: Iisus, Apostol, Fecioara se află des în versiunea slavă a Testamentului. Știm că doctrinele mesianice prezintă o mare complexitate chiar în sînul sectei eseniene. Christologia mai evoluată pe care ne-a păstrat-o Testamentul celor 12 Patriarhi îmbogățește și mai mult cunoștințele noastre cu privire la mesianismul iudaic din timpul Domnului Iisus.

The Bible and the Ancient Near East (Biblia și Orientul Apropiat antic). Essays in Honor of William Foxwell Albright. Edited by G. Ernest Wright. New-York, Doubleday, 1961, 409 p.

Cartea cuprinde următoarele 14 studii din domeniul Vechiului Testament: 1. John Bright, *Modern Study of Old Testament Literature*; 2. George E. Mendenhall, *Biblical History in Transition*; 3. William L. Moran, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*; 4. G. Ernest Wright, *The Archaeology of Palestine*; 5. H. M. Orlinsky, *The Textual Criticism of the Old Testament*; 6. F. M. Cross Jr., *The Development of Jewish Scripts*; 7. D. N. Freedman, *The Chronology of Israel and the Ancient Near East. Section A.: Old Testament Chronology*; 8. E. F. Campbell, *The Ancient Near East: Chronological Bibliography and Charts*; 9. G. W. van Beec, *South Arabian History and Archaeology*; 10. S. N. Kramer, *Sumerian Literature, A General Survey*; 11. T. Jacobsen, *Formative Tendencies in Sumerian Religion*; 12. T. O. Ladd, *Egypt: Its Language and Literature*; 13. John A. Wilson, *Egyptian Culture and Religion*; 14. Albrecht Goetze, *Hittite and Anatolian Studies*.

Are apoi un apendice, cu articolul: *The Role of the Canaanites in the History of Civilisation* de W. F. Albright, precum și un alt doilea apendice, în care se dă bibliografia operelor lui W. F. Albright, de la 1911 pînă în 1958.

Rutten Marg., *Les arts du Moyen-Orient Ancien,* Paris, PUF, 1963, 184 p.

Arta orientală a luat naștere pe malurile Tigrului și Eufratului, în regiunea ce se întinde de la munții Zagros și pînă la marea Mediterană. Sumerienii, accadienii și asirienii semii, apoi protoindoeuropenii: hurii, iraniienii și în fine popoarele de origini

diverse, dar supuse aceluiași necesități, au practicat această artă orientală, asupra căreia arta greacă a avut puțină influență.

Din această parte a Orientului vine o mare parte a motivelor ornamentale, pe care le întâlnim în antichitate, în epoca bizantină, în evul mediu și chiar în iconografia creștină, și anume: țapi sălbatici înfruntându-se, păsări adăpându-se la fântâna vieții, monștri înaripați, sirene, grifoni etc.

Cartea interesează îndeosebi pe cei care se ocupă de istoria artei. («Les Fiches Bibliographiques», 9900/1962).

Edwards I. E. S., *The Pyramids of Egypt. The Story of how and why the Ancient Kings of Egypt built their Pyramids*. London Max Parrish, 1961, 254 p.

Lucrarea cunoscutului cercetător din Departamentul egiptean al British Museum-ului este o nouă ediție a unei cărți apărută în 1947, în colecția «Penguin Books». Lucrarea pune la îndemână ceea ce trebuie să știm despre monumentele Egiptului vechilor faraoni. Noua ediție ține cont de descoperirile moderne, în special de cea din 1954, a lui Zaharia Goneim, piramida neterminată a lui Sekhemhet, succesorul lui Djoser. După ce prezintă practicile înmormântărilor arhaice, autorul descrie piramidele cu trepte, a căror arhitectură, așa de caracteristică dinastiei a III-a, a fost îorâte bine analizată de către J. P. Lauer. Evident, cel mai mare spațiu a fost rezervat celebrului grup de piramide de la Gizeh: Cheops, Chefren, Mykerinos. În fine, sînt studiate piramidele mai tîrziu, ale imperiului mijlociu și ale epocii etiopiene, Nepate, apoi Meroe. Cartea se încheie cu o sinteză consacrată metodelor și scopului piramidelor vechilor egipteni. («Revue Historique», oct.-dec. 1962).— *At. N.*,

F. A. Otto Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, (Monahi și mînăstiri în deșertul egiptean), Cairo, The American University at Cairo Oress 1961, 436 p. + 1 hartă.

