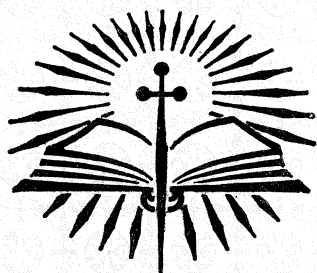


STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVII — Nr. 7-8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1975
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVII, Nr. 7—8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1975

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Utilizarea «Stromatelor» lui Clement Alexandrinul de către Eusebiu al Cezareii în «Pregătirea Evanghelică»</i>	501
Protos. Prof. Veniamin Micle, <i>«Cunoștință pre scurt a istoriei bisericești» a lui Samuil Micu-Clain (II)</i>	522
Pr. drd. Nicolae Rădulescu, <i>Ideea de unitate și de comuniune în Noul Testament</i>	536
Pr. drd. Alexandru Joița, <i>Logos și Theosis</i>	546
Pr. drd. Ioan Mihălțan, <i>Temeiurile teologice ale iubirii creștine</i>	555
Pr. drd. Gh. Calciu-Dumitreasa, <i>Considerații interconfesionale privind ontologia divină</i>	568
Drd. Dumitru M. Colotelo, <i>Hirotonia preotului în ritul liturgic bizantin (Studiu istorico-liturgic)</i>	573
Drd. Mihai Gh. Radu, <i>Slujba Sfințirii Bisericii în ritul liturgic ortodox (Studiu istorico-liturgic)</i>	583
Drd. Ion I. Năstase, <i>Problema ecologică în lumina învățaturii creștine</i>	592
Constantin Daniel, <i>Filon din Alexandria, membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt</i>	602

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

Vizita Prof. Dr. Oscar Cullmann la Sibiu, de Cezar Vasiliu	626
«Închiderea» anului universitar 1974—1975 la Institutele teologice din București și Sibiu	629
O nouă serie de preoți la cursurile de îndrumare pastorală și misionară : seria a 61-a	632
Încetarea din viață a profesorului onorar Dr. Bartolomeu Popescu	635

Note bibliografice	637
------------------------------	-----

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

*

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

*

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

STUDII ȘI ARTICOLE

Pr. Prof. Ioan G. Coman

UTILIZAREA „STROMATELOR“ LUI CLEMENT ALEXANDRINUL DE CĂTRE EUSEBIU AL CEZAREII ÎN „PREGĂTIREA EVANGHELICĂ“

Folosirea izvoarelor în literatura lumii vechi era un fenomen interesant în elaborarea științifică, cu deosebire în operele istorice sau de critică a culturii, care urmăreau un anumit scop, ori sprijineau o anumită teză.

Era cazul cu un număr de lucrări ale lui Eusebiu al Cezareii ca, de exemplu, «Pregătirea Evanghelică» și «Demonstrația Evanghelică». Se împlinise mai mult de două secole de când orgoliul culturii elenice vestejea «incultura» și modestia creștină. Juxtapunerea și comparația creștinismului cu elenismul, marele său rival spiritual, tentaseră de vreme de unii scriitori patristici ca: Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Talian, Atenagora, Teofil al Antiohiei, Clement al Alexandriei, Origen, Tertulian, Sfântul Atanasie, Sfinții Părinți Capadocieni. Unii dintre acești autori, animați de un spirit pur apologetic, militau pentru o superioritate absolută și exclusivistă a creștinismului asupra adversarului său. Alții, deși subliniau superioritatea creștinismului, reflectau că acesta, deși revelat, se înfățișa și el ca un fapt istoric, apărut în lume, într-un cadru complex de relații etnice, morale, sociale și spirituale. Noua religie evolua în această lume și cu ajutorul ei, cu misiunea să o desăvârșească și s-o mîntuiască. Mai mult decît atît: lumea fusese angajată, încă de la început, să pregătească venirea noii religii, aceea a Evangheliei. Lumea a purces la această lucrare prin Moise și prin profeții Vechiului Testament, de la care înțelepți și filosofi elenici și neelenici ar fi primit sugestii și uneori inspirații.

Printre autorii care împărtășeau această părere, o importanță deosebită revine lui Eusebiu al Cezareii, ale cărui preocupări de ordin istoric, biblic și apologetic l-au stimulat să schițeze un mare tablou sinoptic al trecutului și prezentului umanității cunoscute în vremea sa — mai ales în *Cronica* sa — și i-au dat ocazia să ridice o hartă a unor asemănări, influențe și izvoare ale civilizațiilor și culturilor care s-au dezvoltat pe anumite întinderi geografice, pe durate de timp, care variază de la 500 la 1 000 și 1 500 de ani, după calculele sale.

Vom vedea, în rîndurile care urmează, chipul în care Eusebiu înțelege să utilizeze *Stromatele* lui Clement Alexandrinul, în *Pregătirea* sa

* Studiu cerut de Academia de Științe din Berlin pentru volumul jubiliar în cinstea lui Marcel Richard.

Evanghelică. Printre erudiții preeusebieni, Clement era cel mai informat, cel mai profund în gândire și cel mai înclinat să facă din filosofia elenică un «pedagog către Hristos», în anumite condiții. Alături de Sfântul Iustin, de Tațian și de Origen, Clement era nu numai cel mai documentat asupra originii și evoluției culturii elenice, precum și asupra diverselor influențe exercitate asupra acestei culturi, dar, în același timp, el avea și un simț deosebit pentru precizia, detaliul și arhitectura ansamblului, ca și pentru rădăcinile cele mai depărtate ale problemelor istorice și filosofice. Eusebiu prețuia mult la Clement acest simț pentru documentarea și adîncă sa pătrundere, care găseau raporturi între probleme adesea foarte diverse. Format la școala elenică, dar și la aceea a unor spirite iudaice luminate ca Aristobul, Filon și Iosif Flaviu, Clement se impunea lui Eusebiu și printr-o forță critică tranșantă și în același timp mobilă, ca și printr-o ortodoxie ireproșabilă, ceea ce nu-l împiedica să fie destul de liberal față de unele doctrine necreștine. Este ceea ce i-a făcut pe unii să-l califice, recent, drept un «puritan liberal»¹. Acest spirit complex, bogat, generos și critic în același timp apare îndeosebi în *Stromate*, operă monumentală de erudiție, de pătrundere și de echilibru. *Protrepticul* îl îndreptă pe autor înspre *Stromate*.

1. Elemente formale pregătitoare pentru utilizarea Stromatelor în Pregătirea Evanghelică

Pregătirea Evanghelică, zice G. Bardy, era îndreptată împotriva păgînilor, care reproșau creștinilor că au abandonat religia strămoșilor lor păgîni pentru a trece la iudaism și, încă, la un iudaism alterat. În această lucrare, Eusebiu înfățișează istoria patriarhilor și a legislației lui Moise nu numai după Biblie, ci și după lucrările iudeilor elenizați, pe care el ni-i pune la îndemînă. Cărțile IX—X vor să dovedească că înțelepciunea evreilor este anterioară aceleia a grecilor, în orice caz grecii sint aceia care au împrumutat filosofia de la evrei. Citatele abundă în cele 15 cărți ale *Pregătirii Evanghelice*. Eusebiu a citit el însuși acești autori, sau, probabil, a găsit o bună parte din ideile lor în florilegii². Adăugăm că actualitatea unor asemenea probleme la începutul celei de a doua decade a secolului al IV-lea d. Hr. și dezvoltarea progresivă a sensului istoric și a spiritului critic creștin impuneau lui Eusebiu o aparatură severă de demonstrație, la un nivel care nu trebuia să cedeze întru nimic aceluia al adversarilor, îndeosebi aceluia al lui Porfiriu pe care istoricul nostru avea să-l combată într-o lucrare în 25 de cărți și din care nu ne rămîne, în prezent, aproape nimic. Eusebiu este obsedat de ideea demonstrației, care, alături de aceea a Revelației, poate să garanteze și să impună adevărul. El avea dreptate să procedeze astfel.

Printre elementele unei demonstrații propriu creștine care inspira încredere, *Stromatele* ocupau un loc de frunte, alături de atîtea opere celebre citate de către Herodotul creștin. Eusebiu le apreciază cum ur-

1. H. Chadwick, *Early christian thought and the classical tradition — Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 31—65.

2. G. Bardy, *Introduction la Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, IV, «Sources chrétiennes» 73, Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 37—38.

mează în *Istoria sa bisericească*: Stromatele cuprind doctrine împrumutate de la greci, ori de câte ori îi părea lui Clement că ceva util a fost scris de ei. Clement menționează opiniile receptate de un mare număr de cercetători și expune amănunțit pe acelea ale grecilor odată cu acelea ale barbarilor³. El rectifică opiniile false ale ereziarhilor, desfășoară o documentare abundentă și ne furnizează materia unei instruirii foarte întinse. Afară de aceasta, el amestecă părerile filosofilor și, fără îndoială, din această pricină titlul de *Stromate* este în raport cu subiectele tratate⁴. Prin urmare spiritul de selecție și obiectivitate care prezidase la alegerea doctrinelor împrumutate de la greci și de la barbari, rectificarea părerilor false, documentarea abundentă și întinsa instruire erau trăsături prețioase pe care Eusebiu dorea, fără îndoială, să le treacă în structura *Pregătirii sale Evanghelice*. A reușit el în această privință? În orice caz, el și-a dat toată osteneala.

De altfel, *Stromatele* nu sînt singurul izvor al *Pregătirii Evanghelice*. Aproape 180 de autori necreștini și creștini, afară de autorii biblici, sînt puși la contribuție de către Eusebiu, pentru a închege o demonstrație care să deschidă drumul sigur *Pregătirii Evanghelice*. Sute de citate sînt aliniate pentru a combate o părere, un obicei, un rit, o practică socotită falsă sau primejdioasă, ori pentru a sprijini un principiu, o teză sau o concluzie considerate necesare. Fără îndoială, există autori și opere citate mai importante decît Clement și *Protrepticul*, ori *Stromatele* sale, ca unele cărți ale Sfintei Scripturi (44), ca Platon, Porfiriu, Plutarh, Diodor, Alexandru Polihistor, sau ca Filon, Iosif, etc. Dar Eusebiu profita pentru tezele sale îndeosebi de autorii renumiți și consacrați. Autoritatea acestor scriitori era mereu la modă în secolul al IV-lea. Printre autorii citați de Eusebiu și printre cei posteriori lui, care s-au făcut ecoul învățăturii sau izvoarelor sale, sînt 19 creștini: Iuliu Africanul, Bardesane, Aristide, Arnobiu, Clement Alexandrinul, Pseudo-Clement, Sfîntul Chiril al Alexandriei, *Epistola către Diognet*, Dionisie al Alexandriei, Firmicus Maternus, Fericitul Ieronim, Sfîntul Ioan Damaschin, Ioan Lydos, Ioan Filopon, Pseudo-Iustin, Metodiul de Filipi, Origen, Tațian, Fericitul Teodoret (acesta din urmă atingea foarte adesea, aceleași probleme în opera sa «*Tămăduirea bolilor grecești*»). Eusebiu citează zece autori iudei: Apion, Aristobul, Artapan, Aristeas, Cleodem, Eupolem, Molon, Filon, Iosif, Filon din Byblos. Dacă adăugăm că istoricul nostru citează și nouă dintre propriile sale opere, se ajunge la rezultatul că dintre cei 180 de autori citați, aproape 82 aparțin Sfintei Scripturi, iudaismului și creștinismului și aproape 100 aparțin elenismului și altor arii etnice⁵. Este o proporție bine cîntărită, nu numai în varietatea și în balanța materia-

3. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* II, livres V—VII, texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy, «Sources Chrétiennes» 41, Les Edit. du Cerf, Paris, 1955, VI, 13, 4, 105.

4. *Ibidem*, VI, 13, 5, 105.

5. Eusebius *Werke*, Achter Band, *Die Praeparatio Evangelica*, hrsggb... von K. Mras, Zweiter Teil, Die Griech. Christl. Schriftst. der ersten drei Jahrh., hrsggb. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1956, Akademie — Verlag, Berlin, 435—438, 439—469.

lor, ci și în orientarea doctrinară a acestor materiale. Ceea ce s-ar putea reproșa lui Eusebiu este imensitatea de citate în «Pregătirea Evanghelică», mai degrabă o enciclopedie decât un tratat.

Clement rămânea, totuși, un ajutor foarte prețios pentru Eusebiu în întreprinderea sa apologetică și polemică: mai întâi el era un creștin de mîna întâi, foarte versat în comparatismul greco-barbar și care, efectiv, îi servea drept călăuză în linii mari; afară de aceasta, Clement era un savant universal: istoric, filosof, exeget, teolog și care, după ce a intrat în legătură cu marile probleme care aveau să intereseze pe Eusebiu, în *Pregătirea Evanghelică*, relua și rezuma totul în cele două lungi citate din *Stromate*, pe care le utilizează Eusebiu și care constituie, oarecum, concluzii majore ale istoricului. Judecata și, în general, atitudinea echilibrată a lui Clement față de cultura elenică coincideau, în parte, cu acelea ale lui Eusebiu. De aceea, poate, Eusebiu citează și în *Istoria sa bisericească* texte clementine: 10 din *Hypotypose*, una din *Ce bogat se va mîntui*, 6 din *Stromate* ⁶.

Clement este apreciat de Eusebiu și pentru spiritul său critic. Se poate spune că principiul critic ca atare este una din pîrghiile fundamentale ale *Pregătirii Evanghelice*. Eusebiu pune la încercare, în această operă, aproape majoritatea elementelor demonstrației sale. El analizează, precizează dînsul, defectele teologiei grecilor și a aceleia a barbarilor într-un spirit critic și sobru ⁷. Informațiile asupra evreilor trebuie luate din izvoarele ebraice, așa cum acelea asupra egiptenilor și grecilor trebuie luate din izvoarele egiptene, feniciene și grecești, cum acelea asupra filosofilor trebuie scoase din izvoarele filosofice, iar acelea asupra medicinei din izvoarele respective ⁸. Creștinii au acceptat cultura ebraică nu fără judecată, ci cu critică și într-un spirit de cercetare: οὐκ ἀσυλλογιστως..., κρίσει δὲ καὶ διανοίᾳ ἐξητασμένη ⁹. Eusebiu apreciază mult spiritul critic al istoricului iudeu Iosif din care își însușește observațiile asupra autorilor greci care s-au ocupat cu iudeii și asupra condițiilor istorice ale anteriorității culturii ebraice și barbare, în general, în raport cu aceea a grecilor. Enumerînd pe unii autori greci și negreci ca: Teofil, Teodot, Mnaseas, Aristofan, Hermogene, Euhemer, Konon, Zopyrion și mulți alții, care scriseseră despre evrei, Iosif face mai întâi observația că «el nu citise toate cărțile în legătură cu aceste probleme» și pe urmă precizează că un număr destul de mare din acești autori au greșit față de adevăr, asupra situației de la început, pentru că ei nu citiseră cărțile sfinte ebraice. Erau printre ei unii, care, ca Demetrios de Falir, Filon cel Bătrîn și Eupolem, pot fi scuzați «pentru că nu le-a fost posibil să urmărească literatura noastră (ebraică) cu toată acribia = μετὰ πάσης ἀκριβείας ¹⁰. Eusebiu ține să confirme pe Clement prin Iosif: după ce a citat 43 de rînduri din *Stromata* I, 75, 2—77, 2 = *Pregătirea Evanghelică* X, 6,1—14, I, 575—577, Eusebiu introduce pe Iosif cu această ex-

6. P. Périchon, *Index*, in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, «Sources Chrétiennes» 73, Ed. du Cerf, Paris, 1960, 277—278.

7. Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, hrsggb. von K. Mras, Erster Teil, 1954, VII, 1, 1, I (Mras), 363.

8. *Ibidem*, VII, 3, 1, I, 370.

9. *Ibidem*, IX, 1, 1, I, 485.

10. *Ibidem*, IX, 42, 2, 3, I, 553—554.

plicație preliminară : «Vor fi puse în legătură și aceste lucruri pentru încredințarea exactă și sigură a ceea ce am spus = $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \gamma\omicron\upsilon\delta\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\upsilon\ \tau\omicron\omega\upsilon\ \epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \beta\epsilon\beta\alpha\iota\alpha\upsilon\ \pi\iota\sigma\tau\omega\sigma\iota\upsilon$ »¹¹.

Și Eusebiu transcrie un lung text din Iosif (C. Apion I, 6), unde e vorba să se știe dacă în materie de antichitate și de adevăr trebuie acordat credit exclusiv grecilor, eliminând pe evrei și pe toți ceilalți. Rezumăm acest text foarte important, ale cărui principii de critică Eusebiu și le însușește în întregime, principii care ar trebui să figureze într-o introducere asupra istoriei Greciei antice.

Adevărul trebuie scos din faptele înseși, începe prin a observa Iosif. Toate evenimentele importante ale grecilor ca : întemeieri de cetăți, invenții de arte și promulgări de legi sînt de dată recentă, de ieri, de alaltăieri, iar grija de a scrie istorie este foarte nouă. De altfel grecii ei înșiși recunosc că ceea ce s-a petrecut la egipteni, la haldeieni și la fenicieni — excluzîndu-i pe evrei, observă Iosif — reprezintă cea mai veche și cea mai stabilă tradiție a amintirii lor. Negrecii s-au preocupat mult să nu lase neînregistrat ceea ce se întîmplase la ei. Înțelepții lor au înregistrat tot acest trecut în registre publice, în timp ce teritoriul Greciei era deteriorat prin nenumărate stricăciuni, care au șters amintirea faptelor petrecute. Fiecare grec plănuiind să instaureze o viață nouă, considera că el conducea universul. Elenii au cunoscut tîrziu scrisul și nimeni, la ei, n-ar putea indica o înregistrare a acestei epoci fie în temple, fie în monumentele publice. Se discută încă dacă grecii au întrebuițat — la epoca respectivă — scrisul, în legătură cu războiul de la Troia¹². Nu există, la ei, mărturie asupra unei scrieri anterioare poemelor homerice. Homer este posterior războiului troian. Grecii sînt aceia care afirmă mereu că Homer nu și-a lăsat poemul, în scris, ci numai verbal, și din această tradiție verbală s-a elaborat apoi opera scrisă. Este ceea ce explică multe din nepotrivirile sale. Cadmos din Milet și Acusilau din Argos au scris cu puțin înaintea campaniei persilor în Grecia¹³.

Pe de altă parte, grecii nu știu nimic sigur, ei fac conjecturi asupra lucrurilor. Se contrazic unii pe alții și se acuză reciproc de minciună. Timaios acuză de minciună pe Efor, Timaios la rîndul lui este acuzat de minciună de către aceia care vin după el, iar Herodot e denunțat ca mincinos de către toți. Chiar Tucidide e criticat, în această privință, de unii, deși se pare că el a compus o istorie foarte exactă a epocii sale. Cauza principală a deosebirii dintre autori este că documentele de bază = $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\rho\alpha\phi\alpha\iota$ asupra faptelor în chestiune n-au fost alcătuite, încheigate public, ceea ce a dus la eroare și la minciună pe aceia care, ulterior, voiau să scrie ceva asupra antichității. Cele mai vechi documente publice scrise la atenieni au fost legile lui Dracon asupra uciderii, puțin înaintea tiranului Peisistratos¹⁴. Documentul sau arhiva publică era destinată să informeze pe aceia care voiau să se documenteze și să ves-

11. *Ibidem*, X, 6, 15, I, 578.

12. Iosif Flaviu, *Contra lui Apion*, 1, 6 = Eusebiu, *Praeparatio Evangelica*, X, 7, 1-7, I, 578-579.

13. *Praeparatio Evangelica*, X, 7, 8-9, I, 579.

14. *Ibidem*, X, 7, 11-17, I, 579-581.

tejească minciunile. O a doua cauză a deosebirii dintre autori este că aceștia nu se osteneau pentru adevăr, ci voiau pur și simplu să facă caz de talentul lor de scriitori și să se întrecă unii pe alții în renume, încît unii mitologizau, în timp ce alții elogiau cetățile și pe regi, pentru a primi favoare din parte-le. Alții, în fine, acuzau faptele sau pe aceia care le consemnaseră în scris, voind să cîștige celebritatea. E tot ceea ce este mai opus metodei istorice. Indicele unei istorii adevărate este ca ea să poată ajunge să afirme și să scrie aceleași lucruri despre aceleași fapte¹⁵.

Afară de cîteva stîngăcii de expresie și de principiul exclusivist și strîmt al izvoarelor care nu pot fi decît publice, este inutil să subliniem valoarea și actualitatea acestor observații critice.

Dar, ca în cea mai mare parte a literaturii patristice, critica nu are numai un sens formal și științific, ci și un sens moral. Creștinii nu exprimă în cuvinte nici minciună, nici insultă, nici ceva rușinos sau necuviincios, din cauza îndemnului Mîntuitorului: «Vă spun că pentru orice cuvînt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecării» (Matei XII, 36)¹⁶. Uneori trebuie să acordăm încredere și credinței și nădejdi în actul cunoașterii, ca în cea mai mare parte a ocupațiilor din viață, pentru că nu toți au avut și au timpul să învețe în chip analitic și rațional, în timp ce alții și-au putut însuși capacitatea de demonstrație de la persoanele mai în vîrstă¹⁷. Este o critică complexă, care îmbrățișează toată viața și a cărei dreptate, onestitate și înțelepciune pot să creeze dragostea, ca în cazul lui Enos. Sfînta Scriptură a fost tradusă sub Ptolomeu Filadelful «cu multă precizie — *διὰ μεγάλης ἀκριβείας*»¹⁸, dar și cu multă dragoste. *Ἀκριβεία* se apropie de *ὀρθότης*¹⁹. Precizia științifică trebuie să se alieze cu onestitatea, dreptatea, dragostea și chiar cu evlavlia. Ea trebuie să se integreze în ansamblul omului complet.

Spiritul lui Eusebiu i-a impus o metodă precisă, clară și în același timp complexă pentru a trata izvoarele *Pregătirii Evanghelice*.

Lui Eusebiu îi place să prezinte demonstrații bazate pe izvoare sau pe mărturii provenind de la oameni celebri, în cultura țărilor lor, și care cunoșteau adesăvîrșit datele problemelor. Asupra trăsăturilor generale ale vieții introduse de Moise, Eusebiu se va pronunța în felul în care a făcut-o cînd a tratat despre fenicieni, egipteni și greci, adică invocînd ca mărturii autori importanți aparținînd poporului respectiv. Demonstrațiile trebuie să fie sprijinite pe mărturii scoase din elementele proprii etnice²⁰. Utilizarea acestor izvoare se va face corect prin citarea precisă a numelor de autori și de opere, pe cît posibil evitînd procedeul reprobabil al unor autori greci care furau sau care se plagiau unii pe alții, începînd cu termeni și idei pînă la texte de cărți întregi. Este ceea ce remarcă Clement în Stromata VI, 25, 1, 2 și ceea ce reia Eusebiu în *Pregătirea Evanghelică*²¹.

15. *Ibidem*, X, 7, 19—21, I, 581.

18. *Ibidem*, VIII, 2, 5, I, 421.

20. *Ibidem*, VIII, 1, 3, 4, I, 419.

16. *Ibidem*, I, 4, 10, I, 18.

19. *Ibidem*, XI, 6, 41, II (Mras), 20.

21. *Ibidem*, X, 2, 7, I, 559.

17. *Ibidem*, I, 9, I, 21.

«Ai noștri»²², zice Eusebiu, dau atenție și demonstrațiilor care au precedat pe ale lor, în aceleași probleme. Au fost printre ei, acești «ai noștri», oameni cultivați, în contact serios cu lucrurile divine și care au făcut cercetări, cu acribie, asupra antichităților ebraice, servindu-se de un spirit metodic bogat și variat de demonstrație. Unii au reunit date cronologice, istorice, alții au confirmat mărturiile prin lecturi de texte mai vechi, alții au utilizat documente elenice, alții au folosit pe aceia care au scris despre fenicieni, haldeieni și egipteni; dar toți, împreună, compulsând documente grecești, barbare și ebraice, apropiind istorii adunate de toți și comparându-le pe unele cu altele, au examinat faptele săvârșite de către toți, în aceeași epocă. Fiecare realizând prin metode proprii pregătirea lucrurilor care urmau să fie prezentate, a inaugurat o demonstrație armonioasă. Aceasta, zice Eusebiu, întrucât eu am socotit ca opera de față să facă loc și cuvintelor autorilor anteriori, așa ca părinții culturii să nu fie lipsiți de propriile lor roade și ca adevărul să câștige o consistență și o autoritate neîndoioasă printr-un cât mai mare număr de martori²³.

Sînt, zice Eusebiu, persoane care afirmă despre critică faptul că ea nu are nimic de-a face cu Evanghelia, că nici un raționament nu poate salva creștinismul, că creștinii își formează părerile lor prin credința irațională și printr-un asentiment fără cercetare prealabilă, că creștinismul nu poate oferi o dovadă a adevărului făgăduințelor sale, printr-o demonstrație clară. Creștinii, continuă adversarii lor, acordă atenție exclusiv credinței, pentru a onora pe aceia care se apropie de ea și care sînt numiți credincioși tocmai pentru credința lor care nu admite nici critica, nici cercetarea. Eusebiu citează ca dovadă peremptorie contra acestei atitudini faptul că pentru elaborarea *Demonstrației Evanghelice* au fost utilizate, pe cale rațională, cercetări făcute de către creștini, de către greci, de către cei din circumcidere și de către toți cîți au examinat prin explorare precisă — μετὰ ἀκριβοῦς ἐξέτασεως patrimoniul creștin. Astfel cuvîntul merge spre o învățătură mai desăvîrșită a *Demonstrației Evanghelice* și către o înțelegere mai profundă a dogmelor. În felul acesta, pregătirea va anticipa și va dirija drumul spre coniectură și introducere în probleme, punîndu-se de acord cu ceea ce ne vine încă de la păgîni. De aici înainte, va fi transmisă posterității o cunoaștere exactă a iconomiei mistice după Mîntuitorul și Dumnezeuul nostru Domnul Iisus Hristos²⁴. La autori recenți (probabil iudei), există nenumărate demonstrații savante și limpezi și chiar unii creștini au scris destule comentarii la Sfînta Scriptură, servindu-se de demonstrații lineare, γραμμικαῖς ἀποδείξεις²⁵. E vorba de interpretările literale ale Sfintei Scripturi. Este aici o metodă critică complexă, de care Eusebiu a ținut seamă pe larg, îndeosebi în operele sale polemice, dar de care alți autori creștini nu s-au servit nici totdeauna și nici în aceeași măsură.

22. «Ai noștri» din acest text sînt iudei, ca Aristobul, Filon, Iosif, etc., și creștini ca Clement Alexandrinul, Origen, etc.

23. *Praeparatio Evangelica* X, 9, 26—28, I, 590—591.

24. *Ibidem*, I, 1, 11—12, I, 7—3.

25. *Ibidem*, I, 3, 7, I, 11.

În privința citatelor din *Pregătirea Evanghelică*, e de notat că Eusebiu a săvârșit puține greșeli: el citează *Stromata* VI, care, în realitate, este *Stromata* V și face încă confuzie între alți autori²⁶. Citatele, în general exacte și textuale, sînt introduse prin formule ca: πρὸς λέξιν, κατὰ λέξιν, λέγων ὧδε, τὰ ἐξῆς ἐπιλεγόμενα, λέγει δ' οὖν ὁ αὐτός, καὶ πάλιν, καὶ ἔτι σαφέστερον, καὶ ἐξῆς, καὶ ἐπήγαγεν, τοῦτοις ὁ συγγραφεὺς ἐπιλέξει, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ταῦτα παρατίθῃσιν, ἄκουε, γράφων ὧδε, ἐξῆς ὑποβάς φησιν, οἷς ἐπιλέγει, καὶ μεθ' ἕτερα, λαβὼν σὺγε ἀνάγνωθι ταῦτα și alte locuții asemănătoare, pe care le găsim în cele două volume ale ediției Mras²⁷. În general, Eusebiu evită să acomodeze textele citate la propriul său stil. Mras relevă procedeul conștiincios al lui Eusebiu în două locuri: în timp ce în Prima parte (Erster Teil) 493, 11—18, autorul nostru citează un text din Aristobul găsit la Clement, în a Doua parte (Zweiter Teil) 190, 18—191, 4 și urm. el citează același text direct din Aristobul cu un cuvînt final deosebit de cel al lui Clement. Deci adevăratul text al lui Aristobul s-a păstrat la Eusebiu²⁸. În aceeași Primă parte, 527, 17—25, Clement reproduce un text al lui Artapan (*Stromata* I, 154, 2 ș.u.) scurtîndu-l și dîndu-i un sens aproximativ. În timp ce Artapan transmite lui Eusebiu forma Μώσους, Clement întrebuițează forma obișnuită²⁹. Eusebiu tinde să ajungă la izvoare de prima mînă, a căror valoare el o apreciază, pentru că le preferă tuturor celorlalte ori de cite ori poate. În *Istoria bisericească*, el nu se arată totdeauna așa de exigent³⁰.

Utilizarea tehnică și documentară a *Stromatelor*

Înainte de a ne opri la *Stromate*, notăm că Eusebiu a folosit și unele citate din *Protrepticul* lui Clement. Într-un prim citat dens (*Protrept.* II, 11—23 = *Praepar. Evang.* II, 2, 63—64, I, 78; II, 3, 1—42, I, 78¹⁶—86¹⁶) Eusebiu prezintă pe «admirabilul» Clement vorbind în «termeni preciși» despre inițierile și misteriiile ascunse ale erorii politeiste, a cărei experiență o făcuse el însuși. El menționează aci, deopotrivă, toate oracolele și misteriiile zeilor păgîni cu formulele lor speciale. Ca în *Stromate*, Clement citează, în sprijinul considerațiilor sale în *Protreptic*, numeroși autori vechi începînd cu Orfeu, Homer și Heraclit pînă la Pausanias. Eusebiu reproduce cuvînt de cuvînt acest lung text³¹ încărcat de nume și de fapte mitice și misterice care acopereau de ridicol această parte «atee» și obscurantistă a culturii grecești, care atribuia existență la zei și la evenimente care nu existaseră niciodată. Aceasta intra perfect în planul lui Eusebiu. Lucrul stă la fel cu un al doilea citat din *Protreptic* 44, 3—45, 5; 49, 1, 3 = *Praepar. Evang.* II, 6, 1—7, unde se susține că așa-zisele temple ale zeilor numiți astfel prin eufemism n-au fost la început decît

26. K. Mras, *Einleitung*, I, LV.

27. Cf. și K. Mras, *op. și loc. cit.*; cf. idem, *Wortregister*, II, s.v.

28. *Ibidem*, I, LVI și n. 3. 29. *Ibidem*, I, LVI.

30. B. Gustafsson, *Eusebius' Principles in handling his sources, as found in his Church History*, Books I—VII, «*Studia Patristica*», IV, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. althchr. Lit. Band 79, ed. by Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1961, 434—435.

31. Aproape 220 de rînduri din ediția a doua a *Protrepticului* datorită lui C. Mondésert și a Plassart, «*Sources Chrétiennes*», 2, Paris, 1949, 67—78.

morminte. Ca mai sus, Clement se servește, pentru demonstrația sa, de un număr de autori ca Homer, Herodot, Antioh, Maiandrios din Milet, Ptolemeu de Megalopolis, etc. De data aceasta textul citat este mai scurt³², dar demonstrația este mai strînsă și sprijinită pe informații personale și documente aproape contemporane, ca în cazul templului și al orașului lui Antinoos, mărturie de necombătut că superstiția odată apărută devine izvor de vicii stupide. Eusebiu alege, abil, în mulțimea de texte ale lui Clement pe acelea care convin cel mai bine tezei sale și care pot să înfrîngă rezistența adversarului. Un al treilea citat din *Protreptic* 42, 1—9, 43, 1 = *Praepar. Evang.* IV, 16, 12—13, critică aspru sacrificiile umane cerute de către zeii și demonii grecilor și ai barbarilor, cu observația că un asemenea sacrificiu nu e decît un asasinat. Clement invocă mărturia a opt autori antici, care atestă omuciderea cu tilul de jertfă sacră: Euripide, Monimos, Anticlida, Dosidas, Pythocles, Demarat, Dorotei și Plutarh însoțiți aproape totdeauna de numele operelor respective. Citînd pe «admirabilul» Clement, Eusebiu se înconjoară în realitate de noi izvoare diferite care relatează faptul din perspective variate, alături de aceea a lui Clement însuși. Cu aceeași preocupare, Eusebiu introduce citatul din Clement prin alte două citate de autoritate: unul din Porfiriu (*De abstinentia* II, 34, 54—56) și celălalt din Filon din Byblos (*Hist. Phaen.* I) și face să fie urmat de un text din Dionisie de Halicarnas (*Antiqu. Rom.* I, 23, 1—24), toate trei mărturii de mîna întîii. Cuvintele de introducere la citatele lui Clement sînt legate natural de context și nu sînt niciodată aceleași, afară, uneori, de calificativul «admirabilul» Clement; ele schițează aproape totdeauna o apreciere științifică sau morală ori o observație interesantă referitoare la personajul pe care-l prezintă, cîteodată, în chip fermecător: «Astfel, casele zeilor înșiși le reamintesc că ele sînt morminte de morți, cum povestește Clement în *Protrepticul* către greci, unde aduce ca mărturie pe grecii înșiși. Dacă vă face plăcere, ascultați din nou ceea ce scrie el în acest chip»³³. Sau: «Pe bună dreptate, admirabilul Clement, în *Protrepticul* său către greci, blamînd aceleași lucruri, deploră și el eroarea oamenilor zicînd...»³⁴.

Cum procedează Eusebiu în legătură cu *Stromatele*? El le folosește în același scop și aproape în același fel, cum o făcuse în cazul *Protrepticului*. Vom prezenta citatele *Stromatelor* în rezumat, în ordinea succesivă a cărților «Pregătirii Evanghelice», însoțindu-le de observații.

Stromata VI, 32, 3—33, 1 = *Praepar. Evang.* VIII, 10, 12—15, I (Mras), 453, rîndurile 8—19, folosite în capitolul intitulat «Despre așa-zisele membre sau acțiuni văzute ale lui Dumnezeu», unde e vorba despre coborîrea lui Dumnezeu pe Sinai, înconjurat de foc și de sunete de trompetă; coborîrea n-a fost locală. Citatul este luat din Aristobul (rîndul 14 — τὸ ἑστὶν = 6 rînduri). Textul lui Aristobul diferă sensibil, la Eusebiu, de acela citat de Clement. Acesta din urmă a supri-

32. Aproape 46 de rînduri din aceeași ediție, 103, 104, 105, 110, 111.

33. *Praeparatio Evangelica* II, 5, P.G., 21, 136 C. Pentru unele detalii am folosit ediția Migne continuu la dispoziția noastră. Regretăm că ediția Mras (Erster Teil) nu ne-a fost accesibilă decît 17 zile.

34. *Ibidem*, IV, 16, P.G., 21, 273 B.

mat sau a schimbat cîțiva termeni din textul lui Aristobul și, uneori, chiar a înlocuit o propoziție printr-o alta mai expresivă și mai semnificativă, cum e cazul înainte de începutul citatului propriu-zis, unde el precizează că e vorba de o alegorie. Se poate spune că nu Eusebiu e acela care a corectat pe Clement³⁵, ci Clement a schimbat sau corectat uneori textul lui Aristobul. Care este textul autentic al lui Aristobul? Eusebiu citează pe Aristobul după Clement, sau după Aristobul însuși? Istoricul de la Cezareea ne încunoștințează că textul lui Aristobul se afla într-un tratat al acestuia adresat regelui Ptolemeu³⁶. Din acest tratat, probabil, Clement și Eusebiu au luat textul în chip diferit: Clement adaptîndu-l puțin viziunii și stilului său personal, iar Eusebiu transcriindu-l fidel după Aristobul. E verosimil ca Eusebiu să fi cunoscut, la început, textul la Clement, dar, din momentul în care a avut la îndemîină opera lui Aristobul, el a preferat un izvor de mîna întîii Stromatelor lui Clement.

Stromata I, 70, 2 = *Praepar. Evang.* IX, 6, 2, I, 492 = 2 rînduri, făcînd parte din cartea intitulată *Despre scriitorii greci care menționează poporul iudeu* și vorbește special despre filosoful peripatetic Clearh, care cunoștea pe un evreu ce avusese legături cu Aristotel. Eusebiu vorbește despre acest lucru cu puțin înainte, citînd prima carte «Despre somn» a aceluiași Clearh, care introduce pe Aristotel dialogînd cu Hiperohide asupra acestui evreu din Celesiria³⁷. Informația lui Clearh trecuse la Iosif³⁸ și la Clement. Dar «Clement al nostru în prima sa *Stromată*» rezuma într-o singură frază ceea ce Eusebiu avea să transcrie mai tîrziu, textual, din Clearh, în aproximativ 24 de rînduri³⁹. De această dată, Eusebiu citează de două ori unul și același fapt după două izvoare diferite, întîii pentru a întări elementul prezentat de către cei doi autori diverși, un grec și un creștin, în al doilea rînd pentru a sublinia importanța izvorului grec, care a fost acceptat și de o autoritate de talia lui Clement și, în fine, pentru a arăta erudiția creștină. Afară de aceasta, relativ la fond valoarea informației se impunea prin faptul că nu un oarecine, ci celebrul filosof Aristotel, el însuși, fusese în bune legături cu un evreu elenizat și sub raportul limbii și sub acela al sufletului⁴⁰.

Stromata I, 71, 1—2 = *Praepar. Evang.* IX, 6, 3—4, I, 492 = 6 rînduri, unde e vorba de regele roman Numa (Pompilius), pitagorician, și care s-ar fi inspirat din legea lui Moise, atunci cînd a interzis romanilor să construiască pentru Dumnezeu chipuri antropomorfe și zoomorfe. Rezultatul a fost că, timp de 170 de ani, acest popor roman a construit temple, dar nu statui și nu a făcut picturi. Regele lor îl învăța, în chip ascuns, că nu se poate ajunge la «Mai bine» altfel decît prin spirit. Informația este luată de la Plutarh, *Num.* 8⁴¹ și se integrează în metoda

35. L. Früchtel, *Einleitung* la *Clemens Alexandrinus*, II, Band, hrsggb. O. Stählin, III Aufl. neuhrsggb. von L. Früchtel, GCS, Akademie Verlag, Berlin, 1960, X—XI.

36. *Praeparatio Evangelica*, VIII, 9, 38, I, 451.

37. *Ibidem*, IX, 5, P.G., 21, 692 BC.

38. *Contra Iulii Apion*, I, 176, aparatul critic 5—8 al ediției *Stromatelor* I, 70, 2, O. Stählin — Früchtel, II, 1960, 44.

39. *Praeparatio Evangelica*, IX, 5, P.G., 21, 692 BC, 693 A.

40. *Ibidem*, 692 C.

41. *Stromata* I, 71, 1—2, Ed. Stählin—Früchtel, II, aparatul critic 1—2.

apologeticii iudaice și creștine, potrivit căreia cea mai bună parte a spiritualismului antic greco-latin deriva din cărțile lui Moise. Plutarh și Clement, mari comparațiști ne-evrei ai culturilor vechi, erau autorități indiscutabile și impuneau lui Eusebiu, prin spusele lor, prestigiul anteriorității și superiorității culturii ebraice. Clement a interpolat textul lui Plutarh introducând în prima frază după $\mu\acute{\epsilon}\nu\ \eta\prime$ cinci cuvinte: $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \text{Μωϋσέως ὀφελῆθεις}$ și înlocuind $\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ prin $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ ⁴² pentru a adapta ideea la teza sa. Această «adaptare» nu scandalizează pe Eusebiu. Intervenția într-un text străin nu jena prea mult pe cei vechi, chiar dacă, prin aceasta, se falsifica realmente ideea sau concepția autorului. Notăm că interpolarea operată de Clement este foarte abilă și cu efect, pentru că ea se ocupă cu acțiunea regelui Numa.

Stromata I, 72, 5 = *Praepar. Evang.* IX, 6, 5, I, 493 = 5 rînduri, unde Clement încadrează în aceeași problemă — notorietatea evreilor printre greci — un citat din Megastene, care trăise cu Seleucos Nicanor și care, în cartea a III-a a operei sale *Indika*, afirma că tot ceea ce a fost spus de către cei vechi asupra naturii este afirmat și de către aceia care se ocupă cu filosofia în afara Greciei, printre alții, la indieni, de către brahmani, iar, în Siria, de către cei care se numesc iudei. În timp ce Eusebiu scrie Nicanor, Clement citește Nicator în textul lui Megastene. E posibil ca acest joc între literele n și t să trădeze o lectură eusebiană la început directă cu n din Megastene și apoi, mai târziu, însușirea textului conservat la Clement, dar păstrînd grafia Nicanor, care ar fi forma primitivă. În orice caz, nu este exclus ca Eusebiu să fi făcut lecturi mai lungi din Megastene decît ne lasă să întvedem cele cinci rînduri, pe care ni le-a transmis de la Clement. Aceste cinci rînduri îi erau de ajuns pentru locul respectiv și necitîndu-le direct din Megastene, ci prin intermediul lui Clement «al nostru», el le întărea cu o dublă mărturie: un autor păgîn, intim al unui prinț ca Seleucos Nicator și un autor creștin de talia lui Clement. Ce companie mai bună puteau să-și dorească iudeii decît filosofii greci și brahmani? Și cînd ne gîndim că ideea nu venea de la un iudeu, nici de la un creștin, ci de la un grec!

Stromata I, 150, 1—4 = *Praepar. Evang.* IX, 6, 7, 8, 9, I, 493 = 12 rînduri, în care Clement citează un text din Aristobul care, în prima sa carte către Filometor precizează că Platon a urmat de aproape Legea mozaică examinînd atent preceptele sale și că, înaintea lui Demetrios⁴³ și înaintea stăpînirii lui Alexandru și a perșilor, se traduseseră unele părți ale Sfintei Scripturi ca: plecarea evreilor din Egipt, apariția Puterii divine în tot ceea ce se petrecuse cu această împrejurare, cucerirea Palestinei și explicarea întregii Legi. Platon s-ar fi inspirat serios din aceste versiuni biblice și, ca Pitagora, ar fi și transpus multe elemente din Biblie în propria sa doctrină (căci era un mare savant). Clement citează încă un text al pitagoricianului Numenios: «Ce este Platon, dacă nu Moise care folosește limba atică»? Ca mai sus, Clement citează pe Aristobul și pe Numenios cărora Eusebiu le acordă credit, întrucît Clement însuși deja le acordase credit. Dar textul lui Aristobul citat de Clement

42. *Ibidem*, aparatul critic, 13, 14.

43. E vorba despre Demetrios de Falcr.

reapare în «Pregătirea Evanghelică» XIII, 12, 1, transmis, de data aceasta, direct din cartea aceluiași Aristobul intitulată «Către regele Ptolemeu». Textul este aici mai complet, mai clar și mai precis. În timp ce la Clement citatul începe cu καθηκολούθηκε, la Eusebiu (*Praepar. Evang.* XIII, 12, 1) el începe cu φανερόν ὅτι καθηκολούθησεν și, în timp ce în citatul transmis de Clement e vorba de un simplu Demetrios, în acela conservat de Eusebiu (*Praepar. Evang.* XIII, 12) avem numele complet: Demetrios de Faler. În versiunea lui Eusebiu, textul lui Aristobul se termină cu un cuvânt în plus: κατελήρισεν, absent din versiunea clementină. Sînt și alți termeni care lipsesc, există diferențe de construcție între cele două versiuni ale aceluiași text al lui Aristobul. Explicația este aceeași ca mai sus: Eusebiu citează pe Clement sau mai degrabă pe Aristobul prin intermediul lui Clement, dar, din moment ce în care el are pe Aristobul însuși la dispoziția sa, el îl citează și pe acesta în termeni proprii.

Este curios că Eusebiu acceptă spusele lui Aristobul, care afirmă că Biblia fusese tradusă înaintea stăpînirii lui Alexandru cel Mare; puțin înainte, același Eusebiu prezentase lungi extrase din Aristeas, vorbind despre traducerea Bibliei prin grija lui Demetrios de Faler și a marelui preot Eleazar de la Ierusalim, sub domnia și cu consimțămîntul lui Ptolemeu Filadelful⁴⁴. Este drept că Aristobul va spune și el, în scrisoarea sa către Ptolemeu Filometor, că traducerea integrală — ἡ ὅλη ἐρμηνεία — a Legii a fost realizată sub regele și cu concursul personajelor menționate. Nu este exclus, în principiu, să fi existat traduceri parțiale ale Bibliei, ca acelea enumerate de Aristobul, anterioare venirii lui Alexandru și aparținînd aproximativ epocii lui Platon, care, s-ar fi putut astfel inspira din ele. De fapt, este o simplă deducție a lui Aristobul fără dovadă ca sprijin, deși, în sine, asemenea procedeu nu are nimic neobișnuit. În epoca patristică și cu prilejul traducerilor Bibliei în limbi naționale, aceste traduceri au fost, la început, parțiale și, numai cu timpul și în condiții speciale, s-au putut realiza traduceri biblice integrale.

Stromata VI, 4, 3—5, 2 = *Praepar. Evang.* X, 2, 1—3, I, 558—559 = 15 rînduri, în care se pune problema felului în care doctrinele venerabile ale barbarilor au trecut la greci. Este vorba de împrumutul pe care grecii l-au făcut Sfintei Scripturi și pe care creștinii îl califică de rapt. De altfel Clement va aduce mărturii potrivit cărora grecii se furau între ei — mărturii prezentate de către grecii înșiși. Căci aceia care fură așa de deschis și își însușesc ceea ce aparține altora, dovedesc că sînt furi, în orice caz uzurpatori, care arată fără să vrea și pe ascuns adevărul nostru compatrioților lor. Aceia care nu se cruță pe ei înșiși, cu atît mai puțin se abțin față de ai noștri. După propria lor mărturisire, filosofii greci împărțindu-se în secte pretindeau că au găsit la Socrate principiile lor fundamentale, pentru a nu fi acuzați să sînt ingrați. Utilizînd, la început, puțini martori dintre greci, Clement va pune în evidență, zice el, felul de furt, fără diferență de epocă. Dar Clement citează, pe urmă, un număr remarcabil de autori, întîi poeți, care, ca Orfeu, Museu, Homer,

44. *Praeparatio Evangelica* VIII, 2—5, P.G., 21, 588 CD—597 A.