Lucrarea lui O. Meinardus se ocupă de cele opt mînăstiri ale Egiptului. După ce tratează pe scurt «Ascetismul precreștin» și «Cultul Sfîntului Anton», autorul se ocupă de «Istoria Mînăstirii Sfîntul Anton». Mînăstirea este situată în Wadi Araba, la cîtiva km de Marea Roșie, în apropierea peșterii din muntele Clysma, unde Sfîntul Anton ar fi trăit ca anahoret. Ea a fost întemeiată între anii 361—363, de monahi care trăiau izolați fiecare într-o peșteră sau într-o chilie. Vitregiile istoriei îi determină să se adune în spatele unor ziduri de apărare. Documentele atestă în secolul al XI-lea existența zidurilor și vorbesc despre distrugerea și refacerea lor în secolul al XII-lea. Dintre monahii mînăstirii se alegea Abuna al etiopienilor. Secolul al XIII-lea, al XIV-lea și o parte din al XV-lea marchează o înflorire a mînăstirilor, care se resimte și în pictura artistică cu care sînt împodobite bisericile. La Conciliul Unionist de la Florența (1439), un monah al mînăstirii reprezenta Biserica Coptă. O întreagă serie de patriarhi ai Alexandriei au fost monahi ai acestei mînăstiri. Secolul al XV-lea aduce noi atacuri ale beduinilor care au provocat mari distrugerii printre care se numără și dispariția unei mari părți a bibliotecii. După un timp îndelungat, în care a fost părăsită, mînăstirea este iarăși refăcută. Între zidurile mînăstirii se află șapte biserici, un turn care servea de ultimă apărare, chiliile monahilor, o casă de oaspeți și o grădină de legume și palmieri. Biblioteca se găsește în turn și numără circa 1700 manuscrise și 100 lucrări tipărite.

La 8—10 km spre sud—est de Dair Antonius, ascunsă între stînci se află Dair Abu Bula (Mînăstirea Pavel). Peștera anahoretului Pavel de la care derivă și numele, se află în incinta mînăstirii unde se găsesc și rămășițele lui pămîntești. Începînd cu secolul al VI-lea devine loc de pelerinaj și din secolul XIV-lea apar mereu știri relatate de călătorii care au vizitat-o. Mînăstirea are patru biserici, o grădină și mai multe izvoare. Biblioteca cuprinde circa 500 volume, manuscrise și tipărituri.

Cele patru mănăstiri locuite din Wadi Natrum, la circa 100 km sud—est de Alexandria, sînt prezentate de Meinardus în 160 p. Cele mai accesibile sînt Dair Anba Bischoi și Dair-es-Surjan. Pentru a scăpa de afluxul de vizitatori unii monahi ai acestor mănăstiri s-au retras în peșterile din jur.

Din această regiune cea mai însemnată mănăstire, din punct de vedere istoric, este *Dair Abu Maqar*. Ca întemeietor al mănăstirii este considerat Macarie cel Mare care a trăit într-o peșteră din aceste locuri, pe la mijlocul secolului al IV-lea. Începînd cu secolul al VI-lea mănăstirea Macarie devine refugiul patriarhilor monofiziți din Alexandria care de obicei sînt recrutați dintre viețuitorii mănăstirii.

Dair Anba Bischoi (Mănăstirea părintelui Bischoi) își trage numele de la anahoretul Bischoi. În incintă se află o frumoasă curte cu palmieri și patru biserici. În 1839 englezul Dr. Tattam a găsit aici 500 manuscrise și cărți.