Arhiloc, Cratinos, Eshil, Sofocle, Euripide, Solon, Teognis etc., au furat și au fost furați de către alți poeți; el citează, apoi, prozatori ca Tucidide, Critias, Empedocle, Platon, Hiperide, Xenofon etc., care au furat și au fost furați de alții⁴⁵. Citatele în versuri și în proză din acești autori sînt precise iar textele incriminate sînt notate ca plagiate și înfățișate cu aceeași acribie. Era geu de stabilit, atunci, o diferență între un plagiat propriu-zis și o simplă imitație care, uneori, nu făcea decît să reamintească în treacăt modelul. Dar nici Clement, nici mai ales Eusebiu nu aveau interes să sugereze o asemenea diferență; dimpotrivă.

Eusebiu introduce citatul din Clement observînd că grecii și-au însușit, în trecut, prin fraudă, idei venind de la evrei, egipteni, haldeeni și alți barbari și că chiar «acum», adică la începutul secolului IV, grecii sînt surprinși în flagrant delict de plagiat. Se poate vedea cutare vecin furînd cuvinte, idei și uneori opere întregi pentru a se slăvi ca de propriile sale ostenele. «Nu crede că e o vorbă a mea; vei asculta din nou pe «savanții» înșiși acuzîndu-se de plagiat reciproc în scrierile lor. Odată dedați acestei cercetări, considerăm ca prim punct necesitatea de a privi totul împreună, pentru a găsi argumentele contra unor asemenea lucruri. Clement al nostru a urmărit pe larg această problemă în *Stromata* a VI-a»⁴⁶. După citat, Eusebiu apreciază că Clement prezintă în continuare argumentele respective și se servește de diferite demonstrații; el blamează la început pe poeți de a fi sustras ceea ce aparține semenilor lor punînd față în față propriile lor cuvinte⁴⁷. E ceea ce făcuse Clement în bună rinduială.

Stromata VI, 16, 1 = *Praep. Evang.* X, 2, 5, I, 559 = 3 rînduri, în care se continuă aceeași temă a plagiatului, de data aceasta în domeniul filosofiei, al istoriei și al retoricii, după care Eusebiu enumeră pe reprezentanții ajunși sub această acuzație ca: Orfeu, Heraclit, Platon, Pitagora, Herodot, Teopomp, Tucidide, Demostene, Eshine, Lisias, Isocrate și mulți alții pe care îi găsim, într-adevăr, în textul lui Clement. Filosofi și istorici «plagiatori» fuseseră deja menționați în citatul precedent (*Stromata* VI, 4, 3—5, 2). Clement și Eusebiu revin asupra problemei, pentru că filosofii, istoricii și oratorii «plagiatori» acordau o importanță remarcabilă tezei lor.

Stromata VI, 25, 1 = *Praepar. Evang.* X, 2, 7, I, 559 = 7 rînduri în care se continuă aceeași problemă, subliniindu-se ceea ce s-a spus deja, anume că acești autori și-au însușit nu numai idei și termeni sau au parafrazat texte străine, dar au fost dovediți că au furat arbitrar și au prezentat ca proprii lucruri aparținînd altora, așa cum a fost cazul cu Eugammon din Cirene, care a transcris o carte întregă a lui Museu «Despre Tesproți», sau cazul lui Peisandros Camireus, care și-a însușit «Heracleiada» lui Peisinos de Lindos, sau încă acela al lui Panyasis din Halicarnas care

45. *Stromata* VI, 5 ș.u., 424 ș.u. Asupra raptului literar la greci, a se vedea și A. Méhat, *Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie* («Patristica Sorbonensia», 7), Paris, Aux Editions du Seuil, 1966, p. 356 ș.u.

46. *Praeparatio Evangelica*, X, 1, P.G., 21, 768 BC.

47. *Ibidem*, X, 2, 769 B.

a procedat la fel cu «Cucerirea Oichalei» a lui Creofil din Samos⁴⁸. Eusebiu transcrie aici numai pînă la cuvintele «cartea întregă» a lui Museu, socotînd, poate, că acest singur exemplu de furt global calificat era suficient pentru teza sa. Am adăugat restul textului lui Clement, care întărește faptul prin alte două exemple.

Stromata VI, 27, 5—29, 2 = *Praepar. Evang.* X, 2, 8—15, I, 560—561 = 27 de rînduri, în care se reia mereu aceeași problemă: grecii sînt dovediți nu numai că au comis «rapt egoist» din patrimoniul ebraic și barbar, ci și că au imitat elemente din viața sfinților «noștri», înșelînd pe oameni prin mitologie. Clement dă ca exemplu imitarea rugăciunii lui Aiakos după rugăciunea lui Samuel (I Regi XII, 18) în timpul unei foamete și cu același rezultat: venirea ploilor și a unor recolte bogate. E greu să afirmăm că Aiakos a cunoscut rugăciunea lui Samuel. Oamenii puri se roagă, adesea, în același fel. Eusebiu precizează că Clement a adăugat la cele precedente încă «nenumărate» dovezi neîndoielnice despre furtul grecilor și citează, în sprijin, un lung extras din Porfiriu, care vorbește despre foarte numeroși plagiatori printre greci⁴⁹. Cu aceasta, Eusebiu nu făcea decît să imite *Stromatele* lui Clement⁵⁰. Lungul extras din Porfiriu citat cu răutate era un argument ad hominem, care nu rămînea fără efect printre cititorii păgîni, pentru că grecii înșiși li-l semnalau.

Stromata I, 75, 2—77, 2 = *Praep. Evang.* X, 6, 1—14, I, 575—577 = 43 de rînduri, în care se pune o problemă înrudită cu cea precedentă, anume că grecii au folosit totul din partea barbarilor; și Clement enumeră pe inventatorii ne-greci a numeroase arte, meserii, științe și ocupații pe care grecii le-au împrumutat de la popoarele ne-grecești, ca, de exemplu: medicina, navigația, astrologia, știința augurală, sacrificiile, diferitele instrumente muzicale, lampa, împărțirea anului în 12 luni, castitatea în interiorul templelor, sabia curbă, scutul, minele de aur, lapidul, lucrul în bronz și fier, carul ca patru roate, patul, etc., etc. Clement citează ca izvor al informațiilor sale o operă intitulată *Despre invenții*, în care el dă numele cîtorva inventatori, ca: Scammon de Mitilene, Teofrast de Efes, Kydipp de Mantinea, Antifane, Aristodem, Aristotel, Filostefanos, Straton peripateticianul⁵¹. Acești autori erau greci, care se interesau de istoria civilizației, asupra căreia ei se documentau prin tradiție sau prin studiu personal și nu se jenau să indice pe barbari ca autori ai atîtor invenții, ce deveniseră un bun comun. Nu mai e vorba, acum, de furt propriu-zis, ci de folosirea achizițiilor barbare, ceea ce, în fond, revenea la același lucru. Valoarea textului clementin citat de Eusebiu consistă în informațiile însele, dense, pe care ni le transmite, cum și în preocupările grecilor cu privire la istoria civilizației, pe care n-au creat-o ei singuri. Lucrul îl recunoșteau ei înșiși prin autorii greci, isto-

48. *Stromata* VI, 25, 1—2, II, 442, pentru cele trei rînduri 5—7, 442.

49. *Praeparatio Evangelica*, X, 3, 1—26, I, 561—567.

50. E. Schwartz, *Eusebios*, *Paulys Real Encycl. d. class. Altertumswiss*; neue Bearb., Elfter Halbband, 1907, 1392.

51. *Praeparatio Evangelica*, X, 6, 14, I, 577.

rici de invenții citați în *Stromate*. Prin el însuși, citatul lui Clement contribuie la întărirea poziției lui Eusebiu, potrivit căreia nu grecii, ci barbarii puteau să revendice aproximativ monopolul civilizației.

Stromata I, 101, 2—107, 6 = *Praepar. Evang.* X, 12, 1—30, I, 602—606 = 102 rînduri, în care se urmărește demonstrarea anteriorității lui Moise față de cultura greacă, ceea ce constituie o premisă cronologică la teoria furtului sau la folosirea culturii barbare de către greci. Clement citează, în acest scop, pe Tațian cu opera sa «Contra grecilor», pe Casian exegetul, pe gramaticul Apion supranumit Pleistonikes, care, la rîndul său, citează pe Ptolemeu Mendes. Clement adaugă pe Dionisie de Halicarnas cu «Cronica» sa, pe Ctesias, pe Platon cu al său «Timeu», pe Apollodor cu «Cronica» sa, pe Apollonios de Rodos cu «Argonauții» săi, pe Istros cu opera sa «Despre colonizarea egiptenilor», care zice că Io a fost fiica lui Prometeu și că acesta din urmă a trăit în a șaptea generație după Moise⁵². Homer și Hesiod sînt mai recentî decît războiul de la Troia. Numai după ei vin Licurg, Solon, cei Șapte înțelepți, Olimpiadele. Moise precede nu numai pe înțelepți și pe poeți, ci chiar pe zeii grecilor⁵³. El pare a fi fost în floarea vîrstei înaintea creării oamenilor, după concepția greacă⁵⁴. Ca de obicei, Clement este analitic și precis. El a rezumat pe autorii păgîni și creștini enumerați și a ținut să demonstreze anterioritatea lui Moise prin paralele continui cu regii egipteni, cu zeii, cu evenimentele mitologice și istorice, ca luarea Troiei, începerea Olimpiadelor, legislatorii greci etc. Calculul comparativ este impresionant ca operă apologetică a epocii, dar nu și ca precizie cronologică. Erudiția este, aici, în mare cînstă și dă mai multă forță planului lui Eusebiu. Erudiția lui Clement e împrumutată în mare parte din aceea a lui Tațian, care este printre cei dintîi autori creștini, dacă nu chiar primul, care, după iudeii Aristobul, Filon și Iosif, a elaborat și a proclamat anterioritatea patrimoniului spiritual al Vechiului Testament față de cultura greacă.

Stromata V, 93, 4—94, 5 = *Praepar. Evang.* XI, 25, 1—5, II (Mras), 56 = 20 rînduri, text reluat mai departe într-un extras mai lung (II (Mras), 201, 1, 24, 11—13, 202, 1, 6). După ce a citat din Filon mai multe texte referitoare la crearea lumii sensibile după modelul lumii inteligibile, Eusebiu zice: «Filon afirmă aceste lucruri. De acord cu el este și Clement, în cartea a VI-a a *Stromatelor*, spunînd...». În realitate, e vorba de cartea a V-a a acestei opere. Textul lui Clement inspirat din Filon⁵⁵ vrea să dovedească, faptul că filosofia barbară cunoaște lumea inteligibilă și lumea sensibilă, pentru că ea cunoaște arhetipul și tipul paradigmei Binelui. Monadei i se oferă lumea intelegibilă, iar Hexadei i se oferă lumea sensibilă. În Monadă au fost alcătuite cerul nevăzut, pămîntul sfînt și lumina inteligibilă, după cuvîntul: «La început Dumnezeu a făcut cerul și pămîntul; și pămîntul era nevăzut» (Fac. I, 1—2). Pe urmă se adaugă: «Dumnezeu zise: «Să fie lumină» și «a fost lumină»

52. *Ibidem*, X, 12, 22, I, 605.

53. *Ibidem*, X, 12, 29, 30, I, 606.

54. *Stromata* I, 106, 2, I, 68.

55. *De opif. m.* 13—16; *Strom.* V, 387, aparatul critic, 1, 4.

(Facere I, 3). În crearea lumii sensibile, Dumnezeu face cerul tare ; pământul și lumina erau vizibile. Se pare că sub influența acestei doctrine Platon a lăsat ideile ființelor în lumea inteligibilă și le-a creat forme sensibile după genurile inteligibile. În timp ce Moise zicea că trupul e făcut din pământ, Platon afirma că el era un cort de humă ; sufletul rațional a fost insuflat omului de către Dumnezeu în față ; astfel, omul a fost creat după chip și asemănare ; chipul este Logosul divin și regal al lui Dumnezeu, omul fără patimă ; chipul chipului este spiritul omului.

«Filosofia barbară» despre care vorbește aici Clement este Sfânta Scriptură. Cosmogonia și antropogonia sînt prezentate după Filon. Valoarea acestui citat al lui Clement la Eusebiu constă în faptul că cel mai mare filosof al grecilor, Platon, e considerat dovedit că s-a lăsat inspirat de către Scriptura ebraică în capitole așa de importante ale gândirii sale, ca originea celor două lumi, inteligibilă și sensibilă și apariția omului. Este sugestiv că Clement și, după el, Eusebiu introduc acuzația de furt din partea lui Platon prin formula benignă : «Nu ți se pare că plecînd de la acest izvor, Platon a lăsat ideile ființelor în lumea inteligibilă și le-a creat forme sensibile după genurile inteligibile ?»⁵⁶. Termenul «furt» nu e folosit, dar ideea e prezentă în text.

Stromata, I, 150, 1—3 = *Praepar. Evang.* XIII, 12, 1—2, II, 190—191 = 11 rînduri, text împrumutat din Aristobul (prima carte către Filometor) și pe care Eusebiu îl citase deja (*Praepar. Evang.* IX, 6, 6—9). E vorba de Platon care ar fi urmat Legea mozaică tradusă înaintea lui Demetrios de Faler și înaintea stăpînirii lui Alexandru și a persilor. Dar, de data aceasta, contextul eusebian este diferit : e vorba, înainte, de cultul eroilor sau al spiritelor bune și caste, care vizitează adesea pământul și ale căror morminte sîntenerate. Despre acestea vorbește Platon, zicînd că «noi îngrijim mormintele lor și îi adorăm». Sînt soldați ai adevăratei evlavii. Creștinii au obiceiul să viziteze asemenea morminte și să venereze sufletele fericite ale celor decedați. «Aceste informații, zice Eusebiu, le-am cules din operele lui Platon. Cel ce iubește onestitatea ar putea să găsească mai mult decît atît la el și poate și la alții ; sînt aici elemente în armonie cu dogmele noastre»⁵⁷. Și Eusebiu citează textul menționat din Aristobul, vorbind despre imitarea Legii mozaice de către Platon. Cînd Eusebiu precizează că el a cules din Platon informațiile despre cultul morților, ne putem întreba dacă nu cumva Platon este izvorul iudeo-creștinilor și nu invers, cum gîndea istoricul, care nu se teme să constate că analogiile cultului morților se găseau nu numai la greci, ci și la alte popoare. În orice caz, ni se pare că demonstrația pe care Eusebiu o începe aici cu un citat direct din Aristobul, «filosof evreu», citat înregistrat și de Clement, este mai puțin reușită decît aceea întreprinsă mai sus cu același citat.

Stromata V, 78, 4 ș.u. ; 123, 1—124, 1 ; 126, 5 ; 127, 2 ; *Protrept.* 74, 4 ș.u. = *Praepar. Evang.* XIII, 12, 5, II, 191—194 = 41 hexametri cu totul, care fuseseră deja citați de Aristobul. E vorba exclusiv de versuri

56. *Praeparatio Evangelica*, XI, 25, II (Mras), 56 ; P.G., 21, 913 CD, 917 A ; *Stromata* V, 93, 4—94, 1—5, 387—388.

57. *Praeparatio Evangelica*, XIII, 11, P.G. 21, 1096 C.

orifice, care se bucurau de o autoritate deosebită în cultura elenică a antichității târzii; Aristobul utilizase abil aceste versuri cu un conținut adesea asemănător aceluia al Bibliei, mai ales aceluia al profeților și psalmilor. Eusebiu citează aici nu pe Clement, ci direct pe Aristobul, așa cum am văzut deja că procedase mai sus. Versurile orifice citate de Aristobul au șansa să fie mai vechi și mai autentice decât dacă ar fi fost citate numai de Clement, a cărui epocă fabrica uneori versuri asemănătoare imitând doctrina creștină pentru a o concura. E de notat că în timp ce Clement citează aceste 41 de versuri în 6 locuri pentru a indica prin ele izvorul biblic, Eusebiu citează toate aceste versuri deodată⁵⁸, pentru a da, probabil, mai multă forță ideii pe care o prezenta și anume că totul este susținut de Puterea divină, că făpturile sînt opera ei, că Dumnezeu dirijează totul. Orfeu este introdus după Pitagora, Socrate și Platon care proclamaseră că ei auziseră glasul lui Dumnezeu și înțeleseseră că universul era opera ocrotită a lui Dumnezeu, care o menține continuu⁵⁹. El era în bună companie și reprezenta cea mai înaltă autoritate a grecilor, superioară aceleia a lui Homer și Hesiod. Clement și Eusebiu și, înaintea lor, Aristobul au ales din *Ἐρὸς λόγος* al lui Orfeu versuri exprimînd o credință monoteistă.

Stromata VI, 89; 141, 7—142, 1 = *Praepar. Evang.* XIII, 12, 11, II, 196 = 8 rînduri, cuprinzînd ideea împrumutată din Aristobul referitoare la odihna din ziua a 7-a a creației, idee care provocase controverse. «Odihna lui Dumnezeu» nu înseamnă încetarea lucrării sale, ci punerea în ordine pentru totdeauna a elementelor create și conservarea inviolabilă a acestei ordini. Dumnezeu care lucrează binele n-ar mai exista, dacă El ar înceta să lucreze. Eusebiu citează textul lui Aristobul în 36 de cuvinte, într-un larg context al aceluiași autor, în timp ce Clement redă ideea prin 74 de cuvinte, pentru că el aprofundează și îmbogățește problema prin texte biblice (Apoc. XXI, 6; Ioan I, 3) și prin interesante reflecții teologice. Ca mai sus, în timp ce Clement face erudiție, dar și teologie, Eusebiu adună materiale de valoare indiscutabilă, materiale pe care el însă nu le lucrează tot timpul pentru a scoate din ele un plus de demonstrație.

Stromata V, 89; 1—96, 2; 98, 1—134, 1 = *Praepar. Evang.* XIII, 13, 1—66, II, 198—228 + 30 de pagini, cu tema: «Ceea ce a fost bine spus de către greci este de acord cu dogmele evreilor». În fond, e vorba de același împrumut, sau rapt făcut de greci de la barbari și în chip special din Biblie. Sînt cele mai lungi citate pe care Clement le-a făcut din autorii greci și pe care Eusebiu le-a încorporat în «Pregătirea Evanghelică». Simpla enumerare a problemelor tratate nu suficient de clar ne pune în prezența unei metode, care vrea să arate ansamblul doctrinei filosofice grecești confruntat cu teologia creștină începătoare. E vorba de capitolele următoare pe care încercăm să le sistematizăm într-o oarecare măsură.

58. *Ibidem*, XIII, 12, P.G., 21, 1097 D, 1100 ABC, 1101 A.

59. *Ibidem*, XIII, 12, P.G., 21, 1097 C.

Principiile puse în circulație sînt : materia, existența și non-existența (Platon). Nu există decît un singur principiu real pe care filosofii greci l-au împrumutat din cartea Facerii. Întîmplarea nu reprezintă nimic.

Dumnezeu e privit în existența Sa, ființa Sa, numele Său, puterea Sa ; totul se datorește lui Dumnezeu : El a făcut totul sus și jos, pe pămînt ; El este drept ; se citează texte frumoase în proză și în versuri din Xenofan, Bacchilide, Sibilă, Heraclit, Sofocle, Euripide, Eshil, Orfeu ; atributele lui Dumnezeu sînt, uneori, asemănătoare cu acelea ale lui Zeus, divinitate supremă a grecilor. Dumnezeu este totul (Pindar) ; nimeni nu cunoaște cugetul lui Dumnezeu (Isaia, Solon) ; epifaniile lui Dumnezeu sînt variate (Eshil).

Sfînta Treime pare a fi indicată de Platon în Scrisoarea sa către Erastos și Koriskos și mai limpede în Scrisoarea II, 312 e, unde ar fi vorba despre Sfîntul Duh, despre Fiul și despre Tatăl ; există o judecată și un Logos divin, izvor al logosului uman și care îi învață pe oameni artele și tot ceea ce trebuie să facă util. Clement e ceva mai reținut decît Eusebiu în această problemă.

Cosmogonia este un decalc asupra aceleia a lui Moise. Este greu să descoperim pe Tatăl universului (Platon). Există o lume inteligibilă și o lume sensibilă (Platon), idee împrumutată din cartea Facerii ; textul este reproducerea unui citat anterior ⁶⁰. Lumea este veșnică, un foc viu cînd aprins, cînd stins (Heraclit).

În ceea ce s-ar putea numi antropologie, se vorbește despre două suflete : unul binefăcător, celălalt la opusul acestuia (Platon), inclusiv despre îngerul bun și despre demon ; ideea despre demon ar veni din Sfînta Scriptură ; sufletul este nemuritor, el cercetează întreaga natură ⁶¹. Poeții afirmă că omul a fost făcut din argilă, chiar dacă el a fost creat de Prometeu (Homer, Hesiod, Calimah). Pedepsele din iad, zice Clement, sînt împrumutate din Biblie, deși în fond ele pot proveni din folklorul grec. Învierea a putut fi alegorizată prin legenda lui Er sau Zoroastru al armenilor prin muncile lui Heracles, prin înălțarea lucrurilor, despre care vorbește Empedocle ⁶², prin trezirea din somn care poate însemna nu numai învierea lui Hristos, dar și întruparea sa, prin scularea, a opta zi, a celor care, după Platon, se găsesc în pajiștea fericită, pentru a pleca și a sosi în ziua a patra ⁶³.

Sacrificiul în sens păgîn este condamnat cu un text din Isaia (I, 11, 16) și se face recomandăția de a-l înlocui printr-o inimă curată și dreaptă, căci Dumnezeu vede totul, fiind alături de tine ⁶⁴.

Dreptatea vine cînd are timp liber, grație ochiului lui Dumnezeu, care vede totul. Ea este elogiată prin frumoase versuri din Difilos, Sofocle, Empedocle ; cei ce trăiesc în sfințenie și dreptate vor sălășlui și vor lua masa cu zeii ⁶⁵.

Scopul filosofiei, după stoici (viața conformă naturii) și Platon, din care se citează numeroase texte, este și el împrumutat de la barbari :

60. *Ibidem*, XI, 25, 1—5, II, 56, 1, 4—20.

61. *Ibidem*, XIII, 13, 6—9, II, 199—201 ; 13, 20, II, 204.

62. *Ibidem*, XIII, 13, 30, II, 208.

63. *Ibidem*, XIII, 13, 32, 33, II, 209.

64. *Ibidem*, XIII, 13, 45, II, 217—218.

65. *Ibidem*, XIII, 13, 47—51, II, 219—221.

asemănarea cu Dumnezeu, ceea ce duce la asemănarea oamenilor cu binele, la înfrățirea tuturor în stat, la prietenia tuturor, căci cei buni sînt totdeauna prieteni ⁶⁶.

Clement folosește texte în proză și în versuri sau citează aici idei din 35 de autori greci ⁶⁷: Platon, Pitagora, Aristotel, Zenon, Socrate, Homer, Hesiod, Calimah, Epiharm, Pindar, Aratos, Democrit, Empeocle, Heraclit, Antistene, Xenofon, Xenofan, Sibila, Bacchilide, Cleante, Sofocle, Melanippide, Parmenide, Hecateu, Euripide, Eshil, Timeu Locriannul, Xenocrate, Epicur, Menandru, Difilos, Arhiloc, Filemon, Solon și Tearide. Cel mai citat dintre acești autori este Platon, a cărui autoritate, alături de aceea a Bibliei, domină aproape totul. Din Biblie au fost citate 10 cărți: Facerea, Deuteronomul, Psalmii, Înțelepciunea lui Solomon, Eclesiastul, Isaia, Ieremia, Osea, Matei, Efeseni.

În general, textele paralele greco-biblice care sînt citate în cadrul majorității problemelor răspund apropierii dorite, îndeosebi în teodiceie, cosmogonie, morală, scopul filosofiei, parțial în antropologie, mai puțin în domeniul Sfintei Treimi, al învierii, al întrupării lui Hristos; în aproape toate aceste cazuri, e folosit alegorismul. Se utilizează uneori contrastul, prezentînd, de exemplu, pe Zeus vinovat de adulter în fața aceluia care este încarnarea virtuții, Binele, cîntat de Cleante ⁶⁸, ceea ce nu este o imitație după Biblie. Există o aplicație forțată a unui text din Platon (Teetet 173C—174A) creștinilor, care nu cunosc drumul ducînd la agora, la tribunal, la consiliu, la adunare și care nu se interesează de treburile cetății întrucît sînt inactivi ⁶⁹. Este, aici, vorba mai degrabă de oameni meditativi din secolul al IV-lea î.d.Hr. Se repetă uneori texte ca, de exemplu, acela care vorbește despre lumea inteligibilă și lumea sensibilă. Acest text și acelea pe care Clement le citează din Homer, Hesiod și Calimah pentru caracterul sacru al zilei a șaptea sînt împrumutate din Aristobul.

E posibil ca aceste două lungi citate de 30 de pagini din Stromata a V-a a lui Clement să fi constituit un manual și să fi circulat ca atare încă din vremea lui Clement, pentru a schița o luare de poziție din partea culturii creștine născînde față de păgînism. Un astfel de manual, la început poate sub formă de florilegiu greco-ebraic în evoluție spre manual, a putut să apară în timpul lui Aristobul, să se îmbogățească în epoca lui Filon și a lui Iosif și să ajungă la Clement, care probabil l-a augmentat și el și l-a adaptat doctrinei creștine. Majoritatea citatelor biblice vin din Vechiul Testament (8/10), problemele deși nepuse în ordine, repetate și uneori de-abia schițate, sînt, aproape toate, puse în ele: se începe cu principiile și se termină cu recomandarea credinței într-un singur Dumnezeu. Deși fără o ordine precisă, problemele se succed progresiv pentru a ajunge, în ultimele pagini, la doctrina despre Dumnezeu suprem și unic. Capitolele propriu-zis creștine, ca Sfînta

66. *Ibidem*, XIII, 13, 15—18, II, 202—203.

67. Pe care noi îi enumerăm mai mult sau mai puțin în ordinea lui Clement și a lui Eusebiu.

68. *Praeparatio Evangelica*, XIII, 13, 37, II, 213.

69. *Ibidem*, XIII, 13, 20, II, 203—204.

Treime, o parte din antropologie, învierea și întruparea lui Hristos erau noi și încă nedezvoltate teologic substanțial față de capitolele generale ale filosofiei: principiile, divinitatea, sacrificiul, morala, scopul filosofiei etc., care au putut constitui un florilegiu sau un manual încă din timpul lui Aristobul. Eusebiu a citat, poate, în întregime, acest florilegiu — manual al lui Aristobul — Clement ca pe un fel de concluzie pentru toată partea care precede. Acest așa-zis manual este precedat, în textul lui Eusebiu, de un citat din Aristobul și urmat de un citat din Clement, deci între autorități științifice de prima mână.

*

Prin utilizarea *Stromatelor* lui Clement Alexandrinul în *Pregătirea Evanghelică*, Eusebiu a făcut să progreseze în chip remarcabil demonstrația sa angajată într-un labirint inextricabil de autori, idei, doctrine, soluții, date și comparații. Clement reprezenta pentru Eusebiu cea mai înaltă autoritate științifică, a cărui sinteză doctrinară iudeo-creștină îi convenea admirabil într-o operă care voia să înfrunte păgânismul disprețuitor încă față de tot ceea ce nu era grec.

Eusebiu cunoștea bine pe Clement, mai bine decât îl cunoșteau alții, de exemplu mai bine decât Sfântul Chiril al Alexandriei, care citează *Protrepticul* 44 și *Stromata* I, 153⁷⁰. În *Istoria bisericească*, Eusebiu elogiaza *Stromatele*, pe care el le-a citit și le-a meditat adânc, cum reiese din *Pregătirea Evanghelică*. Poate că ideea de a elabora această ultimă operă i-a venit și din cercetarea îndeaproape a fondului și a liniilor directe ale *Stromatelor*, îndeosebi a celei dintâi, a celei de a V-a și a VI-a. Aceste linii directe au rămas aproape aceleași de la începutul secolului al III-lea pînă la începutul secolului al IV-lea, și anume: variația raporturilor spirituale și culturale între greci și negreci, circulația evreilor și a Bibliei în lumea așa-zisă barbară, dar și în lumea greacă, anterioritatea lui Moise față de Homer și de filosofii greci, filosofii greci formați adesea de către înțelepții barbari, împrumuturile sau «rapturile» pe care grecii le-au făcut din filosofia barbară, îndeosebi din Biblie. Erau, aici, probleme mereu actuale, care meritau să fie reluate într-un tratat la nivelul secolului al IV-lea. Paginile răspindite ici și colo pe care le consacraseră problemei Tatian, Iuliu Africanul și Clement cereau să fie culese și sistematizate cu grijă.

Din punct de vedere formal, filologic și literar, Eusebiu citează textele din Clement, în general, cu acribie, luînd ca model pe Clement însuși. Uneori istoricul, căutînd opere autentice ajunge să citeze texte mai precise decât acelea care fuseseră citate de Clement, de unde le luase el; este cazul cu un număr de texte din Aristobul utilizate deja de Clement și pe care acesta le modificase ușor.

Există un spirit critic, care dirijează aproape totdeauna mersul ideilor și «demonstrația» în *Pregătirea Evanghelică*, demonstrație de care Eusebiu face caz. Această critică nu este ireproșabilă sau mai precis nu

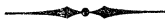
⁷⁰ *Clemens Alexandrinus*, Dritter Band, *Stromata*, Buch VII, u. VIII, O. Stählin, Leipzig, 1909, LXVI.

este ireproșabil aplicată întregului proces istoric de care este vorba în textele examinate. E o critică specială, cu caracter apologetic, de care Eusebiu dă dovadă și în *Istoria sa bisericească*, critică ce venea de la iudei ca Aristobul, Filon, Iosif etc. și era adaptată și fazei creștine. Ca și Clement, Eusebiu face mare caz de plagiatorii greci ai Sfintei Scripturi, mai precis ai traducerilor biblice parțiale dinaintea venirii lui Alexandru cel Mare, fără însă a dovedi «plagiatul» în chip indiscutabil. Totuși, Clement lucrează cu un spirit critic mai flexibil: uneori el ezită prin formule ca: «nu știu cum» sau «nu înțeleg altfel», prin care încearcă să explice derivarea de idei și de învățături elenice din texte biblice. Eusebiu nu manifestă nici o îndoială în această privință. El e mai sever și mai dogmatic ca alții, poate și din cauza poziției și răspunderii sale în Biserică: era episcop.

Clement utilizează numeroși autori greci și biblici în citatele pe care le reia Eusebiu. Există mai ales filosofi și poeți, ca Platon, Heraclit, Empedocle, Aristobul, Orfeu, Homer, Eshil, Sofocle, Euripide, Pindar etc., și care, de obicei, sînt bine încadrați la Eusebiu prin alți autori, ca Filon, Iosif, Porfiriu, Numenios etc. Eusebiu arată o adevărată dexteritate în arta de a încadra pe Clement și sub raport literar și sub raport doctrinar. Este o erudiție considerabilă la modă în antichitatea tîrzie și pe care creștinii reușiseră să și-o însușească.

Poate fi vorba de un «rapt» propriu-zis pe care autorii greci l-ar fi comis asupra Bibliei, sau, mai degrabă, este vorba de împrumuturi tardive și mai ales de asemănări firești între culturi vecine sub raport geografic? Termenul de «rapt» sau «furt» apare adesea, dar uneori i se substituie dezvoltări care vorbesc numai de asemănări. La începutul așa-numitului florilegiu-manual, Eusebiu probabil e acela care a înscris titlul: *Toate lucrurile care au fost bine spuse de către greci sînt în armonie cu dogmele evreilor*. La sfîrșitul acestui manual, Eusebiu face observația că filosofia lui Platon este în cea mai mare parte de acord cu dogmele evreilor, «ceea ce face ca noi să ne bucurăm de perspicacitatea omului și de noblețea sa în căutarea adevărului»⁷¹. Aceasta înseamnă a atenua acuzația de plagiat.

Reținem marele efort al lui Clement și al predecesorilor săi de a fi realizat atîtea apropieri interesante între gîndirea greacă și Biblie și de a fi transmis Europei, prin Eusebiu și uneori prin propriile lor opere, această sinteză spirituală greco-iudeo-creștină, din care noi sorbim și astăzi și pentru care le rămînem recunoscători.



71. *Praeparatio Evangelica*, XIII, 13, P.G., 21, 1140 A.

Protos. Prof. Veniamin Micle

**CUNOȘTINȚĂ PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI
A LUI SAMUIL MICU — CLAIN (II)***

**ACUM ÎNTÎI AȘEZATĂ ȘI SCRISĂ PRE LIMBA ROMÂNEASCĂ
DE SAMOIL CLAIN IEROMONAHUL, ÎN ANUL 1789.**

**CUNOȘTINȚA PRE SCURT A ISTORIEI BISERICEȘTI DE LA ANUL I
AL NAȘTERII DOMNULUI PÎNĂ LA ANUL 100.**

**Ce oameni vestiți, pentru învățătură, și ce scriitori bisericești
au fost în suta aceasta?**

Să lăsăm a pune aici cartea carea se zice că H(risto)s o au scris lui Avgar, D(omn)ul Edesei, și cărțile Prea Sfintei Născătoarea de D(umne)zeu Mariei către Mesaneni și către Florentini, care în cel mai dintii loc ar trebui a se pune, ci fiindcă nici o adevărire nu ao și sint apocrife, rămîn afară de număr.

Acum, mai întii, să numărăm pre scriitorii cei insuflați de D(umne)zeu, prin carii însuși Duhul Sfint au grăit. Aceștia sint :

Sf(întul) Matthei Apostol¹, carele și Levi se cheamă. Acesta, în anul al optilea de la înviarea lui H(risto)s, au scris Evangheliia sa, cum zic unii, jidovește ; iară el, pre la anul 60, au săvîrșit lupta muceniciei.

Sf(întul) Marco, Evangheliia lui Matthei o au tălmăcit pre elinie, și din cele ce au auzit de la Sf(întul) Petru au scris Evangheliia sa la Roma, pre la anul 40², după 10 de la patima lui H(risto)s³, elinește, că această limbă, f. 32 v în toată împărăția Romei, și la Roma, era mai de obște.

Sf(întul) Luca Antioheanul și doftorul (unii zic că ar fi fost și zugraf, și el întii ar fi zugrăvit pre Născătoarea de D(umne)zeu, din cei vechi, despre aceasta nici o pomenire nu fac) au scris Evangheliia elinește, în părțile Ahaii, către anul 56⁴. Scris-au și Faptele Apostolilor, și el au săvîrșit mucenicia în Vithiniia, bătrîn de 84 de ani.

Sf(întul) Ioan Apostol, după ce s-au întors la Efes, au scris Evangheliia elinește, cînd împărăția la Roma Nerva, la anul 97. Cu un an mai înainte, în Patmos, unde era izgonit de Domitian, au scris Apocalipsul elinește. Apoi la

* Partea I-a s-a publicat în revista «Studii Teologice», nr. 5—6, 1975, p. 388—410.

1. Cuvîntul : «apostol», adăugat.

2. Zice că Sfîntul Marcu a scris Evangheliia la anul 40, dar mai nou s-a precizat că a fost scrisă între anii 62—63, cf. *Studiul Noului Testament*, București, 1954, p. 47.

3. Textul de la : «la Roma», adăugat.

4. Scrierea Evangheliei după Sfîntul Evanghelist Luca o fixează «cître anul 56», dar acum se știe că a fost scrisă la sfîrșitul anului 62 sau la începutul anului 63, cf. *Studiul Noului Testament*, București, 1954, p. 51.

Efes pre ce vreme au scris și Evangheliia tot elinește, au scris tot elinește, trei cărți epistole; și plin de bătrînețe, în pace au adormit la Efes, în anul 104.

f. 33 Sf(întul) Pavel Apostol, mai întii Saul din Chilichia de la Tars, în anul 31⁵ s-au întors la H(risto)s, și din gonitor s-au făcut propovăduitor și apostol. Patrusprăzece cărți au scris, cu care toată Biserica o învață: una către Romani, doao către Corintheni au scris cătră anul 57. A patra cătră / Galateni, la anul 58. Din Roma, la anul 60, au scris cătră Efeseni și cătră Filipieni și cătră Filimon și cătră Evrei și cătră Coloseni⁶. Iară doao cătră Thesaloneni se văd a fi scrise din Corinth, în anul 52. Cătră Tit, au scris din Epir sau din Machedoniia, în anul 64; și cătră Timothei, doao cărți, cu puțin mai înainte de ce au săvirșit mucenicia, în anul 65. Acestea sînt cărțile cele adevărate a lui Pavel, toate elinește sînt scrise. Iară carea se zice că Pavel au scris cătră Laodichiani și cătră filosoful Seneca sînt apocrife și mincinoase.

f. 33 v Sf(întul) Apostol Petru, doao cărți, de la Roma, au scris la cei din Pont, din Asia și din Vithinia și de prin prejur, în anul 43⁷, cînd Marco de la Roma au mers la Alexandria; a doao au scris cătră sfirșitul vieții sale, cum zice la capul I, stih 14, știind că fără de zăbavă iaste lăpădarea trupului meu. /

Sf(întul) Iacov Apostol a lui A(l)feu, cel mai întii ep(isco)p al Ierusalimului, în anul 61 au scris carte, carea pentru că nu iaste scrisă anume la cineva, se zice catholică săbornicească, adecă preste tot.

Sf(întul) Iuda sau Thadeu, frate a lui Iacov cel mai sus zis, scurtă carte au scris, de carea odinioară au fost îndoială, oare a lui să fie, pentru că aduce⁸ într-însa mărturie din cartea lui Enoh, care iaste carte apocrifă; ci acum fără de nici o îndoială se numără între cele canonicești. Din stihul al 18 se vede că iaste scrisă după ce Petru au scris a doao carte. Acesta sînt cărțile din care se alcătuiște Testamentul Nou.

f. 34 Acum vom aduce alți scriitori, care se zic părinți și scriitori bisericești⁹, a căror scrisori adevărate pot să fie, și sînt, ci fiindcă nu iaste¹⁰ cuvîntul lui D(umne)zeu însuflat de la D(umne)zeu, cum au fost în Apostoli, pot să fie undeva și / greșeli; iară unde Sf(inții) Părinți se unesc toți într-aceiași învățătură, cum că acel lucru iaste de credință, zicem că acel lucru cu adevărat iaste de credință¹¹.

După Apostoli și după Evangheliști, alți dascăli au avut creștinii, carii și cu gura și cu scrisorile au învățat pre¹² norod. Cei dintii, și [care] au petrecut împreună cu Apostolii, se zic Părinți Apostolicești. Așa sînt toți cei din suta cea dintii, carii aici urmează:

5. Convertirea Sfîntului Apostol Pavel o fixează la anul 31, dar șterge această dată, fără a indica alta. Convertirea lui a avut loc în anul 33—34, cf. *Istoria Bisericii Universale*, vol. I București, p. 43.

6. Epistola către Galateni a fost scrisă în anul 54, iar cele către Efeseni, Filipeni, Filimon, Evrei și Coloseni, în anul 63.

7. *Epistola I Petru* a fost scrisă în Babilon (cf. 5, 13), în anii 65—66. Unii comentatori romano-catolici stabilesc data scrierii între anii 53—65 (Jacquier, Fillion, Verde etc.), cf. *Studiul Noului Testament*, București, 1954, p. 183.

8. Textul: «și scriitorii bisericești», adăugat.

9. Inițial a scris: «pomenește».

10. Inițial era: «sint».

11. Urmează text șters: «Părinții cei ce au fost ucenici Apostolilor și au petrecut cu apostolii, aceia se zic Părinți apostolicești, așa sînt Părinții în suta aceasta, carii aici urmează: Climent Romanul ep(isco)pul Romei, supt al căruia nume».

12. Urmează cuvînt șters: «creștinii».

- Climent Romanul* ep(isco)pul Romei, supt al căruia nume sînt doao cărți f. 34 v epistole către Corintheni¹³ / și cea dintîi foarte lăudată iaste de cei de demult, și astăzi cei învățați, ca o scrisoare adevărată a lui Climent o primesc. Despre a doa, din care numai dăraburi avem, și cei vechi și cei mai de curînd ceva, se îndoiesc oare a lui Clement iaste. Iară celelalte scrisori, care se află supt numele lui, ca nește neadevărate a lui se lapadă, cum sînt: Culegerea canoanelor și a rînduialelor apostolicești, a Cunoștințelor, cărți 10, Omilii sau f. 35 Cuvinte de învățătură 19. Iară despre doao epistole sirienești iaste îndoială. /

*Varnava*¹⁴. Varnava, carele mai înainte s-au zis Iosie, de neam chipriian, împreună cu Pavel s-au învrednicit a se număra între Apostoli, se zice că ar fi scris o epistolă, carea supt numele lui și astăzi o avem, măcar că unii tare se îndoiesc, oare a lui ar fi, ci ori a cui iaste această carte, veche iaste și de pre vremile acelea, cînd trăia Varnava, sau îndată după el.

Erma. De Erma pomenește Pavel, pre carele îl numără între creștinii romanilor¹⁵ cei foarte luminați. Însă oare el au scris cartea carea se zice Păstoriu, și se împarte în trei părți, partea cea dintîi cuprinde vedenii, a doa porunci, a treia asemănări, îndoială iaste oare cu bună samă Erma să fie scris această carte¹⁶, destul că cartea pre vremile acelea iaste scrisă.

- Ignatie*, carele s-au zis Purtător de D(umne)zeu, au fost ep(iscop) Bisericii de la Antiohia, și cu porunca împăratului Traian, legat s-au trimis la Roma, ca să se arunce fiarilor, de care s-au și mîncat în priveriște, în anul f. 35 v 106 dau 107. / Acesta, cîndu-l ducea legat la Roma, în călătoria aceea, au scris șapte epistole: către Smirneni, către Policarp, către Magnesiani, către Filadelfeni și către Tralani. Pline de dragoste creștinească și de D(u)hul lui D(umne)zeu sînt aceste cărți care și astăzi stau și nici o îndoială despre iale nu iaste, ca cum doară nu ar fi ale lui. Iară alte epistole, care odinioară se zicea că sînt de el scrise, cum iaste una către Prea Curata Fecioară de D(umne)zeu Născătoarea Maria, și doao către Sfîntul Ioan, care acum numai latinește se află. Și alta către Maria Cassavalițeană și către Tarseni și către Antioheni și către Iron și către Filipiseni, astăzi toți le țin că nu sînt a lui, nici cei vechi nicăieri nici o dată nu le numesc.

- Policarp*, al apostolilor, mai ales al Sfîntului Ioan Evanghelist, ucenic și f. 36 auzitor, și ep(iscop) al Bisericii de la Smirna, / către jumătatea din a doao sută de ani de la H(risto)s, de foc s-au ars. Mai multe epistole au scris, ci numai carea iaste către Filipiseni scrisă au ajuns la noi, carea ca să o arate că nu-i a lui, în zădar unii din cei mai dincoace s-au ostenit.

Dionisie Ariopaghitul, pre carele Sf(întul) Pavel l-au întors la credință creștinească, cînd au propoveduit Evangheliia la Athina. Acesta au fost cel dintîi ep(iscop) al athenienilor. Iară cum că au mers în Galiia și au fost ep(iscop) la Paris, poveste mincinoasă iaste, de toți cărturarii astăzi lăpădată. Scrisorile De Ierarhia bisericească, De Theologia mistică și De numele cele dumne-

13. Urmează text șters: «De scriitorii bisericești. Părinții apostolicești. Climent Romanul. După Apostoli și după Evangheliști, alți dascăli au avut creștinii, carii și cu gura și cu scrisorile au învățat pre norod; cel dintîi se zic Părinți apostolicești, pentru că însăși Apostolii i-au învățat și împreună au petrecut și strîns preteșug au avut cu ei. Intre aceștia, cel dintîi lezne iaste Climent Romanul, supt a căruia nume sînt doao epistole către romani».

14. Urmează cuvintele: «și Erma», șterse.

15. Cuvîntul: «romanilor», adăugat.

16. Textul de la: «oare cu bună...», adăugat.

zeești¹⁷, carele supt numele lui se poartă. Mare cinste și crezământ au avut în Biserică¹⁸ la cei de demult până la suta a noa; atunci Fotie Patriarhul Țarigradului au început a avea îndoială despre iale¹⁹, ca cum nu ar fi scrise de Sf(întul) Dionisie, ci nu au îndrăznit să le lapede de tot, de vreme ce toți le ținea adevărată scrisoare a Sf(întului) Dionisie. Astăzi, cei mai mulți le țin

f. 36 v că nu sînt ale Sfintului Dionisie. /

Toți părinții aceștia, grecește sau elinește au scris.

Ce învățătură și ce dogme ale credinței au avut creștinii cei din suta dintii ?