Doar la un km de Dair Anba Bischoi se găsește *Dair-es-Surjani* (mănăstirea sirienilor). Inițial aparținea de Dair Anba Bischoi. Pe la 1188 avea 70 monahi, dintre care 70 erau sirieni. La fel suferă cinci distrugerii, cauzate de incursiunile beduinilor.

La această mănăstire e de menționat existența unui iconostas sirian datat 914. Multe din manuscrisele mănăstirii au ajuns în secolul al XVIII-lea în Biblioteca Vaticanului, iar în secolul al XIX-lea la British Museum. Biblioteca actuală posedă circa 3000 de cărți și câteva sute de manuscrise. Mănăstirea posedă tipografie proprie și tipărește în arabă broșuri cu conținut ascetic. Cea mai însemnată biserică din cadrul mănăstirii este *Al Adhra* (Biserica Fecioarei), care datează din secolul al X-lea. Impozantul turn al mănăstirii are mai multe capele. Unul dintre monahi, Abuna Antunius-as-Surjani, și-a amenajat într-o peșteră trei «încăperi». El lucrează acolo la un dicționar copto-arab. Înainte de a se retrage aici, el fusese secretarul Patriarhului din Cairo.

Dair al Muharraq este singura mănăstire din valea fertilă a Nilului. De origine pahomiană, a fost construită de către patriarhul Teofil al Alexandriei (384—412) pe locul unde, după legendă, a trăit Sfînta Familie în timpul fugii în Egipt. Între zidurile ei se găsesc patru biserici și «palatul pahomian», o clădire impozantă pentru oaspeți.

A opta mănăstire locuită e *Dair Anba Samwil* (Mănăstirea părintelui Samuel), situată la sud de Faium în Wadi Qalamum. Samuel «o figură eroică» a monofizitismului, fuge aici cu ucenicii lui, de persecuția melchiților în prima jumătate a secolului al VII-lea.

Aceste mănăstiri posedă fiecare în zonele fertile ale țării cîte una sau două așezări în care cîteva monahi lucrează pămîntul pentru aprovizionarea mănăstirii centrale.

În afara celor opt mănăstiri amintite, în Egipt mai există o casă în Heluan a unui ordin laic copt, inițiat de un monah din Dair Samwil, precum și așezări singuratice a diverși monahi care trăiesc pe lângă mormîntul vreunui anahoret renumit. În anul 1959 s-a pus piatra de temelie pentru noua Mănăstire Sfîntul Menas.

În partea finală, Meinardus tratează, într-un capitol special, despre «Școala teologico-monahală» de la Heluan, întemeiată în 1930; într-un alt capitol caută motivele care au îndemnat pe credincioși să intre în monahism și găsește că printre acestea erau și sentimentul păcatului, dar și motive pecuniare. Alt capitol final se ocupă de diversele funcții ale călugărilor din cadrul mănăstirii, ca: episcop, egumen, administrator, bibliotecar, paracliser etc.

John Bright, *A History of Israel* (Istoria Israelului), Philadelphia, 1959, 8 + 500 p. + 16 hărți colorate.

John Bright, elev al lui W. F. Albright, tratează istoria poporului lui Israel bazat pe o temeinică documentare arheologică și istorică. Din lucrare se remarcă anumite luări de poziție specifice.

În prefața lucrării (p. 17—37) e prezentat orientul antic înainte de anul 2000 î. d. Hr. O atenție deosebită se dă și epocii premergătoare epocii istorice propriu-zise, și anume patriarhilor și timpului lor (partea I-a, p. 39—93). Textele Nuti și Mari, precum și textele hilitice permit considerarea patriarhilor drept personalități marcante istorice ale lumii orientului mijlociu, fără însă a permite precizarea deplină a timpului în care au trăit (aproximativ între secolul al XX-lea și al XVI-lea î. d. Hr.).