Scrisorile Apostolilor²⁰, care mai sus le-am pomenit, destul arată ce învățătură a credinței au avut creștinii pre vremea aceia. Că cele ce le-au dat H(risto)s, ca să le credem, și cele ce le-au poruncit să le facem, acelea Apostolii, unele²¹ numai cu gura le-au dat Bisericii, altele²² și scrise le-au lăsat. Acelea toate și cele numai cu gura date și cele scrise²³, Părinții cei Apostolicești și alți învățători bisericești, după aceia²⁴, prin scrisorile sale le-au semănat în toată lumea. Sînt Simvoluri, și de obște și deosebi, de pre vremile acelea, carea toate arată învățătura credinții creștinilor de pre acele vremi. Iară capetele ei cele mai mari, toate cite²⁵ sînt poruncite să le credem și să le facem; acelea²⁶ creștinii aceia judeca, / cum că din Sfînta Scriptură trebuie a le învăța. a) Ign(atie), Cătră Filadelf(eani), Iustin, Indemn către elini și Apolog(hia) I.

f. 37

Ci și la²⁷ cele date cu gura, adecă la Daniile sau Trădaniile au Predaniile, cum le zic unii, și²⁸ Bisericile Apostolicești a alerga oare ne-au învățat. b) Irineu, Cart(ea) 3, 4 și alții. Apoi, dintru aceasta doao izvoară, lezne putem cunoaște învățătura Bisericii de pre vremea aceia. Adecă, după porunca Mîntuitorului, cei ce se boteza, carii era în vîrstă, înainte de botez trebuia să învețe credința. Trei fețe osibite în Troiță, minunile care s-au făcut cînd s-au botezat D(omnul) și cînd s-au schimbat la față în Thavor și forma botezului evanghelicesc chiiar arată: c) Clim(ent) Rom(anul), Car(tea) cătră Cor(intheni), Ignat(ie), Cătră Magnes(iiani). Cum că H(risto)s Fiiul lui D(umne)zeu nu iaste numai om ci și D(umne)zeu. d) Clim(ent) Rom(anul), Cătră Cori(n)th(eni), Ignat(ie), Cătră Tral(ani), Magn(essiani) adeverează²⁹ Evangheliia Sfintului Ioan. Jertva și taina Sfîntei Euharistii, Evangheliile și cartea Sf(întului) Pavel către Corintheni ne învață³⁰. Taina mărturisirei păcatelor, o mărturisește pu-

17. Textul de la : «De Ierarhia...», adăugat.

18. Urmează cuvîntul : «pînd», șters.

19. Urmează textul : «că nu sînt», șters și înlocuit cu : «ca cum nu ar».

20. Urmează textul : «și ale părinților», șters.

21. Cuvîntul : «unele», adăugat.

22. Cuvîntul : «altele», adăugat.

23. Textul de la : «acelea toate...», adăugat în loc de : «acestea apoi».

24. Cuvintele : «după aceia», adăugate.

25. Urmează textul : «în Sfînta Scriptură se afla», șters.

26. Urmează textul : «din Sfînta Scriptură să le învățăm din», șters.

27. Urmează cuvîntul : «dările», șters și înlocuit cu : «daniile», care iarăși este șters și completat cu : «cele date cu gura, adecă la Daniile».

28. Urmează cuvintele : «putea vrednicia», șterse.

29. Inițial a fost scris : «arată».

30. Urmează text șters : «putere a lega și a dezlega, care se face în mărturiile».

- terea a lega și dezlega, carea s-au dat Apostolilor în Evanghelie. Despre taina Sfântului Mir ne mărturisesc Faptele Apostolilor, când celor botezați le-au dat
- f. 37 v pre Duh(ul)³¹. Despre taina Sfântului / Maslu adevărată mărturie iaste Sfântul Iacov în Cartea sa, cap(itolul) 5. Ierarhia bisericească, osibirea, carea iaste între preoți și într(e) episcopi, și sfinta hirotonie carea se face prin punerea minilor, o arată Faptele Apostolilor și cartea lui Pavel către Tit. De trimiterea Fiului lui D(umne)zeu, ca să arate firea și voia lui D(umne)zeu, și de singele lui care s-a vărsat pentru noi, și de păcatul care vine din stricarea firii ome-nești, de voia lui D(umne)zeu a mîntui pre toți oamenii, de înviarea trupurilor și de judecata cea mai de pre urmă, carea va fi la toată lumea, și de viața cea vecinică a celor fericiți, și de muncile cele fără de sfîrșit ale celor osîn-diți, de botez și de pocăință și de Euharistie, luminat ne învățăm din Evan-ghelei și din cărțile Apostolilor³².
- f. 38

Ce țeemonii din afară sau obiceiuri și rînduiei bisericești au fost în suta întia?

Fără de nici o țeemonie din afară nu poate să fie legea creștinească. Pentru aceaia, însuși H(risto)s și Apostolii oarece, dar puține, țeemonii au rînduit, la care după aceaia, după lipsa vremurilor, mai multe³³ au adaos Bise-rica. Drept aceaia, creștinii de la început³⁴, de la Apostoli au luoat a ținea sfintă ziua Duminecii, pentru slujba dumnezăiască. a) Fapt(e) 10, 7; Cor(in-theni) 15, 2; Apoc(alipsa) 1, 10; Iustin, Apol(oghia) I, Tertul(ian), Apol(oghia).

Fără de aceaia, fiindcă la început Biserica creștinească mai cu samă era din jidovi, carii au crezut în H(risto)s, pentru aceaia ținea sfintă și zioa sim-betei. b) Fapt(e) 13, 14—42; Rin(duiala) Ap(o)st(o)lilor, Car. 2, cap. 50, și alte sărbători, cum sînt Rusalile, vinerea Paștilor, pomenirea mucenicilor³⁵, c) Ter-tul(ian), De bot(ez), cap(itolul) 19, De idol(i), cap(itolul) 14, și mai întii Paștile și praznicul Învierii D(omnului), despre a căruia sărbare, în ce zi să se ție, mare price s-au făcut în suta a doa.

- f. 39 Sărbătoarea, creștinii, inainte de răsăritul soarelui se aduna într-un loc la rugăciuni și la / cetania Sfintelor Scripturi. a) Iustin, mai sus, Plinie, Cart(ea)³⁶. Iară, în cele trei sute de ani dintii, pentru goanele ce era, creștinii

31. Textul de la : «Despre taina...», adăugat.

32. Urmează text șters : «Ce rînduiale au fost în Biserică în suta întia ? Rînduiale sau obiceiuri. După ce au încetat țeemoniile Legii, care era chipul celor viitoare, obiceiuri sau țeemonii și rînduiale cuvioase la slujba care se făcea lui D(umne)zeu de la însăși Apostolii au luoat Biserica a ținea, cum sînt : lumini aprinse, tămîie, haine, numai pentru acea treabă. Dumineca o ținea sărbătoare, întru acea zi a se aduna a face rugăciuni, a sluji Sf(inta) Liturghie și a se cumineca, a ceti Sfintele Scripturi. La început, în loc de biserici, se aduna în căsi osebite. Cei mai mari ai Bisericii făcea norodului învățaturi de mîntuire. Se făcea și nește pomeni sau prînzuri de dragoste, care cu cuvînt elinesc agăpi le zicea. Cei cu viață rea se lipsea de împărășirea Sfintei Cuminecături și se afurisea, cum au făcut Pavel cu corinth-enii. Cînd se făcea despre ceva price în Biserică, Apostolii, au cu gura au cu scrisoarea, o așeza ; după Apostoli, episcopii, într-un loc adunîndu-se, o așeza. Tainele credinței noastre, de către păgîni, le ascundea credincioșii, ca să nu-și bată joc de ele»

33. Urmează cuvintele : «au rînduit», șterse.

34. Urmează textul : «au rînduit și au sfințit zioa du(minecii)», șters și înlocuit cu : «de la Apostoli au luoat a ține sfinta ziua».

35. Urmează textul adăugat : «și cînstea moaștelor lor», apoi șters.

36. Nu specifică ce carte a lui Plinie.

nu putea avea biserici, ci se aduna în căsi osibite și săvârșea slujba dumnezeiască, iară așa rânduia dinlăuntru casa unde făcea slujba d(um)nezeiască, ca să fie într-însa forma și chipul bisericesc, ca să nu se poată vedea tainele de cei nebotezați.

Slujba d(um)nezeiască se ³⁷ săvârșea cu cetaniia Sfințelor Scripturi, a Legii cei vechi și cei noao. a) Iustin, în locul de mai sus zis. După aceeaia ³⁸ se zicea cuvînt de învățătură către norod, b) Apoi se citea și se făcea ³⁹ rugăciuni și să ⁴⁰ slujea dumnezeiasca Liturghie, c) După aceeaia, se da o pomeană sau prinț, care-l zicea elinește agapi, adică dragoste.

Botezul, care-l slujii întii Apostolilor s-au dat putere de la D(om)nul. Deci această putere o au avut episcopii și cu îngăduința lor preoții și diaconii, ba încă, cînd silea lipsa, și mirenii. a) *Math(ei)*, 28, 19; Ignat(ie), *Epist(ola) către Smirn(eni)*, Tertul(lian), *De botez*. Și să se dea botezul și poruncilor și celor de vîrstă, b) Iren(eu) *Asupra eres(urilor)*, *cart(ea) 2*, Orig(en), *Cuv(întarea) 8 în Levit(ic)*, Chipr(ian), *Epist(ola) 59 către...* Și pre vremea Apostolilor, în toată vremea și în tot locul, iară după aceeaia s-au rinduit vremi, Paștile și f. 39 v Rusalile, întru care să se dea botezul. /

Catihumenii. Cei ce din jidovi sau din păgîni venea la credință, mai înainte de ce se primea la botez, li se da cităva vreme în care să învețe învățătura ⁴¹ cea de lipsă a credinții, carea ⁴² tot creștinul iaste dator să o știe. Acestea cu cuvînt grecesc se zic catihumeni, adecă care se învață, pentru că învața cineva credința. Românii noștri din Liturghie ⁴³ chiiamă ⁴⁴ pre catihumeni *cei chemați*, în Molitvelnic cu cuvînt slavonesc *oglașenic*. Afară de învățătura credinții, catehumenii trebuia să învețe și poruncile după care iaste dator creștinul să-și întocmească viața și trebuia să se nevoiască și să se deprinză și în fapte bune. După ce sîrșea vrem(ea) cea rinduită pentru învățătură și mai înainte gătirea, se aducea la locul cel de botezat și li se porunceă să se lapede de Satana și să mărturisească credința la auzul tuturor și să se făgăduiască că vor asculta pre H(risto)s ⁴⁵. a) După ⁴⁶ ce săvârșea acestea, se boteza de trei ori afundîndu-se în apă, adecă o dată cînd se zicea *în numele Tatălui*, a doa oară cînd se zicea *și al Fiului*, a treia oară cînd se zicea *și al Sfîntului Duh*. Și așa, după ce se boteza, se primea întru însoțirea creștinilor, b) Iust(in) M(artirul), *Apol(oghia) 1, cap(itolul) 61*, Tertul(lian), *De canon cap(itolul) 2, De prov(idență), cap(itolul) 3, De botez, cap(itolul) 18.* / Celor botezați, îndată li se puneă minile și se ungea cu mir, adecă primea taina Sfîntului Mir, c) și se cumeneca cu Trupul și cu singele lui H(risto)s.

Sf(înta) Cumenecătură. Afară de botez, creștinii, întru adunările sale, care le făcea pentru slujba cea d(um)nezeiască, slujea și Sfînta Cină, adecă Sfînta Leturghie, în limba în carea o înțelegea și o grăia norodul cel adunat. Adecă, din cele ce aducea norodul, se alegea pentru ⁴⁷ Euharistie pîne și vin cu apă amestecat. Vezi: Martene, *cap(itolul) 3, artic(olul) 2*. Acestea, după

37. Urmează cuvintele: «se făcea», șters. 38. Inițial a fost scris: «apoi».

39. Textul: «se făcea», intercalat în loc de: «cu».

40. Inițial a fost: «cu», apoi înlocuit cu: «să».

41. A voit să scrie: «dogmă», scriind: «dog», apoi a scris: «învățătura».

42. Urmează cuvîntul: «toți», șters. 43. Urmează cuvîntul: «ii», șters.

44. Urmează cuvîntul: «cei», șters. 45. Textul de la: «După ce sîrșea...», adăugat.

46. Urmează cuvîntul: «acestea», șters. 47. Urmează cuvîntul: «Liturghie», șters.

ce le sfințea ep(iscop)ul sau preotul, diaconii amîndoa le împărțea norodului și le ducea și la cei ce nu era aci, b) Sf(întul) Iustin, *Apol(oghia) I*, § 53. Iară nu numai cei în vîrstă se împărțeau cu această prea sfință taină, ci și pruncii cei mici, c) Sf(întul) Chipriian, *De cei căzuți*. Apoi se făcea prinzurile, de care mai înainte am zis, agapi, care nu avea numită vreme în care să se facă.

Alte ținemonii. Mai avea încă și alte obiceiuri și ținemonii creștinii de pre vremile acestea; așa era ungerea bolnavilor a) Sf(întul) Iacov 5, 14; §. 40 v sf(întul) Marco 6, 13. Posturi, / doao zile în săptămînă: miercurea și vinerea, și păsămile și alte posturi deosebi, care anume nu din poruncă dumnezeiască, ci numai din obicei creștinii cei dintii le-au luat, că Sf(in)ta Scriptură zice că postul iaste faptă bună, și cum că D(o)mnul nostru și Apostolii au postit; iară anume în ce zile să se postească nu poruncește Sf(inta) Scriptură⁴⁸. b) Sărutarea sfință, c) punerea mînilor, d) și semnul Sfintei Cruci.

Faptele creștinilor. Faptele sale, creștinii, și toată viața, după legea lui D(umne)zeu o întocmea, și ținemoniile și rînduialele cele bisericesti nu pentru pompă și fală le ținea, ci și prin acelea își îndrepta viața, cit⁴⁹ pre sine se punea pildă și oglindă a toată fapta bună a tuturor.

Afuranii. Fiindcă sfîrșitul Bisericii iaste ca să ție obiceiurile cele bune și credința întru inimile oamenilor, pentru aceeaia foarte de lipsă era, ca cei răi și cu viață urită și cu pildă rea să se scoată din sinul ei, adecă să se afurisească, că aceasta însămnază cuvîntul acesta în limba sa cea elinească. Intii⁵⁰, afuranii se făcea de la ep(isco)pi și de la preoți, carea cerca și §. 41 voia mirenilor. / A doa se afurisea aceia carii aiavea se dovedea că sint eretici sau sint vinovați cu grele fapte rele sau sint vrăjmași rînduialei bisericesti. A treia, se făcea cu foarte mare luoare de seamă și înțelepciune, ca să folosească Bisericii, nu ca să stice. Cel ce era legat cu această legătură au fost lipsit de bunătățile cele duhovnicești, iară nu de cele firești sau politicești.

Ce fel de stăpînire și de ocîrmuire au fost în Biserică și carea iaste ierarhia bisericască ?

Puterea Apostolilor. Apostolii nu numai de aceasta avea grije, ca să adune cete lui H(risto)s și să-i învețe învățătura cea cerească, ci cu puterea carea o avea dată de la H(risto)s, au dat oar(e) care porunci. a) Însă foarte cu mare compăt au făcut aceasta, și nici un lucru mare fără de știrea norodului nu porunca. b) Nici cetim cum că ar fi avut ei altă putere, fără / nu- §. 41 v mai putere duhovnicească.

Putere singură stăpînitoare nu iaste în Biserică. Măcar că pre încet s-au stricat toată împărțirea cu iudovii, în Biserică creștinească tot multe au rămas care sint după asemănarea sinagogei iudovești. Iară, cum că unuia singur s-ar fi dat să aibă putere și stăpînire preste toată Biserică, nici o urmă de acest lucru nu se vede în istoria evanghelică și apostolică. Ci mai virtos, mai multe sint care împotriva arată, precum iaste Istoria pricei despre ținerea obiceiurilor Legii lui Moisi, carea s-au hotărît în săborul de la Ieru-

48. Textul de la : «carea anume...», adăugat și urmează text șters : «care cine voia».

49. Urmează cuvintele : «se făcea», șterse. 50. Cuvîntul «intii», adăugat.

salim. a) Fapt(e) 15. Înșuși H(risto)s, tuturor Apostolilor asemenea putere le-au dat. b) Luc(a) 22, 25; Mat(thei), c(apitolul) 25; Galat(eni) 2, 7; I Pet(ru) 5, 1. Însă, cum că cel întâi șezător al Apostolilor au fost Petru, ne se poate tăgădui. c) Mat(thei) 6, 17; Ioan, ca(pitolul) 15; Mat(thei) 10, 2; Marc(o) 1, 36; Luca 8, 45; Fapte 1, 15; 2, 14—15.

f. 42 *Apostolii au rînduit învățători.* Ca totdeauna să fie carii să privegheze pentru păzirea legii creștinești, Apostolii, preste cetele creștinești, au rînduit învățători⁵¹ depurarea, pre ep(isco)pi și pre preoți. a) Fapt(e) 11, 30; 14, 23; c(apitolul) 14, 28; Tit 1, 5. Și sînt aceștia mai mari preste Bisericile Sale cu oarece putere, b) Tim(othei) 5, 19; Tim(othei) 2, 4—6, carea toată iaste atîmpărată după legile dragostei, și nici într-un chip nu se întinde la lucrurile cele vremelnice. Tertul(lian), *Apolog(hia)*, *cap(itolul) 30, 32*, Orig(hen), *În Mat(thei) 13*, Chipr(ian), *Epist(ola) 62*.

Treptele lor. Oare rîndul sau cinul episcopilor și al preoților osibit iaste în sine, au numai cu numele și aceiași putere a ocîrmui Biserica au și e(pisco)pii și preoții, mare price au fost între catholici și între protestanți și între dascălii Bisericii anglicești. Despre care lucru măcar că nu se poate tăgădui, cum că la / începutul Bisericii, numele e(pisco)puului și a preotului, și de episcopi și de preoți amestecat s-au zis. a) Fapt(e) 11, 17, 28; Tit 1, 5; 2, 7. Însă știm că în osibite cete, osibită formă de ocîrmuire bisericească au fost. Încă nu trecură sută cea dintîi și în toate Bisericile au fost mai mari episcopi, carii mai mare și mai înaltă putere avea decît preoții. Aceasta mărturisesc și Sf(intele) Scripturi și alți scriitori ai veacului acestuia, dintru carii unii cu luminate cuvinte zic cum că, în locul Apostolilor, au urmat ep(isco)pii. b) I Tim(othei) 5, 19; Tit 1, 5; Climent Rom(anul), *Cătr(e) Cor(intheni) num(ă-rul) 40*; Ign(atie), *C(ă)tr(e) Magn(esiani) num(ărul) 6*; C(ă)tr(e) Tril(ani) num(ărul) 2, 3; Iren(eu), *Carl(ea) 3 asupra eresurilor*, *cap(itolul) 3, 22*; Tertul(lian), *De bot(ez)*, *cap(itolul) 17*; Chipr(ian), *Epist(ola) 12, 27, 69*; Eusevie, *Istoria*, *cap(itolul) 24*; Cor. 3, 2, 4, 11, 13, 15, 22; Cor. 4, 5; Cor. 5, 6.

f. 43 *Puterea episcopilor, mitropolitului.* A episcopilor celor mai dintîi deregătorie era a învăța și a îndemna și a sluji cele sfinte și a și scoate pre cei răi de la împărtășirea bisericească, despre / care lucru mai sus am zis, cînd am grăit de afurisanie. Ci și într-alte lucruri ale cetelor sfinte, ca nește părinți purta grije, însă nu lezne porunca și rînduia ceva fără de voia preoților și a norodului. a) Ign(atie), *C(ă)tr(ă) Magn(esiani)*, *num(ărul) 6*; Chipriian, *Epist(ola) 6*. Iară încet lățîndu-se hotarile Bisericilor creștinești și înmulțîndu-se credincioșii, puterea episcopilor, pentru mai multe pricini⁵², din zi în zi au crescut. Însă încet s-au făcut ca să nu fie toți e(pisco)pii asemenea, ci unii să fie mai mari și preste e(pisco)pi și dintru aceasta⁵³ s-au făcut despărțirea eparhiilor mitropoliților, între carii cei mai dintîi sînt e(pisco)pii de la Roma, de la Alexandria, de la Antiohiia, că fiind aceste cetăți mari și deregătorii politicești lăcuind într-însele, toți e(pisco)pii, și alții, trebuia să vie acolo, f. 43 v pentru trebile ce avea, și episcopului de acolo / îi da cînstă și se ruga de el să aibă grije de lucrul lor, că ei, ori pentru cheltuiiale ori pentru alte pricini, nu putea atîta zăbovi. Apoi, la aceste cetăți din toate părțile venea, precum

51. Urmează cuvîntul : «vecinici», șters.

52. Urmează cuvintele : «au crescut», șterse.

53. Inițial a fost scris : «s-au făcut și așa», apoi șters.

la Roma din toată împărăția, și e(pisco)pii cetăților acestora putea să aibă cunoscut statul tuturor Bisericilor⁵⁴ acest obicei, apoi, săborul de la Nicheea l-au întărit, Can(onul) 5.

Diaconii, preotesele, diaconisele. La e(pisco)pi și la preoți se adăogea diaconii: a) Fapt(e) 6, 1; I Tim(othei) 3, 8, carii purta grije de săraci; însă de la deregătoria a învăța pre alții și alte oarecare slujbe bisericesti a face nu era scoși⁵⁵. b) Fapt(e) 6, 8; 7, 8; Iust(in), *Apol(oghia) I, cap(itolul) 66, 67*; Tertul(lian), *De bot(ez), cap(itolul) 17*. Se punea și presviterice sau preotese. c) I Tim(othei) 5, și diaconise. d) Rom(ani) 16, a căroră deregătorie mai că numai aceasta era ca să stea lângă fâmei când se boteza, pre catihumene deosebi / să le învețe și să cerceteze pre cele bolnave. e) Rom(ani) 16. După aceeaia, mai tirziu, s-au făcut în Biserică horepiscopi, protopopi, arhidiaconi și ipodiaconi și cele mai de jos cinuri.

Alegerea episcopilor. Cum și în ce chip să se pue neștine în cinstea episcopiei, H(risto)s nimica nu au poruncit. La începutul Bisericii, în multe sute de ani apoi, cum se vede din canoanele săboarălor celor⁵⁶ mai tirziu⁵⁷, e(pisco)pii eparhiei se aduna la alegerea⁵⁸ e(pisco)pului, și norodul întrebându-se, mărturisirea pentru dînsul și-și da voia sa⁵⁹. După aceeaia, înzăstrînd împărăția episcopii, clerul și norodul trei fețe punea înaintea împăratului și
f. 44 v dintru acele trei, împăratul, pre carea voia, pre aceeaia numea.

Statul neamului și al bisericii jidovești cum au fost în suta întâia ?

Statul politicesc. Foarte ticălos au fost statul neamului jidovesc, că încă și după ce s-au născut H(risto)s, au împărățit, s-au mai virtos, au tirănit în citva vreme Irod cel Mare, carele, înainte de nașterea lui H(risto)s, 33, după nașterea lui H(risto)s, 4 ani, de toți 37 de ani, au împărățit⁶⁰; iar după moartea lui Irod, jumătate din împărăția lui, romanii așa rînduind, au venit lui Arhelae, feciorului lui Irod, carele nu împărat, ci numai ethnarh s-au zis, adecă domnul neamului; iară ceialaltă parte s-au împărțit între ceialalți frați: între Filip și între Antipa.

Pre Arhelae, pentru tirăniia, l-au pîrit jidovii la împăratul August, și după ce 9 ani au împărățit, din porunca⁶¹ împăratului, i-au căutat⁶² să meargă surgun în Galiia, la Viena. Iară Iudea și Samaria, preste carele Arhelae au împărățit⁶³, ca pre nește provincii sau țări romănești le-au⁶⁴ adaos Siriei, carea
f. 45 mutare / a multe răutăți izvor au fost, Irod Agripa, nepotul lui Irod cel Mare, după aceeaia, toată împărăția moșu său o au dobîndit. Ci după moartea lui, împărății romanilor o au dat procuratorilor, carii ei îi trimetea să ocîrmuiască.

54. Urmează textul : «și așa s-au», șters.

55. Inițial a fost scris : «nu se scotea», apoi a șters.

56. Urmează cuvîntul : «din», șters.

57. Urmează textul : «din suta a cincea», șters.

58. Urmează cuvîntul : «norod», șters.

59. Urmează textul : «Acum toată alegerea în puterea și în voia împăraților stă», șters.

60. Textul de la : «carele înainte...», adăugat.

61. Textul de la : «după ce 9 ani...», adăugat.

62. Inițial a fost scris : «poruncit», apoi șters și scris : «căutat».

63. Inițial a scris : «împărăția».

64. Urmează cuvîntul : «unit», șters.

Procuratorii aceștea nu jidovi, ci romani era, și tirăniia lor au făcut ca să gîndească jidovii cum⁶⁵ să lapede jugul romanilor și să apuce arme. Vespasiian⁶⁶ și Tit au fost⁶⁷ rînduiți mai mari povățuitori ai oștilor romanilor, ca să dea război asupra jidovilor, și supt Tit, romanii au supus și Iudea și au prins Ierusalimul și au ars biserica, și unde au fost cetatea au arat cu plugul. Cîtă nevoe, cîte rele, foame, sete și tot felul de bătae și de necazuri au pățit jidovii întru acel război, groaznic iaste și a auzi; muma șe-au fript pruncul său să nu moară ia de foame. Toate / aceștea le scrie Iosif Flavie, jidov scriitor, carele, el cu ochii săi le-au văzut, care cine vrea să le știe, cetească Istoria bisericească cea pre larg, de mine, românește scrisă, în cartea cea dintii. Treisprăzece sute, treizeci și șapte de mii, patru sute și noaoăzeci de jidovi, carii se știu, fără de multe mii, care nu se știu, numai întru acest război au pierit. După aceaia, supt Traiian, supt Adriian și supt Sever au cercat ei să-și poată dobîndi slobozirea cea de demult, ci în zadar și cu mare perire și pagubă a sa s-au ostenit. Și de atunci au rămas risipiți și ticăloși, de batjocoră la toate neamurile. Izbînda lui D(umne)zeu iaste aceasta, pentru că nu au primit pre cel trimis la ei, pre (Iisu)s H(risto)s, Fiiul unul născut a lui D(umne)zeu, ci l-au omorît, strigînd: singele Lui să fie preste noi și preste fiii noștri.

f. 45 v *Statul bisericesc la jidovi.* La jidovi, credința și legea, și la dascăli sau la învățătorii legii / și la norod, foarte stricată au fost că, măcar de avea mai mare știință decît celelalte noroade, ci mulți dintr-înșii era încurcați cu multe greșeli despre firea lui D(umne)zeu, despre îngeri și despre alte lucruri. Pre Mesia il aștepta, dară nu răscumpărător sufletelor, ci viteaz și răscumpărător împărăției pămîntești și împărat lumesc. Acest rău creăștea dintru aceasta că, cei ce era învățători norodului, despre lucrurile cele foarte mari, iară mai vîrtose de cele ce era ale legii și de înțelesul sfîntelor scripturi, se împărăchiia și neunire mare era între ei; era despre statul oamenilor după moarte și în șapte⁶⁸ eresuri s-au tăiat, carii sînt: cărturarii sau știutorii Legii, fariseii, saducheii, imerovapțiștii, osinii, nasareii, irodianii. Sf(întul) Epif(anie), în cartea carea se scrie *Anakefaleosis*⁶⁹.

f. 46 v *Fariseii și saducheii.* În toate eresurile aceștea, cucernicia cea adevărată a bunei credințe⁷⁰ și faptelor bune, în zadar o vei cerca. Că / eresurile jidovilor sînt șapte și mai întii sînt cărturarii sau⁷¹ știutorii Legii și păzitorii⁷² obiceiurilor, care le-au luoat de la bătrîni; aceștea, mai cu deadinsul⁷³ decît toți, au ținut toate țeremoniile, care nu din Lege le-au învățat, ci ei și le-au pus șie ca nește⁷⁴ dreptăți cuvioase ale Legii.

65. Urmează cuvintele: «*să poată*», șterse.

66. Înainte de Vespasiian era: «*Tit și*», apoi șters.

67. Inițial era scris: «*s-au*».

68. Inițial a scris: «*în multe*».

69. Textul de la: «*carii sînt...*», adăugat, și urmează text șters: «*unii era iudiani, alții fartstei, alții saduchei, alții eseni se zicea*».

70. Cuvintele: «*bunei credințe*», adăugate.

71. Urmează cuvîntul: «*scriitorii*», șters.

72. Cuvîntul: «*păzitorii*», adăugat.

73. Inițial a fost: «*mult*», apoi înlocuit cu: «*deadinsul*».

74. Urmează cuvintele: «*legi ale*», șterse.

Fariseii, pre carii poți să-i tilcuiești despărțiți, carii⁷⁵ viață prea⁷⁶ sfintă alegînd⁷⁷, se părea ca cum ar fi mai buni decît ceilalți. Înviiarea morților, precum și cărturarii, o primea, nu tăgăduia că iaste înger sau Duh Sfînt, viață aleasă se fățărnicia că petrec, contenirea și fecioria pînă la o vreme o primesc. De doao ori în toată săptămîna postesc, ulcioarele, blidele și păharele de multe ori le spală, precum și cărturarii fac. Dau zăciuală și pîrgă

f. 47 aduc, pururea se roagă, / oarece țereimonii și feliori de haine mai cu deadinsul caută, cum sînt dalmatitile sau edoviile și priburi mai late, adecă răsfrînsături de porfiră și margini și rodiuri (ciucuri) pre la marginele hainelor, care era semnele contenirii lor cei⁷⁸ pînă la o vreme. Mai pre urmă au băgat ghenesin, adecă zicea că supt ce stea se naște omul, așa trebuie să fie cum iaste rînduit celor ce se nasc supt acea stea. Și ursirea, adică cum că omul trebuie să facă cumu-i iaste ursit.

Saduchiei, carii de la dreptatea cea mare se numesc. Aceștia s-au început din neamul samarinenilor, de la un preot anume Sadoc. Zic⁷⁹, că nu iaste înviiare morților, nici înger, nici duh, ca jidovii.

Imerovapțiștii, carii în nimica altă nu se osibesc de jidovi, fără numai întru aceasta, că învață cum că nimene nu poate dobîndi viața de veci, de

f. 47 v nu se va spăla în toată ziua. /

Gsinii, carii se tilcuiesc foarte silnici, îndrăzneți, carii toate după porunca Legii le făcea. Ci fără de aceia și alte scripturi primea, și pre⁸⁰ prorociei cei mai de pre urmă, mai pre toți îi lăpădară.

Nasareii, carii se tilcuiesc lăpădători⁸¹ de friu. Aceștea de tot opresc a mîncă carne; de cele însuflețite se înfrînează; pre toți patriiarșii, carii se cuprind în cele cinci cărți a lui Moisi, pînă la Moisi și pînă la Iisus, fiul lui Navi, îi primesc între sfinți și le cred, cum sînt Avraam, Isaac și Iacov și toți ce mai înainte⁸² și Moisi și Aaron și Iisus Navi. Iară cărțile cele cinci a lui Moisi le⁸³ zic că nu sînt a lui Moisi, și⁸⁴ se laudă cum că altele osibite de acelea au ei la sine (care le zic a lui Moisi).

Irodianii întru toate era ca și ceilalți jidovi, numai cît zicea că Irod

f. 48 au fost H(risto)s / și vrednicia și numele lui H(risto)s le da lui Irod.

Samarinenii și samaritenii. Aceștea⁸⁵, începutul eresului său de la jidovine l-au luat. Că din sinul jidovinii au eșit pre vremile lui Navohodonosor și a robiei jidovești. Începătorii cei dintii a eresului, din Asiriia au fost⁸⁶ duși în Iudeia, și numai cinci cărți a lui Moisi au primit, care prin preutul cel ce se chema Esdra le-au trimis la ei din Vavilon, împăratul. Toate le au ca și jidovii, afară de aceasta, că se scîrbesc de neamuri și de nici unul nu vreau să se atingă, și înviiarea morților și prorociile cele după Moisi le lapădă. Samaritenii, în patru părți se înpart. Cei dintii sînt gorothinii, carii într-alte vremi țin sărbătorile, nu cînd seveiei. Cei de ai doilea sînt seveiei, carii

75. Urmează cuvintele : «petrec viață», șters.

76. Urmează cuvîntul : «inaltă», șters.

77. Urmează textul : «cu bunătatea se vedea a întrece pre ceilalt», șters.

78. Urmează cuvîntul : «vremelnice», șters.

79. Inițial a scris : «osîndesc învia(rea)», apoi a șters.

80. Inițial a scris : «dintre».

81. Urmează textul : «de zăbale. de dologi», șters.

82. Urmează cuvintele : «pre toți», șters.

83. Urmează cuvîntul : «lapădă», șters.

84. Urmează textul : «zic, cum că», șters.

85. Urmează textul : «restul său de», șters.

86. Urmează cuvîntul : «mutat», șters.

pentru aceeași pricină⁸⁷ a sărbătorilor se despărțesc de gorothini. Cei de a treilea sint esenii, carii nici unii părți nu se pun înpotrivă, ci uneori se în-
 timplă de sint cu aceia, țin și sărbătorile. Cei mai de pre urmă sint dositheii,
 carii aceleași obiceiuri țin, care și samaritenii: tăierea înprejur, simbăta și
 celelalte; primesc și cele cinci cărți a lui Moisi. Iară mai ales și mai mult
 de toate se înfrinează⁸⁸, de dobitoacele cele însuflețite și mai totdeauna pos-
 tesc. Sint între ei care țin fecioria, alții contenirea. Înviarea morților o cred,
 care lucru iaste străin de dogma samarinenilor. Sf(intul) Epif(anie), *Anake-*

f. 48 v *taleos*⁸⁹. /

Cei ce era între ei mai de frunte și mai vestiți era fariseii, care numai
 cu pompa cea dinafară și cu cucernicia cea fățarnică înșela pre norod. Iară
 dogma saducheilor tăgăduia că sint⁹⁰ după moarte⁹¹ munci și înviare, carea
 învățatură a lor, cine nu o vede că iaste vrăjmașe faței cei bune.

Esenii și therapevtii. Grea viață petrecea esenii. Viață curată și trează
 petrecea supt ocirmuitorii, carii și-i puneă șie; toate ce avea, de obște le
 era, ci cu multe greșeli se învăluia. La acestea aduc unii pre therapeuti și
 pre eseni, pentru aceia îi osibesc în doao cete: în ceata celor practici și a
 celor teoretici. Statul și dogmele acestora, cine voiește mai pre larg să le
 știe, cetească Istoria bisericească cea pre larg, de mine scrisă, românește, și
 în locul său o va afla.

Samaretanii. Osibiți de jidovi era samarinenii, carii jertvea în muntele
 Garazim; cucernicia și credința acestora cu nimic nu era mai bună decît a
 jidovilor, ba era mai rea, că fiind ei în mare neștiință de lucrurile cele d(u)m-
 nezeiești, la dogmele cele adevărate ale jidovilor, greșele păgînești au adaos;
 însă întru aceasta au fost mai înțelepți, că aștepta pre Mesia să vie nu
 înpărat și viteaz pămîntesc, ci învățator de adevărurile cele cerești⁹².

Statul neamurilor sau al păgînilor, în suta aceasta cum au fost?

Tare și mare au fost statul păgînilor în suta aceasta, că romanii mare
 parte / a lumii stăpînea, alte părți le stăpînea parthii, perșii, ghermanii,
 schithii, indii, hinenii, iaponenii și alții. Toți aceștia, afară de jidovi și de cei
 ce se făcea creștini, stricați întru fărădelegi era; se închina idolilor, petrilor
 și lemnelor, dumnezeilor celor fără de simțire, făcuți de mini omenești; alții
 se închina stihilor, soarelui, focului, apei, lumii, ceriului; alții dobitoacelor
 și fierilor și nu Făcătoriului, ci făptuitorilor, pentru aceia părăsind pre D(um-
 ne)zeu și depărtîndu-se de El, în toate faptele cele rele, urite și spurcate s-au
 tăvălit. Însă nici un neam nu au fost fără de oameni învățați și înțelepți, că
 și romanii și grecii mulți oameni filosofi între ai săi număra, și în floare era
 școalele filosofești a platonenilor, a stoicilor, a peripateticilor, a epicureilor
 și a academicilor, adevă cîte școale atitea eresuri, / că cel ce nu umbă în
 lumină, rătăcește întru întunec. Iară lumina iaste cunoștința adevăratului
 D(umne)zeu, carea filosofii neamurilor nu o avea.

87. Cuvîntul: «*pricină*», intercalat.

88. Urmează textul: «*de cele cu suflet*», șters.

89. Textul de la: «*și mai mult...*», adăugat.

90. Inițial a fost: «*iaste*».

91. Urmează cuvîntul: «*pedeapsă*», șters.

92. Textul de la: «*Samaritenii...*», adăugat.

Ce oameni învățați au fost între cei din afară, adică la jidovi, și la păgîni, în suta întîia ?

La jidovi, a fost om foarte învățat Iosif Flavie. Acesta, în limba elinească, au scris⁹³ de lucrurile jidovilor, începînd de la Adam. Pomeneste, în Cartea 18, și de H(risto)s că au fost un bărbat, făcător de minuni și altele.

Filon Alexandrean, foarte învățat jidov. Acesta au scris de viața lui Moisi și a therapevtilor; fost-au și sol trimis la împăratul la Roma, cîndu-i silea Galigula să i se închine lui ca lui D(umne)zeu și să lasă să pue chipul său în biserica Ierusalimului cea jidovească, și au scris⁹⁴ carte de solie.

f. 50 La păgîni au fost foarte mulți, că au fost Ovidie, făcătorul de versuri, Tit Livie, tatăl istoriei romanilor, / Stravo, culegătorul istoriilor(ri) celor vechi, Fedru băsnuitoriul, Seneca filosoful, Valerie Maxim, carele au cules zisele și faptele cele de pomenire, Velelo Paternul, limpede istoric roman, Avl Perghie, Flac. Pomponie Mela gheograf, Columela, de plugărie și de lucrurile cele proaste de acasă și de la cîmp, Plinie Secund, Curtie Ruf, scriitorul lucrurilor și a vieții lui Alexandru Machidon împărat, Epictet Valerie Martial, Fabie Chintilian, Iulie Frontin, Popinstatie, Enea Lucan, Petronie Arbiter și Sicul Italie.

Ce lucruri altele vrednice de pomenire s-au întîmplat în suta întîia ?

Minunile și viața și învățătura D(o)mnului; lucrurile, propoveduirile și călătoriile lui Pavel, deosebi ar trebui să le pomenim, de nu le-am avea în cartea Sfințelor Evanghelii⁹⁵ și în cartea Faptelor Apostolilor, care fiindcă fieștecine le are⁹⁶ în mîină, nu mă duce firea să judec că doar ar fi cineva să nu le știe. Celelalte minuni și vieți ale sfinților, din vremea aceasta, prea f. 50 v lung ar fi aici a le pomeni / toate. În Istoria cea pre larg de mine sau și în Viețile Sfinților, cine va voi le va putea ceti.

Cătră sfirșitul înpărăției lui Tiverie, au fost un filosof păgîn, anume Apolonie Thianeu, pre carele păgînii nu s-au rușinat, mai pre sus decît pre H(risto)s și decît Apostolii, a-l pune; carne nu mînca, numai cu legumi trăia; vin nu bea, desculț umbla, cu haine numai de pînză se îmbrăca, ca să nu se atingă de nimica ce vine de la vită, părul lăsa lung, nici odată nu s-au în-surat, însă se zicea că într-ascuns se tăvăleşte în curvie; cinci ani nimica nu au vorbit, pace între oameni făcea, și voia ca toate ce au oamenii să fie tuturor de obște. După tăcerea cea de cinci ani au început a grăi și multe călătorii a face. Vrăjmaș era credinții evanghelicești; multe minuni au făcut, de nu ar fi fost numai înșelătura ochilor și amăgitura diiavolului, cu carele se zicea că are înpărășire.

f. 51 Irod Antipa, carele au tăiat capul Sfîntului Ioan Botezătorul și pre I(isu)s cu haină de batjocură înbrăcat și batjocorit l-au trimis la Pilat⁹⁷, după ce au înpărășit⁹⁸ de la moartea / lui Irod celui Mare până la anul lui H(risto)s 39, de Galigula împărat au fost⁹⁹ izgonit în Galiia, la Lugdun; acolo au mers muiarea la el, de acolo fugind în Ispania, au pierit.

93. Urmează cuvintele : «18 cărți», șters.

94. Urmează cuvintele : «solia sa», șters.

95. Textul : «în cartea Sfințelor Evanghelii, adăugat.

96. Inițial, în loc de : «le are», era : «oare».

97. Textul de la : «și pre I(isu)s»..., adăugat.

98. Urmează textul : «40 de ani»..., șters.

99. Textul : «de Galigula împărat au fost», înlocuiește textul șters : «au fost gonit din».

Pilat, carele au judecat la moarte pre I(isu)s H(risto)s, au fost de Galigul(a) împărat izgonit la Viena Rodanului; acolo, în anul lui H(risto)s 39, însuși pre sine s-au omorît. Amîndoi aceștia au pățit izbînda lui D(umne)zeu.

Jidovii preste tot locul goniți, necăjiți, bătuți, în anul 72 cu totul i-au cuprins izbînda lui D(umne)zeu, pentru uciderea cea fără de lege a Fiului lui D(umne)zeu, că au perdut Ierusalimul, biserica o au ars și o au stricat romanii, de n-au rămas piatră pre piatră, și mulțime multă foarte au perit și s-au robit și au rămas de ocară la toată lumea.

Creștinii, înainte de a începe acel greu război al romanilor asupra jidovilor și asupra Ierusalimului, cunoscînd din cele ce mai înainte a spus D(o)mnul despre pustiirea Ierusalimului, că s-au apropiat vremea pustiirii lui, și vor să vie preste el nevoile cele foarte grele și mari, au eșit din Ierusalim și s-au dus într-un oraș ce se cheama Pella, unde supt acoperemîntul romanilor s-au scutit de nevoile celor ce era în Ierusalim¹⁰⁰.

f. 51 v Întrebare iaste, cînd au venit maghii cu daruri la H(risto)s; unii zic că după doi ani de la naștere, precum au zis ei lui Irod că li s-au arătat steaoa. Alții zic că lor li s-ar fi arătat steaoa mai înainte de ce s-au născut / H(risto)s încă în iasle culcat¹⁰¹. Alții zic că în 6 zile a lui ianuarie au venit, că Biserica latinească, în 6 zile a lui ianuarie, nu prăznuiește pomenirea botezului D(o)mnului, adică theofania sau d(u)mnezeiasca arătare, pentru că toată Troița s-au arătat¹⁰², ci venirea maghilor cu daruri la H(risto)s, și o zic epifania, adecă arătarea lui H(risto)s maghilor. Iară Biserica răsăritului, venirea maghilor cu zioa nașterii odată o prăznuiaște. Adevărat că, mai înainte de suta a, cincea, răsăritenii, zioa nașterii D(o)mnului, o prăznuia în 6 a lui ianuarie.

Mai iaste încă întrebare: Iosif, mai înainte de ce s-au logodit cu Fecioara Mariia, fost-au căsătorit? Unii zic că n-au fost căsătorit, ci fecior au fost, că se cădea ca Fecioarei fecior să fie păzitor. Alții, între carii iaste și Sf(întul) Epifanie, zic că Iosif au fost însurat și au avut prunci, carii se zic frații D(o)mnului, cum au fost Iacov și Iuda.

f. 52 Ucenicii și următorii lui H(risto)s, la Antiohia, în anul 41 au început întii a se zice creștini sau hristiiani, de la Hristo, că mai înainte se zicea / sfinți și frați și ucenici.

Întrebare iaste: oare Sf(întul) Ioan Evangelistul murit-au au numai s-au mutat cu trupul ca și Enoh și Ilie, și cu ei va veni pre vremea lui Antihrist ca să fie trei mărturisitori. Enoh, din legea firii și cea nescrisă; Ilie, din Legea cea scrisă veche; Ioan, din Legea cea noao.

Pravoslavnicii cu cucernicie zic, cum că Mariia Născătoarea de D(umne)zeu, cu trupul, după ce au murit, s-au înălțat la cer, ci fiindcă cei vechi tac despre acest lucru, întrebare iaste: oare cu trupul s-au mutat la cer? f. 52 v iară nu iaste dogmă credinței. /

(Va urma)

100. Întreg paragraful de la: «Creștinii înainte...», este adăugat.

101. Cuvîntul: «Biserică», tăiat la începutul frazei.

102. Textul de la: «pentru că...», adăugat.

Pr. Drd. Nicolae Rădulescu

IDEEA DE UNITATE ȘI DE COMUNIUNE ÎN NOUL TESTAMENT *

Ideea de unitate

Prin unitate, ca noțiune generală, se înțelege legătura existentă între părțile care alcătuiesc un singur tot. Pe plan uman, ea exprimă coeziunea dintre membrii aceluiași grup și se obține prin acordul voinței și acțiunii acelora care urmăresc împreună scopuri comune. Prin aceasta, unitatea este una dintre cele mai de seamă și mai fecunde dimensiuni ale relațiilor interumane.

Ca realitate istorică, unitatea dintre oameni poate rezulta fie din conștiința aceleiași origini etnice, fie din apropierea pe care o creează comunitatea de limbă, de concepții, de datini și obiceiuri, de aspirații, de destin istoric. Pentru omenirea contemporană, alcătuită dintr-o pluralitate de neamuri, popoare și categorii social-culturale, înfăptuirea unității reprezintă un ideal de viitor, dar mulți factori îi slujesc încă de pe acum. Între aceștia se numără, precum se știe, și activitatea desfășurată de Bisericele creștine, de pe poziția lor specifică, în cadrul pastorației credincioșilor proprii și în cadrul mai larg al relațiilor externe, ca membre ale unor organizații cu caracter internațional, cum sînt Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene și Conferința Creștină pentru Pace, din care face parte și Biserica noastră.

1. *Unitatea neamul i omenesc.* — Unitatea dintre oameni poate urmări scopuri dintre cele mai felurite și se poate manifesta în diferite domenii de activitate. În societatea sclavagistă, concepția despre natura și scopul ei, n-a putut depăși limitele dictate de interesele tribului, neamului, clasei sociale, organizației statale. Diferențierea lingvistică de la Turnul Babel, marchează după tradiția biblică (Gen. XI, 1—9), momentul în care «o asociație rău întocmită» și-a pierdut și ultima verigă a umanității: comunitatea de limbă, și de la care discordia s-a întins pe toată fața pămîntului¹.