Autorul acordă un deosebit interes perioadei celor două regate (partea a IV-a, p. 249—319). Acum apar o mulțime de izvoare extra-biblice și totodată se manifestă fenomenul deosebit al profeților. Bright dă unele date cronologice precise, care pot interesa. Asifel Ussia moare în 742, Jotham domnește pînă la 735, Ahas pînă la 715, Hiskia pînă la 687 î. d. Hr. Un alt capitol al acestei părți prezintă ultimul secol al regatului lui Iuda. Reforma lui Josia reprezintă aici un punct culminant.

Autorul se ocupă detaliat de căderea regatului lui Iuda și de perioada exilului (partea a IV-a, p. 321—386). După părerea autorului, Scheschbazzar e Schenazzar (p. 343). În privința timpului în care au trăit Ezra și Neemia, Bright consideră că Ezra apare ca profet nu în anul al VII-lea al domniei lui Ataxerxes I ci în al 37-lea și vine în Palestina după sosirea lui Neemia, iar anul 428 îi găsește împreună în Palestina în urmărirea aceluiși ideal.

Partea a VI-a (p. 387—445) se ocupă de perioada de la Ezra pînă la revolta macabeilor și de efectul întîmplărilor din această perioadă asupra spiritului iudaic. Ultima încercare de realizare a unei unități politice durabile a eșuat. Iudeii se găsesc iarăși în cadrul unei comunități religioase unite prin legea lui Jahve.

Lucrarea se bazează în special pe literatură de limbă engleză și posedă un tabel sinoptic de cronologie veche orientală, un indice etc. («Orientalische Literaturzeitung», 1963, nr. 5—6, col. 259—262).

Eugen Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter* (Studii biblice, Epoca judecătorilor), Tübingen 1958, XV + 320 p. + 1 hartă.

Lucrarea a apărut postum. Autorul a fost un cunoscut cercetător al istoriei vechi iudaice. După o introducere care se ocupă de «bazele literare» și «ipotezele istorice», urmează 15 capitole consacrate special istoriei fiecărei seminții iudaice. Temele fiecărui capitol sînt următoarele: Ehud și Eglon din Moab (p. 41—42); Micha și Dan (p. 43—99); Isachar (p. 100—115); Aser și Sebulon (p. 116—135); Efraim și Benjamin în cîntarea Deborei (p. 136—141); Debora și Barac (p. 142—169); Sampar și Jael (p. 170—175); Casa lui Iosif (p. 176—203); Versetele asupra lui Iosif (Gen. 49, 22—25 — p. 204—214); Versetul asupra lui Benjamin — Gen. 49, 27 — (p. 215—217); Ruben (p. 218—229); Gilead și Gad (p. 230—245); Gilead-Machir (p. 246—252); Gideon și Abimelech (p. 253—275); Baalul Berit din Sihem (p. 276—277); templul Millo-Migdal (p. 277—282); Jeftah (p. 283—297).

Autorul, în cercetarea istoriei semințiilor iudaice în epoca judecătorilor, presupune deja existența unei organizații statale, pe care o caracterizează ca «un stat al uniunii de persoane». Această opinie se opune aceleia care vede apariția formării statale iudaice doar o dată cu regalitatea.

Dintre diversele capitole se remarcă cu deosebire «Micha și Dan». Dan, care originar aparținea de triburile nordice, se reîntoarce în nord, deoarece nu mai putea lucra bogata vale Wadi es-Sarar din cauza presiunii filistenilor.

Autorul redă cu multă grijă o mulțime de amănunte, așa încît întregul capitol apare ca o monografie a seminției Dan. La fel se poate spune despre capitolul «Debora și Barac».

Maurice Vieyra, *Les Assyriens*, Paris, 1961, 189 p.

Lucrarea lui Maurice Vieyra cuprinde o privire de ansamblu asupra istoriei, realizărilor administrative și reprezentărilor religioase ale asirienilor. Ea este bazată pe ultimele rezultate ale cercetărilor în acest domeniu.