Călăuziți de revelația divină supranaturală, evreii de odinioară și-au format o concepție mai înaintată despre relațiile care trebuie să domnească între oameni și popoare și despre conținutul unității spre care omenirea trebuia să tindă. Afirmarea Sfintei Scripturi că oamenii se trag dintr-unul și același strămoș și că istoria lumii se desfășoară sub semnul voinței suverane a unicului Dumnezeu, i-a ajutat să se ridice la conștiința unității lor de origine cu toți ceilalți oameni și i-a făcut să nutrească speranța că, în viitoarea eră mesianică, toate popoarele vor alcătui o comunitate călăuzită de principiile păcii, dreptății, egalității, într-ajutorării și colaborării frățești.

Evreii, ca popor, și-au organizat viața pe baze religioase. Prescripțiile înscrise în Legea divină, reglementau pînă în cele mai mici amănunte aproape toate relațiile dintre ei. Ele acreditaau ideea că libertatea și prosperitatea națională depind de măr-

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și alcătuită sub îndrumarea P.C. Pr. Lector Constantin Cornițescu care a dat și avizul pentru publicare.

1. S. Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, trad. de C. E. Joly, vol. VIII, Paris, 1867, p. 527.

turisiră aceleiași credințe monoteiste și de îndeplinirea aceluiași ceremonial liturgic de către toți. Mai ales sacrificiile singeroase aveau rolul de a imprima în cugetul fiecăruia credința că însăși existența evreilor, ca neam, în noianul vicisitudinilor istorice, mai totdeauna vitrege pentru ei, este un dar al milei și un semn al puterii lui Dumnezeu. Sacrificiile ceremoniale aduse cu prilejul marilor sărbători și mesele comune care le urmau și care adunau la un loc rude, prieteni, vecini, bogați, săraci, leviți, sclavi, evrei și prozeliți din țară sau veniți de departe — urmăreau realizarea unei comuniuni a participanților atît cu jertfa sfințită pe altar și considerată mijloc de binecuvîntări cerești, cît și între ei, ca membri ai aceleiași comunități de neam și de credință. De aceea, se căuta ca aceste mese să se desfășoare într-o atmosferă de bucurie sufletească, de dragoste frățească, spre a îndeplini rolul educativ ce li se atribuia²

Semnificația atribuită acestor ceremonii sacre n-a influențat însă în măsura trebuitoare relațiilor sociale dintre evrei. Constatînd acest fapt, profeții au cerut de ne-numărate ori ca sacrificiile și celelalte acte de cult să fie însoțite de fapte de dreptate socială și de ajutorare frățească a celor oropsiți: «Milă voiesc, iar nu jertfe», declară Osea, în numele lui Dumnezeu (VI, 6); — «Înfăptuirea dreptății este mai de preț înaintea Domnului decît jertfa singeroasă», scrie autorul cărții Proverbelor (XXI, 3). «Iată postul care-mi place», zice Domnul: «Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți ... Adăpostește în casă pe cel sărman, împarte pîinea ta cu cel flămînd, pe cel gol îmbracă-l», scrie și Isaia (LVIII, 6—7). Asemenea îndemnuri arată limpede, că în concepția profeților despre rolul religiei în viața oamenilor practica religiei nu are nici o valoare înaintea lui Dumnezeu, dacă nu determină pe credincioși să stabilească între ei, și pe plan social, relații de frățietate și dragoste.

Și după revelația divină consemnată în Noul Testament, actul primordial care determină înrudirea dintre oameni cu care constituie temeiul unității neamului omenesc, este descendența comună din Adam, primul om: «Dumnezeu a făcut dintr-un singe tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pămîntului» (Fapte XVII, 26). La acest temei biblic (Fac. I, 26—27), confirmat de faptul că toți oamenii au aceeași natură și nutresc aspirații asemănătoare, Noul Testament adaugă învățătura că toți oamenii sînt fii adoptivi ai unicului Părinte ceresc și deopotrivă chemați la mîntuire și fericire veșnică, prin însușirea roadelor întrupării și jertfei Fiului Său (Ioan III, 16).

În iconomia mîntuirii inaugurată de Evanghelie și destinată tuturor oamenilor (Matei XXVIII, 19), locul privilegiat al vechiului Israel, constituit după criteriul descendenței trupesti din Avraam — prozeliții, adepții ai mozaismului recrutați dintre celelalte neamuri, n-au fost niciodată considerați ca egali în drepturi religioase cu credincioșii de origine etnică ebraică³ — a fost luat de «Ierusalimul cel Nou» sau «Ierusalimul cel de sus» (Gal. IV, 26; Apoc. III, 12), care este Biserica creștină. În acest nou popor al lui Dumnezeu sînt primiți cu drepturi egale, toți cei ce cred în Hristos și primesc Botezul — Taina nașterii celei de sus, din apă și din Duh (Ioan III, 3—7) — indiferent de originea etnică sau de categoria socială din care fac parte (Gal. II, 27—28). Pogorîrea Sfîntului Duh asupra Apostolilor, în ziua Cincizecimii, fenomenul de glosolalie care a însoțit — și care consacră respectul cuvenit tuturor limbilor omenești și specificului național al fiecărui popor — și constituirea Bisericii

2. Pr. Prof. M. Chialda, *Sacrificiile Vechilui Testament*, Caransebeș, 1941, p. 179.

3. H. Roventța, *Epistola către Efeseni*. Introducere și comentariu, București, 1929, p. 64.

ca organ unic al mîntuirii neamului omenesc au urmări cu totul opuse dezbinării de la Turnul Babel⁴.

Biserica creștină fiind mandatară lui Hristos pentru continuarea operei sale mîntuitoare, are misiunea de «a aduna într-una pe fiii lui Dumnezeu cei risipiți» (Ioan XI, 52), de «a dărîma peretele despărțirii dintre ei», «vrajba» și de «a-i zidi pe toți într-un om nou, făcînd pace» între ei și «împăcîndu-i pe toți cu Dumnezeu prin Crucea lui Hristos» (Efes. II, 14—16).

2. *Unitatea în Hristos.* — Pentru comunitatea teocratică a Vechiului Testament, temelia unității era însăși voia lui Dumnezeu, care este Unul, care a creat o singură lume și care în vederea înfăptuirii planului său unic cu privire la neamul omenesc ieșit din Adam, și-a ales un singur popor și i-a făgăduit trimiterea unui Mîntuitor unic. După Noul Testament, unitatea este consecința faptului că există «un singur Dumnezeu și Tată al tuturor, care este peste tot și prin toți și întru noi toți» (Efes. IV, 6); că Mîntuitorul lumii, capul Bisericii și învățătorul nostru, este unul singur: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat (Matei XXIII, 8—10; I Tim. II, 5); că Domnul nostru Iisus Hristos a întemeiat o singură Biserică, o singură credință și un singur botez (Efes. IV, 5; Colos. I, 18; Efes. II, 14); că Iisus Hristos a adus o singură jertfă pentru păcatele lumii (Evr. IX, 25—28); că deși darurile împărțite membrilor Bisericii sînt multe și felurite, toate își au obîrșia în harul aceluiași Duh Sfînt (I Cor. XII, 4—11); că cele trei persoane ale Sfintei Treimi sînt una după ființă și putere și colaborează desăvîrșit în guvernarea universului și mîntuirea lumii (Ioan X, 8; XV, 26; Matei XXVIII, 19).

Moștenind făgăduințele divine încredințate odinioară patriarhului Avram — căruia de altfel, însuși Dumnezeu îi vestise că va deveni părintele multor neamuri și că printr-însul se vor binecuvînta toate popoarele (Fac. XII, 3) —, comunitatea religioasă întemeiată la Cincizecime se caracterizează prin legătura harică a membrilor ei cu Părintele Ceresc, și ca o consecință, prin unitatea de credință, de rugăciune și de viață între ei (Fapte IV, 32). Unitatea în Hristos este însușirea de căpetenie pe care o are în vedere Sfîntul Apostol Pavel, cînd dă Bisericii denumirea de «zidire», «casă», «templu», «vie», «ogor», «familie», «neam» și «popor» al lui Dumnezeu (I Cor. III, 9—12; Rom. X, 25; Tit II, 14).

Pentru membrii acestei noi entități religioase, principiul unității nu rezidă în comunitatea de origine etnică, de limbă, de categorie social-culturală (Gal. III, 28), ci în legătura organică pe care harul Sfîntului Duh o stabilește între Hristos, capul Bisericii și fiecare din membrii Bisericii (I Cor. XII, 12—27; Rom. XII, 4—5)⁵. Biserica este trupul Aceluia care, pentru a nimici vrajba și a realiza împăcarea tuturor s-a făcut el însuși «pîrga» sau «începătura» celor înviați din morți (I Cor. XV, 20—23).

4. Pr. Al. Tudor, *Unitate și diversitate în Faptele Apostolilor*, în «Studii Teologice», XXV, (1973), nr. 1—2, p. 46.

5. Unitatea în diversitate, care asigură viața și activitatea trupului omenesc, a fost prezentată și de gînditorii profani din antichitate — Menenius Agripa, Tit Liviu, Seneca, Marcu Aureliu, Filon Alexandrinul, Iosif Flaviu și alții — ca model de conviețuire a oamenilor în cadrul societății. Dar pe cînd ei scoteau din această analogie un temel pentru a susține teza monstroasă că însăși natura ar fi destinat pe unii oameni robiei și muncii, iar pe alții libertății și huzurului, creștinismul propovăduiește egalitatea, întrajutorarea și dragostea frățească între toți camenii. Cf. F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, vol. II, Paris 1937, p. 343; G. Spick, *Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. I, Paris, 1905, p. 399.

Lucrarea Bisericii este prin excelență o operă de reconciliere a omului cu Dumnezeu-Tatăl și «o slujire a împăcării» între toți cei chemați a deveni fiii iubiți ai Părintelui lucrător (II Cor. V, 18; Rom. V, 10—11 și Efes. II, 10—13).

Faptul că omul a fost creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu» (Fac. I, 26—27) și că, la plinirea vremii (Gal. IV, 4) Fiul lui Dumnezeu a luat prin întrupare, chipul și asemănarea omului (Filip. II, 7—8), împărățind de bunăvoie toate slăbiciunile firii noastre, în afară de păcat (Evr. IV, 13), dezvăluie adevărul că dincolo de unitatea accesibilă omenirii există una de dimensiuni și mai largi; cea originară, restaurată de Hristos și realizată de Duhul Sfânt, în Biserică, pentru fiecare generație de credincioși. În această unitate, Dumnezeu și omul se implică reciproc, așa cum se implică divinul și umanul în persoana lui Iisus Hristos, care este și rămâne de-a pururi, pentru neamul omenesc, învățătorul, modelul și temelie unității depline și desăvârșite.

Fundamentul biblic al moralei creștine este credința că, în măsura în care se îndepărtează de voia lui Dumnezeu, care este iubire (I Ioan IV, 8), oamenii se îndepărtează și unii de alții și ca apropiere de Dumnezeu îi apropie în dragoste și de semenii lor (I Ioan IV, 7, 11—12)⁶. Or, această apropiere ne este dată tuturor în Hristos (Fapte II, 13) și se realizează prin har, credință și fapte bune (Rom. V, 2). Prin Hristos, Dumnezeu Tatăl și-a pregătit un nou popor (în I Petru II, 9), căruia i-a dat Duhul său cel Sfânt (I Cor. VI, 17). Cei uniți cu Hristos sînt nu numai «minați de Duhul lui Dumnezeu», ci sînt și fii ai lui Dumnezeu, astfel încît i se pot adresa numindu-l legitim și cu îndrăznire «Avva Părinte» (Rom. VIII, 14—17)⁷.

3. *Unitatea Bisericii, expresie a unității Sfintei Treimi.* — Deși caracterul Bisericii este hristocentric (Efes. II, 20—21) întemeierea, puterea mîntuitoare și unitatea ei, sînt opera comună a persoanelor Sfintei Treimi. Renașterea credincioșilor spre viața veșnică și încorporarea lor în Trupul lui Hristos, care este Biserică, se realizează prin lucrarea specială a Sfintului Duh (Ioan III, 3—6). Harul Sfintului Duh este focul curățitor, energia creatoare și liantul ce unește pe credincioși cu Domnul Hristos și prin Hristos, cu Dumnezeu Tatăl, care l-a trimis în lume și l-a dat ca preț de răscumpărare pentru toți (Ioan III, 16—17).

Biserica, întemeiată între oameni de Fiul lui Dumnezeu, își desfășoară activitatea, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, din puterea pe care i-o dă și i-o înnoiește continuu Sfintul Duh. Ea este așezămîntul împuternicit de Dumnezeu Tatăl «să le reunească pe toate în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pămînt, întru el» (Efes. I, 10) și de aceea Sf. Apostol Pavel o numește «Biserica lui Dumnezeu» (I Cor. I, 2) și spune că după ce «toate vor fi supuse Fiului, atunci și Fiul însuși se va supune celui ce i-a supus lui toate, ca să fie Dumnezeu totul în toate» (I Cor. XV, 28).

Hotărîrea ca lumea să fie mîntuită prin întruparea și jertfa Fiului lui Dumnezeu și prin slujirea învățătoarească, sfințitoare și pastorală încredințată Bisericii, aparține

6. P. S. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, București, 1972, p. 41—51.

7. «Uniți organic cu Hristos, credincioșii sînt renașcuți prin harul Sfintului Duh la o nouă viață (Ioan III, 3—8) și primesc și puterea de a se înnoi continuu, după chipul Celui ce i-a creat» (Col. III, 10), pînă ce vor ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vîrstei deplinătății lui Hristos (Efes. IV, 12—13). Iar o dată ajunși la această stare de maturitate duhovnicească, ei nu vor mai putea fi purtați încoaace și încolo, ca niște «prunci» de vîntul înșelăciunii și de valurile dezbinărilor (Efes. IV, 14—19; I Cor. II, 12; IiI, 3—6).

lui Dumnezeu Tatăl (Efes. I, 4) dar la înfăptuirea ei conlucrează într-o desăvârșită unitate de voință și de acțiune, toate persoanele Sfintei Treimi. De aceea, unitatea dintre creștini, în cadrul Bisericii — unitate care se arată în mărturisirea aceleiași credințe, în participarea la aceleași servicii divine și în dragostea frățească a unuia față de altul — este în egală măsură opera lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Credința este virtutea care îndreaptă cugetul omului spre Dumnezeu, cel unul după ființă, dar Iisus Hristos este acela care a arătat oamenilor calea și le-a deschis ușa mântuirii, în timp ce Duhul Sfânt este acela care îi curăță de păcate și îi ajută să intre. Oamenii contribuie la propria lor mântuire prin credința în Hristos și prin săvârșirea faptelor arătate de Evanghelia Sa, dar numai harul Sfântului Duh, împărtășit prin mijlocirea Sf. Taine și Ierurgii, face din ei fiii iubiți ai Părintelui ceresc (Ioan I, 12) «pietre vii» în casa lui Dumnezeu (I Petru II, 5), «concetățeni ai sfinților» și «casnici» ai lui Dumnezeu-Tatăl în cereasca Sa împărăție, patria noastră viitoare (Efes. II, 19).

Comuniunea

1. *Sensul noțiunii de comuniune în Noul Testament.* — Dacă substantivul unitate exprimă una din notele esențiale ale ființei Bisericii, cel de comuniune exprimă forma pe care o ia unitatea și este roada și însuși scopul ei. Înțelesul acestui cuvânt este deci foarte larg și trebuie stabilit de fiecare dată în funcție de context. Astfel, în Ioan I, 3, el este folosit cu înțelesul de «împreună participare» la credința în Hristos mărturisită de Apostol, la viața veșnică, făgăduită celor aleși de Părintele Ceresc. În I Ioan 6—7, sînt declarați excluși de la «comuniunea» cu Dumnezeu, care este lumină, cei ce săvârșesc faptele întunericii și se precizează că numai creștinii care se iubesc au «comuniune» unii cu alții. În context, Sfântul Ioan arată că, pentru a rămîne în comuniune cu Dumnezeu, mai sînt necesare și dreapta credință, curățirea de păcate și ferirea de schisme și erezii.

În I Cor. X, 16, cuvîntul comuniune este întrebuițat cu înțelesul special de «împărtășire» cu trupul și sîngele Domnului, la Sfînta Euharistie, Taina Unirii credincioșilor cu Hristos și între ei. În I Cor. I, 9, comuniunea se referă la actul convertirii, care face ca credincioșii să devină părtași la roadele întrupării și jertfei Fiului lui Dumnezeu. În II Cor. VI, 14, termenul este folosit într-un înțeles și mai larg : între lumină și întuneric — adică între credință și necredință, dreptate și nedreptate — nu există nimic comun. În Filip. III, 1, Sfîntul Pavel recomandă «comuniunea Duhului», prin care înțelege legătura credincioșilor cu harul divin. În Filip. III, 10, comuniunea se referă la suferințele misionarilor pentru Evanghelie, suferințe pe care Sfîntul Pavel le consideră o formă de participare a lor la Patimile lui Hristos, mijloc de asemănare cu moartea lui și cheazășie a slavei viitoare, la învierea cea de obște⁸. În Gal. II, 9, comuniunea exprimă unanimitatea concepției soteriologice a Sfîntului Pavel și a celor trei stîlpi ai Bisericii primare : Iacov, Petru și Ioan.

În alte cîteva texte : Rom. XV, 26 ; Filip. I, 5 ; Filim. 6 și Evr. III, 16, sînt prezente drept comuniune întrajutorarea frățească dintre creștini, strîngerea de ajutoare în folosul săracilor din Biserica locală sau din alte Biserici și sprijinirea

8. Pr. Al. Tudor, *op. cit.*, p. 49 ; L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris, 1972, p. 338.

materială a activității misionare desfășurată de Sfinții Apostoli și ucenici în afara Palestinei, această sprijinire generoasă fiind considerată drept participare personală a credincioșilor la acțiunea de răspindire a credinței creștine între neamuri.

Cuvîntul comuniune este folosit de Sfîntul Luca, în Fapte II, 42, în pericopa destinată descrierii vieții celei noi a creștinilor din Biserica primară din Ierusalim. Această viață constă din stăruința tuturor în învățatura Apostolilor, în comuniune, în frîngerea pîinii și în rugăciuni, adică în fidelitatea față de credința propovăduită de Sfinții Apostoli, în frecventarea aceluiași servicii divine și mai ales în împărtășirea cu trupul și sîngele Domnului, precum și în raporturile de egalitate și fraternitate ce s-au creat între ei pe plan social-economic (Fapte II, 45). Într-adevăr, în Biserica primară, unirea cugetelor și a inimilor acelora care, avînd aceeași credință, se adunau împreună pentru rugăciune, învățatură și frîngerea pîinii, s-a manifestat și printr-o folosire în comun a bunurilor materiale, egalitatea social-economică adăugîndu-se benevol, ca o consecință spontană celei religioase. În comentariile sale omiletice asupra pericopelor din Fapte II, 42—47 și IV, 32—35, Sfîntul Ioan Gură de Aur scrie printre altele: «credincioșii nu numai că erau laolaltă, ci erau animați de aceleași simțiri, căci oamenii pot fi reuniți în același loc dar să se deosebească în gînduri și sentimente. Bunurile spirituale erau comune. Ei au socotit de bine să stabilească între ei și o comunitate de bunuri materiale ... Viața lor se aseamăna cu o republică alcătuită numai din îngeri ca cetățeni și ca membri; nici unul nu poseda ceva ca fiind numai al său ... La Ierusalim nu se mai auzeau aceste reci și dure cuvinte: «al meu, al tău»⁹.

Unitatea de natură spirituală și cea de natură socială formau în esență o singură unitate în sinul Bisericii din Ierusalim¹⁰.

Mai tîrziu, cînd iau ființă și alte Biserici locale, unitatea dintre ele se manifestă, pe plan material, prin organizarea de colecte destinate întrajutorării (I Cor. XVI, 1—5; Gal. II, 10 etc.). În Noul Testament, dragostea față de aproapele este privită din două puncte de vedere: mai înii ea constituie răspunsul credincioșilor la iubirea pe care Dumnezeu-Tatăl a arătat-o oamenilor în Iisus Hristos (I Ioan V, 9—11). În al doilea rînd, ea este mijlocul prin care ceilalți oameni iau cunoștință de iubirea lui Dumnezeu față de lume și se pot convinge de dumnezeirea creștinismului (Ioan XIII, 35). Adevărații creștini, care știu cît de mult iubește Dumnezeu pe oameni (Ioan III, 16), ce funcție soteriologică îndeplinește dragostea față de aproapele (Iacov II, 26) și cu ce preț de răscumpărare au fost strămutați în Împărăția dragostei Fiului lui Dumnezeu (Col. I, 13), nu pot deci să nu dorească a trăi în unitate și comuniune cu frații lor de credință și să nu slujească fraternitatea și dragostea între oameni¹¹.

Biserica este organismul teandric în care credincioșii trăiesc, comuniunea sacramentală cu Dumnezeu, izvorul iubirii (I Ioan IV, 8). Ea este, de asemenea, comunitatea în care își exprimă solidaritatea cu semenii. De aceea, Sfîntul Apostol Pavel și Sfîntul Evanghelist Ioan fac o apropiere directă între cuvîntul Biserică și cuvîntul

9. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VII-a la Faptele Apostolilor*, cf. E. Joly, *op. cit.*, vol. VII, Paris, 1867, p. 231.

10. Al. Westpsal, *Communion* în «Dict. encycl. de la Bible», vol. I, p. 226.

11. Intrucît ține de însăși ființa dumnezeirii (I Ioan IV, 8, 10) dragostea este numită și a Tatălui (II Cor. XIII, 13; Efes. II, 4; II Tes. III, 5; Ioan II, 5, 15) și a Fiului (I Cor. V, 14; cf. III, 12) și a Sfîntului Duh (Rom. XV, 31; Gal. V, 22; Cor. I, 8; II Tim, I, 7).

comuniune și dragoste (Efes. I, 5; Ioan IV, 7—12), și ne arată că viața în Hristos înseamnă comuniune de dragoste nu numai cu Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, ci și cu ceilalți oameni (I Ioan, IV, 19—20; Rom. XII, 4—18). Într-adevăr, unitatea trupului Bisericii o realizează legătura harică a membrilor cu «capul» Hristos (Colos. I, 18), dar dragostea frățească manifestată prin slujire reciprocă este aceea care asigură coeziunea, omogenitatea, solidaritatea și comuniunea «mădularelor» între ele.

Expresia unității Bisericii înseamnă și solidaritatea membrilor care o alcătuiesc, iar solidaritatea celor uniți în Hristos înseamnă comuniune, adică înțelegere desăvârșită, întrajutorare frățească, dragoste spontană și reciprocă.

Viața creștină constă din practica multor virtuți religioase și morale. Toate sînt însă incomplete și lipsite de valoare soteriologică, dacă iubirea lipsește dintre ele (I Cor. XIII, 1—3). De aceea, Sfîntul Apostol Pavel prezintă virtutea dragostei drept temelie și cununa tuturor darurilor (I Cor. XII, 31) și pentru acest motiv, după ce recomandă principalele virtuți pe care creștinii sînt dator să și le însușească și să le illustreze prin viața lor de fiecare zi, adaugă îndemnul: «peste toate acestea, îmbrăcați-vă în dragoste, care este legătura desăvîrșirii» (Colos. III, 18).

După învățătura Noului Testament, acolo unde domnește dragostea frățească, nevoile altora sînt puse înaintea celor personale, căci specificul iubirii este dăruirea de sine iar servirea aproapelui are întîietate față de interesele proprii. Punînd înaintea credincioșilor pilda lui Hristos, care «bogat fiind, a sărăcit pentru noi» (II Cor. VIII, 9), Dumnezeu adevărat fiind, «s-a golit pe sine, luînd chip de rob, făcîndu-se asemenea oamenilor ... și s-a smerit pînă la moarte de cruce» (Filip. II, 6—8) și cu totul fără păcat fiind, s-a jertfit de bună voie în locul celor păcătoși (Rom. V, 6—8), Sfîntul Apostol Pavel adresează deci păstoriților săi îndemnuri ca acestea: «Nimeni să nu caute ale sale, ci fiecare ale altuia» (I Cor. X, 24) — «Purtați sarcinile unul altuia, și așa împliniți legea lui Hristos» (Gal. VI, 2).

Asemenea îndemnuri pastorale au caracter de permanentă actualitate. Relațiile pe care virtutea dragostei le creează între oameni și care au ca scop promovarea binelui general și ajutorarea aproapelui aflat în nevoie sînt nu numai rezultatul, ci însuși scopul integrării oamenilor într-o colectivitate. Aceste relații sînt totodată singurul mijloc pentru transformarea unei colectivități în comunitate. Căci dacă o colectivitate poate aduna laolaltă dar fără să-și apropie sufletește oameni diferiți, ca origine etnică, înzestrare naturală, limbă, poziție socială și interese individuale, caracteristica esențială a comunității este dragostea reciprocă, solidaritatea și întrajutorarea frățească, virtuți moral-sociale pe care Sfîntul Apostol Pavel le înglobează în expresia «comuniunea slujirii» (II Cor. VIII, 4). Prin misiunea ei slujitoare, Biserica este prin excelență, nu numai comunitate care unește în iubire cerul și pămîntul și organul prin care oamenii se pot face părtași dumnezeieștii firi» (II Petru, I, 4), ci și comunitatea care unește pe oameni în iubirea și slujirea unuia față de altul.

2. *Temeiuri și condiții ale comuniunii.* — Noțiunea de comuniune se referă la unitate, ca specia la gen. Unitatea și comuniunea la care ne cheamă Evanghelia și pe care creștinii le realizează în și prin Biserică, sînt deci bunuri înrudite. Din punct de vedere biblic, amîndouă au aceleași temeiuri și aspecte: antropologic, întrucît se bazează pe unitatea de origine, de natură, de aspirații și de menire a tuturor oamenilor și slujesc binele fiecăruia și al întregii societăți; hristologic, întrucît au drept

centru și mijlocitor pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care este mîntuitorul întregului neam omenesc; pnevmatologic, deoarece Duhul Sfînt este acela care unește pe credincioși cu Hristos, prin Sfintele Taine și face din fiecare «un om nou» și un fiu adoptiv al Părintelui Ceresc; trinitar, deoarece toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi colaborează la îndeplinirea planului de mîntuire a lumii, mîntuirea fiind manifestarea dragostei lui Dumnezeu Tatăl, însușirea darului Domnului nostru Iisus Hristos și împărtășirea Sfîntului Duh (II Cor. XIII, 13).

Noul Testament ne mai arată că inițiativa comuniunii și începutul mîntuirii nu aparțin omului, ci lui Dumnezeu, care și-a arătat dragostea sa față de noi, prin aceea că, încă fiind noi păcătoși (Rom. V, 8), a trimis în lume pe unicul său Fiu și l-a făcut preț de răscumpărare și izvor de viață veșnică pentru toți (Ioan III, 16). Referindu-se la acest adevăr, Sfîntul Apostol Ioan scrie: «În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă el ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul său ca ispășire pentru păcatele noastre» (I Ioan IV, 10).

Începutul comuniunii Fiului lui Dumnezeu cu oamenii s-a făcut prin actul istoric al întrupării și răstignirii: «și Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi» (Ioan I, 15); — «Iisus Hristos pentru care sînt toate și prin care sînt toate ... s-a făcut părtaș trupului și singelui ...și s-a asemănat întru toate fraților săi (adică oamenilor), în afară de păcat» (Evr. II, 10—17).

Aceasta este, din partea lui Dumnezeu Fiul, comuniunea sa cu omul: împărtășirea sa cu firea, cu slăbiciunile, cu durerile și cu speranțele noastre, adică solidarizarea sa cu oamenii. La rîndul nostru, și noi oamenii se cuvine să căutăm comuniunea cu el și prin el, cu tatăl și cu duhul. Și deoarece iubirea noastră față de Dumnezeu nefiind decît răspunsul la dragostea pe care Dumnezeu ne-a arătat-o întii, iubirea de Dumnezeu constituie din partea noastră împlinirea unei datorii de recunoștință.

Intrucît comuniunea la care ne cheamă Evanghelia este participarea noastră la viața care se află în Dumnezeu cel unul după ființă și întreit ca persoane, aghiografii Noului Testament o numesc în funcție de context, cînd comuniunea noastră cu Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos (I Cor. I, 9), comuniunea (= împărtășirea) noastră cu trupul și singele lui Hristos, prin taina Sfintei Euharistii (I Cor. X, 16), ori comuniunea (= participarea) noastră la patimile lui Hristos (Filip. III, 10); cînd comuniunea noastră cu Tatăl și cu Fiul (I Ioan I, 3); cînd comuniunea (= împărtășirea) noastră cu Duhul Sfînt (I Cor. XIII, 13); cînd în perspectivă eshatologică! — comuniunea (= participarea) noastră la slava ce va să se descopere (I Petru, V, 1).

Condițiile comuniunii credincioșilor cu Dumnezeu sînt arătate de Mîntuitorul în general, în predica de pe munte și în mod special în ultima sa cuvîntare adresată Apostoilor, la Cina cea de taină: «Credeți în Dumnezeu și în Mine credeți» (Ioan XIV, 1); — «de Mă iubiți, păziți poruncile Mele, și Eu voi ruğa pe Tatăl și alt Mîngîietor vă va da, ca să rămînă cu voi în veci» (I Ioan XIV, 15—16); — «De Mă iubește cineva și va păzi cuvîntul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și locaș la el vom face» (Ioan XIV, 23).

3. *Roade ale comuniunii.* — Cît despre roadele acestei comuniuni, Sfîntul Apostol Ioan scrie: «De va rămîne în voi ceea ce ați auzit, de la început, veți rămîne și voi în Fiul și în Tatăl» (I Ioan II, 24); «Iubiților, acum sîntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu ni s-a arătat pînă acum. Dar știm că, atunci cînd El se va arăta, vom

«I asemenea lui» (I Ioan III, 2); «Cel ce păzește poruncile lui Iisus Hristos rămîne în El și El în acela, și din aceasta cunoaștem că rămîne în noi din Duhul pe care ni l-a dat» (I Ioan III, 24). «Cine va mărturisi că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămîne în el și el în Dumnezeu» (I Ioan IV, 15).

Comuniunea cu Dumnezeu înseamnă, așadar, prezența bunurilor cerești în viața noastră pămîntească. Ea este arvuna fericirii pe care o vom primi deplin în viața viitoare (II Cor. I, 22). Avînd în vedere această arvună a moștenirii pecetluită cu Duhul Sfînt al făgăduinței (Efes. I, 13) și trăind intens viața cea nouă în Hristos, Sfîntul Apostol Pavel declară: «De acum nu mai trăiesc eu, ci trăiește în mine Hristos» (Gal. II, 20); — «Pentru mine, viața este Hristos, iar moartea un cîștig» (Filip. I, 21).

Aceasta nu înseamnă însă, cum au pretins unii că după Sfîntul Apostol Pavel, comuniunea cu Dumnezeu ar fi o stare mistică de pasivitate. Căci chiar el o descrie în toate epistolele sale, ca pe o stare dinamică, activă, generatoare nu numai de elevație spirituală și adorare profundă a lui Dumnezeu, ci și de fapte concrete de iubire frățească și de slujirea binelui pe plan social.

Solidaritatea cu semenii, împreună cu rugăciunea și postul, ajutorarea aproapelui și slujirea binelui obștesc sînt înseși roadele, dovezile și mijloacele de cultivare a comuniunii cu Dumnezeu, potrivit axiomei teologice: «Cel ce iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său» (I Ioan IV, 21). Căci, după învățătura descoperită de Fiul lui Dumnezeu și propovăduită de Sf. Apostoli, ușile Împărăției lui Dumnezeu se deschid numai credincioșilor care-și arată evlavia prin fapte bune; ele rămîn închise pentru veșnicie acelor care-și închipuie că se pot mîntui numai prin har și prin credință (Matei VII, 21; Iacov II, 14—26).

Considerații privind actualitatea

Unitatea și comuniunea înseamnă trăirea celor mulți în identitatea credinței, în bucuria pascală, în atmosfera euharistică, în radiația dragostei, în legăturile slujirii frățești.

Abateri de la adevăratul spirit al creștinismului, veleități omenești și feluriti alți factori au așternut umbra dezbinării peste chipul văzut al Bisericii și au impus comuniunii granițe confesionale, cu toate că Noul Testament, cea dintîi constituție scrisă a creștinismului, osîndește cu fermitate împărțirea credincioșilor în partide, provocarea de schisme și acceptarea ereziei (Rom. XVI, 17).

Spectacolul dezolant al unei omeniri învrăjbite cu ea însăși, convingerea că uriașele suferințe și distrugerî pricinuite de războaie puteau fi evitate și nevoia generală de pace au trezit însă în multe inimi dorința buneîînțelegeri și au determinat și Bisericile să caute împreună o cale spre apropiere, unitate și comuniune reciprocă. Această cale este presărată cu multe obstacole și se arată lungă și anevoioasă dar Dumnezeu Tatăl ne-o ține mereu deschisă, deoarece însuși Fiul Său i-a adresat cererea ca toți «cei ce vor crede într-însul să fie una».

Din această dorință s-a născut acum mai bine de o jumătate de veac, Mișcarea ecumenică, încheată apoi în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Unele cercuri ecumeniste din Apus, doritoare să scurteze calea spre refacerea unității, sugerează ocolirea deosebirilor de credință — ori măcar amînarea dezbaterei și soluționării lor — și propun să se treacă direct la intercomuniune euharistică, în speranța că experiența

sacramentală comună și satisfacția îndeplinirii sarcinilor izvorite din angajamentul de solidaritate întru slujirea lumii, vor reduce la minimum ponderea pe care în momentul de față, Bisericile vechi o atribuie importanței edificiului lor dogmatic, structurii lor eclesiologice și tradiției lor liturgice.

Biserica Ortodoxă, credincioasă învățaturii Mântuitorului și predaniei apostolice, susține, pe bună dreptate, că unitatea voită de Hristos pentru Biserica Sa poate fi realizată numai pe baze dogmatice și că intercomuniunea sacramentală — care este încoronarea unității și nu un mijloc de utilizat în vederea înfăptuirii ei — va fi posibilă numai după ce se va ajunge la identitatea de credință. Până să se ajungă acolo, nici un motiv nu împiedică bisericile creștine să-și unească efortul întru slujirea lumii, în vederea lichidării cauzelor care o dezbină și pentru crearea unei comunități internaționale bazate pe libertate, egalitate, echitate, pace, fraternitate, cooperare și dragoste, idealuri umanitare cu profunde rădăcini în dumnezeiasca Evanghelie.



Pr. Drd. Alexandru Joița

LOGOS ȘI THEOSIS *

Kenoză și Theosis în Hristos. — Prin Logosul divin toate s-au recreat înnoindu-se datorită iubirii divine. Kenoză îndumnezeitoare a urmat kenozei creatoare datorită aceleiași iubiri nesfârșite fiindcă ... «Dumnezeu este kenoză ... adică dragoste care se smerește» întrupându-se din Sfânta Fecioară Maria Născătoare de Dumnezeu, pentru ca omul să devină Dumnezeu deoarece «nu s-ar fi îndumnezit omul unindu-se cu o creatură — zice Sfântul Atanasie cel Mare — dacă n-ar fi fost Fiul lui Dumnezeu adevărat»¹, după cum pomul sălbatic nu ar fi putut deveni pom roditor fără altoiul nobil. Ipostasul teandric al lui Hristos este altoiul îndumnezeitor al smochinului firii noastre, este inima grefată în dihotomismul nostru ontologic, care pulsează în ființa noastră singele harului. Cele două firi ale ipostasului Logosului sînt cei doi plămîni ai «condiției umane» prin care noi inspirăm oxigenul îndumnezeitor al harului și eliminăm bioxidul de carbon al păcatului aducător de moarte.

Poluarea amartică, ruina templului ființei noastre libere a fost preștiută de Dumnezeu, care, întocmai ca un arhitect înțelept a pus Logosul temelie creației dar și mîntuirii, așa încît atunci cînd din cauza transgresiunii noastre s-ar întîmpla să cădem, «noi să putem fi rezidiți pe El», spune Sfântul Chiril al Alexandriei².

«Dumnezeu s-a făcut purtător de trup pentru ca omul să poată deveni purtător de duh».

Fără katarsisul ontologic prin cruce al firii omenești a lui Hristos și fără infuzarea imunității față de virusii păcatului, natura omenească nu ar fi fost restaurată. O plastică analogie atanasiană proiectează un luminos fascicul de raze înțelegătoare asupra acestui aspect kenotic și ontologic al răscumpărării și îndumnezeirii.

«Precum dacă cineva împiedică focul de la trestia pe care acela o descompune prin fire, trestia rămîne trestie, dar cu frica de amenințarea focului, căci focul e prin fire consumatorul ei; dar dacă cineva o îmbibă cu o substanță inaccesibilă focului, trestia nu se va mai teme de foc avînd o asigurare în această substanță, la fel se poate spune și de trup și de moarte: dacă moartea ar fi fost împiedicată de El (Hristos) numai prin poruncă, trupul ar rămîne nu mai puțin muritor și coruptibil conform cu rațiunea trupurilor. Dar ca să nu se întîmple aceasta, Cuvîntul netrupesc al lui Dumnezeu s-a imprimat în trup și acesta nu se mai teme de moarte, nici de corupție, avînd haina vieții și-n ea nimicindu-se corupția»³.

Zămislirea miraculoasă de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria și unirea ipostatică au determinat impecabilitatea absolută a lui Hristos, iar jertfa de pe Golgota

* Lucrare de seminar susținută în cadrul doctoratului în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. N. Chițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Oratio II, Contra Arianos*, P.G., XXVI, p. 294.

2. *Theaurus*, Lib. V, Assert. 15, P.G., LXXV, 296, A.B.

3. Sf. Atanasie cel Mare, *Oratio de incarnatione Verbi*, P.G., XXV, p. 176.

a fost cauza înfringerii definitive a afectelor din firea omenească. Logosul a trecut astfel nevătămat atît de Scylla afectelor de plăcere cît și de Charybda afectelor de durere, cum afirmă Sfîntul Maxim Mărturisitorul, zicînd: «Astfel, de la prima încercare (de la întreita ispitire de pe muntele Karantonia) a dezbrăcat căpeteniile și stăpîniile care au încercat să-L momească, alungîndu-le departe de fire și tămăduind latura iubitoare de plăceri ... După ce, așadar, prin biruință asupra primei ispite prin plăcere a zădărnicit planul puterilor, căpeteniilor și stăpîniilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-și pună în lucru și a doua momeală, adică să vină și cu încercarea ce le mai rămăsese ca ispită prin durere. În felul acesta a voit ca deșertîndu-și acela (diavolul) în El tot veninul stricăcios al răutăților să-l ardă ca printr-un foc, nimicîndu-l cu totul din fire, venin de care fugea omul cu voie, din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat de frica morții»⁴.

Hristos a trebuit să smulgă din fire spinii și mărăcinii afectelor, care culminau cu frica de moarte, moartea apărînd ca o concluzie ontologică și logică a păcatului. Făcîndu-se însă pentru noi blestem, acceptînd moartea infamantă cu care erau pedepsiți tilharii, Hristos ne-a răscumpărat fără a anula legea morții clinice, care însă devine calea divină a plenitudinii eterne după chipul grăuntelui de grîu care, murînd, aduce bogată roadă. Neintroducînd în cetatea dublei sale naturi teandrice nici calul troian al afectelor de plăcere, nici ciclopul afectelor de durere, Mîntuitorul a primit moartea de bună voie, fără păcat fiind.

Întrucît Hristos Logosul a suportat moartea pentru lume și păcatul ei, moartea Lui era cuvenită, dar pentru că El era fără de păcat, devenea necuvenită și de aceea moartea Sa s-a transformat în săltare de viață în Dumnezeu. «Astfel, în El firea a primit osînda, dar s-a și ridicat din moarte», zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

Ascultarea și moartea lui Hristos n-au avut o valoare de schimb, un caracter de echivalență juridică, ci jertfa Logosului a avut o eficiență ontologică îndumnezeind treptat, nu de la început firea, fiindcă altfel ar fi fost de prisos ciclul pascal, cum scrie Leonțiu din Bizanț: «...precum, dacă celor bolnavi le-a venit sănătatea deplină de la primul leac, e de prisos strădania ulterioară a medicilor împotriva bolii odată biruite, la fel dacă ne-a sădit bunul nestricăciunii încă de la unirea cu trupul, e de prisos tot ciclul celălalt al misterului Patimilor, Învierii și Înălțării»⁵ la ceruri prin care — spune Sfîntul Simion Metafrastul — că s-a încheiat cursul îndumnezeirii lui Hristos după firea omenească.

Și după moartea lui Hristos firea umană a rămas în cadrele sale pentru că Dumnezeu «a înfipt în mod providențial în plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire durerea, prin care s-a sădit în chip înțelept în firea trupului, legea morții, ca să se limiteze nebunia minții, care-și mișcă, potrivit firii, dorința spre lucrurile sensibile» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul).

Nefiind născut din plăcere și neispitit de plăcere, Logosul a suportat o durere infinită nediluată ca la om de plăcere, cutremurîndu-se în Sine cu sensibilitatea Sa dumnezeiască de grozavele urmări ale păcatului, îmbrăcînd și pe cel credincios apoi în haina luminoasă a îndumnezeirii ontologice.

Logosul a fost într-o solidaritate existențială cu omul pînă pe Golgota, ce i-a servit ca «Sfînta Sfîntelor». El este preotul, arhierul desăvîrșit, «e preot unic, pentru că e Fiul unic al lui Dumnezeu»⁶.

4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Talasium*, q. 21, P.G., C, 316—317.

5. Leonțiu din Bizanț, *Contra Nest. et Eutich.*, lib. II, P.G., LXXXVI, 1352.

6. C. Bourgin, *Le Christ Prêtre selon l'Épître aux Hébreux*, în «Lumière et vie», mars, 1958, p. 86.

Logosul e preot sfânt, fără prihană, e sfințenia sursă nu participată⁷. Valoarea de jertfă perfectă, absolută a lui Hristos se realizează mai ales prin aceea că e o jertfă personală, totală și veșnică ce îndumnezeiește pe cel credincios transfigurându-l din teluricul «microcosmos» în taboricul briliant al «microtheosului», printr-o alchimie teandrică sacramentală, ecleziologică și sacerdotală.

În Logosul întrupat și înviat sînt împlinite toate aspirațiile, simbolurile, profețiile firii și Scripturii.

«În locul mielului a venit Dumnezeu, în locul oii un om și în om Hristos, care poartă totul ... Într-adevăr, născut ca Fiu, adus ca miel, jertfit ca oaie, îngropat ca om, a înviat din morți ca Dumnezeu. El, care este totul: Lege cînd judecă, Logos cînd învață, har cînd mîntuiește, Fiu cînd e născut, oaie cînd suferă, om cînd e îngropat, Dumnezeu cînd înviază, așa ni se descoperă Iisus Hristos»⁸, cel ce vrea «să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale»⁹, cum zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul, omul fiind «creatura care a primit porunca să devină Dumnezeu» (Sfîntul Vasile cel Mare), iar îndumnezeirea este tocmai «imitarea lui Hristos în măsura întrupării»¹⁰, cum spune Sfîntul Vasile cel Mare, omul trebuind să devină duh pe cît Logosul s-a făcut trup fără păcat, pentru că astfel cel care nu e duhovnicesc pînă în trupul său (ca Logosul-noul Adam), devine carnal pînă în duhul său»¹¹ ca vechiul Adam (Fericitul Augustin).

Îndumnezeirea celui credincios. — S-ar putea spune lapidar că porumbelul sufletului zboară în sfera inefabilă a îndumnezeirii epectazice cu două aripi puternice: «viața în Hristos» (Cabasila) și «urmarea lui Hristos» (Toma de Kempis), adică primirea sfîntelor taine în care, «adăpați de Duhul Sfînt, îl bem pe Hristos», după expresia Sfîntului Atanasie cel Mare¹², și exercitarea liberă a voinței spre virtute, care-i de fapt efortul de a păstra mărgăritarul harismatic de mare preț al botezului și de a înmulți talantul dat, păstrîndu-l creator, așa cum simburile măslinei rămîine același dar se și multiplică în coroana de ramuri plină de fructe, mișcarea noastră fiind nemișcată în harul Sfîntelor Taine ale Bisericii, cum zice Cabasila: «Întrucît două sînt cele ce așează pe oameni în Dumnezeu și în care e toată mîntuirea lor: primirea Sfîntelor Taine și exercitarea spre virtute, cea de-a doua sau străduința omului nu e nimic altceva decît menținerea celor date și nepărăsirea tezaurului. Urmează că o singură procuratoare a tuturor bunurilor noastre e puterea tainelor»¹³ întrucît făptura e original și ontologic harismatică, neputîndu-se crea și întreține prin ea însăși așa cum Dumnezeu există din eternitate prin Sine însuși.

Ca pe o mîntuitoare corabie a lui Noe noi mișcăm pe marea infinită a îndumnezeirii corabia divină a ființei noastre cu două vise de aur: vîsla harului Sfîntelor Taine și vîsla nevoițelor noastre duhovnicești.

7. Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare (teză de doctorat)* în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 1—2, p. 153.

8. Meliton de Sardes, *Sur la Pâques*, Ed. du Cerf, 1966, p. 5—10 (trad. Oltimar Perler).

9. *De ambiguis*, P.G., XCI, 1308 C.

10. Sf. Vasile cel Mare, *Regulae Fusius Tractate*, 43, P.G., XXX, 1028, B.

11. Fer. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. CXLVII, P.L., XX XVI, 77—1028, XXXVII, 1033—1066.

12. *Epistola I ad Serapionem*, P.G., XXVI, 576 A.