Primul capitol e consacrat descoperirilor arheologice și e urmat de o schițare precisă a istoriei asiriene, accentuîndu-se originea nomadă a asirienilor și a regilor lor. Un alt capitol se ocupă cu scrierea cuneiformă și cu descifrarea ei. Cîteva pagini sînt consacrate artei asiriene.

Regia și cultul asirian sînt tratate pe larg.

În ceea ce privește cultura asiriană, autorul subliniază puternica influență exercitată de către cultura babiloniană, influență atestată de o mulțime de texte și descoperiri arheologice. Autorul atrage atenția că această influență nu trebuie supraapreciată, deoarece și asirienii au avut posibilitatea preluării moștenirii culturale sumeriene. Săpăturile lui W. Andrae, din Assur, au dovedit existența unei culturi sumeriene anterioare. — (Aug. B.).

Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction et un texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par André Pelletier, Paris, Éditions du Cerf, 1962, 324 p. (Coll. «Sources chrétiennes», nr. 89).

Epistola lui Aristeea, de care s-a ocupat și Părintele Gala Galaction, cuprinde — după cum se știe — legenda traducerii Vechiului Testament în limba greacă de către cei 72 învățați iudei veniți în acest scop de la Ierusalim la Alexandria, către mijlocul veacului al III-lea. Rolul jucat de această legendă în vechea tradiție creștină este considerabil. Epistola lui Aristeea rămânând un document prețios pentru cei care studiază problemele referitoare la traducerea numită de specialiști a «Septuagintei».

Recenzentul acestei lucrări A. Benoît, enumerând calitățile acestei ediții (text critic, introducere, note bogate și erudite, indice, etc. subliniază în același timp că este singura traducere franceză care apare din secolul al XVI-lea și pînă în prezent.

Primov B., *Le dualisme des Bogomiles, son origine, sa nature et sa portée sociale et politique*, «Bulletin de l'Institut d'histoire», Académie des sciences de Bulgarie, 1960, nr. 8, p. 73—151.

Se știe că dualismul formează trăsătura dominantă a dogmaticii profesate de bogomili. Autorul ajunge la concluzia că dualismul bogomililor avea un caracter moderat. N-au existat niciodată două ramuri bogomilice, una mărturisind un dualism moderat, iar alta un dualism absolut. B. Primov susține că doctrina și mișcarea bogomilică își trag originea din Bulgaria medievală și nu din provinciile bizantine ale Asiei Mici. Autorul studiului menționat face o distincție clară între cele două mișcări eretice din Bulgaria medievală, arătând că bogomiliile profesau un dualism moderat, în timp ce pavlicienii practicau un dualism absolut. B. Primov afirmă că în acest timp Biserica Bulgară (Ecclesia Bulgariae) era bogomilă și mărturisea un dualism moderat, iar Biserica din Dragovița (Ecclesia Dugronicae) era pavliciană și profesă un dualism absolut.

Studiul învățatului bulgar este o contribuție care merită să fie reținută în elucidarea problemelor istorice și teologice ridicate de erezia bogomililor (după G. Tzankova-Peikova, din «Bulletin d'analyses de littérature scientifique bulgare», Histoire et Archéologie, III-ème année, 1960, Sofia, 1961, p. 16).

Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik. Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriss*, Band 3, Berlin, A. Töpelmann, 1962, XV + 582 p.

Caracterul deosebit al acestei lucrări de teologie sistematică reiese din efortul autorului de a prezenta o dogmatică creștină care se adresează mai mult credincioșilor decît specialiștilor. Axată pe tema întîlnirii constante între «Christianum» și «Humanum», a înțelegerii creștinismului prin umanismul autentic și invers, această lucrare se impune prin felul personal, înnoitor am putea spune, al autorului, de a aborda marile teme ale dogmaticii creștine.