13. Cabasila, *De vita in Christo*, lib. VII, P.G., C.L., 577.

Îndumnezeirea prin Sfintele Taine. («viața în Hristos»). — Cele șapte taine ale Ortodoxiei alcătuiesc candelabrul ei de aur cel cu șapte brațe în care ard șapte candelă prin care se pulverizează în cel credincios lumina, căldura și mireasma dumnezeiască a harului ce neutralizează miasma patimii oarbe. Toate tainele sînt fidele tainei lui Hristos, Sfintele Taine sînt vehicule ce transportă energiile divine în univers (Lot Borodine)¹⁴. Avînd în centru Euharistia, ele îi «reprezintă anamneza Arhetipului Său în Biserică și toate luminează spiritual acel înțeles profund revelat, în întruparea Dumnezeu-omului, înțeles de taină și de jertfă. Aceeași epicleză este și lucrează același Duh Sfînt în toate tainele, și prin Duhul tainelor «îl bem pe Hristos», «apa vieții nemuritoare». Dacă «orice început e crucial în sensul literar al cuvîntului», atunci începutul îndumnezeirii harice e botezul care e «renaștere în Dumnezeu»¹⁵, «naștere spirituală»¹⁶, «baia renașteri»¹⁷, «apa vieții veșnice»¹⁸, «taina renașterii noastre»¹⁹ sau cum profund spune Sfîntul Apostol Pavel «circumciziune» (Col. II, 11), mormînt (Rom. XI, 4) și răstignire (Rom. VI, 6) prin care din grăuntele bap-tismal începe să crească și să se coacă prin mirungere, pocăință, maslu, hirotonie, căsătorie și mai ales prin euharistie, deci printr-o neîncetată ploaie de raze ale siner-giilor divine necreate, spicul teandric al celui credincios îndumnezeit în Hristos.

Prin taina sfîntului mir se pecetluiesc în semnul crucii cu «pecetea darului Sfîntului Duh» toate simțirile și părțile trupului pentru ca toate să devină «simțuri duhovnicești», cum zice Sfîntul Ioan Damaschin, să devină arterele și capilarele «trupului duhovnicesc» prin care să circule singele rubiniu al harului dumnezeiesc ce ține aprinsă mirabila făclie a vieții.

Taina pocăinței e al doilea botez, e «botezul lacrimilor» prin care spălăm haina plină de petele negre ale păcatelor și o facem din nou albă ca zăpada și strălucitoare ca soarele. Taina pocăinței e «punte de scăpare după naufragiul»²⁰ amaric pe insula lui Circe, unde, ca tovarășii lui Ulyse, sîntem metamorfozați în paricopitate nerumegătoare de această zeiță a patimilor, porci în care vor să intre legiunile de demoni pe care Hristos le-a expulzat din demonizatul din ținutul Gherghesenilor.

Taina sfîntului maslu este o metodă terapeutică divină a maladiilor psihice și somatice și mai ales împotriva cancerului păcatului din care cresc toate baudelaireienele «flori ale răului» ontologic, vîscul ce stă-n vîrfurile arborelui chipului divin al ființei noastre și consumă seva menită fotosintezei teandrice a îndumnezeirii.

Prin taina căsătoriei după chipul unirii lui Hristos cu Biserica (așa cum spune și Sfîntul Apostol Pavel) se binecuvîntează dragostea dintre soți și generații, se sfințește astfel prin har originea celor ce urmează să se nască, după cum spunea Sfîntul Chiril al Alexandriei²¹. Caracterul ei indelebil îl susține nu atît canonicul și juridicul cît sacrul prin care tînărul creștin simte în soția sa «una cosa venuta de ciello în tera a miracol mostrare», cum spune poetul creștin Dante Alighieri într-un celebru sonet din «Vita nuova», o «prea frumoasă față / Cum e Fecioara între sfinți / Și luna

14. I. D. Zizioulas, *Some Reflexions au Baptism, Confirmation and Eucharistie*, în «Sabornost», London, 1969, nr. 9, p. 646.

15. Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, I, 21, P.G., 7, 637.

16. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateh.*, 16 (trad. D. Fecioru), București, 1943, p. 53.

17. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, II, 16, P.G., 6, 77; Sf. Ioan Gură de Aur, *La Isaia...*, I, 2, P.G., 56, 15.

18. Sf. Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, 14, P.G., VI, 504

19. Ilarie Pictavianul, în *Ps. LXIII*, II, P.G., IX, 512.

20. Terulian, *De poenitentia*, 4, P.L., I, 1343.

21. *Comentar la Evanghelia după Ioan*, II, C. 1, P.G., LXXIII, 223—227.

între stele», cum zicea Eminescu în termeni creștini în poemul *Luceafărul* iar tinăra creștină vede în soțul său pe un ostaș al lui Hristos, plin de evlavie, înțelepciune, bărbăție și zel praxic izvoritor de valori supreme ce-l urcă pe credincios pe brîncușiana «coloană infinită» axiologică.

Prin taina preoției «dumnezeiescul har care pe cele neputincioase le vindecă» și «pe cele ce lipsesc le împlinește», cum se spune și în *Arhieraticon*, se conferă celor chemați puterea sacramentală și jertfelnică de a sluji lui Hristos și oamenilor «după rînduiala cetelor cerești»²², de a oficia «taina zămșilirii noastre duhovnicești»²³, sufletul preotului trebuind să lumineze «ca lumina soarelui care luminează toată lumea»²⁴, după expresia Sfîntului Ioan Gură de Aur.

Dumnezeiasca taină a euharistiei dă chip deplin întrupării, jertfei și învierii prin acea nepătrunsă «metavoli» a pîinii și vinului în însuși trupul și sîngele lui Hristos. Și această «metavoli» determină esența tuturor tainelor, sacramentelor, determină esența însăși a creștinismului, întrucît Hristos a venit pentru «prefacerea acestei lumi»²⁵, Logosul divin, prin care toate s-au făcut și refăcut, soarele Logosului euharistic, pătrunde în grota ființei noastre și din picurarea razelor lui harice se zămșlesc stalactitele și stalagmitele ce o vor susține veșnic luminoasă. În această negrăită taină se actualizează Taborul și Eleonul euharistic. Ne umplem de lumină și viață și ne înălțăm din eon în eon veșnic pe scara epectazică a îndumnezeirii, deși de atîtea ori parcă ne vine să zicem ca Petru pe Tabor că e bine să rămînem acolo prin această «piine și apă a vieții» din care mîncînd nu vom mai flămînzii și bînd nu vom mai înseta și vom trece prin procustianul pat de lut al lui «hinc et hunc» în miltonianul paradis regăsit harismatic al lui «nunc aeternum».

Îndumnezeirea prin exercitarea virtuților («urmarea lui Hristos»). — «Logosul naște totdeauna în inimile credincioșilor»²⁶ și vrea să lucreze pururea și în toți taina «întrupării Sale», adică taina kenozei și a iubirii jertfelnice care-i corola divină a tuturor virtuților, ce rezultă din împlinirea poruncilor divine, în care se ascunde Dumnezeu după expresia adînc inspirată a Sfîntului Ioan Gură de Aur, ființa virtuților fiind însuși Domnul nostru Iisus Hristos²⁷. Iubirea jertfelnică, prin care, după cuvîntul Sfîntului Ioan Evanghelistul, se verifică iubirea pentru Dumnezeu este etalonul suprem al tuturor nevoințelor și culmea ei o escaladăm cînd ajungem «să socotim după Dumnezeu pe toți oamenii ca pe Dumnezeu»²⁸, zice Sfîntul Nil Ascetul fiind îndumnezeiți prin legătura iubirii, întreolaltă»²⁹.

Sfîntul Grigorie de Nisa contempla în Moise modelul unei persoane patetice aflată în urcușul epectazic spre Dumnezeu, spre «întunericul divin supraluminos» după sintagma antinomică a Sfîntului Dionisie Pseudo-Areopagitul, iar Sfîntul Ioan Scărarul ne-a lăsat o plastică imagine a scării lui Iacov întinsă între pămînt și cer interpretată mistic ca scară a nevoințelor creștine ce implică o continuă și totală jertfă prin dezbrăcarea cochiliei iubirii de sine, a carapacei filatice, «deoarece după

22. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957). nr. 10, p. 947.

23. *Ibidem*, p. 948.

24. *Ibidem*, p. 986.

25. Pr. C. Galeriu, *op. cit.*, p. 184.

26. *Epistola către Diognet* (trad. Pr. I. Mihălcescu), Rm. Vilcea, 1935, p. 121.

27. *Ambiguorum Liber*, P.G., XCI, 1081 D.

28. P.G., LXXIX, 1193, la O. Clement, *L'Église Orthodoxe*, P.U.F., Paris, 1965, p. 62.

29. Sf. Atanasie cel Mare, *Oratio III contra Arianos*, P.G., XXVI, 369.

cuvîntul plin de un abisal tîlc psihologic și moral al Sfîntului Ioan Damaschin, «iubirea de sine urăște tot ..., ea urăște chiar și ceea ce pretinde că iubește, adică pe sine însuși».

Urcușul duhovnicesc pe scara virtuților duce la intensificarea apatiei, a despătimirii care nu înseamnă ataraxie stoică sau nirvană budistă, nu înseamnă să nu fim războiți ci să fim ca luptătorii cei îmbrăcați în costumul de fier prin care săgețile veninoase ale infernului nu pătrund în timpul luptei³⁰. Nu există sclavie comparabilă cu a patimii³¹, de aceea patetica epicleză a Sfîntului Efreem Sirul către Dumnezeu: «Eliberează, Stăpîne, libertatea înlănțuită»³², pentru că păcatul este și «manifestarea libertății și pierderea ei» (Sfîntul Grigorie de Nisa). Prin despătimire crinul sufletului înfloreste și între spinii afectelor emanînd parfumul evlaviei duoase ce alungă afectele de plăcere și durere și grija heideggeriană telurică și sterilă, fiindcă în mintea tulburată și plină de griji nu se află nici un gînd frumos și nu se revarsă peste ea harul lui Dumnezeu. A ajunge la desăvîrșire sufletească înseamnă a te elibera de grijă (patimi) pentru că datorită grijilor se nimicește sufletul. De aceea se spune despre sufletul desăvîrșit că este într-adevăr un crin în mijlocul spinilor, deoarece crinul din Evanghelie înseamnă sufletul lipsit de grijă, care nici nu se oste-nește, nici nu toarce și totuși se îmbracă mai frumos decît slava lui Solomon³³, cum sugestiv zicea Sfîntul Teotim de Tomis.

Mîndria care-l înalță diabolic pe om și egoismul somatic iubitor de plăcere sînt străine de focul călduros al credinței în Dumnezeu, care rămîne cu sufletul ca un busuioac plin de mireasmă și atunci cînd e verde și cînd e uscat încît în zadar «fumul laudă-se cerului / Și cenușa lutului» că sînt «frații focului sacru» (R. Tagore).

Atît mîndria cît și lăcomia pîntecelui tind spre infinitul negru pentru că «diavolul stă în stomac și împiedică pe om să se socotească sătul chiar dacă ar fi înghițit tot Egiptul și ar fi băut Nilul» zice Sfîntul Ioan Scărarul³⁴.

Prin patimi se idolatrizează și se jertfește totul simțurilor, uitînd de moarte. «Mie însumi idol m-am făcut» — zicea Sfîntul Andrei Criteanul. Sfîntii Părinți sînt unanimi în recunoașterea rolului catartic al meditației asupra tragicului în general și al morții în special, pe care-l intuiuse destul de profund încă Aristotel în celebra definiție a tragediei din *Poetica*.

Precum piinea pe care o cerem în «rugăciunea domnească» e o necesitate vitală, tot astfel gîndul la moarte e cel mai necesar dintre toate lucrurile, pentru că el naște «în cei ce viețuiesc în mijlocul lumii deprinderi cuvioase ... disprețul plăcerilor .. rugăciunea continuă și paza minții³⁵, încît atît de adînc e tîlcul acestui cuvînt al Sfîntului Antonie cel Mare: «Moartea de o va avea omul în minte, nemurire îi este, iar neavînd-o moarte este»!³⁶. Vederea morții l-a alungat pe Buda din lume în meditație,

30. Diadoh al Foticeei, *Filocalia* românească I, p. 392.

31. Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicarea psalmilor*, Ps. 48, C. 9, (éd. J. Bareille) în S. Jean Chrysostome, *Oeuvres completes*, Paris, 1906, V, IX, p. 277.

32. Ephraemi Syri, *Hymni et Sermones*, ed. și trad. de T. I. Lamy, Mechilinae, 1889, t. III, *Sermo I*, 25, col. 182.

33. Sf. Teotim de Tomis, cf. Sf. Ioan Damaschin, *Sacra Parallela*, Lit. S. Tit. XIX, *Despre grija față de cele materiale*, P.G., XCVI, 364 A, Apud Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sfinți și martiri la Tomis-Constanța*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 7—8, p. 1009.

34. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, P.G., LXXXVIII, 868 C.

35. *Ibidem*, 793—797.

36. Sf. Antonie, *Filocalia* rom. I (c. 49), p. 12.

imaginea mormintului l-a sensibilizat pe Sfântul Ioan cel Milostiv, iar a craniului pe Fericitul Ieronim. Gîndul morții e un catalizator al acestei reacții teandrice dintre har și voia liberă, reacție sublimă și epectazică ce se desfășoară în retorta de aur a ființei noastre în scopul îndumnezeirii după har, după modelul Logosului ipostatic.

Din meditația și experiența tragicului izvorăsc mai sigur smerenia, bărbăția, altruismul, cumpătarea, credința, nădejdea și iubirea și sufletul merge din «putere în putere», din «slavă în slavă», din virtute în virtute spre Dumnezeu care este iubire absolută, virtutea însăși, desăvîrșirea pe care și noi trebuie să o dobîndim avînd porunca lui Hristos: «Fiți desăvîrșiți precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este». Asemănînd în spirit omul desăvîrșit cu un trup în care membrele sînt diferite virtuți, Sfîntul Simion Noul Teolog considera iubirea drept capul întregului trup³⁷ iar iubirea o identifică cu Hristos, cu Dumnezeu.

Depășind prin harul lui Dumnezeu și prin efortul său cercul vicios al plăcerii și durerii³⁸ sufletul începe a urca vertiginos spre Dumnezeu, contemplînd în Logosul divin și în Duhul Sfînt rațiunile creației, pe care le primește spre slava sa cu «ochii porumbelului», cum poetic se exprimă Sfîntul Grigorie de Nisa, pentru că însuși «cosmosul sensibil suie către om. Termenul ultim al aspirației sale, Dumnezeu s-a făcut purător de trup ca omul să poată deveni rurtător de duh»³⁹ și în el să contemplăm relația spre îndumnezeire, deoarece, după cuvîntul Sfîntului Atanasie, «Logosul s-a întrupat om ca noi să fim îndumnezeiți»⁴⁰ la infinit, virtutea neavînd decît «una din aceste limite: nelimitarea sau păcatul»⁴¹.

După ce, după cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul, omul a săvîrșit mutația de la literă la duh în înțelegerea Sfintei Scripturi și pe aceea de la trup la spirit în ce privește ființa sa, urmează o altă mutație sacră pe scara axiologică divină: de la modurile existențelor la rațiunile lor, care sînt într-o tainică armonie deoarece: «precum sufletul se află în trup așa și cosmosul inteligibil în cel sensibil și iar cosmosul sensibil este ținut la un loc de cel inteligibil precum trupul este ținut de suflet și din amîndouă se constituie un singur cosmos, după cum din suflet și din trup un singur om»⁴², și pe Taborul eshatologic ele vor coexista, zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul, ca Moise și Ilie pe Taborul palestinian — primul fiind tip al cosmosului sensibil transfigurat, iar cel de al doilea al cosmosului inteligibil.

Cu cele două aripi — contemplația și iubirea — porumbeii duhovnicești ai sufletelor vor zbura veșnic spre Dumnezeu și vor gusta din slava și bucuria Sa negrăită, fiindcă «jertfa iubirii» va deveni un fel de «perpetuum mobile» izvorîtor de pace, de cunoștință și fericire neumbrită.

Întreg acest urcuș jertfelnic al credinciosului spre Dumnezeu prin har și efort liber, prin post și rugăciune — mana cerească și izvorul ce udă plantele virtuților cum spunea Sfîntul Ioan Gură de Aur — este descris de Sfîntul Maxim Mărturisitorul ca o preoție cu trei trepte: diaconatul aretic («via purtagtiva»), presbiteratul contemplațiv («via iluminativa») și episcopatul mistic («via unitiva») în care întrupăm mai cu osebire pe Logosul-preot suprem care este Hristos (*Ambigua*).

37. Sf. Simion Noul Teolog, *Capete făptuitoare și contemplative* (ed. II), Atena, 1893, t. II, cap. 73.

38. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, P.G., XC, 246.

39. Sf. Atanasie cel Mare, P.G., XXVI, 996.

40. Idem, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54, P.G., XXV, 1.192 B.

41. Sf. Grigorie de Nisa, *Vie de Moise*, Paris, 1941, p. 50 (trad. de I. Daniélou).

42. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia* (trad. de Prot. Stav. Dr. D. Stăniloae) în «Revista teologică», nr. 78, Sibiu, 1944, p. 336.

«Slujbă de diacon împlinește cel ce-și gătește mintea pentru luptele sfinte și depășește cugetările pătimase de la ea; Slujbă de preot cel ce o luminează spre cunoașterea lucrurilor și a rașiunilor lor și alungă cunoștința mincinoasă. Slujba de episcop cel ce o desăvârșește prin Sfintul Mir al cunoștinței sfinte și închinătei treimi»⁴³ și ajunge să guste «odihna pururea mobilă» (Sfintul Maxim Mărturisitorul), să guste beatitudinea supremă ca Dante la modul artistic în «apocalipsa» paradisiacă a «Divinei Comedii», experiind esența divină a celui ce poate spune că asemenea lui Dumnezeu este un «microteos» (Sfintul Grigorie de Nisa)⁴⁴ sau un «Dumnezeu creat», că «omul este dragoste»⁴⁵ ca și Dumnezeu care este dragoste («Agape»).

Gustarea aceasta din Dumnezeu se va preface însă într-o sete nepotolită de infinit iar mirele inepuizabilului izvor de dragoste al lui Dumnezeu — și mireasa dorinței nemărginite a omului — vor fi într-o eternă logodnă teandrică exuberantă în drumul epectazic spre neatinsa, cerească și plenara nuntă ontologică din celesta Cană a Galileei. Luna-mireasă nu va putea îmbrățișa niciodată deplin pe soarele-mire al Logosului, dar va primi de la El mereu razele energiilor divine necreate contemplate și gustate de Sf. Grigore Palama.

Har și natură, Logos și Theosis în perspectivă dogmatică și axiologică. — Theosis este minunatul rod teandric care începe a se dezvolta după polenizarea baptismală a ființei noastre de către albinele harului Duhului Sfânt, Logosului și Tatălui ceresc. Prin Logos ne îndumnezeim, împărtășindu-ne din el⁴⁶. Chipul divin păstrat ca un odor, ca o euharistie în chivotul trupului se unește cu harul în mod fonic, ca ochiul cu lumina soarelui. Sfintul Maxim Mărturisitorul zice în acest sens: «...precum nu poate ochiul să perceapă cele sensibile fără lumina soarelui, la fel fără lumina duhovnicească a harului nu ar putea primi mintea omenească nici o vedere duhovnicească»⁴⁷. În experiența emoțională incandescentă a iubirii și luminii la Sfintul Simion Noul Teolog este implicată tocmai această întâlnire între natura umană și harul divin⁴⁸. După cum curățirea aramei de rugină este imposibilă numai cu unelte fără prezența focului curățitor, tot astfel rugina sufletului nu se poate înlătura fără lucrarea harului Sfintului Duh⁴⁹. Harul divin este acela care favorizează dezvoltarea embrionului baptismal al celui credincios renăscut în Hristos pînă la măsura bărbatului desăvârșit care este Logosul-iubire în care trebuie să trăim. «Harul sădește iubirea în sufletele celor ce primesc tainele»⁵⁰ și în iubire stă toată strălucirea virtuții; ea susține viața în Hristos⁵¹, spune Cabasila. Este necesar ca prin iubire să ne împărtășim de voia Celui de al cărui sânge ne împărtășim și să nu mai fim uniți în unele și despărțiți în altele și să ne războim. Neafându-ne așa nu vom avea nici un folos de a fi născuți și împreună-sădiți cu El, ca unii ce sintem despărțiți de butucul viței ade-

43. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste* (suta a doua), *Filocalia* românească, I, p. 59.

44. Sf. Grigore de Nisa, *Despre crearea omului*, P.G., XLIV, 1.180 A B.

45. Pr. C. Galeriu, *op. cit.*, p. 194.

46. Idem, *Tilcurile la C. C. Omilia I*, P.G., XLIV, col. 777 D.

47. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambiguorum liber*, P.G., LCI, 1080.

48. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 414.

49. Sf. Simion Noul Teolog, *op. cit.*, (Ed. II), t. 2, Atena, 1893.

50. N. Cabasila, *De vita in Christo*, lib. II, P.G., 522.

51. *Ibidem*, 725.

vărate ... de aceea e necesar să deprindem voința noastră după voința lui Hristos»⁵²... și «iubindu-L pe Hristos astfel și împlinind poruncile Lui vom deveni părtași voiei Lui»⁵³ și firii Sale omenești îndumnezeite.

Lumina trecînd printr-o prismă de cristal se răsfrînge în cele șapte culori ale spectrului cromatic newtonian care sînt și cele șapte culori ale curcubeului ce se zămislESC cînd lumina soarelui străbate prin prisma norilor cerului. Cînd razele energiilor divine necreate ale soarelui treimic au străbătut norii negri ai neantului ex nihilo, adică numai din voința divină, care după Sfîntul Grigorie de Nisa este materia și substanța celor create⁵⁴, s-au ivit în nuce ca zorile creației, ca mugurii primilor trandafiri cele șapte culori ale curcubeului axiologic: valoarea antropovitală, valoarea vitală, valoarea alitică, valoarea juridică, valoarea estetică, valoarea etică întruchipată plastic de soarele platonice al mitului grotei din dialogul «Republica» și valoarea religioasă. Coloana infinită a valorilor ce culminează cu «Theosis» are o profundă extensiune și penetrație fiind un fel de aluat ce anunță profetic «cerul nou și pămîntul nou» prin omul îndumnezeit. Omul ca persoană văzută chiar de Heraclit ca cea mai pleneră purtătoare de Logos a intrat în contact cu rațiunile de la toate nivelele ontologice și a creat axiologica scară a lui Iacob, în condițiile jertfei pentru libertate, progres și pace, scară în care harul creator și cel mîntuitor formează barele verticale ce ating cerul și pămîntul iar nevoințele jertfelnice ale noastre formează micuțele trepte crizontale care încheie această impresionantă scară. Așadar valorile care culminează cu sfințenia sînt tot rezultatul dialectic al sinergismului teandric.

După cum razele soarelui trecînd prin prisma de plumb a norilor proiectează pe cer încîntătoarea imagine policromatică a curcubeului tot astfel razele energiilor divine necreate ale soarelui treimic trecînd prin prisma de aur a ființei noastre libere și active produc într-un cadru eclesiologic și ecumenic și cele șapte culori ale curcubeului axiologic creștin, care leagă pămîntul cu cerul, firea cu dumnezeirea. Astfel altoiul divin al harului transfigurează smochinul neroditor al teluricului nostru ontologic în pomul veșnic verde și aducător de roade al Apocalipsei, care nu e altul decît Theosisul epectazic după chipul Logosului ipostatic.



52. *Ibidem*, 644

53. *Ibidem*, 648.

54. Sf. Grigoriu de Nisa, P.G., XLIV, 1312 A, la J. Gaît, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*, Paris, 1953, p. 33-34.

Pr. Drd. Ioan Mihălțan

TEMEIURILE TEOLOGICE ALE IUBIRII CREȘTINE *

Lucrarea de față încearcă să precizeze înțelesul adevărat al acestei energii dumnezeiești, și calitatea ei specifică, în tăria, lumina și frumusețea ei, deosebită de alte afectivități sau manifestări sentimentale, cunoscute de persoana creștină umană.

Dar iubirii creștine, greu i se poate da o definiție, care să o poată cuprinde deplin. «Iubirea nu se poate defini, ea este tot atât de misterioasă ca și viața»¹. Sfințul Maxim Mărturisitorul încearcă totuși să o caracterizeze astfel: «iubirea e o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căruia el nu cinstește nici unul din lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu»².

Ea este o energie treimică, ce se revarsă asemenea unei raze binefăcătoare a soarelui, înscriindu-se ca o lege în inimă (Rom. II, 14) ca o trăsătură dumnezeiască ce lasă urme adânci în ea.

Iubirea creștină este o frumusețe mai presus de minte și de cuvânt (Filip. IV, 7) «o bunătate frumoasă» (o kalokagathie)³ «o frumusețe mai absolută decât cea a artei»⁴. Cei ce o experiază, pătrunși de frumusețea luminii ei, exprimă: «Doamne, bine e să fim aici» (Matei XVII, 4).

Teologul Paul Evdochimov declară cu îndrăzneală: «Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru desăvârșit este, însemnează de asemenea, fiți frumoși precum Tatăl vostru frumos este»⁵.

I. Înțelesurile iubirii

a) *Iubirea ca afecțiune dintre sexe.* — Nu se poate spune că pînă la venirea creștinismului, sau după aceea lumea nu ar fi cunoscut nimic despre iubire. Cunoștea iubirea în mai multe înțelesuri. Dacă «Schopenhauer și Nietzsche au socotit că iubirea dintre bărbat și femeie n-ar avea alt rost decât acela a unui mijloc, de care specia umană s-ar folosi pentru a-și subordona mai ușor persoana omenească, în vederea realizării printrînsa a perpetuării generațiilor»⁶, alții, dimpotrivă, o separă cu totul de acest act. Soloviev scrie: «Actul procreației la om nu reclamă deloc iubirea. Părerea aceasta nu este numai a lui Soloviev ci o împărtășesc și alții dintre care și Berdeiaeff»⁷. În general omul, în orice formă de iubire, nu e angajat numai cu o

* *Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae, care a dat și avizul pentru publicare.*

1. Diac. Prof. Dr. Nicolae Mladin, *Familia creștină*, în «Biserica și problemele vremii», Sibiu, 1946, p. 114.

2. *Filocalia*, vol. II, p. 37, trad. din grecește de Prot. Stavr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947.

3. Pr. Prof. I. G. Coman, *Observații asupra prosopopeei la Mihail Choniata*, în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 158.

4. Dr. Alexis Carrel, *L'homme cet inconu*, Paris, 1935, p. 158.

5. Paul Evdochimov, *L'Art de l'icône (Theologie de la Beauté)*, Paris, 1970, p. 29.

6. Pr. Prof. Dumitru Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 37. 7. *Ibidem*, p. 38.

parte a ființei sale, «ci cu întreaga lui personalitate: cu trup și simțiri, cu suflet și spirit»⁸. Așadar iubirea dintre sexe nu vizează numai înmulțirea cantitativă a oamenilor, ci mai ales promovarea lor calitativă.

b) *Iubirea ca eros în sens platonice*. — Această iubire este tema de temelie a filozofiei platonice. Ea se caracterizează printr-o continuă dorință, ce nu poate fi împlinită de ceva din lumea aceasta, e o tensiune către o lume a ideilor, o nostalgie după o lume pierdută. Caracteristicile acestui fel de iubire sînt după Platon: «Conștiința unei lipse actuale, fără de care iubirea n-ar putea fi trezită. acțiunea de înlăturare a acestei lipse, printr-o ridicare către realitățile valoroase»⁹.

c) *Iubirea numită de cei vechi «ilia»*. — Pe lângă iubirea, ca afecțiune dintre bărbat și femeie, pe lângă eros, ca dorință spre lumea de sus a adevărului, se cunoaște și un alt fel de iubire «filia», «caracterizată ca o afecțiune firească, binevoitoare dintre oameni»¹⁰. Acest fel de iubire, ca să dureze trebuie să fie bazată pe virtute. Dar despre «iubirea dintre un om virtuos și unul nevirtuos Aristotel nu știe nimic. Nu trebuie să iubești un om rău, scrie el, deoarece trebuie să te păzești de a încerca o înclinație la fel de pervertită»¹¹.

d) *Iubirea creștină*. — Dar există și o altfel de iubire decît cele amintite mai sus. Aceasta este iubirea creștină (agape). «Ceea ce constituie caracteristica acestei noi comuniuni religioase realizate de creștinism, este pe deoparte arătarea unei iubiri covârșitoare din partea lui Dumnezeu către om, către orice om «Iudeu sau Elin, bărbat sau femeie, drept sau nedrept, bun sau păcătos»¹².

După pilda lui Dumnezeu, care caută cu bunătațe spre cel credincios și spre cel păcătos, spre toate făpturile Sale, iar cel credincios e dator să caute spre semenii săi și spre făpturi cu aceeași iubire curată și dezinteresată. Creștinismul duce la desăvîrșire iubirea și această desăvîrșire curată constă deci în descoperirea, că «Dumnezeu este iubire» (Ioan IV, 8).

Încercînd o comparație între eros și agape, se poate constata că «dacă erosul își are obîrșia în lipsurile și dorințele omului, agape își are izvorul în Dumnezeu însuși, în însăși ființa și hotărîrea lui liberă de a se apleca ocrotitor și darnic asupra creaturii Lui. Erosul este tensiunea omului către Dumnezeu. Agape este coborîrea lui Dumnezeu către om»¹³.

Iubirea de care se vorbește în alte religii e și ea mai mult erosul natural. «Cînd înțeleptul chinez se retrage în singurătatea munților, cînd ascetul budist se singularizează în efortul lui de pătrundere în Nirvana, cînd Platon și adepții lui uimiți de strălucirea lumii ideilor se lasă absorbiți de contemplarea lor, ei mărturisesc că nimic din ceea ce viața și lumea aceasta le pune la îndemînă nu-i satisface deplin și în același timp își dau pe față neostoita lor sete de infinit»¹⁴. Cu totul altceva este agape creștină. «Agape se deosebește prin aceea că nu părăsește pe cel mai puțin desăvîrșit, ci dimpotrivă, revărsîndu-se darnic asupra celor mai puțin nevrednici, se revarsă și mai îmbelșugat asupra celor cufundați în singurătatea și tristețea morală a păcătoșeniilor lor»¹⁵. Din aceasta desigur, că nu trebuie trasă concluzia, cum că

8. *Ibidem*, p. 40.9. *Ibidem*, p. 43.10. *Ibidem*, p. 45.11. *Ibidem*, p. 46.12. *Ibidem*, p. 48.13. *Ibidem*, p. 52.14. *Ibidem*, p. 56.

15. *Ibidem*, p. 57. În mod deosebit de sugestiv, a prins Dostoevski această frumusețe a lui Agape într-un pasaj din «Crimă și pedeapsă», unde relatează că «după ce istorisește lui Rascolnicov, chipul în care a ajuns să se bălăcească în mocirla beției, după ce istorisește cutremurătoarele suferințe în care se macină viața lui și a familiei sale, Marmiladov adaugă, că deși este disprețuit și batjocorit de toți, el știe că există totuși cineva care se va milostivi

creștinismul incurajează nepăsarea și păcătoșenia pentru că «nu lipsurile, slăbiciunile, urîtenia păcatului, constituie obiectul iubirii dumnezeiești. Dacă Dumnezeu își revarsă mai din plin iubirea sa asupra celui păcătos, o face nu de dragul păcatului, ci de dragul persoanei păcătoșului»¹⁶. Și aceasta o face numai atunci, cînd păcătosul se căiește de păcatele sale.

Cu toate aceste deosebiri, între eros și agape, nu se anulează orice posibilitate de împreună-viețuire. Iubirea creștină a încreștinat sensul erosului platonice. În sinul creștinismului eros și agape sînt două forțe, ce se condiționează reciproc. «Prin creație agape însăși, sădește în inima făpturii raționale tendința către Creatorul, erosul ca tinjire permanentă după izvorul bunătăților»¹⁷.

Acest fapt îl sesizează și Sfîntul Grigorie de Nisa care spune, că «erosul înfloreste în agape și în dragostea aproapelui», iar Sfîntul Maxim zice: «Dumnezeu este generatorul agapei și al erosului»¹⁸.

Dacă Sfîntul Apostol Ioan ne înfățișează pe agape în textul «că așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, că și pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat ca tot cel ce crede în El, să nu piară, ci să aibă viața veșnică» (Ioan II, 16), erosul creștinului poate zice cu Psalmistul, «cum dorește cerbul izvoarele de apă, așa Te dorește sufletul meu pe Tine Dumnezeule, insetat este sufletul meu după Dumnezeu cel tare și viu» (Psalm. XII, 1—2).

II. Sfînta Treime ca temei al iubirii creștine

Temeiul teologic al dragostei creștine este Sfînta Treime. «Treimea pentru Biserica Ortodoxă este fundamentul neclintit al întregii vieți spirituale, a întregii experiențe»¹⁹. Taina Sfîntei Treimi este mai presus de minte și de cuvînt. Ca să înțelegem totuși ceva din această taină, să încercăm să pornim de la persoana creștinului credincios, cu toate că și persoana credinciosului e greu de definit. «Pătrunderea naturii umane e una dintre cele mai vii preocupări ale omenirii din toate veacurile, atît în filozofie, cît și în literatură, cît și în viața practică. Ea e chipul înțelepciunii la Socrate și cheia tragediei la Eschil, misterul după care se frămîntă mintea lui Faust și leit-motivul din dramele lui Shakespeare sau din romanele lui Dostoevski. Cunoașterea omului e fără îndoială, condiția de bază a oricărei încercări umane»²⁰.

Creștinul credincios nu este numai rațiune, sentiment, voință suprapuse sau adăugate, ca să formeze un întreg din diferite părți, persoana creștinului credincios e ceva cu mult mai adînc. Se cunosc sute de definiții date persoanei umane, unele negînd pe celelalte. S-au încercat și unele asemănări. «Shakespeare spune că omul

și de dînsul. Odată și odată la judecata cea mare, Judecătorul după ce va fi terminat cu bunii, cuminții și blînzii, se va întoarce și către unii ca el și le va zice: apropiați-vă și voi. Apropiați-vă netrebnicilor, apropiați-vă nerușinaților. Și ne vom apropia toți fără teamă. Iar el ne va spune: sînteți porci. Purtați în voi semnul dobitociei, dar veniți. Și cuminții, deșteptii vor spune: Doamne de ce-i primești pe ei? Iar El le va răspunde: îi primesc cuminților, îi primesc deșteptilor, pentru că nici unul din ei nu s-a crezut vrednic de favoarea aceasta. Și ne va întinde brațele, iar noi ne vom năpusti... și vom izbucni în plîns și vom înțelege totul (după Pr. Prof. Dumitru Belu, *Despre iubire*, p. 58).

16. *Ibidem*, p. 58.

17. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Eros și Agape*, «Studii Teologice», VIII (1957), nr. 3—4, p. 138.

18. Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1965, p. 113.

19. Vladimir Losski, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 64.

20. Nicolae Mărginean, *Psihologia persoanei*, Universitatea Cluj-Sibiu, 1941, p. 3.

și muntele se aseamănă, numai că pînă ce muntele tinde spre cer, omul caută să aducă cerul pe pămînt»²¹. Unul dintre teologii ortodocși mărturisește că «în ce mă privește, trebuie să mărturisesc că pînă în prezent eu nu am întilnit, ceea ce s-ar putea numi o doctrină întocmită despre persoana umană în teologia patristică»²². Nivelul la care se pune problema persoanei creștinului ortodox depășește pe cea a existenței, așa cum se înțelege de obicei. Și dacă este vorba de o metaontologie, singur Dumnezeu poate să o cunoască, acest Dumnezeu pe care referatul Genezei ni-L arată, oprindu-se din lucrare, pentru a zice în sfatul celor trei ipostasuri: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră. Deci numai persoanele Sfintei Treimi pot înțelege în toată adîncimea, înălțimea, lungimea și lățimea persoana umană»²³.

Din punct de vedere religios, persoana celui credincios va rămîne în planul antinomicului, adică, creată și necreată (după energiile divine ce o penetrează), văzută și nevăzută, înțeleasă și tainică. «O persoană nu este o parte dintr-un întreg, ea conține în ea totul. Eul uman este mai complet, mai bogat, conține mai multe posibilități decît ființele îngerești»²⁴. Un teolog român susține că «creștinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minții sau sentimentului, ci întregii ființe omenești»²⁵. Persoana celui credincios este o realitate unde se întîlnește în-deosebi creatul cu necreatul. Tocmai pentru aceasta, persoana celui credincios e greu de definit, greu de pătruns de rațiune, deoarece planul rațional este numai o parte din persoana umană. Din punct de vedere religios, se scoate în evidență partea cea mai adîncă a persoanei, inima. Despre inimă, ca adîncul cel mai intim al persoanei vorbește însuși Mîntuitorul zicînd: «Să iubiți pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din toată puterea ta și din tot cugetul tău și pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Luca X, 27). Tot Mîntuitorul fericește «pe cei curați cu inima». Psalmistul se roagă: «Inima curată zidește întru mine Dumnezeuul meu» (Psalm L, 11). Teologul ortodox Paul Evdochimov, citind pe Nicolae Cabasila, zice: «Inima omenească a fost creată ca o imensă vază de bijuterii, destul de cuprinzătoare ca să cuprindă chiar și pe Dumnezeu»²⁶. Același teolog, într-o altă lucrare a sa, zice: «Inima indică nepătrunsul adînc al omului ascuns și aceasta este acea treaptă unde se situează centrul împărăției personale: persoana. Această adîncime explică pentru ce, nici chiar personalismul filozofic cel mai viguros, nu a ajuns niciodată la o definiție satisfăcătoare a persoanei»²⁷. Tot despre acest adînc al persoanei, un alt teolog ortodox spune: «Inima (ἡ καρδιά) pentru tradiția ascetică a orientului creștin este eul centrului uman, rădăcina facultăților active, ale intelectului și ale voinței, punctul de unde vin și către care converge toată viața spirituală, izvorul tuturor mișcărilor psihice și spirituale, inima după Sfîntul Macarie Egipteanul, este o cămară a dreptății și neliniștei, un vas ce conține toate viciile, dar în același timp, aici se găsește Dumnezeu, îngerii, viața, împărăția, lumina, apostolii, comorile darului»²⁸.

21. Idem, *Condiția umană*, București, 1973, p. 9.

22. Vladimir Losski, *A l'Image et a la ressemblance à Dieu*, Paris, 1967, p. 100.

23. *Ibidem*, p. 121.

24. Vladimir Losski, *Essai sur la theologie mystique...*, p. 102.

25. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 52.

26. Paul Evdochimov, *La prière de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1966, p. 17.

27. Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie...*, p. 68.

28. Vladimir Losski, *Essai sur la theologie mystique...*, op. cit., p. 198.

Părintele profesor Stăniloae, într-un studiu recent *Despre natură și har în teologia bizantină*, adaugă, «Inima la Sfântul Grigorie Palama, are un rol așa de mare, tocmai pentru că ea este centrul, în care sînt concentrate toate puterile și toate gîndurile sufletului și toate simțirile trupului. Sfântul Grigorie Palama își întemeiază opinia despre poziția centrală a inimii, în special pe textul următor al lui Macarie Egipteanul: «Inima cîrmuiește tot organismul și cînd harul pune stăpînire pe cîrma inimii, împărătește peste toate cugetările sufletului»²⁹.

Persoana celui credincios este singura realitate care poate înțelege și primi înăuntrul său iubirea ce se revarsă din Sfînta Treime. Aceasta confirmă învățătura, că ea e «după chipul Sfîntei Treimi». Persoanele Sfîntei Treimi se pot cugeta printr-o oarecare asemănare cu persoana celui credincios. Așa cum realitatea persoanei umane e greu de pătruns, cu toate că o experiem în fiecare zi, tot așa persoanele Sfîntei Treimi sînt în esența lor, mai presus de minte și de cuvînt. Înțelegînd această taină de nepătruns a persoanelor Sfîntei Treimi, Sfîntul Apostol Pavel, zice plin de o evlavioasă admirație: «O, adîncul înțelepciunii lui Dumnezeu, mîntea lui Dumnezeu cine o va pătrunde?» (Rom. XI, 34). În același timp, Sfîntul Ioan Evanghelistul zice: «Pe Dumnezeu nimenea, niciodată nu L-a văzut» (Ioan I, 18). În ființa lui Dumnezeu, niciodată nu vom putea pătrunde, pentru că «unitatea lui Dumnezeu este o unitate de ocean, unitar, dar nesfîrșit în nuanțele, în puterile, în aspectele manifestărilor Lui»³⁰. Într-una din lucrările sale Losski citînd pe Sfîntul Grigorie Palama zice: «Natura mai presus de esență (supraesențială) a lui Dumnezeu, nu poate fi nici zisă, nici gîndită, nici văzută»³¹. Iar în alt loc, citînd pe Sfîntul Grigorie de Nazianz, zice: «Chiar umbrele confuze ale Treimei, mă umplu de emoție»³².

Din revelație, noi știm că în Dumnezeu sînt trei Persoane, deoființă și totodată fiecare personal deosebită, adică Tatăl cel nepricinuit, Fiul născut din Tatăl, mai înainte de toți vecii și Duhul Sfînt, purces din Tatăl, Toate trei sînt împreună-lucrătoare cînd este vorba de iconomia față de lume, dar se deosebesc în modul subsistenței.

Ca și persoanele umane, Sfînta Treime nepătrunsă după esență, este cunoscută din manifestările ei. În ordinea manifestărilor iconomiei Sfîntei Treimi în lume «toate energiile provin din Tatăl, se comunică prin Fiul, în Duhul Sfînt (ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ, ἐν ἄγιω πνεύματι)³³.

Aceste manifestări sînt energii ce provin din esență. De aceea cînd zicem Dumnezeu este înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, noi înțelegem energiile ce vin după esență, manifestările Sale naturale, dar exterioare Persoanei Sfîntei Treimi. Tradiția Bisericii orientale nu desemnează niciodată relațiile între persoanele Treimii, prin numele atributelor. Nu se va zice niciodată de exemplu, că Fiul se naște prin modul inteligenței și Duhul Sfînt purcede prin modul voinței. Duhul nu va fi niciodată asimilat cu dragostea Tatălui și a Fiului. Sfîntul Maxim Mărturisitorul refuză de a admite în Treime calificații de ordin psihologic»³⁴. Oricît am încerca să filozofăm despre esența Sfîntei Treimi, filozofarea noastră se izbește de porțile de netrecut

29. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, «Ortodoxia», XXVI, (1974), p. 429.

30. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, București, 1958, p. 331.

31. Vladimir Losski, *op. cit.*, p. 35.

32. *Ibidem*, p. 44.

33. *Ibidem*, p. 79.

34. *Ibidem*, p. 78.

«Hotar ai pus, peste care nu se trece» (Psalm CIII), pentru că «toate cele ale lui Dumnezeu, sînt mai presus de cuget și de cuvînt»³⁵.

Cu toate acestea, nu rămînem fără nici o cunoștință despre Sfînta Treime. Cunoștința constă în aceea că «Dumnezeu este iubirea» (Ioan IV, 8).

Dacă Dumnezeu este iubire, iubirea nu este necunoscută persoanei celui credincios. Iubirea își are izvorul în Sfînta Treime, unde «toate însușirile dumnezeiești provin din dragoste și slujesc ei»³⁶.

Această însușire a lui Dumnezeu, o cunoaște, printr-o adîncă trăire inima omească și în mod cu totul deosebit, inima trăitorilor energiilor divine. Despre această iubire, într-una din catehezele sale, Sfîntul Simeon Noul Teolog, zice: «Tu ești învățătoarea profeților, însoțitoarea de drum a Apostolilor, tăria mucenicilor, inspirația părinților și a didascărilor, desăvîrșirea tuturor sfinților»³⁷. Măreția iubirii ce se revarsă din izvorul Sfîntei Treimi, o sesizează și Clement Romanul zicînd: «Cine poate descrie legătura iubirii lui Dumnezeu. Cine poate spune îndeajuns măreția frumuseții Sale»³⁸.

Această iubire ce se revarsă din Sfînta Treime pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur «este un zid mai solid decît diamantul»³⁹. Ea pătrunde toate facultățile persoanei umane, întreaga persoană, pentru că «în iubirea cea mai curată și mai pură, toate funcțiunile activează deodată; ele se susțin reciproc, nici una din ele nu lucrează separat, ele se pătrund și formează unitatea conștiinței noastre»⁴⁰.

Aceste măreții și frumuseți ale iubirii, ne ajută să înțelegem în parte ce este Dumnezeu și adevărul Sfîntei Treimi. Pe drept cuvînt, scrierile filocalice susțin că «cine a dobîndit iubirea, are pe Dumnezeu în sîne și mintea lui e de-a pururi la Dumnezeu»⁴¹. Ne dăm seama, că, Sfînta Treime e eternitatea personalității, cu o ființă sursă de energii inepuizabile⁴².

Afirmația «Dumnezeu este iubire» poate fi înțeleasă după tăria cu care e trăită ca realitate. De aceea, Karl Barth spune că, însăși existența lui Dumnezeu este iubirea, mai precis a spune că Dumnezeu există, înseamnă a spune, că Dumnezeu este iubitor și este iubit. Nu se poate merge dincolo de persoana iubitoare și iubită. Deci nu se poate merge dincolo de Sfînta Treime, pentru a găsi o existență superioară. Nu se pot cugeta persoane fără actul desăvîrșit, etern al iubirii, nici actul iubirii fără persoane, așa cum în fizică nu se poate cugeta energie fără corpuscul, sau corpuscul fără energie. Existența fără iubire, înseamnă existență uscată, nedeplină»⁴³.

35. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, «Izvoarele ortodoxiei», București, 1938, p. 254.

36. Prot. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 137.

37. Pr. Lector Dumitru Gabriel Popescu, *Catehezele Sf. Simeon, Noul Teolog*, «Studii Teologice», XXVI (1974), nr. 1—2, p. 41.

38. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, p. 124, în scrierile Părinților apostolice împreună cu așezămîntul și canoanele apostolice, trad. din originalul de Irineu Mihălcescu, Ec. M. Pîslaru și Gh. N. Nițu.