Prima parte este centrată pe Cosmologie și tratează despre Dumnezeu Creatorul, studiind temele: cunoașterea lui Dumnezeu, Sfînta Treime, Providența și antropologia. Partea

a II-a se deschide cu un capitol despre Evanghelie, și se ocupă apoi de hristologie și de soteriologie. Pneumatologia și eshatologia sînt analizate în partea a III-a a lucrării. În ultima parte, epilegomena, autorul tratează învățătura despre Biserică, insistînd asupra subiectelor de ecleziologie care sînt în relație directă cu Dogmatica. Apărută într-o epocă de intensă activitate ecumenistă, Dogmatica Prof. Wolfgang Thillhaas, poate fi considerată ca o contribuție de seamă la îmbogățirea dialogului interconfesional.

Bernardi Cluniacensis, *Carmina de Trinitate et de fide catholica, de castitate servanda, in libros Regum, de octo vitis*, éd. Katarina Halvarson, Stockholm, 1963, 161 p. (coll. «*Studia latina Stockholmensia*», vol. XI).

Poemele scriitorului bisericesc apusean Bernard de Cluny, descoperite de Wilmart în *Reginensis 134*, sînt publicate integral pentru prima oară. În prefață editorul dă o scurtă descriere a manuscrisului și a ortografiei. («*Latomus*» revue d'études latines, Bruxelles, t. XXII (1963), fasc. 4, p. 922—923). — (Gh. A.). —

Virgil Cîndea, *Semnificația politică a unui act de cultură medievală*, în «*Studii*», București, an. XVI (1963, nr. 3, p. 651—671).

După ce Virgil Cîndea a prezentat rolul spătarului Milescu în traducerea *Bibliei lui Șerban Cantacuzino*, care apare în 1688¹, arătînd că cea mai mare parte din ea (Vechiul Testament) aparține lui Milescu, copia revizuită a acestei traduceri fiind păstrată în ms. 45 al Filialei din Cluj a Academiei R.P.R., în articolul prezent aduce noi elemente în identificarea și precizarea Bibliei de la 1688. Bogdan Petriceicu Hașdeu, Lazăr Săineanu au semnalat că Biblia din 1688 e chiar traducerea lui Milescu, iar Mitrofan și Grecenii au avut un rol limitat. Virgil Cîndea adîncește studiul asupra Bibliei și consideră că traducerea lui Milescu, după o ediție critică protestantă a Septuagintei, e o realizare umanistă, în care sînt folosite metode științifice. Milescu și cei care revizuiesc traducerea sa, folosesc opt versiuni grecești, latinești și slavone, iar în corpul Bibliei e încorporat micul tratat *Pentru singurul fiitorul gînd*, o scriere apocrifă, cea dintîi lucrare filozofică, publicată în limba romînă². Șerban Cantacuzino patronază două ediții ale Bibliei, grecească (Veneția, 1687) și romînească (București, 1688), marcînd perioada culminantă a politicii domnitorului muntean³.

Comparînd manuscrisul definitiv al traducerii cu textul imprimat, V. Cîndea constată că Șerban Cantacuzino elimină aparatul critic savant, filologic, al traducătorilor, fiind preocupat «pentru cea de obște priință... neamului romînesc» (foaia de titlu). Stema din Biblie, acvila bicefală bizantină, ajunge element principal, iar *Prefața* menționează rolul de protector al domnitorului muntean, «protector al Bisericii și creștinilor întregului Răsărit» («de noroade a purta grijă și spre limbi fiind făcător de bine»). Stolnicul Constantin Cantacuzino, a participat probabil și el la redactarea unora din *prefețele* cărților editate de Șerban.

Biblia a fost tipărită în zece luni, noiembrie 1687—septembrie 1688, lipsită total de gravuri și extrem de rar cerneală roșie (numai foaia de titlu, p. 1 și p. 751), fiind cea mai săracă din tipăriturile cantacuzinești. Tipărirea în grabă a cărții e explicată de boala lui

1. Vezi comunicarea *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba romînă*, la Societatea de Științe Istorice și Filologice din R.P.R., 1962, 22 sept.