39. Saint Jean Chrysostome, *Des oeuvres complètes*, D. M. Jeanin, Paris, 1865, vol. IV, p. 317.

40. Mg. Dumitru Popescu, *Faptele bune după Sf. Simeon Noul Teolog*, «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 550.

41. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 3, p. 779.

42. *Filocalia*, vol. I, p. 132, trad. din grecește de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, vol. IV, Sibiu, 1947.

43. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este lumină*, «Ortodoxia», XXVI, (1974), nr. 1, p. 95.

Reiese deci cã iubirea treimicã este ontologic constitutivã lui Dumnezeu, fiind în același timp, constitutivã persoanei; deci nu existã persoanã fãrã iubire, nici vice-versa. Reiese de asemenea greutatea de a defini persoana și iubirea. Dealtfel mult mai necesar e a înțelege marile binefaceri, pe care această dumnezeire iubitoare le revarsã prin energiile divine asupra întregii făpturi. Penetratã de aceste energii dumnezeiești iubitoare, plinã de putere, luminã și frumusețe persoana celui credincios, dîndu-și seama cã toate acestea își au izvorul în Sfînta Treime, va zice cu Sfîntul Apostol Pavel: «Cine ne va despãrți pe noi de iubirea lui Hristos» (Rom. VIII, 35). Învãluitã în această cunoștințã lãuntricã de putere, de luminã și frumusețe, persoana creștinã va avea destulã cunoștințã despre Dumnezeu și va zice cu Sfînta Bisericã: «Mare ești Doamne și minunate sînt lucrurile Tale și nici un cuvînt nu este de ajuns spre lauda lucrurilor miinilor Tale» (*Rugãciune la sfințirea apei celei mari*).

Mai înțeleaptã e de aceea, silința rîvnitoare ca sã sporim aceste raze în noi, pe care le împiedicã în creșterea lor, pãcatele, precum norii împiedicã razele soarelui. Dar pãcatele deși împiedicã sporirea energiilor sau lucrãrilor dumnezeiești în noi, totuși nu le pot opri cu totul. Ele rãmîn ca un fundament permanent, dat persoanei umane. Cîntãrile noastre de cult, întãresc aceasta: «Chipul mãririi Tale, celei negrãite sînt, mãcar deși port ranele pãcatelor» (Troparele morților). Chipul este o realitate constitutivã persoanei, cu menirea ca, întãrit prin botez și desãvîrșit în celelalte Sfinte Taine, cu împreuna-lucrare a omului credincios, sã-și ajungã menirea, pentru care a fost lãsat, adicã vîrsta «bãrbatului desãvîrșit în Hristos Iisus» (Efes. IV, 13). Chiar, dacã uneori este umbrît de lucrarea patimilor, acest chip tinde sã devinã tot mai multã luminã. «Scoate din temnițã sufletul meu, ca sã se mãrturiseascã numele tãu» (Psalm CXLI).

III. *Dragostea treimicã arãtatã nouã în Fiul lui Dumnezeu întrupat.* — Nepãtrunsa tainã a Sfintei Treimi ni se descoperã nouã, în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Venirea Sa, are ca scop descoperirea dumnezeieștii iubiri și a înfierii noastre. Pentru cã «zãmislirea și nașterea dupã trup a Cuvîntului, au creat din nou lumea, au înnoit-o, au îndumnezeit-o»⁴⁴. S-a fãcut asemenea nouã ca sã ne facem și noi asemenea Lui. «Fiul cel nesticãcios a lui Dumnezeu, unul fiind cu toți prin asemãnare, i-a îmbrãcat pe toți dupã fire cu nesticãciune, prin fãgãduința vieții»⁴⁵. Rostul acestei veniri este de a lega și mai trainic de Dumnezeu, persoana creștinã prin chipul dumnezeiesc restaurat în ea «Pentru cã înainte de Hristos exista nu numai arvuna», dupã chipul, «dar nu erã realizatã unirea ipostaticã. Unitatea nu se arãtase încã ca trupul lui Hristos actual în Bisericã și potențial în afarã de Bisericã»⁴⁶.

Aceasta este invãțatura Bisericii ortodoxe despre chipul lui Dumnezeu în om, contrar afirmãrii lui Karl Barth, cã în om nu se mai aflã nici un rest din chipul lui Dumnezeu «de care sã se încopcieze darul credinței»⁴⁷.

Iubirea lui Dumnezeu vine deci la noi deplin, prin Iisus Hristos, pentru cã «Dumnezeu cel în Treime, a întins iubirea Sa spre noi, nu numai prin actul creației ci și

44. Arh. Benedict Ghiuș, *Faptul Rãscumpãrãrii în iconografia Bisericii*, București, 1971, p. 238.

45. Nicolae Chițescu, *Rãscumpãrarea și Sf. Scripturã și în scrierile Sf. Pavel*, București, 1937, p. 88.

46. Pr. Prof. Dumitru Stãniloae, *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, «*Ortodoxia*», XXV (1973), nr. 3, p. 371.

47. Pr. Prof. Dumitru Stãniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 13.

prin actul restabilirii tuturor în iubire, prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca om, prin răstignirea Lui, pentru noi, prin învierea Lui ca om, ca să fie un centru veșnic de iradiere a iubirii nesfârșite în unanimitate»⁴⁸. Hristos este începutul mântuirii noastre, deoarece «primul pas pentru extinderea vieții treimice în unanimitate sau pentru ridicarea umanității în lăcașul Bisericii cerești l-a făcut Fiul, prin întruparea Sa»⁴⁹.

Pătruns în lăuntruul său de această dragoste dumnezeiască, Sfântul Simeon Noul Teologul zice: «O adânc al tainelor. O coborîre negrăită a iubirii lui Dumnezeu față de noi, că ne făgăduiește, dacă voim, că va avea după noi după har, aceiași unire pe care o are El cu Tatăl după fire. O făgăduință înfricoșătoare că aceeași slavă pe care a dat-o Tatăl, Fiului, ne-o dă nouă Fiul după har. Și ceea ce este mai mult, e că precum este Fiul în Tatăl și Tatăl în Fiul, așa și Fiul lui Dumnezeu este în noi și noi în El, după har»⁵⁰.

Prin Mîntuitorul, iubirea creștină departe de a rămîne obiectul unei teorii, devine viață de puteri purtătoare. «În acest sens, Dumnezeu prin nesfârșita Sa iubire pronietoare, «agape», coboară la noi și ne vindecă, prin însăși introducerea vieții Logosului divin, în organismul suferind al făpturii noastre»⁵¹. Căci dragostea dumnezeiască nu putea suferi. Această dragoste a lui Dumnezeu față de neamul omenesc n-a fost înțeleasă nici de îngeri, deoarece ei «nu și-au putut închipui că în sinurile lui Dumnezeu se ascunde din veci împreună cu ființa Lui, o atît de mare dragoste față de lume. Nimeni pînă la întruparea Fiului lui Dumnezeu, n-a fost în stare să dea atîta însemnătate lumii și în special omului»⁵².

Înțelegînd astfel coborîrea lui Dumnezeu, nu ne vom pierde prin teorii ca acelea «Cur deus homo». Dealtfel, creștinismul răsăritean a văzut totdeauna în actul coborîrii, iubirea divină, puterea divină sub acoperămîntul smereniei divine»⁵³.

Întruparea din dragoste s-a arătat în toate lucrările Mîntuitorului, încît El rămîne modelul creștin de viață. Aceasta îl face pe Sfîntul Ioan Gură de Aur, să zică credincioșilor săi: «Luăți-vă de acolo modelul, Iață un chip perfect. Lui asemănați-vă în fiecare zi»⁵⁴. Însuși Hristos Mîntuitorul ne ajută la îndeplinirea acestei realizări a modelului Său, pentru că «Hristos ne unește cu Dumnezeu și între noi. Dar cel ce actualizează această unire este Duhul Sfînt. Aceasta nu înseamnă că Iisus Hristos este pasiv. Hristos, Domnul, lucrează, dar lucrează prin Duhul Său cel Sfînt. Numai unde lucrează deplin Duhul, acolo este prezent deplin Hristos și numai unde este deplină prezența lui Hristos, acolo numai e deplin actualizată și Biserica»⁵⁵. Mîntuitorul stăpînește afectele conform firii. «Nu caută să distrugă afectele care au intrat în firea noastră prin căderea în păcat. Iisus a satisfăcut afectele din plăcere numai în limitele impuse de durata pămîntească a firii»⁵⁶.

48. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iubire și adevăr*, «Ortodoxia», XIX, (1967), nr. 2, p. 288.

49. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5-6, p. 270.

50. Ștefan Sandu, *Fînta Bisericii după doctrina celor trei confesiuni*, «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 4, p. 54.

51. Pr. C. Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, teză de doctorat, București, 1973, p. 95.

52. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 62.

53. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, art. *Dumnezeu este iubire...*, p. 377.

54. Saint Jean Chrisostome, *op. cit.*, vol. XI, p. 81.

55. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9-10, p. 567.

56. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sf. Atanasie cel Mare, Despre mîntuire*, «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 5-7, p. 331.

Omul credincios stăpînit de patimi, caută însă plăcerea singură, înlăturînd iubirea; în aceasta constă dezechilibrul subiectului uman stăpînit de patimi. În starea de patimă, omul credincios iese din cadrul învățaturii sănătoase a iubirii. Apostolul însă ne îndeamnă: «Toate ale voastre cu dragoste să fie» (I Cor. X, 31); «ori de mîncăți, ori de beți, ori de altceva faceți, toate în numele Domnului să le faceți» (Col. III, 17). Frumosul și solidul echilibru, penetrat de iubirea dumnezeiască se păstrează numai în Hristos. La încercările pe care ispititorul, le aduce insistent pentru răsturnarea valorilor, Mîntuitorul rezistă categoric: «Înapoia Mea satano» (Matei IV, 10). Astfel El rămîne peste veacuri modelul «bărbatului desăvîrșit».

Mîntuitorul, ca cel ce voiește să așeze iubirea la locul ei, în inimă, îi îndeamnă pe Apostoli: «cel ce vrea să fie mai mare să-i slujească pe toți» (Matei XXII, 26). Și ca sfatul să nu rămînă o teorie vagă, El, Domnul și Învățătorul, încingîndu-se cu ștergarul le spală picioarele (Matei XX, 27). Cînd întilnește pe tînărul bogat, dezechilibrat, pentru că așezase dorul după avuții în inimă, Mîntuitorul caută să-l aducă la starea de echilibru: «Mergi de vinde tot ce ai și dă săracilor» (Matei XIX, 21), căci bogați sînt aceia ce-și pun averile lor în mîinile săracilor. Față de poftele legate de trup, creștinismul restabilește echilibrul prin înfrînare. «Bine este ca prin har să se întărească inima, iar nu prin mîncări și băuturi» (I Cor. VIII, 8). Față de toți Hristos se poartă cu iubire. «Trestia strivită nu o frînge și feștila fumegîndă nu o stinge» (Matei XII, 20). În toate acestea s-a arătat iubirea dumnezeiască a Treimii, în Fiul lui Dumnezeu întrupat. Sfîntul Ciril al Ierusalimului zice în una din catehezele sale: «Dumnezeu iubește pe oameni, îi iubește mult. Să nu spui am păcătuit greu și nu o dată, ci de multe ori. Oare mă va ierta?»⁵⁷. Mîntuitorul i-a iubit pe ai Săi pînă la capăt. «Hristos s-a oferit ființelor umane păcătoase. De aceea și suferința Lui a atins gradul cel mai înalt, pentru că unei astfel de iubiri i s-a răspuns cu un refuz. Cu cît iubirea oferită a fost mai mare cu atît rezultatul ei a fost simțit mai dureros. Totuși numai printr-o astfel de coborîre putea ea cîștiga pe oameni»⁵⁸. Plata păcatului este moartea. Și în iubirea Sa cea fără asemănare Mîntuitorul ia din păcat ce e mai greu, nu plăcerea, ci durerea, suferința pînă la moartea pe cruce. Plinește dreptatea pentru noi, pe nedrept. «La cruce, Atotputernicia se face simțită în Hristos în forța spirituală a răbdării, a blîndeții, a smereniei în formele supreme ale acestei virtuți umane»⁵⁹. Din biruință în biruință, iubirea se arată pînă la moarte. «Crucea ne arată că «agape» este o iubire care pentru salvarea celui alt nu se dă înlături de la nici o suferință, nu precupește nici un sacrificiu»⁶⁰. Moartea nu-L putea ține, pentru că nu era numai om adevărat, ci și Dumnezeu adevărat. Ca Dumnezeu fiind plin de iubire coboară pînă la iad, pînă acolo unde nu licărește strop de iubire, ca să ducă iubirea și umilirea pînă acolo. Prezența Sa e pretutindenea: «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tilharul și pe scaun ai fost Hristoase cu Tatăl și cu Duhul toate umplîndu-le Cea ce ești necuprins» (Tropar la Sfînta Liturghie). Biruința asupra morții s-a arătat în Înviere: «Căci dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră» (I Cor. XV, 14). Credința creștinilor nu este însă zadarnică; ei pot cînta: «Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcînd și celor din mormînturi viață dăruindu-le» (Tropar l

57. Sf. Chiril al Ierusalimului, «Cateheza I», p. 73, *Catehezele*, trad. de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, 1943.

58. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, art. *Dumnezeu este lumină*, ... p. 96.

59. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, ... p. 401.

60. Pr. Prof. Dumitru Belu, *Despre iubire*, ... p. 73.

învierii). «Întruparea și Răscumpărarea ne apar astfel ca două momente ale unuia și aceluiași act de restaurare, de înnoire și desăvârșire a omului în comuniune cu Dumnezeu, care nu sînt săvîrșite unul pentru altul, ci ambele pentru Hristos și prin Hristos pentru Tatăl. Întruparea apare astfel «întrupare răscumpărătoare, proprie teologiei ortodoxe»⁶¹.

Pleacă de la noi, dar rămîne cu noi și după înălțare. «Nu vă voi lăsa pe voi orfani. Voi trimite vouă de la Tatăl Duhul Adevărului care de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 26). Ne ia cu El de-a dreapta Tatălui. În sînul Sfintei Treimi ne găsim recapitulați toți prin firea omenească îndumnezeită. «Trebuie să fim atenți la această viziune a Părinților, îndumnezeirea omului este în funcție de umanizarea lui Dumnezeu», zice Sfîntul Grigore de Nyssa⁶².

Începe acum o acțiune mai intensă a altei persoane a Sfintei Treimi, este acțiunea Sfîntului Duh, cea împreună-lucrătoare cu Tatăl și cu Fiul, în Sfînta Biserică.

IV. Iubirea Sfintei Treimi lucrătoare în Sfînta Biserică. — Biserica, trupul lui Hristos, al cărei cap este El Mîntuitorul, este o realitate antinomică, văzută și nevăzută, creată și necreată. E văzut trupul omenesc ca mădular al Bisericii, e văzută materia Sfîntelor Taine. Nevăzut este sufletul, nevăzute sînt energiile divine ce se revarsă prin Sfînta Treime, dar se fac văzute în efectele lor. Sfînta Biserică este un trup, în ale cărei artere duhovnicești curg valorile harului, din capul Hristos prin Duhul, cu bunăvoința Tatălui. «Biserica, zice Homiacov, nu este o doctrină; Ea nu este un sistem și nu este nici o instituție. Biserica este un organism viu al adevărului, al slujirii sau mai exact, adevărul și iubirea ca organism»⁶³.

Biserica nu este în legătură numai cu o persoană a Sfintei Treimi, ci Biserica decurge atît de mult din Treime, încît se poate spune că Treimea însăși este rădăcina și modelul Bisericii. «Biserica absolută a Treimii» este un model normativ, cauza eficientă și finală a Bisericii oamenilor, comunitatea iubirii reciproce de sus, se face modelul și forța intrinsecă a comunității iubitoare de jos»⁶⁴. Din acest izvor se revarsă dragostea ca «un dar necreat singur capabil de a sfinți sufletul, infuzînd acestuia energiile îndumnezeitoare»⁶⁵.

Biserica este una pentru că Unul este capul ei. «Dintr-un sînge a făcut Dumnezeu neamul omenesc» (Fapte XV, 26); dar sîntem nu numai dintr-un sînge, ci sîntem și «din neamul lui Dumnezeu» (Fapte XVII, 29). De aceea Hristos «s-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria», deci a luat firea noastră, a neamului omenesc și ne-a recapitulat virtual pe toți în Sine. Sîntem mădulare diferite, căci Duhul Sfînt coboară aparte peste fiecare în chip de limbă de foc, întărînd persoana fiecăruia. Dar, deși limbile erau diferite, erau ale aceluiași Duh. Tot așa persoanele sînt diferite, dar unite în același Duh. Sîntem mai multe mădulare dar ale aceluiași trup și recapitulate în același Hristos. «Această legătură de unire în Hristos și în Duhul, ne

61. Prof. Nicolae Chițescu, *Intrupare și răscumpărare*, ... p. 576.

62. Paul Evdochimov, *L'Art de l'icône*, p. 47.

63. G. Lamarine, *Unam Loctam*. Preface aux oeuvres theologiques de H. S. Khomiakov, Paris, 1939, p. 58.

64. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3-4, p. 552.

65. Myrha Lot Borodine, *La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs*, Paris, 1970, p. 228.

duce la concluzia că iubirea de Dumnezeu și de semenii sunt așa de strins legate, încât plinirea uneia nu-i satisfăcută, decît numai dacă e plinită cealaltă»⁶⁶. Iar dacă în această iubire lucrează energiile Duhului Sfînt, prin ea sîntem sfințiți și noi, deci în comuniune cu Sfinții. «Să nu ne prindă mirarea că omul poate fi următor lui Dumnezeu. Poate dacă vrea. Dumnezeu însă nu ascultă pe frații care se dușmănesc împreună pe nedrept, purtînd minie unul altuia, chiar dacă se vor ruga de trei ori pe ceas»⁶⁷. Comuniunea Sfinților e bazată pe sobornicitatea Bisericii care e și ea o expresie a iubirii. Biserica e zidită pe temelie Apostolilor, temelie așezată pe «piatra cea vie, care este Hristos» (I Cor. X, 5).

Această putere a iubirii s-a continuat în Sfînta Biserică prin Sfintele Taine, a ajuns pînă la noi și va fi izvorul nesecat pînă la sfîrșitul veacurilor. Împărtășiți cu Trupul și cu Sîngele lui Hristos și ținîndu-l în lucrare, printr-o continuă împreună-lucrare, Sfinții Apostoli s-au arătat plini de puterea treimică, care «dă altă cunoștință, decît cunoștința din lucrurile create. Lumina aceasta e singura lumină adevărată, eternă, neschimbată prin care devenim și noi lumină ca niște fii ai luminii»⁶⁸. Sfîntul Pavel v-a înțelege în urma acestei luminări, că iubirea treimică întrece toată mintea. De aceea cîntă această minunată dragoste în I Corinteni 13: «Dragostea rabdă mult și se milostivește», dragostea nu pizmuiește, dragostea nu se trufește, nu se mîndrește, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale foloase, nu se minie, nu gîndește răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr». Toate aceste puteri ale dragostei sînt necesare pentru o bună viețuire pe pămînt. La fel și celelalte roade ale Duhului Sfînt: dragostea, bunătatea, bucuria, pacea, facerea de bine, îndelunga răbdare, blîndețea, credința, înfrînarea poftelor. Stăpînit de aceste puteri, Sfîntul Pavel poate învinge «necazuri, ispite, primejdii, foame» (II Cor. VI, 6); le poate învinge pe toate în Hristos care-l întărește. Șirul vaselor, acestor puteri treimice ale iubirii continuă. Sfîntul Policarp răspunde stăpînit de iubire: «cum să mă despart de binefăcătorul meu». Și dragostea Lui se îndreaptă spre toți oamenii că «după ce-și sfîrși rugăciunea se rugă pentru toți cîți vreodată se vor fi întîlnit cu El»⁶⁹.

Sfîntul Ignatie Teoforul s-a arătat cu adevărat purtător de Dumnezeu. Chinurile muceniciei le-au primit primii creștini cu dragoste, căci, numai cel ce a fost rînit în inima sa de dragostea lui Hristos s-a putut învrednici de acestea»⁷⁰.

Iubirea treimică nu e un simplu sentiment, ea umple toată persoana umană. Sfîntul Efreem Sirul zice: «Cel necuprîns de orice minte, pătrunde în inima noastră și locuiește în ea. Cel ce rămîne ascuns îngerilor își face lăcaș în inima noastră. Pămîntul nu-i poate purta pașii, dar o inimă curată îl poartă în ea»⁷¹. Acești purtători de Dumnezeu, plini de căldura duhovnicească, voiesc să realizeze prin lumea lucrurilor relația cu celelalte persoane, ca factori deosebiți de lumea lucrurilor. O astfel de lucrare a făcut Sfîntul Vasile cel Mare. Vasiliada este un rod al căldurii inimii Sfîntului Vasile cel Mare, care a înțeles că drumul către Dumnezeu trece prin iubirea apropielui. Așezămîntul acesta nu era numai un spital, ci avea și case pentru bă-

66. Pr. Prof. Dumitru Belu, *op. cit.*, p. 98.

67. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigore Palama*, Sibiu, 1938, p. 80.

68. *Așezămîntele apostolice*, ... p. 111.

69. *Martiriul Sf. Policarp*, Așezămîntele apostolice, p. 201.

70. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1947, p. 201.

71. *Teologia dogmatică și simbolică*, Manual pentru Institutetele teologice, vol. I, București, 1958, p. 143.

trini, pentru străini, călători și școli, în care se învăța carte și meserii, mai ales pentru infirmi. Iată o descriere a acestui așezământ dată de Sfântul Grigore de Nazianz: «Ieșiți din oraș, deci puțin dincolo de zidurile cetății și priviți acel nou oraș, monument al evlaviei, comoara noastră a tuturor, în care se adună nu numai prinosul bogățiilor, ci după îndemnul lui Vasile, tot felul de lucruri de neapărată trebuință, pentru că acolo sint ferite de molii și apărate de furi. Privește orașul, în care boala se îndură cu răbdare. Nenorocirile sint de-atâtea ori binecuvîntate și milostenia curge din belșug»⁷². Pentru toate acestea «impresionează și astăzi informația dată de Sfântul Grigore de Nysa, cum la moartea Sfântului Vasile cel Mare, mulțimea considerabilă a poporului alcătuită din păgîni, evrei și creștini, jeleau pe marele ierarh, numindu-l părintele nostru»⁷³. Șirul celor luminați de dragostea treimică, ajunge pînă la noi prin Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigore Palama, Sfântul Serafim de Sarov, Sfântul Iosif de la Partoș, Sfântul Calinic de la Cernica ș.a.

În Biserica Ortodoxă Română, e destul să aminlim de școlile minăstirești, de bolnițele lor, de oamenii bisericii, care s-au străduit pentru promovarea culturii, a buneii înțelegerii între neamuri și pentru unitatea neamului nostru. Dar, din Biserică nu fac parte numai cei de pe culmile înalte ale sfințeniei. În istoria vieții sale pămîntești, persoana ceului credincios trece prin multe abateri și căderi. Dar, de cele mai multe ori, persoana acestuia ajunge la căință și la o viață de generoase sacrificii. Bunătatea iubirii dumnezeiești primește și pe aceștia prin pocăință. Îmbrățișează pe fiul cel rătăcit și îl îndeamnă să intre; nu caută numai spre cei buni, ci aleargă și după oia cea rătăcită și o pune pe umerii săi. Chiar dacă sintem căzuți în tilharii patimilor, care ne lasă abia vii, Hristos ne dă viață; ne spală cu apă și cu Duh, ne unge cu untdelemn și cu Duh. Ne duce la o casă de oaspeți. Ne hrănește cu pline și cu vin și cu Duh ca să ne înzdrăvenim puterile. «De o sută de ori de cădeți într-o zi, de o sută de ori să vă ridicati, ne îndeamnă Sfântul Ioan Gură de Aur. Același Sfînt în noaptea învierii ne zice «intrați toți în bucuria Domnului nostru: și cei dintii și cei de-ai doilea luați plata» (Cuvînt din noaptea învierii). Puterea iubirii se arată și astăzi prin Biserică, valorificîndu-se nu numai pe plan intern, ci și extern, interconfesional și interuman.

Încercînd o comparație calitativă și cantitativă între iubirea ca dar al Sfintei Treimi și diferite forme de afecțiuni sufletești, se poate constata o gradajie, în ceea ce privește tăria, lumina, și frumusețea între acestea.

a) Tăria iubirii treimice, ca energie cunoscută de creștinul credincios, este incomparabil mai puternică, ca acele afecțiuni sentimentale, căci Sfînta Scriptură ne spune: «Fiind înrădăcinați și întăriți în dragoste puteți să pătrundeți cu toți sfinții lățimea și lungimea și adîncimea și înălțimea dragostei Lui» (Efes. III, 18).

b) Această putere a iubirii treimice este plină de lumină. «Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El» (I Ioan I, 5). Această lumină zice Losski «e fără declin, fără schimbare, inalterabilă, niciodată nu e eclipsată, ea transformă în lumină pe cei pe care îi luminează»⁷⁴ și continuă apoi, «această lumină umple inteligențele și simțirile și se descoperă omului credincios întreg, nu numai unei singure dintre facultățile sale»⁷⁵. E în același timp putere și lumină. «Puterea face

72. P. S. Antonie Plămădeață, *Biserica slujitoare în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție și în teologia contemporană*, «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5-8, p. 584.

73. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sf. Duh în teologia Sf. Părinți, «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 2, p. 226.*

74. Vladimir Losski, *Essai sur la theologie...*, p. 216.

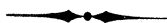
75. *Ibidem*, p. 219.

să iradieze din ea lumină, mai presus de fire dar și din lumină iradiază o putere mai presus de fire»⁷⁶. Pe drept cuvânt dăm slavă Sfintei Treimi cîntînd: «Slavă ție celui ce ne-ai arătat nouă lumina» (Psalm XXXV, 10), pentru că «am văzut lumina cea adevărată și am luat duhul cel ceresc».

c) Ca frumusețe lăuntrică, iubirea creștină întrece orice frumusețe palidă, a afectelor pur sentimentale. Ea e «ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit» (I Cor. II, 9). Iar Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: «Fericită este mintea care trecînd peste toate cele ce sînt, se bucură neîncetat de dumnezeiasca frumusețe»⁷⁷. În același înțeles Sfîntul Grigore Palama continuă: «Frumusețea divină vine de sus și devine originea unică a unei teologii sigure»⁷⁸.

În încheiere, se pot trage următoarele concluzii:

Iubirea creștină (agape) se deosebește de afecțiunea dintre sexe, de filie sau eros. Nici una dintre acestea, nu se poate asemăna cu ea. Izvorul ei este în Sfînta Treime în care se revarsă neîncetat, precum se revarsă raza din soare, îmbogățînd prin lumina, căldura și frumusețea ei, lumea creată și în mod deosebit persoana celui credincios ființa «după chipul și asemănarea» lui Dumnezeu. Iubirea aceasta s-a arătat nouă în Fiul lui Dumnezeu, cel întrupat, «Calea, adevărul și viața». Se continuă în sfînta Biserică, prin lucrarea Sfîntului Duh pînă la sfîrșitul veacurilor, iar din Biserică se revarsă în lume. «Se constată cu bucurie că omenirea este astăzi prinsă, nu numai într-un elan nemaiîntîlnit al cunoașterii adevărului, ci și într-un elan al realizării binelui cu bunătate și frățietate impresionabilă. El vrea să realizeze azi în mod sincer cuvîntul lui Hristos: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși», adică să te îngrijești de aproapele tău ca de tine, să suferi pentru el ca pentru tine, să te bucuri de bucuriile lui ca de ale tale, să se împărtășească de bucuriile vieții egal cu tine, realizînd adevărata dreptate, și înlăturînd orice distanță spirituală între el și tine. Aceasta este iubirea absolută»⁷⁹.



76. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sf. Duh în revelație și Biserică*, «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 216.

77. *Filocalia*, vol. III, Centurile, I, 19, trad. Prof. D. Stăniloae, Sibiu, 1948.

78. Paraschiv V. Ioan, *Teologia frumosului*, «Glasul Bisericii», (1969), nr. 5-6, p. 659.

79. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Opinii în legătură cu viitorul Sfîntului și Marelui Sinod Ortodox*, «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 440.

Pr. Drd. Gh. Calciu-Dumitreasa

CONSIDERAȚII INTERCONFESIONALE PRIVIND ONTOLOGIA DIVINĂ*

Problema divinității — ca existență și ca sursă a existenței — se impune în gândirea creștinismului primar mai mult din cauza unor conflicte interne sau din pătrunderea unor elemente străine de spiritul creștin.

Aceste conflicte, ca și reacția la ele, vizau două aspecte ale problemei :

Existența și modul în care Dumnezeu există ;

Ce și cât cunoaște credinciosul din această existență.

În funcție de cum au fost soluționate aceste probleme, s-au structurat și deosebirile, nu numai dintre Biserică și erezii, ci și dintre cele trei mari confesiuni creștine.

Fără îndoială că problema existenței lui Dumnezeu în Sine n-a dus la divergențe prea mari, toate religiile și toate confesiunile pornind de la ideea acestei existențe. Conflictul începe din clipa în care ontologia atacă modul de a-L cunoaște, prin revelație și prin efort personal.

Din acest punct de vedere, deosebirile din cadrul creștinismului au urmat, inițial, două mari secțiuni : diferența dintre Orient și Occident și diferențele apărute în cadrul Catolicismului atât din cauza contrazicerilor interne, cât și din apariția Reformei.

Orientul, dotat cu acel simț al metafizicului care punea de acord sufletul și rațiunea, sesiza existența ca pe un tot integral.

Teologia apuseană, structurată de timpuriu pe temeliiile logicii aristotelice, ajunge curînd prizoniera acestui raționalism speculativ.

Ortodoxia, mai puțin scolastică, și-a tras seva din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Pe de altă parte, catolicismul, încă din evul mediu timpuriu și prin întrepruperea legăturii cu teologia patristică, a ajuns la diviziuni și clasificări de mare rigiditate în ceea ce privește ființa și existența lui Dumnezeu, fapt care a și dus la apariția unor curente și direcții care puneau accentul pe unul sau pe altul din aspectele ontologiei divine. Astfel, Biserica Romano-Catolică s-a văzut uneori nevoită să ia poziție pentru sau contra unei păreri, așa cum a fost în cazul tomismului, cînd, vrînd să pună definitiv capăt influenței lui Anselm de Canterbury și a concepției lui privind cunoașterea lui Dumnezeu, a decretat pe Toma de Aquino «Doctor Angelicus», iar doctrina lui singura cale de cunoaștere a lui Dumnezeu și pentru înțelegerea problemelor legate de Ființa și existența lui.

Ascensiunea gândirii tomiste începe în clipa în care el atacă autoritatea lui Anselm și a concepției sale.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea P. C. Preot Lect. Constantin Galeriu, care a și dat avizul pentru publicare.

Pe scurt, argumentul ontologic, în formularea anselmiană are următorul aspect: *Deus est id quo majus cogitari non potest*¹.

În *De Vera Religione*, Augustin lăsase să se înțeleagă destul de evident că Dumnezeu este suprema ființă pe care mintea omnească o poate cugeta și, pentru aceasta, el introduce în ontologia sa termenii de «*summa essentia*»², de «*omnis pulchritudinis forma*»³ și, în sfârșit, pe cel de «*summum bonum quo superior non est*»⁴.

Vedem dar, cum încă de atunci, începuse să se contureze acea concepție care va deveni generală în catolicism, prin acceptarea tomismului ca filozofie oficială pentru Biserica Romană, că nu există deosebire între ființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate și că, prin urmare, cunoașterea lui Dumnezeu, în esența Lui, nu este o imposibilitate. Erigena⁵ decretase pe Dumnezeu supremă și unică realitate, fapt care l-a și dus la panteism, prin negarea oricărei existențe în afara esenței divine. La rîndul său, Anselm declară pe Dumnezeu realitate absolută, fără a-l delimita cu claritate de lume, astfel că teoria sa se plasează la un punct insuficient determinat între panteism și teism. Această greșeală va constitui punctul vulnerabil pentru doctrina sa în atacul pe care i-l va da Gaunilo și mai ales, Toma de Aquino, greșeală care în metodologie se numește *saltus in probando* și care constă în trecerea nejustificată din domeniul logic în cel real.

Cu Toma de Aquino, ontologismul lui Anselm primește lovitura de grație, prin adoptarea logicii aristotelice în demonstrarea ontologiei divine.

Influența lui Aristotel în gîndirea teologică a catolicismului începuse cu mult înainte de Toma de Aquino. Găsim aceste influențe la Hugo de Saint-Victor, Alexandre de Halles, Bonaventura și Albertus Magnus, precursor și magistru al «*Doctorului Angelic*». Dar toți aceștia mai păstrau o atitudine de îmbinare eclectică între platonism și stagirism, acordînd lui Aristotel autoritate în problemele de știință.

Pentru Toma de Aquino, toate adevărurile legate de Dumnezeu nu sînt adevăruri pure de credință, decît pentru cel care nu poate urmări pînă la capăt raționamentul cauzalității. Pentru el și după el pentru întregul catolicism — ființa lui Dumnezeu se constituie din totalitatea cunoștințelor noastre despre El, deci cunoașterea noastră rațională poate merge pînă la cunoașterea esenței lui Dumnezeu, Catolicismul neadmițînd energiile necreate, ci socotindu-le ca o manifestare directă a ființei lui Dumnezeu. Această poziție este și azi tot atît de actuală în Biserica Romano-Catolică atît prin hotărîrile Conciliului II de la Vatican, cît și prin afirmațiile Papei Paul al VI-lea: «*Noi creștinii instruiți prin Revelație, știm că Dumnezeu subzistă în trei Persoane: Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, dar noi celebrăm totdeauna natura divină ca unică, noi proclamăm unic pe Dumnezeul cel viu și adevărat*»⁶.

Toată teologia catolică a urmat, cu puține excepții, linia lui Toma de Aquino. Neotomismul, devenit doctrină oficială prin Bula Papei Leon XIII, din 1879, nici nu putea avea altă poziție decît cea a maestrului din care se reclama.

Garrigou-Lagrange reia demonstrația tomistă pentru respingerea argumentului lui Anselm, deoarece, spune el, «*Existența lui Dumnezeu nu este adevăr evident prin*

1. Dumnezeu este ceea ce mai mare decît El nu poate fi cugetat.

2. *De Vera Religione*, 57.

3. *De natura boni*, 1, c.

4. *Ibidem*.

5. Johannes Scotus Erigena (810—877), irlandez de origine, trăiește mai mult în Franța și inițiază, de fapt realismul.

6. Pr. D. Popescu, *Eczeziologia romano-catolică după documentele celui de al doilea conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, București, 1972, p. 13—14.

el însuși, care să nu aibă nevoie să fie demonstrat, ca de exemplu, principiul identității — ceea ce este, este — sau principiul contradicției — ceea ce există nu poate, în același timp, să fie și să nu fie, sub același raport⁷.

Trecind în revistă toate aceste considerații în forma în care Catolicismul le-a constituit, se constată că diferențele cu privire la ontologia divină s-au constituit pe acel primat al lui «ratio» acceptat de catolici în cunoașterea lui Dumnezeu. Lupta dintre Toma de Aquino și Anselm de Canterbury n-a constatat în vreo deosebire fundamentală în modul de a-L concepe pe Dumnezeu, ci în metoda formală de aplicare a acestei logici. La Anselm se pleacă din interiorul nostru spre în afară, iar la Toma, drumul este invers: din afară spre interior. Dar și unul și altul se sprijineau pe primatul esenței în conceperea lui Dumnezeu, uitând că ființa divină ne rămâne mereu ascunsă și că Ea intră în comuniune cu noi — prin iubire — nu ca esență indeterminată, ci ca persoană. Pretenția gândirii teologice catolice de a cunoaște pe Dumnezeu în chiar esența Sa, subliniază tocmai catafatismul acestei gândiri.

Dacă aceasta este poziția Catolicismului față de problema ontologiei divine, să vedem care este cea a protestantismului față de aceeași problemă.

Conform structurii sale individualiste în toate problemele de interpretare a Scripturii, și în problema ontologiei divine poziția protestantă va diferi aproape de la teolog la teolog. Astfel, după Paul Tillich, ca putere de demonstrare a existenței lui Dumnezeu, nici un argument nu este valabil, pentru că, prin căderea în păcat, omul și-a pierdut orice putere de a se apropia de Dumnezeu altfel decât prin credință. Nici proba ontologică a lui Anselm, nici probele lui Toma nu sînt argumente. Cele cinci argumente aposteriorice se pot reduce, în fond, la cauzalitate. Aceste argumente au o anumită valoare, dar nu probantă, ci de analiză. Prezente în toată literatura teologică anterioară Reformei, ele reprezintă cea mai bună analiză a limitării realului, dar numai atât. În clipa în care ele sînt împinse dincolo de propria lor valoare și se încearcă, prin intermediul lor, să se dovedească existența unei ființe supreme și infinite, funcția lor analitică încetează și sînt proiectate în gol; li se cer niște concluzii care nu au nimic de a face cu premisele lor. Nu că Dumnezeu nu există, ci că nu există nici un punct de încopciere între argumentele finite și infinitul divin⁸.

Lui Tillich îi vine mai ușor decât celorlalți protestanți să accepte, fie și sub această formă, argumentele fundamentale, întrucît pentru el, Dumnezeu este foarte puțin determinat ca persoană, el integrîndu-L mai curînd ca pe o idee, de unde și denumirile pe care le propune pentru a înlocui vechile nume date lui Dumnezeu: Nenumitul, Indeterminatul etc. În plus, mai intervine și faptul că numai teologii de limbă germană, aproape fără excepție, resping în marea lor majoritate teologia fundamentală ca pe o creație hibridă care nu poate exista în sine și prin sine. Tillich, deși de origine germană, este teolog de expresie engleză și face excepție de la această regulă.

În această privință Emil Brunner este radical: teologia fundamentală trebuie respinsă, atunci cînd ea are pretenția de a justifica dogmatica. Argumentele pentru existența lui Dumnezeu, natura divină etc., nu au nici un aport pentru dogmatică. Totuși, și el acordă o anumită utilitate Teologiei fundamentale, socotind că în actul credinței, noi nu trebuie să respingem aspirațiile bune izvorîte din judecata logică⁹.

7. Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son existence et Sa nature*, V-e édition, Paris, 1919, p. 64.

8. Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris-Payot, 1970, p. 220.

9. Cf. *Bilan de la Théologie Chrétienne du XX-e siècle*, Casterman, 1970, p. 38—40.

Așadar, argumentele, fie anselmiene, fie tomiste, nu au valoare probantă, ci doar predicatorială, ele operind în interiorul nostru, fără nici o legătură cu realitatea obiectivă.

Karl Barth însă nu admite nici măcar această valoare psihologic-subiectivă a teologiei fundamentale, deoarece ea nu face decît să ne descopere o «insecuritate obiectivă» iar «credința ne-o scufundă într-o somnolență senilă».

Cît despre argumentele anselmiene și tomiste, ele nu numai că nu au nici o valoare, dar sînt de-a dreptul împotriva revelației scripturistice. Numai concentrarea teologiei asupra lui «Deus dixit» îi dă valoare: «Deus est» este un dat de credință, o revelație¹⁰.

Pe Dumnezeu nu-L putem cunoaște decît în măsura în care credinciosul este obiect al acțiunii divine, acțiune care se realizează în istorie prin Iisus Hristos, prin care ajungem să cunoaștem pe Dumnezeu și sensul lucrărilor sale. Fără Biblie și fără Iisus, nu există nici o cale prin care să facem saltul din rațional în existență. Toată teologia catolică și toate filosofiile care au făcut din creație un fel de anticameră a cunoașterii lui Dumnezeu, au confundat planul logic cu cel real¹¹.

Fără îndoială că Barth are dreptate cînd este vorba de ființa lui Dumnezeu și de cunoașterea ei prin puterile minții noastre, așa cum afirmă teologia catolică. Cu aceasta sîntem întru totul de acord. Dar se poate oare contesta, în mod absolut, valoarea argumentului cosmologic? Se poate, oare, afirma cu atîta exclusivism, cum o face Barth: «Biblia, Vechiul și Noul Testament nu conțin nicăieri nici cea mai mică tentativă de a-L demonstra pe Dumnezeu», cînd găsim în Vechiul Testament: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea minilor Lui o vestește Tăria»? (Psalm XVIII, 1). Oare Noul Testament trece sub tăcere același argument, cînd Sfîntul Apostol Pavel afirmă: «Cele nevăzute ale Lui (Dumnezeu) se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire»? (Rom. I, 20).

Afirmația lui Barth nu face decît să-l fixeze încă odată pe linia radicalismului protestant, atunci cînd este vorba de raportul nostru cu Dumnezeu, rămînînd exclusiv la «Sola fide».

Teologia ortodoxă nu s-a preocupat în mod special de argumentația rațională a existenței lui Dumnezeu, dar nici n-a contestat valoarea argumentelor apriorice sau aposteriorice, așa cum reies ele din Sfînta Scriptură și din Sfinții Părinți. Păstrînd dreapta măsură, ea a privit aceste argumente ca pe o cale a minții noastre care ne duce la ideea existenței lui Dumnezeu, dar numai atît, căci ce este Dumnezeu în Sine noi nu putem ști.

«Dacă tu nu te cunoști pe tine însuși cine ești și dacă n-ai putut înțelege nici măcar lucrurile a căror mărturie sînt simțurile tale, cum îți închipui că ai putea cunoaște exact ce este și cum este Dumnezeu? De multă lipsă de judecată dai dovadă!», va spune Sfîntul Grigore de Nazianz¹².

La rîndul său, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, stăruind asupra aceluiași apofatism în cunoașterea lui Dumnezeu, precizează care sînt lucrurile pe care le putem cunoaște

10. *Ibidem*, p. 38—40.

11. Karl Barth, *Esquisse d'une Dogmatique*, Paris, 1950, p. 49.

12 *λόγοι λόγος* P.G., XXXV, 1080.

despre El și care sînt cele care ne rămîn mereu ascunse : «Avînd a teologhisi, a cerceta cele cu privire la Dumnezeu — nu căuta să pătrunzi rațiunile intime ale lui Dumnezeu, căci inteligența obișnuită nu le va putea afla, nici o altă inteligență care vine după Dumnezeu. Ne vor rămîne mereu ascunse cele cu privire la veșnicia Lui, la infinitatea Lui, la bunătatea, înțelepciunea și puterea Lui creatoare, la pronia Lui, la judecata tuturor. Mare teolog va fi acela care va descoperi măcar cele mai mici rațiuni ale acestora»¹³.

Reiese limpede că noi nu rămînem în afara oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu folosind rațiunea ca instrument de cunoaștere, așa cum, de altfel afirmă și Sfîntul Vasile cel Mare, Grigore de Nisa și alți Sfinți Părinți¹⁴.

*

În concluzie, indiferent de forma pe care a luat-o opoziția confesională față de argumentul ontologic, rămîne ca valabilă valoarea lui tensională și de investigație, care ne arată că în cel credincios există o necesitate internă de a se atașa de cineva infinit, bun, suprem, pe care Revelația ni-L definește ca Dumnezeu.



13. *κεφαλαία περί Ἀγάπης* P.G., XC, 992.

14. Sf. Vasile afirmă că atributele divine pe care noi le formulăm pe cale rațională, cu toată forma lor subiectivă, «sînt mărturisiri ale atributelor adevărate ale lui Dumnezeu» (Contra Eunomiu, I, 13), iar Sf. Grigorie de Nisa spune : «Despre ființa dumnezeiască avem numai o cunoștință întunecată și redusă ; culegem însă una suficientă din numirile care se referă la ea, Cf. *Manual pentru Institututele teologice*, București, 1958, vol. I, p. 344, nota 16.

Drd. Dumitru M. Colotelo

HIROTONIA PREOTULUI ÎN RITUL LITURGIC BIZANTIN*

Studiu istorico-liturgic

1. *Hirotonia ca act esențial al consacării preotului. Temeiurile ei biblice.* —

După învierea Sa din morți, Iisus Hristos a investit pe Apostolii Săi cu puterea de a continua, în numele Său, opera mîntuitoare: «Datu-mi-s-a toată puterea, în cer și pe pămînt. Drept aceea, mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-i să păzească toate cîte v-am poruncit vouă și iată Eu cu voi sînt pînă la sfîrșitul veacului (Matei XXVIII, 18—20). Punerea în practică a acestei porunci s-a realizat de fapt după pogorîrea Sfîntului Duh, cînd Apostolii au primit harul dumnezeiesc, cu puterea căruia ei au desfășurat acea activitate învățătoarească, sfințitoare și conducătoare, unică pentru întreaga creștinătate, prin amploarea și efectele ei.

La rîndul lor, Apostolii au transmis această putere și urmașilor lor imediați: episcopilor și aceștia, mai departe, preoților și diaconilor, continuîndu-se astfel, încă în timpul apostolic, ierarhia de sursă divină sau preoția harică (sacramentală).

Desemnarea membrilor acestei ierarhii nu se făcea numai printr-o simplă alegere sau numire, ci printr-o lucrare harică specială, cu caracter de taină, care, chiar în cărțile Noului Testament, se numește *hirotonie* (Fapte XIV, 23; II Cor. VIII, 19) sau *punerea mîinilor* (Fapte VI, 6; XIII, 3; I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6), indicînd prin această ultimă denumire lucrarea văzută prin care se transmite harul.

Deci, Mîntuitorul a dat poruncă Apostolilor să rînduiască o nouă preoție, preoția creștină, iar aceștia, împlinind porunca Sa, au întemeiat cele trei trepte ale preoției creștine, prin lucrarea specială a tainei hirotoniei. Esențialul acesteia consta, încă de atunci, din punerea mîinilor asupra candidatului, împreună cu invocări, rînduială în cadrul căreia, harul Sfîntului Duh îi umplea pe acesta de puterea încredințată de Mîntuitorul de a învăța, de a sfinți și de a păstori pe credincioși.

Din cele de mai sus reiese că hirotonia este o lucrare sfîntă, instituită de Mîntuitorul și rînduită de Sfinții Apostoli, în cadrul căreia, prin invocarea Sfîntului Duh și prin punerea mîinilor de către episcopi (urmașii direcți ai Apostolilor) asupra unui creștin, acesta primește întreita putere de a exercita cele trei aspecte (lucrări) ale preoției: de a învăța, a sfinți și a păstori.

Etimologic, cuvîntul «hirotonie» reprezintă transcrierea grecescului *Χειροτονία* care înseamnă întinderea sau punerea mîinii (*Χείρ, Χειρός* = mîină; *τείνω* = a întinde, a lungi, a pune). Termenul de «hirotonie» era folosit de vechii greci pentru a desemna o alegere sau votare, care se făcea prin ridicarea mîinii în semn de aprobare. Mai tîrziu însă, chiar în lumea greacă laică, cuvîntul desemna o rînduire sau o

* Lucrare de seminar, susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște care a și dat avizul pentru publicare.

instalare a cuiva într-un post, într-o funcție¹. Neținând seama de această deplasare a sensului, încă în perioada anterioară Noului Testament, unii exegeți, explicând termenul de «hirotonie» din Noul Testament, îi atribuie numai sensul de a alege. Este adevărat că în Noul Testament există și sensul de alegere pentru «hirotonie» (Fapte X, 41), dar paralel cu acesta, se observă și sensul clar de rînduire într-o anumită treaptă preoțească. Uneori, prin cuvîntul «hirotonie» se desemnează ambele lucrări: de a alege și de a sfinți pe preot (II Cor. VIII, 19; Fapte XIV, 23).

O altă problemă care se creează în jurul termenului de «hirotonie», este și aceea a existenței unui alt termen înrudit: *Χειροθεσία*. Din punct de vedere etimologic, acest cuvînt are aproape același sens cu acela de «hirotonie» (*Χεῖρ*, *Χειρός* = mînă și *τίθημι* = a pune, a așeza). În limbajul bisericesc al primelor veacuri creștine, el înlocuia adesea termenul de «hirotonie» și avea exact același sens². Dar chiar dacă nu exista deosebire între termeni, era deosebire evidentă între lucrările desemnate astăzi prin aceștia. Treptat a început să se facă distincție și între termeni, *hirotonia* desemnînd lucrarea de rînduire în cele trei trepte ale clerului propriu-zis, iar *hirotesia*, rînduirea în treptele clerului inferior. Distincția mai evidentă, în special în documentele de nuanță juridică, se observă începînd cu secolul al VIII-lea³. Totuși, folosirea unuia din acești termeni pentru ambele categorii de lucrări, persistă încă secole de-a rîndul. Astfel, în secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului indică atât slujbele de consacrare în clerul inferior, cît și în cel superior, cu termenul de *hirotonie*. Totuși, el face distincție clară între lucrarea tainei, care se săvîrșește în altar și cea a ierurgiei, care se săvîrșește în afara altarului⁴.

La latini nu s-a făcut niciodată o distincție precisă între termenii care desemnează Taina Hirotoniei și ierurgia hirotesiei. Ambele lucrări sînt numite cu termenul latin *ordinatio*. Singura deosebire este că la taină se specifică: «*ordinatio per impositio manus*» sau «imponere manus», aceasta datorită faptului că numai la hirotonia propriu-zisă, în ritul roman este rezervată punerea mîinilor, hirotesiele făcîndu-se printr-o simplă binecuvîntare⁵.

Indiferent de termenii folosiți, hirotonia a fost însă întotdeauna considerată de Biserică și săvîrșită ca o Sf. Taină, prin care se pogoară Harul special al preoției, în virtutea poruncii și promisiunii Mîntuitorului.

2. *Evoluția rînduiei hirotoniei preotului (scurte informații istorice)*. — Creștinismul autentic nu poate fi conceput separat de preoția harică, deoarece numai aceasta îi poate conferi plenar caracterul de continuitate apostolică, continuitate care, la rîndul ei, creează legătura organică dintre Biserica primară și Biserica din toate timpurile.

De aceea, apariția ierarhiei bisericești este evidentă încă de la începuturile creștinismului și consemnată în cărțile Noului Testament. Insuși Mîntuitorul, fiind

1. F. Prat, *Evêque*, art. în «Dictionnaire de Théologie Catholique», V, 2, Paris, 1924, col. 1684; F. Cabrol, *Imposition des mains*, art. în «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», VI, 1, Paris, 1926, col. 396.

2. A se vedea mai amănunțit sensurile termenilor de hirotonie și hirotesie la Pr. Prof. Ene Braniște, *Curs de Liturgică și Tipic* (dactilografiat), fasc. V, București, 1952, p. 543; Magistrand Sever Buzan, *Hirotonie și hirotesie*, în «Ortodoxia», 1957, nr. 4, p. 586—613.

3. Cyrille Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, în rev. «La Maison-Dieu», 1970, nr. 102, p. 57—72; F. Cabrol, art. cit., col. 397.

4. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, (trad. rom.), București, 1865, p. 129, 164. 5. Cyrille Vogel, art. cit., p. 65—76.

încă cu ucenicii Săi, le-a poruncit, după cum am arătat, să învețe, să sfințească și să păstorească pe cei ce vor crede în El. Că Mîntuitorul nu s-a referit prin această poruncă la toți creștinii, o denotă faptul că El s-a adresat numai Apostolilor, nu și celorlalți 70 de ucenici sau tuturor celor ce credeau în El. Că Mîntuitorul nu s-a referit numai la Apostoli, ci și la urmașii acestora, osebiți pentru preoția harică, o denotă cuvintele Sale: «Și iată, Eu cu voi sint pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 20).

Cărțile Noului Testament ne arată din belșug că această poruncă a fost respectată de Apostoli, care au hirotonit diaconi (Fapte VI, 1—6), preoți (Fapte XIV, 23) și episcopi (I Tim IV, 14)⁶.

Desigur, este greu să precizăm în ce constă rînduiala hirotoniei în general și a preotului în special în epoca apostolică. Totuși, în toate cazurile de hirotonie, deci și la hirotonia preotului, este amintit totdeauna actul esențial pentru rînduială: punerea mîinilor. Acest act al punerii mîinilor este specific hirotoniei și existența lui este permanentă și sistematic atestată, după cum se va vedea, în decursul istoriei creștinismului, pînă la noi⁷. Fără îndoială că, în această practică, Sfinții Apostoli au luat ca model pe Mîntuitorul, care, la diferite tîmăduiri, deci cînd se cerea o intervenție directă a milosteniei lui Dumnezeu, punerea mîinilor peste cei bolnavi (Marcu V, 23; 6, 5; Luca XIII, 13); Mîntuitorul însuși moștenise această practică din Legea Veche, unde, de asemenea, consacrările de leviți se făceau tot prin punerea mîinilor (Num. VIII, 10).

Din fericire, punerea mîinilor nu este singurul act din rînduiala hirotoniei preotului, atestat în Noul Testament. Cel mai important text în această privință este cel din Fapte XIV, 23, text care se referă direct la hirotonia preotului și care mai indică două elemente componente din rînduiala hirotoniei de atunci. Este vorba de ajunări și rugăciuni, în cadrul cărora se făcea hirotonia: «Apoi cu rugăciuni și cu ajunări, le-au hirotonit preoți în fiecare biserică și i-au încredințat pe ei Domnului în care crezuseră». În privința ajunării, este știut că, încă de la începuturile creștinismului, înaintea săvîrșirii Sfintelor Taine, se ajuna, — ajunarea și postul în general, fiind socotite ca mijloace de purificare spirituală, atît de necesare pregătirii în vederea primirii harului divin. În ce privește rugăciunile de care se amintește în text, ele se pot referi la invocări ale harului, dar și la sfînta liturghie, în cadrul căreia s-a săvîrșit întotdeauna hirotonia preotului⁸.

Din păcate, o rînduială, chiar schematică, a hirotoniei, nu este cuprinsă nici în cărțile Noului Testament, nici în alte scrieri provenite din primele două veacuri creștine. În scrieri ca: *Didahia celor 12 Apostoli* (sec. I)⁹, sau în *Epistola I a lui Clement Romanul către Corinteni* (sec. I—II)¹⁰, nu se fac decît mențiuni ale hirotoniei, fără însă a se specifica conținutul acesteia.

6. Referitor la existență în diferite trepte distincte ale clerului în epoca apostolică, vezi: Prof. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955; Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, fasc. 1, p. 63—69; Idem, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în «Studii Teologice», 1963, nr. 3—4, p. 133—134; Pr. Doctorand Vasile Mihoc, *Preoția după Noul Testament*, în «Mitropolia Ardealului», 1974, nr. 4—6, p. 250—262.

7. Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 68.

8. Jean Coison, *Designation des ministres dans le Nouveau Testament*, în rev. «La Maison-Dieu», 1970, nr. 102, p. 28.

9. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. Ioan Mihălcescu, Ec. Matei Pislaru și Ec. G. N. Nițu, vol. I, 1928, p. 92.

10. *Ibidem*, p. 120.

Abia în prima jumătate a secolului al III-lea, Ipolit Romanul consemnează, în *Tradiția apostolică*, o scurtă, dar lămurită rînduială a hirotoniei preotului, dîndu-ne și textul unei rugăciuni de invocare a Harului¹¹. De altfel, aceasta este prima rugăciune de acest fel, pe care o aflăm în documentele care ni s-au păstrat¹². Absența, pînă în secolul al III-lea, a unor documente care să cuprindă rînduielei mai precise, cu rugăciunile respective, nu trebuie să ne mire prea mult, avînd în vedere respectul deosebit al primilor creștini pentru rînduielele de cult, datorită cărora acestea se transmiteau pe cale orală. Pe de altă parte, nu este exclus ca unele din documentele care ar fi putut exista înainte de secolul al III-lea, să fi dispărut, datorită vicisitudinilor istorice și îndeosebi persecuțiilor religioase din acele vremuri.

Cît privește rînduiala hirotoniei preotului, *Tradiția apostolică* o descrie astfel: episcopul pune mîna pe capul celui ce se hirotonește, în timp ce preoții îl ating doar pe acesta. *Tradiția apostolică* este singurul document care atestă participarea preoților la hirotonia preotului, prin atingerea candidatului. Obiceiul se va păstra doar în ritul roman¹³. Rugăciunea de la hirotonie, redată aici, este scurtă, dar cuprinde invocarea harului, în virtutea căruia preotul să-și poată desfășura activitatea sacerdotală: «Dumnezeute și Tată al Domnului nostru Iisus Hristos, privește la robul Tău acesta și dă-i duhul harului și sfatul preoților, astfel ca el să slujească și să conducă poporul Tău...».

Cu toate că rînduiala hirotoniei preotului nu este prezentată în cadrul unei liturghii, totuși considerăm că ea nu se făcea în afara slujbei liturghiei. Astfel, rînduiala hirotoniei episcopului¹⁴ este încadrată în liturghie, înainte de sărutarea păcii. La începutul hirotoniei preotului se menționează că această rînduială trebuie să se facă «...la fel cum s-a zis mai sus... pentru episcop...». Această mențiune ne determină să tragem concluzia că și hirotonia preotului avea loc tot în cadrul festiv al unei liturghii, la fel ca și hirotonia episcopului.

Un secol mai tîrziu, la sfîrșitul primei jumătăți a secolului al IV-lea, *Evhologhiul lui Serapion*, cea mai veche carte de cult care ni s-a păstrat, prezintă, între altele, și o rugăciune la hirotonia preotului, mai extinsă¹⁵. Pentru prima dată, în această rugăciune se explică rostul spiritual al actului de punere a mîinilor. Astfel, prin punerea mîinilor episcopului asupra celui ce era hirotonit preot, se închipuiește înșăși binecuvîntarea lui Dumnezeu, care vine peste acesta, împreună cu harul Sfîntului Duh: «Întinde mîna, Stăpîne, Dumnezeule al cerurilor, Tată al unuia născut al Tău, peste acest om și ne rugăm ca Duhul adevărului să vie în el». În esență, această primă parte a rugăciunii este foarte asemănătoare cu formula de îndemn, rostită de arhiereu, din ritul bizantin de astăzi. Ultima parte a rugăciunii indică sarcinile ce-i revin preotului în urma hirotoniei: de a conduce credincioșii la mîntuire, învățîndu-i și sfințindu-i. De asemenea, se insistă asupra calităților pe care trebuie să le aibă un preot: «înțelepciune, cunoaștere și credință dreaptă, ca să poată să slujească...

11. Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, trad. et notes par Bernard Botte, Paris, 1968, p. 56—59.

12. I. H. Dalmais, *Ordinations et ministères dans les Eglises Orientales*, în «La Maison—Dieu», 1970, nr. 102, p. 73; Cyrille Vogel, *op. cit.*, p. 60.

13. Louis Prunel, *Les Sacrements*, Paris, 1923, p. 276; A. Villien, *Les Sacrements. Histoire et Liturgie*, Paris, 1931, p. 320.

14. Hippolyte de Rome, *op. cit.*, p. 40—45.

15. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, în «Texte und Untersuchungen», Neue Folge, II Band, Heft 3b, Leipzig, 1899, p. 11; D. Apostolina, *Evhologhiul lui Serapion* (teză de licență), București, 1936, p. 149.

în conștiință curată» (Cf. I Tim. III, 9). Această parte finală a rugăciunii se poate regăsi mai detaliat în cele două rugăciuni ale rînduiei hirotoniei preotului din ritul bizantin de astăzi.

Asemănător cu rînduiala hirotoniei preotului din *Tradiția apostolică*, se prezintă rînduiala din *Constituțiile apostolice* (sec. al IV-lea)¹⁶. Spre deosebire însă de *Tradiția apostolică*, *Constituțiile apostolice* nu recomandă atingerea candidatului de către preoții prezenți la hirotonie. Numai episcopului îi revine obligația de a «...pune mîna pe capul lui, de față fiind preoții și diaconii». Odată cu acest izvor, în Orient nu mai sînt semnalate documente care să consemneze practica atingerii de către preoți a celui ce e hirotonit.

În ce privește rugăciunea de hirotonie, aceasta este ceva mai dezvoltată decît rugăciunile similare din *Tradiția apostolică* și *Evhologhiul lui Serapion*, dar, în esență, are același conținut. Invocarea harului este precedată de proslăvirea acțiunii creatoare și pronietoare divine și de o cerere către Tatăl de a întări Biserica Ta și mărește-o și înmulțește-o pe proistoșii ei și le dă putere...». După această prefață pregătitoare, urmează invocarea Sf. Duh: «Însuși și acum caută spre robul Tău acesta înaintat la preoție prin votul și hotărîrea clerului întreg și-l umple de duhul harului și al înțelepciunii, ca să ajute și să conducă poporul Tău cu inimă curată». În ultima parte a rugăciunii se cere pentru cel hirotonit calități de bun păstor: înțelepciune, blîndețe..., asemănarea cu prima rugăciune din rînduiala hirotoniei de astăzi fiind evidentă.

De o importanță deosebită pentru studiul rînduiei hirotoniei, mai ales în ce privește simbolismul diferitelor acte liturgice, este *Ierarhia bisericească*, a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul (sec. V)¹⁷. Lucrarea nu prezintă rugăciunea hirotoniei, dar prezintă elementele principale ale rînduiei, cu simbolismele lor. Astfel, hirotonia avea ca momente esențiale: «pășirea în fața dumnezeiescului altar, plecare genunchilor, punerea mîinilor ierarhului, imprimarea semnului crucii, anunțarea numelui, iar ca încheiere sărutarea păcii». După cum se vede, aceste momente se identifică cu momentele hirotoniei preotului din ritul bizantin de astăzi. De remarcat este faptul că printre actele fundamentale ale hirotoniei nu este menționată ungerea cu sfîntul mir, ca în ritul roman.

Pentru prima dată în istoria cultului creștin, acest document prezintă și tîlcuirii destul de prețioase ale rînduiei hirotoniei. Astfel, prezentarea la altar a candidatului simbolizează afierosirea acestuia lui Dumnezeu; punerea mîinilor ierarhului arată că cel ce este hirotonit intră în paza lui Dumnezeu, iar însemnarea întreită cu semnul crucii, înseamnă nimicirea tuturor poftelor trupești. Se poate spune că, prin aceste tîlcuiri, autorul *Ierarhiei bisericești* este cel mai valoros precursor al celor doi mari tîlcuitori din secolele XIV—XV, Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului.

Pe lângă aceste documente din primele veacuri creștine, referitoare la rînduiala hirotoniei preotului, există și cîteva canoane (2 Ap.; 103 Cartagina; 7 Teofil al Alexandriei ș.a.)¹⁸, care se referă tangențial la unele amănunte ale tainei, fără însă a prezenta o rînduială cel puțin parțială.

16. Vezi trad. rom. *Scrierile Părinților Apostolici*, ed. cit., vol. II, p. 249—250.

17. Vezi Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericească*, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 126—129.

18. Dr. Nicodim Mîlaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de N. Popovici și U. Kovincici, Arad, 1930—1936, vol. I, 1, p. 132; vol. II, 1, p. 265; vol. II, 2, p. 179.

Trecînd acum la ritul bizantin, rînduiala hirotoniei preotului a rămas în esență aceeași ca în primele veacuri creștine. S-a amplificat doar fastul, necesar de altfel solemnității deosebite în care se încadrează taina hirotoniei.

Cel dintîi document liturgic în care ni se descrie rînduiala hirotoniei în ritul bizantin este cunoscutul *Evhologhiu* din *Codicele Barberin*, din secolul VIII—IX (azi în Biblioteca Vaticanului din Roma). În acest manuscris, este descrisă o rînduială a hirotoniei preotului, aproape identică cu cea care se săvîrșește astăzi. Lipsește doar formula de îndemn, rostită de arhieru: «Dumnezeiescul har...». Îndată după prezentarea candidatului la altar, acesta îngenunchează, iar arhierul îl înseamnă întreit cu semnul sfintei cruci și imediat rostește rugăciunea: «Dumnezeule cel fără de început...». Atît aceasta, cît și rugăciunea finală: «Dumnezeule, cela ce ești mare întru putere...», sînt identice cu rugăciunile respective din ritul bizantin de astăzi. Acest lucru arată vechimea mare a rînduiei și rugăciunilor hirotoniei din ritul bizantin¹⁹.

Cea mai completă descriere a rînduiei hirotoniei preotului în ritul bizantin, după perioada patristică, o avem în lucrarea arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului (sec. XV): *Despre siintele hirotonii*²⁰. Lucrarea cuprinde o rînduială foarte asemănătoare celei de astăzi, aproape identică, alăturînd și foarte prețioase lămuriri simbolice ale diferitelor momente. Înainte de a trece la rînduiala propriu-zisă, autorul se referă la pregătirea candidatului la hirotonie, pregătire în centrul căreia stă mărturisirea.

În ziua hirotoniei, candidatul slujește la liturghie, avînd rolul primului diacon. După vohodul cel mare, doi diaconi îl aduc din mijlocul bisericii la altar, unde este primit de doi preoți, cu care înconjoară de trei ori sfînta masă, «slavoslovind Treimea și chemînd pe Sfinții Mucenici...». Slavoslovirea Treimii și chemarea Sfinților Mucenici consta desigur din cîntările: «Mărire Ție, Hristoase, Dumnezeule...» și «Sfinților Mucenici...». După terminarea întreitii înconjurări a sfintei mese, arhierul înseamnă de trei ori cu semnul crucii capul celui ce este hirotonit, «făcînd începătura hirotoniei». Candidatul îngenunchează, sprijinindu-și capul de sfînta masă, iar arhierul, punînd mîna pe capul acestuia, «cere dumnezeiescul har și din diacon face preot pe cel hirotonit». În timpul citirii rugăciunii, cei din altar cîntă întreit «Doamne, miluiește». Singura deosebire mai mare a acestei rînduiei față de rînduiala de astăzi, este aceea că arhierul citește o singură rugăciune, care foarte probabil să fi cuprins tot conținutul fragmentat astăzi în cele trei rugăciuni din *Evhologhiul* actual.

După citirea rugăciunii, celui hirotonit i se pune orarul în formă de epitrahil, cu ambele părți în față, i se dă briul și felonul, arhierul zicînd: «Vrednic este!».

După sfîntirea darurilor, preotul proaspăt hirotonit primește de la arhieru un al doilea agneț, pregătit dinainte de proscomidie, cu formula care se rostește și astăzi: «Ia acest odor și îl păzește pe dînsul pînă la venirea Domnului, cînd îl va cere de la tine». Este prima mențiune în care se prezintă primirea agnețului de către cel hirotonit. Totuși, este interesant faptul că el primește un alt agneț, nu cel din care se împărtășesc și ceilalți, ca azi. Simeon nu specifică ce făcea preotul cu agnețul primit. Probabil că îl consuma în următoarele șapte zile, cînd era obligat să slujească²¹.

Important este de remarcat și faptul că Simeon face mențiune expresă în ce privește necesitatea săvîrșirii Hirotoniei în cadrul Sfintei Liturghii. De asemenea, indică imposibilitatea hirotoniei mai multor preoți la aceeași Liturghie.

19. Iacob Goar, εὐχολόγιον sive *Rituale Graecorum*, Veneția, 1730, p. 244—245.

20. În trad. rom. citată mai înainte, p. 137—140.

21. Compară cu S. Salaville, *Un rite d'ordination en Orient. L'Hostie dans la main de l'ordonné*, în «Echos d'Orient», XVI, 1913, nr. 102, p. 428.

3. Rînduiala hirotoniei preotului în ritul bizantin de astăzi și explicarea ei. — După cum am văzut, rînduiala hirotoniei preotului în ritul bizantin de astăzi nu diferă în esență de rînduiala hirotoniei din primele veacuri creștine.

În ce privește candidatul la hirotonie, acesta trebuie să fie membru al Bisericii, cu o viață morală ireproșabilă, bărbat al unei singure femei (I Tim. III, 2—13), integru fizic și avînd cunoștințele teologice necesare slujirii preoțești²².

Săvîrșitorul hirotoniei preotului nu poate fi decît un arhieru, de regulă un episcop în funcție²³.

Locul săvîrșirii hirotoniei preotului este altarul unei biserici aflată în jurisdicția sau măcar în încredințarea episcopului care hirotonește. Se recomandă ca, avîndu-se în vedere importanța deosebită a tainei, aceasta să se săvîrșască în biserici mai mari (de preferință catedrale), la care să participe mulți credincioși²⁴.

Timpul hirotoniei preotului poate fi orice zi de sărbătoare, în cadrul sfintei liturghii a Sfîntului Ioan sau a Sfîntului Vasile, «înainte de sfințirea darurilor (îndată după intrarea cu cinstitele daruri), deoarece preotul este investit cu puterea de a sfinți darurile, adică de a sluji sfintei liturghii²⁵. Hirotonia preotului nu se poate săvîrși la liturghia darurilor mai înainte sfințite.

Deci, la o liturghie a Sfîntului Ioan sau a Sfîntului Vasile, după intrarea cu sfințele daruri, începe hirotonia preotului²⁶. Acesta iese din altar, în mijlocul naosului făcînd trei mătăanii. Este bine ca acum, avînd în vedere solemnitatea și importanța deosebită a Tainei, să se aprindă în biserică cît mai multe luminări, care simbolizează «strălucirea darului»²⁷. În continuare, candidatul la hirotonie citește o declarație, un angajament-legămînt, prin care se obligă să-și îndeplinească slujirea preoțească conform Sfintei Scripturi, Sfinților Părinți și sfințelor canoane²⁸. Apoi doi diaconi îl conduc la altar, zicînd alternativ: «Poruncește! Porunciți! Poruncește, (Înalt) Prea Sfințite Stăpîne, pe cel ce vi se aduce înainte spre a se hirotoni preot». La ușile împărătești este primit de doi preoți (cei mai înalți în rang), care îl prezintă arhierului. Preluarea candidatului de către preoți, simbolizează părăsirea de către acesta a treptei diaconatului și intrarea în treapta presbiteratului²⁹. Arhierul îl binecuvîntează pe cap de trei ori și apoi se așează în fața sfintei mese, în colțul dinspre miazănoapte. Candidatul condus de cei doi preoți, care poartă dicherul și tricherul, înconjură de trei ori sfînta masă. Această întreită înconjurare se face ca semn al bucuriei îngerilor și preoților că un nou slujitor se hirotonește întru mărirea lui Dumnezeu³⁰. În timpul înconjurării, se cîntă de către cei din altar: «Sfinților mucenici...», «Slavă Ție, Hristoase...» și «Isaie, dănuiește...». Dacă ultimele două tropare

22. Dr. Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericei Dreptcredincioase Răsăritene*, 1909, p. 748. și Dr. N. Mișaș, *Dreptul Bisericesc Oriental*, București, 1915.

23. Canonul 2 Apostolic; Pr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 543; Dr. Vasile Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 747.

24. Canonul 35 Apostolic; 7 Teofil al Alexandriei, ș.a.; Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 544; Dr. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 749.

25. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 544; Vezi și V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 748; Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 322.

26. La descrierea rînduiei hirotoniei preotului, vom folosi ultima ediție a Arhieraticonului românesc (București, 1926), comparată cu ultima ediție a Arhieraticonului grecesc (Atena, 1971).

27. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 137.

28. În Biserica Armeană, această declarație nu are formă de monolog, ci este un dialog între candidat și episcop. Vezi Diac. Arhim. Zareh Baronian, *Rînduiala hirotesilor și hirotoniilor în Biserica Armeană*, în «Ortodoxia», 1971, nr. 1, p. 74—76.

29. Cf. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 138.

30. *Ibidem*.

se cîntă în contextul atmosferei festive, primul se cîntă pentru a arăta că, așa precum odinioară mucenicii s-au nevoit pentru Hristos, la fel și cel ce se hirotonește este conștient că viața lui de după hirotonie trebuie să fie o permanentă nevoiță în slujirea lui Hristos³¹. La fiecare înconjurare, cel ce se hirotonește sărută cele patru colțuri ale sfintei mese, face trei metanii înaintea arhierelui și-i sărută omoforul, epigonatul și mina. După a treia înconjurare, făcînd trei metanii în fața sfintei mese, se apropie de arhieru, îngenunchează lîngă el și, punînd mîinile încrucișate pe sfînta masă, reazemă capul de ele³². Cel dintîi dintre preoți atenționează asistența cu formula «Să luăm aminte». În acest timp, toți cei prezenți, cler și credincioși, îngenunchează, marcînd și prin aceasta solemnitatea momentului, iar arhieru, luîndu-și mitra de pe cap, acoperă cu o parte a omoforului pe cel ce se hirotonește, își pune mîna dreaptă pe capul acestuia și rostește, în auzul tuturor, formula de îndemn la rugăciune: «Dumnezeiescul har...»³³. Apoi, după ce același preot îndeamnă la rugăciune cu formula: «Domnului să ne rugăm», arhieru citește încet prima rugăciune a hirotoneiei, în timp ce asistența din altar cîntă lin «Doamne, miluiește». Cînd arhieru începe să citească (tot cu voce joasă) a doua rugăciune, cel dintîi dintre preoți rostește încet o ecten'e, în care se combină cereri din ectenia mare cu cereri speciale pentru cel ce este hirotonit, cei de față cîntă melodios «Doamne, miluiește!».

În legătură cu aceste două rugăciuni de hirotonie, citite de arhieru, este cert că odinioară ele constituiau o singură rugăciune. De aceea nu se poate afirma în ce măsură una din ele este centrală. De altfel, fiecare din ele prezintă cite o invocare în vederea slujirii sacerdotale.

După ce arhieru termină de citit aceste rugăciuni, iese împreună cu cel hirotonit în ușile împărătești, ia un epitrahil, îl binecuvîntează, îl arată poporului zicînd «Vrednic este!» și-l dă noului preot. Exclamația «Vrednic este!» constituie o reminiscență a perioadei cînd candidatul la hirotonie era ales prin aclamația clerului și credincioșilor arătînd astfel vrednicia acestuia. Apoi, arhieru îi dă brîul și mînecuțele cu aceeași exclamație și în continuare, la fel îi dă felonul și apoi Liturghierul, arătînd prin aceasta că în slujba preoției, în care a intrat, poate fi săvîrșitorul celei mai înfricoșate taine în cadrul sfintei liturghii. La fiecare exclamație a arhierelui, clerul și credincioșii răspund cu aceeași formulă: «Vrednic este!». După primirea Liturghierului, cel hirotonit sărută mina arhierelui și închinîndu-se către popor, vine în altar, unde stă împreună cu preoții, în dreapta arhierelui și participă normal, în calitate de preot la sfînta liturghie, pînă la sfînșirea darurilor. După aceea, vine în stînga arhierelui lîngă sfînta masă, își împreunează mîinile ca la împărtășire și primește sfîntul agneț, sfînșit deja, de la arhieru, care zice: «Primește odorul acesta și-l păzește pe el pînă la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, cînd El are să-l ceară pe acesta de la tine». Acest act arată că cel hirotonit este de acum «ca un ispravnic (iconom) al tainelor lui Dumnezeu»³⁴. Primînd sfîntul trup, acesta se retrage în par-

31. *Ibidem.*

32. Simeon al Tesalonicului menționează înainte de îngenunchere o nouă binecuvîntare întredită asupra candidatului de către arhieru (*op. cit.*, p. 133).

33. Punerea mîinii asupra celui ce se hirotonește este de foarte mare însemnătate, deoarece aceasta este «materia sau semnul vizibil al tainei». Cf. F. X. Schmidt, *Imposition des mains*, în «Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique», vol. XI, Paris, 1870, p. 304; Vezi și F. Cabrol, *op. cit.*, col. 407.

34. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 182. *Codicele Barberini* indică actul de înmînare a Agnețului de către arhieru noului hirotonit înainte de epicleză, imediat după «Cu vrednicie...»: «Și după ce s-a ridicat vîlul de pe sfîntele daruri și a zis poporul «Cu vrednicie și cu dreptate este», atunci arhieru luînd o pîine de pe disc o dă în mîna preotului hirot-

tea de răsărit a sfintei mese, rugîndu-se în taină pînă în momentul anterior sfărîmării sfîntului Agneț (înainte de «Să luăm aminte...»), cînd îl restituie arhierelui și apoi este împărțit primul între preoți de către episcop³⁵. La timpul potrivit, «noul preot citește rugăciunea amvonului, arătînd astfel poporului că a primit darul preoției și puterea de a se ruga pentru el»³⁶.

Tradiția bisericească rînduiește ca șapte zile de la hirotonie, preotul să slujească regulat sfînta liturghie³⁷.

4. *Privire comparativă asupra rînduiei hirotoniei preotului în diferitele Arhieraticoane ortodoxe (românești, grecești și slavone).* — În cadrul ritului bizantin, la toate popoarele ortodoxe, rînduiala hirotoniei preotului este aceeași. Totuși, în Arhieraticoanele care cuprind această rînduială sînt unele mici diferențe de formă, de la o ediție la alta. Aceste diferențe sînt ceva mai pregnante (fără însă a fi esențiale), cînd se are în vedere comparația rînduiei la români, la greci și la slavi.

De aceea, în cele ce urmează vom prezenta, în primul rînd, variantele de amănunt existente între diferitele ediții ale Arhieraticonului românesc, ca apoi să evidențiem diferențele de ansamblu dintre Arhieraticoanele românești, grecești și slavone.

Dintre Arhieraticoanele ortodoxe românești, cele care prezintă diferențe mai evidente sînt: Arhieraticonul mitropolitului Șaguna³⁸, cel apărut la București în 1890 și cel din 1926, apărut tot la București³⁹.

Prima deosebire se observă la momentul în care arhieredul dă celui hirotonit epitrahilul. În această privință ediția din 1861 și cea din 1926 sînt identice: arhieredul binecuvîntează epitrahilul pe care-l arată poporului apoi îl pune pe gîtul noului hirotonit. Ediția din 1890 menționează însă că arhieredul ia capătul de la spate al orarului diaconesc, pe care cel hirotonit l-a purtat pînă acum și îl aduce în față formînd astfel din orar un epitrahil improvizat⁴⁰.

De asemenea, ediția din 1861 și cea din 1926 consună în a afirma că arhieredul înmînează noului hirotonit și Liturghierul. Ediția din 1890, nu amintește acest lucru.

Cea mai mare deosebire se pare însă că apare la încredințarea Agnețului de către arhierelu celui hirotonit. În această privință toate edițiile ortodoxe românești consună, cu excepția celei a mitropolitului Șaguna. Aici se menționează că preotul primește de la arhierelu doar pîrticipa din Agneț, cu inscripția «XC», cu formula: «Primește odorul acesta și-l păzește întreg și nestrîcat pînă la răsufierea ta cea mai de pe urmă, pentru care vei să fi întrebata a da răspuns la a doua și înfricoșata venire

tonit...» (I. Goar, *op. cit.*, p. 245). Explicația acestei practici se pare că ne-o dă Simeon al Tesalonicului (*op. cit.*, p. 137), care afirmă că la proscomidie, înainte de hirotonia unui preot, se scot două agnețe. Deci, în cazul de față, probabil că un agneț nesfîntit se dădea simbolic noului hirotonit, celălalt rămînînd pe disc să fie sfîntit la momentul cuvenit.

35. S. Salaville, în *op. cit.*, p. 427—430, compară acest rit al încredințării sfîntului trup celui proaspăt hirotonit, din ritul bizantin, cu un obicei din ritul vechi galican, intrat pe alocuri și în cel roman, care prevedea ca preotul, la hirotonie, să primească hostia cu care trebuia apoi să se împărțasească timp de 40 de zile după hirotonie. Este foarte posibil ca acesta să fie un obicei foarte vechi, comun în Biserica primară, mai ales dacă se are în vedere mențiunea, destul de lapidară, din *Constituțiile apostolice* (8, 5), referitoare la primirea de către episcopul nou-hirotonit a agnețului.

Codicele Barberini menționează că cel hirotonit se împărțasească singur și nu de la episcop (I. Goar, *op. cit.*, p. 245).

36. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 548.

37. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, p. 137.

38. *Hirotesieriu și Hirotonieriu* (cu litere cirilice), Sibiu, 1861.

39. Ediția Arhieraticonului apărut în 1899 la București este aproape identică cu cea din 1926.

40. Practica este veche, deoarece Simeon al Tesalonicului o amintește în *op. cit.*, p. 138—139.

a marelui Dumnezeu și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos». După cum se vede, și formula de încredințare este amplificată. De asemenea, Arhieraticonul nu amintește nimic referitor la restituirea părțicelei primite de către noul preot⁴¹.

În ce privește rînduiala hirotoniei preotului la foștii uniți din Transilvania⁴² aceasta era identică cu rînduiala din ediția ortodoxă de la 1890, existînd doar diferențele lexicale cunoscute.

Avînd în vedere unitatea de cult din Ortodoxie, nu se vor evidenția deosebirii prea mari nici între diferitele Arhieraticoane: românești, grecești și slavone⁴³. Totuși există unele diferențe de ritual.

Astfel, în Arhieraticoanele slavone lipsește formula rostită de diaconi la începutul hirotoniei: «Poruncește...», care se află atît în Arhieraticoanele grecești, cît și în cele românești⁴⁴. La înconjurarea sfintei mese, Arhieraticoanele slavone rînduiesc sărutarea de către candidat a colțului sfintei mese, a mîinii, a epigonatului și genunchiului arhieresc, în timp ce Arhieraticoanele românești și grecești nu amintesc nimic de sărutarea genunchiului. Arhieraticoanele grecești menționează că formulele de îndemn la rugăciune, anterioare rugăciunilor de hirotonie («Să luăm aminte» și, respectiv, «Domnului să ne rugăm») sînt rostite de diacon, pe cînd Arhieraticoanele românești și slavone indică rostirea acestora de către cel dintîi preot. La îmbrăcarea celui hirotonit în veșmînte preoțești, Arhieraticoanele grecești nu amintesc și de înmînarea Liturghierului.

Mai importantă ni se pare a fi omisiunea din Arhieraticoanele slavone a actului înmînării Agnețului noului hirotonit. Totuși, chiar dacă acest act lipsește din cărțile de cult, în realitate el se practică la fel ca în celelalte Biserici Ortodoxe, iar transmiterea lui se face prin tradiție. O altă diferență, care însă nu atinge rînduiala, este săvîrșirea hirotoniei în limbi diferite.

*

Din cele de mai sus reiese că rînduiala hirotoniei preotului în ritul bizantin își are rădăcinile în rînduiala hirotoniei din primele veacuri creștine, respectînd și îmbogățind tradiția dintotdeauna a Bisericii. De asemenea, se constată identitatea de esență a acestei rînduiei din diferite zone geografice sau religioase ortodoxe, identitate rezultată din unitatea de cult existentă în întreaga Ortodoxie.

41. Se pare că în această practică Șaguna a fost influențat de rînduiala sîrbească. Cîtu privește lipsa din rînduială a mențiunii restituirii sfîntului trup, aceasta se pare că este o simplă scăpare din vedere la redactarea rînduiei.

42. *Arhieraticon carele cuprinde toată slujba arhierescă*, Blaș, 1913.

43. Pentru rînduiala grecească am folosit: *Arhieraticon* (în limba greacă), Atena, 1971, p. 84—86; I. M. Funtuli, *Hirotonia preotului* (în l. greacă), Tesalonic, 1970, p. 25—29; *Enciclopedia religioasă și morală* (în l. greacă), vol. XII, Atena, 1968, col. 117. Pentru rînduiala slavonă: *Arhieraticon* (în l. slavă), Moscova, 1860, f. 133—137 v.; *Rînduială slujirii preoțești a arhierelui* (în l. slavă), Moscova, 1907, f. 137 v—140 v.

44. În Arhieraticoanele românești, formula este rostită de diaconi, pe cînd în cele grecești este rostită de preoți.

Drd. Mihai Gh. Radu

SLUJBA SFINȚIRII BISERICII ÎN RITUL LITURGIC ORTODOX *

Studiu istorico-liturgic.

Mențiuni istorice și descrieri sumare ale sfințirii bisericii pînă la cristalizarea unui ritual dezvoltat

Dintre toate binecuvîntările sau consacrarile liturgice, prin care sînt introduse în serviciul cultului divin persoane sau lucrări, slujba sfințirii bisericii este, fără îndoială, cea mai solemnă, mai frumoasă și în același timp, una dintre cele mai vechi. Această grandoare a slujbei este generată și de importanța covârșitoare pe care o are biserica, în sensul ei de locaș de închinăciune, în viața credincioșilor și în strădaniile lor pentru trăirea unei vieți religioasă-morale cu adevărat creștine și spre cîștigarea mîntuirii

Ca și multe alte ierurgii din cultul creștin ortodox, sfințirea bisericii își are prototipul în Vechiul Testament, în sfințirea cortului și apoi a templului.

Chiar primii oameni, în dorul lor de Dumnezeu și în intenția de a intra în comuniune cu El, căutau locuri de închinare și de aducere a jertfei (Facere IV, 4) ¹.

De altfel, obiceiul de a oferi sau închina divinității temple, cetăți întregi, animale ori persoane, era curent și în antichitatea păgînă, unde îmbrăca aproape totdeauna un caracter religios și oficial, adică trebuia să se conformeze unui ritual bine determinat, și presupunea intervenția preoților (stropiri cu apă purificatoare și alte ceremonii și invocări). Altarul pe care ei aduceau jertfele zeilor primea o sfințire specială.

Plecînd de la aceste considerente, unii ar putea vedea în acestea, prototipuri ale ritului creștin, dar textele cele mai vechi și mai competente contrazic orice supoziție în acest sens ².

Adevăratele mărturii cu privire la originea sfințirii bisericii le găsim în Vechiul Testament, unde citim că Dumnezeu a poruncit lui Moise să ridice un locaș sfînt, și El va locui în mijlocul lor (Ieșire XXV, 8). Ascultînd porunca lui Dumnezeu, Moise face cortul și ungîndu-l cu untdelemn sfințit, îl sfințește pe el și toate lucrurile lui, jertfelnicul și toate obiectele lui (Numeri VII, 1). Tot în Vechiul Testament citim că Solomon a zidit templul din Ierusalim și l-a sfințit, sărbătorînd împreună cu tot poporul, în adunarea mare, timp de patrusprezece zile (III Regi VIII, 65—66).

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. Al. Moisiu, *Biserica — locaș de închinăciune*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1972), nr. 5—6, p. 413.

2. L'Abbé R. Aigrain, *Liturgia*, Paris, 1930, p. 94; cf. P. de Puniet, *Dédicace des Eglises*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», tom. IV, partea I-a, col. 376.

În creștinism însă, problema sfințirii bisericilor este intim legată de o altă problemă, cea a existenței însăși a locașurilor de cult, de originile creștinismului, de altarele și bisericile rezervate exclusiv și definitiv oficerii sfintei liturghii.

E știut că, la început, creștinii au folosit, pentru adunările lor liturgice, casele particulare (cf. Fapte II, 16), cum era, de exemplu, casa Mariei, mama Sfântului Evanghelist Ioan—Marcu, unde se adunau Apostolii și primii creștini. Unele dintre acestea au devenit, cu timpul, biserici adevărate, fiind destinate exclusiv uzului liturgic. Biserici propriu-zise, în sensul de azi al cuvântului, construite anume de creștini în acest scop, încep să apară din a doua jumătate a secolului al II-lea înainte³.

Primii creștini se adunau, în casele unora sau altora dintre ei, unde exista o sală spațioasă. Aceste săli nu erau sfințite pentru cult, printr-o binecuvântare specială, deoarece ele erau sustrate pentru un timp limitat de la destinația lor profană, dar după săvârșirea sfintei Liturghii reveneau la întrebuintarea lor obișnuită⁴.

Din secolul al II-lea găsim informații despre bisericile domestice (din case), și despre cultul săvârșit prin catacombe, la Sfântul Justin Martirul și Filosoful. Însă, dată fiind natura acestor locuri de cult din epoca primară a creștinismului, pare destul de puțin probabil ca ele să fi fost de la început sfințite; de altfel, ne lipsesc cu totul mărturiile istorice care să ateste acest lucru. Din nefericire, principalele documente pe care unii liturgiști le-au invocat adesea pentru a stabili originea apostolică a sfințirii locașurilor de cult sînt apocrife.

Pentru epoca în care locașurile de închinare, destinate exclusiv cultului, încep să primească o binecuvântare specială, trebuie să pornim de la ideea de altar, care, pentru rolul deosebit pe care îl îndeplinește în săvârșirea Sfintei Liturghii, este partea cea mai importantă a bisericii. La început nu se vorbea de o sfințire a bisericii ca atare, ci episcopul sfințea altarul, prin intermediul ungerii cu Sfântul Mir și prin depunerea moaștelor sub Sfânta Masă.

Dacă din primele trei secole nu avem dovezi peremptorii despre un rit al sfințirii bisericii, în secolul al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că altarul este sfințit din ziua în care a primit trupul lui Hristos⁵.

Dar primele mărturii istorice despre o ceremonie solemnă a sfințirii bisericii, ca în mai toate laturile vieții religioase, le aflăm la Eusebiu de Cezareea, care descrie într-un stil emfatic, procesiunile care au avut loc cu prilejul sfințirii catedralei din orașul Tyr, la care el a luat parte personal, în anul 314, și a sfințirii bisericii Învierii Domnului de la Ierusalim, săvârșită 21 de ani mai târziu în 335⁶. Descriind împrejurarea solemnă din anul 314, Eusebiu adaugă: «credincioșii și-au unit inimile și glasurile lor, pentru a se ruga lui Dumnezeu; iar episcopii au ținut cuvântări pentru a-I adresa rugăciuni de mulțumire la această solemnitate»⁷. Din nefericire, autorul insistă foarte puțin asupra formelor precise de care era însoțită această sfințire. Consemnând apoi sfințirea de la Ierusalim, Eusebiu menționează numeroase discursuri rostite de diferiți episcopi, dar nici de data aceasta, nu ne descrie vreun ritual, deși acesta trebuie să fi existat⁸.

3. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Curs de liturgică generală* (dactilografiat), fasc. II, p. 149.

4. P. de Puniet, *op. cit.*, col. 377.

5. *Omilia a XX-a la Epistola II Corinteni*, Migne, P.G., t. LXI, col. 540.

6. *Istoria bisericească*, liber X, c. 3, P.G., XX, col. 484; comp. cu *De vita Constantini*, I IV, c. 46, P.G., XX, col. 1197 (vezi și traducerea românească de Iosif Gheorghian, București, 1896, p. 308 și 451).

7. *Istoria bisericească*, P.G., t. XX, col. 484, și traducerea românească, p. 308.

8. *De vita Constantini*, I. IV, cap. 44, P.G., XX, col. 1197 și trad. rom. cit. p. 449.

Cinci decenii mai târziu, pe la 385, pioasa călătoare Egeria (Aeteria alias Silvia), ne dă și informații despre sfințirea basilicii Învierii Domnului, care a avut loc în anul 335, adăugând în plus față de istorisirea lui Eusebiu, că sfințirea a avut loc în ziua aniversării descoperirii Sfintei Cruci⁹. Egeria menționează că un asemenea prilej îi aduna la cetatea sfântă și pe anahoreții retrași în pustie, care acum părăseau sihăstriile lor și veneau aici din toate părțile¹⁰.

Cu toate că cele trei mențiuni istorice nu fac nici o aluzie la un ritual special pentru sfințirea bisericii, este natural să credem că un asemenea ritual trebuie să fi fost în uz, ceea ce dovedesc și unele documente tot din secolul al IV-lea și mai ales din secolul al V-lea, documente ce atestă unele părți constitutive ale slujbei sfințirii bisericii, părți care astăzi reprezintă centrul întregii slujbe. Este vorba de așezarea moaștelor sub sfânta masă și de ungerea ei cu Sfântul Mir.