2. Cîndea Virgil, *Despre rațiunea dominantă — prima scriere filozofică publicată în limba romînă*, în „*Viața Romînească*”, București, 1963, nr. 3, p. 84—89.

3. N. Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, în „*Analele Academiei Romîne*”, Mem. ist., s. II, 38/1915/1916, p. 37—54.

Cantacuzino și de preparativele austrieilor împotriva turcilor. Elemente contradictorii din foaia de titlu⁴ și epilog deschid noi posibilități de înțelegere.

V. Cândea prezintă foaia de titlu a unei serii de exemplare, încheiată în sept. 1688 și difuzată, comparată cu foaia de titlu brîncovenească (10 noiembrie 1688)⁵. El afirmă că în întregimea ei (p. 1—932 + epilogul A + o filă albă), cartea, mai precis întreg tirajul, era gata în septembrie 1688, pînă la moartea lui Șerban, o parte din exemplare legîndu-se și numai un mic număr fiind difuzat. După 29 octombrie, exemplarele legate dar nedifuzate, li se schimbă numai foaia de titlu (Exemplarele cu epilogul A). Celor nelegate li se schimbă foaia de titlu și epilogul (Exemplarele cu epilogul B). Operația a fost făcută în grabă, rezu-mîndu-se la modificări pentru a se menționa asocierea de extremă tensiune politică din Schimbarea foii de titlu a fost un act precipitat în condițiile de extremă tensiune politică din preajma morții lui Șerban și a înscăunării lui Constantin Brîncoveanu. Mențiunile de pe foaia de titlu, adăugate de noul domn (redactată la numai 12 zile de la înscăunarea dom-nului), reflectă spiritul unui act menit să anunțe, să justifice, să proclame și să consolideze noua domnie. Nu e exclus ca originea schimbării foii de titlu să fie și expresia unui act servil al curtenilor noului domn. Grecenii confirmă în 1691 rolul lui Constantin Brîncoveanu de îndemnător și sprijinitor material al tipăririi Bibliei (Prefața la Ioan Zlatoust, *Mărgări-tare* [trad. de Șerban și Radu Greceanu], București, 1991). În mai multe predoslovii de cărți publicate după 1688, Teodosie înșirînd tipăriturile brîncovenești nu menționează Biblia lui Șerban Cantacuzino, «Redactarea ciudată» a celei de-a doua foi de titlu a Bibliei, în care se acordă în plus zece rînduri contribuția lui Constantin Brîncoveanu, face parte din cate-goria actelor care anunță și consolidează noua domnie, ca și actul de credință în scris, cerut de domnitor — boierilor — pe lângă jurămîntul obișnuit (*Istoria Țării Romînești de la octom-brie 1689...* ed. C. Grecescu, București, 1959; *Istoriile domnilor Țării Romînești*, în «Cronicari munteni», ed. M. Gregorian, vol. I, București, 1961).

Motive politice dictează prezentarea Bibliei de la București 1688, difuzarea ei grabnică. *Imprimarea titlului* său, primit numai din partea boierimii deocamdată se încadrează în prima lună a domniei de 26 de ani, a lui Constantin Brîncoveanu, cînd domnitorul pare cel mai hotărît împotriva turcilor, ca apoi printr-o diplomatie cunoscută, sprijinită de mijloace puternice financiare, domnitorul să evite o ciocnire cu ei. — (C. B.). —



4. C. Solomon, *Biblia de la București (1688)*, Tecuci, 1932.

5. Vezi exemplarul Bibliei de la Sibiu, 1856—1853, cu corecturile lui Șaguna, păstrat în Biblio-teca Mitropoliei din Sibiu, cota 8547. Aici se găsește foaia de titlu, transcrisă de Șaguna.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CARȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPĂRHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESĂ:
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».