Cît privește așezarea relicvelor de sfinți, avem dovezi că încă din epoca persecuțiilor, adică dinaintea de secolul al IV-lea, orice biserică (catedrală, biserică parohială sau cimitirială) se clădea pe mormântul unui martir, sau se mutau moaștele sub altarul noii biserici, devoțiunea populară provocând cu acest prilej înținerea unor solemne reuniuni liturgice, la locurile unde odihneau eroii credinței¹¹. De aici s-a tras concluzia că data sărbătorilor multora dintre sfinți, este la origine data sfințirii unei biserici cu hramul sfântului respectiv¹².

La început, în virtutea unui principiu al inviolabilității mormintelor, nu se mutau moaștele martirilor, ci se construiau biserici deasupra lor. Mai târziu însă, numărul bisericilor crescând considerabil, au început a fi dezmembrate sfintele moaște pentru a se pune măcar câteva părticele sub Sfânta Masă la bisericile nou zidite, sau în Sfântul Antimis. Mărturiile istorice în acest sens, avem suficiente, începând din secolele al IV-lea și al V-lea înainte. Astfel, Teodor Lectorul descrie așezarea moaștelor la sfințirea sanctuarului Sfânta Evfimia „ἐν τῇ πέτρα” din Calcedon, lângă Constantinopol¹³.

La sfințirea bisericii Sfânta Irina din Constantinopol ctitoria lui Justinian, care a avut loc în anul 551, sfintele moaște au fost purtate de doi patriarhi: Mina de Constantinopol și Apolinarie al Alexandriei¹⁴.

Același lucru trebuie să deducem și din canonul 83 al sinodului de la Cartagina (401), prin care se hotărăște ca bisericile despre care se vor aduce dovezi că sub ele nu au fost așezate sfintele moaște ale martirilor, să fie chiar dărâmate¹⁵. Mai târziu, Părinții adunați la Sinodul al VII-lea ecumenic, hotărăsc prin canonul 7, ca la toate bisericile care au fost consacrate fără sfintele moaște să se pună acestea, pe lângă obișnuita rugăciune¹⁶. Nerespectarea de către un episcop sau preot a acestei hotărâri atrăgea după sine caterisirea.

O altă parte esențială a slujbei sfințirii bisericii, după care avem mențiuni de la sfârșitul secolului al IV-lea sau începutul celui următor, este ungerea cu Sfântul

9 W. Heraeus, *Silviae Peregrinatio ad loca sancta*, Heidelberg, 1929, p. 51—53.

10 S. Salaville, *Cérémonial de la consecration d'une église selon le rite byzantin*, Romae, 1937, p. 6, 11. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 420.

12 F. Cabrol, *Fêtes chrétiennes (Les)*, în «Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie», tom. V, partea I-a, col. 1422.

13 Teodor Lectorul, *Istoria bisericească*, II, 62, P.G., LXXXVI, col. 213.

14 J. Pargoir, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1925, p. 118.

15 Nicodim Miș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, p. II-a, Arad, 1931, p. 247.

16 *Ibidem*, vol. I, p. II-a, p. 503.

Mir a Sfintei Mese și a altarului. În Biserica Ortodoxă, înainte de săvârșirea Sfintei Liturghii, altarul însuși trebuie să fie sfințit, încît să fie vrednic de a primi pe el trupul și sîngele Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Prima atestare documentară despre ungerea altarului cu Sfîntul Mir o aflăm în «Testamentum Domini» (sfîrșitul secolului al IV-lea — începutul secolului al V-lea): «Oleum... tribuit altaribus unctio-nem, ut portent sacrificium nostrum»¹⁷. Cam în aceeași vreme, ritualul este atestat și de Dionisie Pseudoareopagitul, în lucrarea sa *Despre ierarhia bisericească* unde autorul se ocupă mai mult de explicarea decît de descrierea ritualului¹⁸.

Încetul cu încetul, în jurul acestor două elemente s-au adăugat o serie de rugăciuni și ceremonialuri, care duc, pînă în secolele VIII—IX, la cristalizarea unui ritual destul de dezvoltat, pe care îl aflăm în cele mai vechi manuscrise de evhologhiu—liturghiere de rit bizantin, ca de exemplu: Codicele Barberini (sec. VIII—IX), Codicele Bessarionis (sec. XI—XII), Codicele Allatianus (sec. XIII) și în alți codici de tipul mediu, pe care îi va folosi Iacob Goar în secolul al XVII-lea, în ediția critică a Evhologhionului grecesc, cu titlul «Ἐὐχολόγιον sive Rituale Graecorum», Paris, 1647 (Reeditat la Veneția, în 1730). Ritualul cuprins de Codicele Barberini și în codici asemănători era mult mai sumar decît cel de astăzi, care a evoluat mult, și se săvîrșea în două zile¹⁹.

În secolul al XIII-lea, *Codicele Allatianus* inserează o rînduială asemănătoare și ceva mai dezvoltată, a cărei schemă o dă și liturgistul italian Placido de Meester²⁰, comparativ cu cea din codicele Barberini și cu cea tipărită de Antim Ivireanul în anul 1703, la Tîrgoviște, cu titlul «Ἐρμηνεία καὶ ἀκολουθία εἰς ἐγκαίνια ναοῦ», cu grija și îndreptarea învățatului grec Ioan Efesiu.

De la această dată înainte, posedăm documente suficiente privitoare la ritul complet al sfințirii bisericii. Mai mult, unii liturgiști ca Nicolae Cabasila²¹ în secolul al XIV-lea și Simeon al Tesalonicului în secolul următor, pe lîngă rînduiala completă a sfințirii bisericii, explică și symbolismul profund pe care îl are biserica, sfînta masă, fiecare obiect, fiecare gest, mișcare sau acțiune, fiecare persoană care participă la această solemnitate²².

Ediția tipărită de mitropolitul Ungrovlahiei, Antim Ivireanul, în 1703, și amintită mai înainte cuprinde ritualul complet, reprodus și urmărit apoi de toate evhologhioanele grecești și românești de mai tîrziu, și în parte de cele slave. De la această dată încep să apară și deosebirile privitoare la această slujbă între edițiile tipărite de ortodocși și cele tipărite de romano-catolici, pentru uniți, și chiar între edițiile folosite în Ortodoxie în general. De exemplu, rînduiala dată de I. Goar, de Simeon al Tesalonicului, Nicolae Cabasila și Trebnicul apărut la Kiev, în 1863, nu mai conșună perfect cu cea din Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγα tipărit la Veneția în 1770 (retipărit după aceea de mai multe ori), și cu edițiile românești.

17. *Testamentum Domini*, ed. Rahmani, Moguntiae, 1899, p. 156, citat la Pl. de Meester, *Rituale — Benedizionale Bizantino*, Roma, 1929, p. 177.

18. *Despre ierarhia bisericească*, c. IV, 12, P.G., III, col. 484, și trad. rom. de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 117—118.

19. A se vedea Jacob Goar, Ἐὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, ed. Veneția, 1730, p. 655—666. 20. Placido de Meester, *op. cit.*, p. 180.

21. *Despre viața în Hristos*, cartea a V-a, trad. rom. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 123—131.

22. *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe*, retip. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 108—125.

II. Rînduiala de azi a sfințirii bisericii

1. *Rînduiala pentru punerea temeliei bisericii.* — Înainte de a trece la descrierea rînduiei de azi a slujbei propriu-zise a sfințirii bisericii, menționăm că, odată cu aceasta, s-a format și un ritual sau ceremonial special pentru momentul punerii temeliei bisericii, consemnat de cei mai vechi codici, de diferite manuscrise și de rînduielele mai noi. Toți autorii și toate edițiile împart acest ritual în două părți: a) Rînduiala pentru binecuvîntarea temeliei. b) Înfigerea unei cruci în locul unde va fi altarul bisericii respective. Rînduiala este destul de dezvoltată, încît spațiul nu ne permite să facem o descriere a ei, ci ne mulțumim să specificăm în notă edițiile și manuscrisele care o descriu amănunțit²³.

2. *Rînduiala slujbei sfințirii bisericii.* — Prin mulțimea ceremoniilor, prin numărul mare de psalmi și pericope din Vechiul sau Noul Testament, care se citesc, prin mulțimea invocărilor și a doxologiilor în cinstea Sfintei Treimi, prin frumusețea rugăciunilor și prin profunzimea simbolismului fiecărei mișcări, precum și prin aspectul deosebit de solemn pe care îl îmbracă, slujba sfințirii bisericii este una dintre cele mai frumoase slujbe ortodoxe.

Astăzi, în Biserica Ortodoxă Română, ca și în celelalte Biserici Ortodoxe, întreg ansamblul de ritualuri se săvîrșește într-o singură zi liturgică, momentele principale avînd loc între utrenie și sfînta liturgie.

Săvîrșitorul este episcopul eparhial, sau în cazuri cu totul excepționale, un cleric delegat al acestuia, de la centrul eparhial (vicar, consilier, inspector, protopop etc.)²⁴.

Intrucît în linii generale rînduiala este aceeași în edițiile mai noi și mai vechi, ne vom strădui să scoatem în relief doar micile nepotriviri care au intervenit între ele.

În descrierea rînduiei ne vom călăuzi după «Slujba sfințirii bisericii», București, 1915, care este în deplin acord cu vechile ediții românești, apărute la Mînăstirea Neamț, Buzău și București, și cu cele grecești²⁵, dar prezintă unele mici deosebiri față de edițiile apărute în Ardeal²⁶, și față de ediția tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în 1927, care trădează o ușoară influență sîrbească.

Ansamblul întregului ceremonial îl putem divide în mai multe secțiuni: pregătirea sfîntelor moaște, sfințirea mică a apei, ritualul înconjurării bisericii și transfe-

23. Rînduiala la temelia bisericii o aflăm în *Codicele Barberini*, *Codicele Allatianus* (la Jacob Goar, *op. cit.*, p. 485—487) și în diferite manuscrise din secolul al IX-lea înainte, indicate la A. Dimitrievski, *Descrierea manuscriselor liturgice păstrate în mînăstirile Răsăritului Ortodox*, tom. II, Kiev, 1901, p. 18, 33 (sec. X), 88, 114 (sec. XI—XII), 168 (sec. XIII), 225, 341, 495, 994, etc.; Melchisedec Ștefănescu, *Evhologii...*, București, 1873, p. 6—23; Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 167—175; și edițiile românești mai noi.

24. Mitrop. Andrei Șaguna, *Compendiu de drept canonic*, ed. a II-a, Sibiu, 1913, p. 189—190.

25. Ediția Sfîntului Sinod, din 1915, consună cu Erminia lui Antim Ivireanul, cu *Evhologiile mari* de la Veneția, 1792, (p. 240—270), 1851, (p. 290—324), 1862, (p. 291—325), ediții tipărite după cea de la Tirgoviște, 1703; cu *Tîrnosirea bisericii*, Neamț, 1837; cu *Slujba sfințirii bisericii*, Buzău, 1839, 1853, 1863; Neamț, 1863, București, 1862, 1884, 1897. Ea are puncte comune cu vechile variante grecești, date de J. Goar, cu multe manuscrise menționate de A. Dimitrievski, *op. cit.*, p. 61, 62, 275, 379, 700, 885, 1054, 1056 etc.; cu unele ediții slave (Al. Maltzew, *Begräbnis — Ritus*, Berlin, 1898, p. 143—155). A se vedea și Pr. Prof. Ene Braniște, *Unitate și varietate în cultul liturgic al Bisericilor Ortodoxe Autocefale*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 437.

26. *Rînduiala care se face la sfințirea bisericii*, Sibiu, 1862.

rarea sfințelor moaște, pregătirea, fixarea și spălarea Sfintei Mese, așezarea chipurilor celor patru Evangheliști, acoperirea Sfintei Mese, urmată de Sfânta Liturghie.

Pentru sfințire sînt necesare sfințele moaște, sfîntul mir, îmbrăcăminte pentru sfînta masă, o cămașă specială pentru arhiereu, aromate (ceară, tămîie, smîrnă, aloe, saciz etc.) și ustensile pentru prepararea lor.

Rînduiala începe astfel: În ziua care precede sfințirea, seara, la vecernie, se așează trei părticele din moaștele unui sfînt, pe sfîntul disc, se așează steluța peste ele, se acoperă cu un procovăi, și sînt aduse de arhiereu, însoțit de sobor, cîntînd tropare, într-o biserică vecină, dacă există; dacă nu, se așează pe o masă în fața icoanei Mîntuitorului, în biserică nouă, care urmează a fi sfințită²⁷. În această biserică se face vecernie și priveghere, slujbă care în vechime era mai completă²⁸. La vecernie se citesc paremiile înnoirii²⁹, iar restul slujbei combină cîntările înnoirii cu ale hramului³⁰.

A doua zi, după utrenie, începe rînduiala propriu-zisă a sfințirii, în biserică nouă, cu sfințirea mică a apei, din care arhiereul stropește altarul precum și toate vasele noi, biserică și îmbrăcăminte pentru sfîntul prestol.

Începe rînduiala pregătirii Sfintei Mese, care, după cum afirmă Nicolae Cabasila, constituie altarul de jertfă și începutul oricărei rînduiei sau slujbe bisericești, fie că este vorba de Sfînta Împărtășanie, de ungerea cu Sfîntul Mir, de preoție sau chiar de baia cea curățitoare a botezului³¹. Se ridică piatra Sfintei Mese de pe stîlp, se acoperă stîlpul cu hîrtie și aducîndu-se mastix, se umple de jur împrejur, pentru a nu curge aromatele topite cînd vor fi turnate, la timpul potrivit.

Dacă sfințele moaște au fost duse într-o biserică vecină, arhiereul și preoții merg acolo pentru a le aduce; în caz contrar, ies din biserică nouă și fac înconjurarea bisericii³². Dacă merg la biserică veche, arhiereul se îmbracă în veșmintele sale, citește două rugăciuni («Doamne Dumnezeu nostru, Care ești credincios întru cuvintele Tale...») și «Doamne Dumnezeu nostru, pentru rugăciunile Prea Sfintei Stăpîine, Născătoarea de Dumnezeu...»), după care cădește, apoi ridică discul cu sfințele moaște în dreptul frunții și pleacă spre biserică cea nouă, mergîndu-i înainte preoții cu Evanghelia și cruci precum și credincioșii. În acest timp se cîntă troparele: «Sfinților mucenici...» și «Slavă Ție, Hristoase Dumnezeule...», arătîndu-se prin aceasta că sfinții sînt totdeauna cu noi, precum este și Hristos. Și precum darul ni s-a dat nouă de Mîntuitorul prin Apostoli și prin urmașii lor, așa se transmite darul prin bisericile vechi, celor noi³³. Aceste rugăciuni se citesc și în cazul în care moaștele sînt în biserică nouă, urmînd imediat ritualul înconjurării bisericii de trei ori³⁴.

27. În *Liturgica Bisericii Ortodoxe* (ed. a II-a, 1929), Vasile Mitrofanovici, chiar la începutul rînduiei, prescrie așezarea moaștelor pe un analog, în fața icoanei Mîntuitorului, în biserică ce urmează a fi sfințită (p. 866), dar după ce descrie întreaga rînduială a pregătirii Sf. Mese, la aducerea sfințelor moaște afirmă că arhiereul și preoții ies pe ușile altarului, mergînd la biserică veche, pentru a le aduce de acolo (p. 869).

28. *Typiconul grecesc, Constantinopole*, 1886, p. 429, specifică pentru seara doar slujba vecerniei, iar a noua zi, dimineața, utrenia.

29. După ediția din 1927 (p. 13), prima paremie este citită de către arhiereu.

30. În Ardeal, și astăzi, arhiereul merge și face vecernie în ajun, în biserică dintr-un sat vecin, iar a doua zi vine și face sfințirea respectivă.

31. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, trad. rom. p. 123.

32. V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 869, indică transferarea moaștelor după terminarea pregătirii Prestolului.

33. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 117, p. 115.

34. Al. Maltzew, *op. cit.*, p. 149, indică acum stropirea cu agheasmă și ungerea cu mir a pereților exteriori.

După prima și a doua înconjurare se citește Apostolul și Evanghelia și apoi cele două rugăciuni atribuite patriarhului Calist, din secolele XIV—XV: la prima înconjurare, Apostolul din epistola către Evrei II, 11—18; Evanghelia de la Matei XVI, 13—20, și rugăciunea «Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce ai făcut zidirea prin cuvântul Tău...»; după a doua înconjurare, Apostolul de la Evrei IX, 1—7 și Evanghelia de la Luca, X, 38—42; XI, 27—28, urmate de rugăciunea lui Calist, «Cuvinte și Fiule, Unule născut..»³⁵. Terminându-se și a treia înconjurare, arhiereul citește, în fața ușii bisericii, rugăciunea, «Dumnezeule și Părinte al Domnului nostru Iisus Hristos...», apoi o altă rugăciune, după care se cântă troparul glas VI «Ridicați porțile voastre... ca să intre Împăratul slavei!». Cineva din interiorul bisericii întreabă: «Cine este acesta, Împăratul slavei?» Arhiereul răspunde: «Domnul Cel tare și puternic...» (de trei ori). Însemnând ușa de trei ori cu Sfintul disc, aceasta se deschide, intră toți înăuntru, iar arhiereul așează moaștele în altar, într-o cutie vrednică de marea lor.

Citind arhiereul două rugăciuni, se aduc aromatele, care simbolizează miresmele aduse pentru ungerea Mântuitorului înainte de îngropare, iar prin proprietatea lor de a se lipi închipuiesc dragostea și unirea lui Hristos cu noi pentru totdeauna³⁶.

Arhiereul ia sfintele moaște, le așează între cei doi stâlpi din partea de răsărit, pentru că martirii sînt stâlpii credinței, au întărit biserica cu mărturisirea și cu vârsarea singelui lor și au urmat Răsăritul celui neînserat³⁷; toarnă Sfintul Mir peste ele, zicînd: «Veșnică pomenire ctitorilor locașului acestuia»³⁸.

Sfintele moaște, așezate sub Sfinta Masă, arată că Biserica are la temelie mai întii jertfa Domnului Iisus Hristos, apoi jertfa sfinților și a martirilor care au urmat căile Lui și care ne cheamă și pe noi, să ne dăruim toată viața lui Hristos, Bisericii și binelui semenilor noștri.

Se așează masa pe stîlp, citindu-se psalmul CXLIV, și se rad materiile care au curs. În acest moment i se aduce arhiereului o cămașă, cu care se îmbracă peste veșminte, menită să le ocrotească și închipuind giulgiul Mântuitorului de la îngropare; în același scop, se încinge cu trei basmale, spre închipuirea Sfintei Treimi, apoi se leagă la mîini cu cîte trei batiste, tot în numele Treimeii, iar toate încingerile simbolizează cele nouă cete îngeresti, care propovăduiesc întreit Sfinta Treime³⁹.

Și ieșind în fața ușilor împărătești, arhiereul rostește, stînd în genunchi, rugăciunea principală a sfințirii bisericii: «Dumnezeule Cel fără de început și veșnic...», prin care se roagă lui Dumnezeu să trimită pe Duhul Sfînt ca să sfințească biserica aceasta și să o umple de lumina cea veșnică a dumnezeirii, s-o aleagă locaș și scaun slavei Sale, s-o împodobească cu darurile Sale cele dumnezeiești și mai presus de lume..., să o facă pe ea liman celor înviforați, vindecare celor pătimitori, scăpare bolnavilor, gonire diavolilor etc.

Incepe ritualul spălării și acoperirii sfintei mese, care de acum înainte închipuie pe Hristos, piatra vieții și piatra cea din capul unghiului. În timp ce arhiereul și clericii coliturghisitori o spală cu apă caldă și cu săpun, și o șterg, se citește psalmul

35. Aceste două rugăciuni sînt date în toate rînduielele, dar în momente diferite. Astfel. Typiconul de Constantinopol, p. 430, le plasează imediat după Utrenie, numindu-le rugăciuni premergătoare. J. Goar, cum era și firesc, le-a tipărit separat, înainte de rînduială, p. 653—655, pentru că nu aparțin epocii documentelor folosite de el.

36. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 105, p. 111.

37. *Ibidem*, cap. 126, p. 119.

38. Unii autori indică fixarea moaștelor chiar la sfîrșitul slujbei. A se vedea: J. Goar, *op. cit.*, p. 663; V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 869—870; S. Salaville, *op. cit.*, p. 46; Pl. de Meester, *op. cit.*, p. 206.

39. Simeon al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 103, p. 111.

LXXXIII «Cît sint de iubite locașurile Tale, Doamne...», pentru că Masa s-a făcut sălășluire lui Dumnezeu și locaș Slavei Lui⁴⁰. Arhiereul ia un vas cu vin amestecat cu aghiazmă, și apă de trandafir, și turnînd pe sfînta masă, de trei ori, zice: «Stropi-mă-vei cu isop...», și șterge Masa cu patru prosoape, citînd partea a doua a psalmului L.

Urmează acum unul din momentele esențiale ale ritului sfințirii, și anume ungerea cu Sfîntul Mir a mesei, rînduială, care conferă Sfîntei Mese toată puterea sfințitoare, și o face izvor de sfințenie și altar vrednic de a se aduce pe el jertfa cea fără de sînge a Domnului nostru Iisus Hristos. În timp ce toarnă Mir de trei ori, arhiereul zice: «Aliluia!» ca și la botez, cînd se toarnă untdelemnul binecuvîntat în epa sfințită.

În Biserica primară, atît ritualul ungerii cu Sfîntul Mir, cît și al stropirii cu aghiazmă se săvîrșeau numai în altar. Această parte a bisericii, odată sfințită, întregul edificiu era socotit ca fiind sfințit în întregimea lui. Mai tirziu, în dorința de a reda mai semnificativă ceremonia sfințirii și de a manifesta mai limpede apartenența la Dumnezeu a tuturor celorlalte părți ale bisericii (naos, pronaos, pridvor), s-a ajuns pînă astăzi la extinderea riturilor sfințirii la întreaga biserică.

Mirul turnat se întinde pe întreaga suprafață a sfîntei mese, în timp ce se citește psalmul CXXXII: «Iată acum ce este bun...», simbolizînd darurile Sfîntului Duh care lucrează prin ea.

Slujba continuă cu fixarea chipurilor celor patru Evangheliști, la cele patru colțuri ale Sfîntei Mese, ritual menționat și de Simeon al Tesalonicului, dar într-un mod laconic⁴¹. Se așează la colțurile din față (cele dinspre apus), la dreapta chipului Sfîntului Evanghelist Ioan, la stînga Sfîntul Evanghelist Matei, iar la celelalte două colțuri, Sfinții Evangheliști Luca și Marcu⁴², apoi se lipesc cu arome amestecate. Peste acestea se așează un acoperămint numit *katasarchion*, se leagă cu sfori, citîndu-se psalmul CXXXI («Adu-ți aminte, Doamne, de David și de toate blîndețele lui...»), apoi un alt acoperămint, numit *endition*, citîndu-se psalmul XCII («Domnul a împărățit...»).

Se așează pe Sfînta Masă antimisul, spre arătarea slavei și învierii Domnului, iar peste acestea, Sfînta Evanghelie, care îl întruchipează pe Iisus cel propovăduit pînă la marginile lumii.

În acest moment, dacă arhiereul are de sfințit antimise, le așează unul peste altul, pe sfînta masă, însemnîndu-le cu Mir, în trei locuri, unde se pun părțile din sfîntele moaște, zicînd: «Aliluia!» Peste acestea pune antimisul bisericii și Evanghelia.

Arhiereul cădește biserica, apoi mergîndu-i înainte un preot cu cădelnița, și altul cu un vas cu aghiazmă, din care stropește pereții, ia Sfîntul Mir și însemnează pereții în chipul Sfîntei Cruci, rostînd: «Sfințească-se biserica aceasta, prin stropirea sfîntei ape și ungera cu Sfîntul Mir, în numele Tatălui...» (începe din altar, apoi la ușa bisericii, la străni, și la ușa altarului)⁴³.

După aceea arhiereul dă slavă Sfîntei Treimi și rostește două rugăciuni de mulțumire lui Dumnezeu, pentru toate darurile împărtășite oamenilor. Rînduiala se încheie cu citirea unui Apostol (Evrei III, 4—8), și a Evangheliei înnoirii (Ioan X, 22—

40. *Ibidem*, cap. 107, p. 112.

41. *Ibidem*, cap. 109, p. 112—113.

42. Așezarea chipurilor celor patru Evangheliști nu este însă uniformă peste tot.

43. P. Procopovici, *Ritualistica*, Oradea, 1936, p. 147.

30) ⁴⁴, după care arhiereul aprinde o candelă nouă deasupra sfintei mese. Acum arhiereul se dezbracă de cămașa de deasupra veșmintelor, se aprind luminări și se face polihroniu ⁴⁵.

La sfânta liturghie se citește Apostolul de la Evr. III, 1—4 și Evanghelia de la Ioan X, 22—30 ⁴⁶.

După cum reiese din ediția de la București, 1927, la sfârșitul liturghiei se poate înconjuța biserica o dată, stropindu-se cu aghiazmă. Toate edițiile indică săvârșirea sfintei liturghii, timp de șapte zile consecutiv, în biserica nou-sfințită.

Dat fiind micile nepotriviri dintre diferitele ediții și autori, care dau rînduiala slujbei sfințirii bisericii, considerăm că cea mai bună ediție rămîne cea tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod în anul 1915, care mai poate fi totuși îmbunătățită ca stil și limbă, mai ales în redactarea indicațiilor de tipic.

*

Cînd slujba sfințirii bisericii este săvârșită de un delegat al episcopului, acesta vine cu antimis sfințit, urmînd ca aici să facă o rînduială specială, constînd din sfințirea mică a apei, pregătirea Sfintei Mese și stropirea bisericii cu aghiazmă, fără a așeza sfintele moaște ⁴⁷.

În cazul resfințirii bisericii, după anumite reparații, sau profanare, slujba urmează aceeași rînduială, cu deosebirea că nu se mai depun sfintele moaște sub sfînta masă, pe care le are de la prima sfințire.

După sfințire, biserica devine pe de o parte casa lui Dumnezeu, loc sfînt, cer pămîntesc, în care locuiește Dumnezeu cel mai presus de ceruri, altarul pe care se va aduce în mod tainic jertfa cea de viață făcătoare, iar pe de altă parte devine locaș de închinăciune pentru credincioși și trupul lui Hristos, și cîți o cercetează cu dragoste și pietate, aceia vor lua cunună de la Dumnezeu și vor deveni moștenitori ai împărăției Lui.

Întrucît la asemenea slujbe credincioșii se adună într-un număr impresionant, ele pot să constituie și un binevenit prilej de catehizare, prin cuvîntarea rostită de arhiereu, pe care toți cei prezenți îl ascultă cu mare atenție.

44. Unele ediții, ca cea de la Buzău, 1853, Sibiu, 1862, București, 1927, nu menționează aceste pericope.

45. După cum prescrie ediția din 1927, p. 32, la terminarea sfințirii se admit toți credincioșii, bărbați și femei, să intre în Sfîntul Altar, unde sîrută Sfînta Masă, Crucea și Evanghelia.

46. Fixarea aici a acestei pericope evanghelice este considerată de unii liturgişti catolici ca neavînd decît o relație materială cu sîrbătoarea respectivă, doar fraza de la început, manifestîndu-și regretul că Arhieraticonul de la Blaj, 1913, a urmat edițiile ortodoxe, în loc să țină seama de ediția lui J. Goar (p. 663), care dă aici Evanghelia de la Matei XVI, 13—20, unde se spune printre altele: «Tu ești Petru, și pe această piatră voi întemeia Biserica Mea» (versetul 8) (Vezi S. Salaville, *op. cit.*, p. 50). Dar această pericopă evanghelică, de la Ioan este prescrisă de toate edițiile grecești, slave și românești. Prezența pericopei din evanghelia după Ioan, în edițiile de la Blaj și de la Sibiu, 1862, dovedește o dată în plus, că românii din Ardeal au ținut mai mult la rînduielele tradiționale ale bisericii mame. De altfel, o dovadă că această pericopă era în uz mai dinainte, o constituie un manuscris datat din anul 1647, găsit pe me-leagurile ardelenne (vezi *Slujba sfințirii bisericii după două manuscrise din anul 1674 și 1757*, Arad, 1905, p. 24—25).

47. A se vedea, P. Procopovici, *Ritualistica*, p. 147; V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 785—787.

Drd. Ion I. Năstase

PROBLEMA ECOLOGICĂ ÎN LUMINA ÎNVĂȚĂTURII CREȘTINE *

Biserica creștină este pusă astăzi în fața multor probleme, care frământă lumea contemporană, odată cu transformările de ordin social, economic și politic pe care le-au produs.

Se cunoaște faptul că Ortodoxia pune accent pe transformarea sufletească a credincioșilor săi, dar ea se străduiește să orienteze pe credincioși, în această epocă de rapide transformări¹. Dar a privi în perspectivă creștină problemele societății contemporane este o sarcină pe cât de urgentă, pe atât de dificilă din cauza complexității acestor probleme.

Una din aceste probleme care frământă omenirea este și problema ecologică, care are grave implicații morale pentru întreaga omenire.

Izbitoare prin coordonatele ei globale, această problemă se afirmă ca un întreg complex de daune și dificultăți ce apar în fața omenirii «ca rezultat al lipsei de clarviziune și a folosirii imprudente și rapace a mediului natural înconjurător, prin diminuarea resurselor de viață, necesare omului și dezorganizarea funcțiilor și proceselor binefăcătoare lui»².

Termenul «ecologic» este format din îmbinarea a două cuvinte grecești: *oikos* = casă, gospodărie, economie și *logos* = știință.

Ecologia în înțelesul ei de disciplină umanistă și chiar filozofică este «o interrelație dintre natură, societate și om»³. Problematika ecologică este axată pe ideea că omul este în curs de a distruge echilibrul planetei prin efectele poluării și supra-poluării, prin secătuirea rezervelor naturale și prin posibilitatea pustiirii planetei printr-un război atomic. Această problemă este pe drept receptată atât de oamenii de știință, cât și de conștiința creștină ca un amenințător semn al vremii, care se cere neapărat explicat.

Acuitatea și gravitatea problemei ecologice reiese mai ales din faptul că mulți specialiști atrag atenția că actuala criză ecologică este mai mult decât un fenomen planetar. Prin efectele sale fiind un fenomen care depășește planeta noastră⁴.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Constantin C. Pavel, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Biserica și problemele societății actuale*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 476.

2. Mitrop. Alexei al Talinului și Estoniei, *The Christian view of the Ecological Problem*, în «The Journal of the Moscow Patriarchate», 1967, nr. 3, p. 51.

3. Georgeta Florea, și Haralambie Culea, *Probleme sociale ale ecologiei*, Ed. Politică, București, 1974, p. 3; B. Stugren, *Ecologia generală*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1965.

4. G. Florea, — H. Culea, *op. cit.*, p. 3; Vezi și: Acad. Ștefan Milcu, *Omul în lumea contemporană. Probleme actuale de biologie umană*, Ed. Științifică, 1972; B. Stugren, *Omul și mediul înconjurător*, în «Voprosi filozofii», 1973, nr. 1—4.

Problema devine complexă prin faptul că datorită calculelor deficiente ale unei generații, plătesc dureros generațiile viitoare. Este evident principiul egoist ce caracterizează acest fenomen. Viața creștinului este plină de răspundere în fața lui Dumnezeu, pentru el și pentru semenii săi. «Responsabilitatea noastră morală este angajată pe un câmp vast și într-un timp nedefinit. Fapta noastră are repercusiuni și influență asupra celor prezenți și celor viitori»⁵.

Creștinismul și natura. — Creștinismului i-a precedat și i-a servit drept bază religia Vechiului Testament. Atitudinea Vechiului Testament față de natura însuflețită și neînsuflețită a fost cu totul alta decât la celelalte popoare. Sfânta Scriptură mărturisește că Dumnezeu, Creatorul cerului și al pământului, al omului și al întregului univers, a învățat poporul ales să conviețuiască în deplină armonie cu natura, să-i respecte legile.

După învățătura creștină, raportul moral al omului față de natură se cuprinde în cuvintele lui Dumnezeu de la creație: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpiniți și stăpiniți peste peștii mării, păsările cerului, peste dobitoace și peste toate viețuitoarele ... Iată Eu am dat vouă toată iarba ce face sămînță ... și tot pomul care are întru sine rod cu sămînță de semănat, vor fi vouă de mîncare» (Facere I, 28—29). Prin aceste cuvinte i se dă omului o autoritate relativă de stăpîn al naturii. Omul a fost așezat încă de la creație în mijlocul naturii. Toate lucrurile create de Dumnezeu pentru om sînt mărturia Atotputerniciei și înțelepciunii lui Dumnezeu. Toată creația, cerul și pământul, a fost făcută subiect pentru om, să-l slujească și să lucreze pentru om. «Creaturile lui Dumnezeu slujesc nu lui Dumnezeu, nici îngerilor și nici lor înșile ci numai omului»⁶.

«Natura devine pentru om izvorul bunurilor materiale trebuitoare vieții și materialul pe care-și va exercita întreaga sa activitate de ființă rațională»⁷.

Pînă la căderea în păcat, omul domina natura atît fizic cît și moral. Această revelație divină a fost fixată în acele timpuri preistorice, cînd credințele religioase ale tuturor popoarelor, cu excepția poporului ales, erau pătrunse de sentimentul dependenței față de natură⁸.

Dumnezeu a pus pe om, după ce l-a creat, în rai pentru ca să-l lucreze, să-l păzească și să fie stăpîn peste natură. Cuvintele finale din primul capitol al Facerii: «Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și erau foarte bune», se interpretează ca o satisfacție a Creatorului față de armonia și utilitatea cosmosului creat de El, în care omul participă împreună cu toate celelalte ființe terestre. Omul este prezentat ca o persoană rațională și liberă, participantă la plinătatea divină și chemată să perfecționeze lumea înconjurătoare⁹. Adam a dat nume tuturor animalelor, plecînd de la cunoașterea ființei lor. Omul, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, trebuie să ridice cu el spre Dumnezeu toate creaturile.

După învățătura Sfintului Maxim Mărturisitorul, «Primul om a fost chemat să unească în sine totalitatea făpturilor create și ajungînd la o unitate desăvîrșită cu

5. Prof. Const. Pavel, *Influența păcatului nostru personal asupra semenilor*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 266; Pr. Prof. P. Rezuș, *Răspunderea creștinilor față de lume*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 299.

6. Prof. N. Zabolotsky, *The Christian Interpretation of the Problems of Modern Ecology*, în «The Journal of the Moscow Patriarchate», 1972, nr. 4, p. 37.

7. *Curs de Morală Creștină Ortodoxă*, (Prof. Diac. O. Bucevschi, Prof. Arhim. N. Mladin, Prof. Dr. C. Pavel, Prof. Dr. I. Zăgărean, Pr. I. Bunea — în colaborare), București, 1969, p. 310.

8. Mitrop. Alexei al Talinului și Estoniei, *art. cit.*, p. 52.

9. *Ibidem*, p. 53.

Dumnezeu, să comunice acea stare de îndumnezeire întregii creații; lui i s-a oferit posibilitatea să unească raiul cu întreg pământul, adică purtând raiul în sine, în puterea comunicării sale permanente cu Dumnezeu»¹⁰. Așa se explică înălțimea morală a dominației omului asupra naturii, ca grijă permanentă pentru bunăstarea întregii creații, posibilă numai prin iubire față de creatură.

După căderea în păcat a primilor oameni, omul s-a revoltat împotriva Creatorului său iar natura nu l-a mai recunoscut ca stăpîn, revoltîndu-se și ea împotriva omului. (Înțeleg. lui Solomon XVI, 24). Această cădere din comuniunea cu Dumnezeu a îndepărtat pe om de Dumnezeu tot mai mult, aducîndu-i tristețe, suferință și moarte. Viața în natură s-a dezorganizat, devenind dușmănoasă omului. Stăpînirea omului asupra naturii s-a transformat în necesitatea de a-și apăra existența împotriva calamităților naturale și de a lupta cu spinii și pălămida (Fac. III, 18—19). Păcatul, care a perturbat ordinea morală și natura, nu-i mai lăsa omului decît o singură cale să iasă învingător și anume prin muncă, într-un proces de îndelungă dezvoltare istorică, ca, singura cale spre restabilirea dominației morale asupra naturii¹¹. Astfel, în Vechiul Testament aflăm porunci care interzic profanarea naturii prin distrugerea pomilor: «Să nu strici pomii, nici să pui securea în ei, ci din pom să mănînci dar pe ei să nu-l tai, căci pomul cel din țarină nu este ca omul să poată fugi de la fața ta... Iar copacii pe care-i știi că nu-ți aduc nimic de hrană, poți să-i tai ca să-ți faci întărituri în jurul cetății» (Deut. XX, 19 ș.u.).

Psaltirea lui David cîntă pe Dumnezeu ca Domn și Stăpîn al naturii, care este plină de ascultare și laudă față de Creatorul ei. Descrierile profetice despre natură devin prototipuri ale transformării ei viitoare. Sfînta Scriptură ne vorbește despre viață și roadele pămîntului (Numeri XX, 14), despre tratamentul omenos al animalelor (Deut. XXV, 4). Psalmul CIII, 14—15, este un imn închinat lui Dumnezeu pentru înțelepciunea și bunătatea arătate în crearea lumii, a plantelor și animalelor și destinarea acestora spre folosul oamenilor. În acest psalm se spune: «Tu faci să răsară iarbă pentru dobitoace și verdeață pentru trebuința omului; Tu scoți hrană din pămînt, pîinea care întărește inima omului...».

În Vechiul Testament se îngăduie uciderea animalelor pentru hrana și îmbrăcămintea omului: «Tot ce trăiește și se mișcă să vă fie de mîncare» (Fac. IX, 3). Uciderea animalelor, în afară de hrană, și maltratarea lor n-au o justificare morală¹². Chinuirea continuă a animalelor duce la cruzime și pornește din cruzime, care foarte ușor se poate apoi aplica și oamenilor. Dacă omul are asupra animalelor toate drepturile pe care i le conferă superioritatea sa asupra lor, la rîndul lor și animalele au unele drepturi. Astfel, nu trebuie să le facem niciodată să sufere inutil, să nu fim cruzi cu ele. «Cruzimea este un viciu necunoscut animalelor. Nici chiar animalele fioroase nu ucid decît pentru a se hrăni și apăra; e un viciu specific omenesc»¹³. Avem datoria de a ne îngriji de hrana, adăpostul, sănătatea și odihna animalelor aflate în slujba noastră. Să avem milă și blîndețe față de ele: «Șase zile să-ți faci toate lucrurile tale iar în ziua a șaptea te vei odihni, ca să se odihnească boul tău» (Exod XXIII, 12), sau «dacă vei vedea asinul fratelui tău sau boul lui căzut pe cale, să nu-l treci cu vederea» (Deut. XXV, 4).

10. V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii Răsăritene*, cap. V, la Mitr. Alexei, *art. cit.*, p. 53.

11. Mitr. Alexei, *art. cit.*, p. 52—53.

12. *Curs de Morală Creștină Ortodoxă*, p. 311.

13. E. Baudin, *Cours de philosophie morale*, Paris, 1936, p. 257, după *Curs de Morală Creștină*, p. 311.

Raportul omului cu animalele este deosebit de cel cu restul naturii neînsuflețite și iraționale. În animale Dumnezeu a pus mici daruri care le fac vrednice de a fi iubite. Astfel, toate animalele au dragoste față de puii lor și au simțul solidarității în fața primejdiei știind să se asocieze și să se apere¹⁴.

Prin revelația Noului Testament, creștinismul dezvăluie și extinde frumusețile naturii, prin faptul că privește lumea ca o creație a atotputerniciei și bunătății divine. «Natura a fost creată pentru om ca îndemn la cunoașterea ei și ia chipul omului după cum o folosește»¹⁵. Dumnezeu creștin este creator (Evr. XI, 3), iar pământul este ca o treaptă spre cer și frumusețile lumii ca un reflex al lumii spirituale. Grija Mântuitorului față de natură este evidentă în parabolele sale. El prețuiește hărnicia celor ce cultivă țarinile, via etc., iar în parabola smochinului neroditor (Luca XIII, 6—9) se arată grija deosebită față de un smochin fără rod, în nădejdea că totuși va rodi.

Morala creștină apără dreptul fundamental al omului la viață și de aceea natura trebuie păstrată și cultivată pentru asigurarea existenței omului și nu trebuie distrusă și degradată, pentru a nu deveni primejdie pentru viața și sănătatea sa¹⁶. În Noul Testament apa este sfântă pentru că în ea s-a botezat Domnul Hristos.

Referitor la animale, în Noul Testament nu avem un cuvânt precis al Mântuitorului, totuși putem să-l deducem din spiritul învățaturii Sale. Creștinismul cere perfecționarea simțirii omenesti care să vibreze la suferința semenului și care ne obligă să înlăturăm suferința din lume și din natură. Trebuie să avem milă față de animale. Mântuitorul a privit cu dragoste la viețuitoare, vorbind de frumusețea păsărilor cerului (Matei VI, 26), despre oaie și miel, numind bun pe păstorul ce le apără (Ioan X, 1—16).

Poluarea și implicațiile ei morale. — Am arătat mai înainte că prin ecologie se înțelege un echilibru biologic între organismele vii, inclusiv omul, și mediul lor. Intervenția omului, conștientă sau nu, în natură, influențează foarte mult echilibrul biologic. De aceea toate acțiunile noastre cu mediul înconjurător trebuie bine chibzuite pentru a nu depăși anumite limite care caracterizează și mențin echilibrul biologic, necesar naturii și omului¹⁷.

De câteva decenii, omenirea a început să se preocupe în mod intens de problemele generate de relațiile sale cu mediul ca acela a epuizării resurselor naturale sau poluarea. Fenomenul poluării este în continuă creștere și poate primejdi viața și sănătatea omului. Prin poluare — poluere = a murdări, a profana — se înțelege în general o intoxicare, o otrăvire a solului, aerului, a spațiului sonor care împovărează viața și natura cu pierderi ireparabile. La acest proces nociv s-a ajuns după cum susțin specialiștii, datorită progresului tehnico-științific rău înțeles și rău folosit.

Acest progres implică fără îndoială munca și înainte de a trece la cauzele și implicațiile morale ale poluării, socotim că e nevoie să spunem câteva cuvinte în legătură cu munca și progresul tehnico-științific în lumina învățaturii creștine.

14. I. Scriban, *Curs de Teologie Morală*, București, 1921, p. 570, ș.u. după *Curs de Morală Creștină Ortodoxă*, p. 312.

15. André Dumas, *New Approaches to Creation*, în «Anticipation», Christian Social Thought în Future Perspective, nr. 18, aug. 1974, p. 7.

16. Arhid. Prof. I. Zăgorean, *Apărarea vieții îndatorire creștină de prim ordin*, în «Indrumătorul bisericesc», Sibiu, 1975, p. 78.

17. Alex. Ionescu, *Fenomenul de poluare și efectele sale în natură*, Ed. Ceres, București, p. 12.

În concepția moralei creștine, munca este înțeleasă ca o «activitate umană, efectuată cu efort și cu metodă, aplicată asupra naturii — materiale și spirituale — pentru prelucrarea ei în vederea creării valorilor (bunurilor) care să satisfacă nevoile și aspirațiile materiale și spirituale ale oamenilor»¹⁸.

După căderea în păcat, cel făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu a fost așezat în mijlocul naturii ca s-o stăpânească prin muncă: «creșteți și stăpâniți pământul» (Fac. II, 15—19). Natura a fost creată într-o stare perfectibilă. Dumnezeu a așezat în natură numai germeii unei creaturi perfecte care se pot dezvolta prin conlucrarea omului cu Dumnezeu¹⁹. Mîntuitorul face din muncă condiție pentru dobîndirea vieții veșnice, deoarece faptele de ajutorare a aproapelui, fără de care nu ne putem mîntui (Matei XXV, 35—46), nu se pot realiza decît numai prin muncă. Munca are un sens divin-social și personal și este necesară pentru practicarea iubirii aproapelui, ca, de altfel, a tuturor virtuților.

Stăpînirea omului asupra naturii devine o realitate numai printr-o muncă susținută și stăruitoare, prin efortul creator al civilizației și culturii. Prin muncă omul cercetează și cunoaște puterile și legile fenomenelor naturii. În zilele noastre această activitate a dus la un gigantic progres tehnic și științific. Sfînta Scriptură ne vorbește de o natură activă care reprezintă «cartea deschisă a înțelepciunii divine și care ne ajută să formăm în interior valori spirituale și să cultivăm dragostea față de aproapele. Dumnezeu a păstrat și recreat frumusețea naturii privind în fiecare fir de iarbă creația divină»²⁰.

Așadar, Dumnezeu a creat lumea bună, dar nu la limita maximă, ci potențial foarte bună. Lumea a fost creată perfectibilă prin munca stăruitoare a noastră în colaborare cu harul divin. «Știința codifică legile naturii iar tehnologia folosește aceste legi în scopuri industriale, pentru ca omul să poată să poruncească mai bine naturii și să-și satisfacă nevoile sale»²¹.

În concepția Sfinților capadocieni, omul este cea mai aleasă creatură a lui Dumnezeu înzestrată cu funcții creatoare și capabil de un neconținut progres spiritual și material. Ca microcosmos și colaborator al lui Dumnezeu, cel ce crede are posibilitatea «să se desăvîrșească pînă la îndumnezeire și să desăvîrșească și cosmosul prin geniul minții sale»²². Relația omului cu natura condiționează armonia fizică și biologică. Omul nu poate să existe fără aer, apă, soare, și alte elemente ale lumii. De aceea cunoașterea științifică este necesară pentru creștini ca și credința în providența divină. Omul învață treptat să stăpînească adevăratele relații între el și natură pe măsură ce crește în conștiința sa (cf. Fac. II, 17)²³. După concepția teologică creștină, prin neascultarea față de porunca divină s-a distrus armonia între creație și Creator (Fac. III, 18), forțînd omul să culeagă spini și pălămidă iar natura să geamă în nădejdea mîntuirii (Rom. VIII, 19—23). Theilard de Chardin, în interpretările sale teologice, arată că natura este activă iar universul se străduiește să atingă gradul cel mai înalt de perfecțiune²⁴.

18. Prof. Const. Pavel, *Răsplata muncii în concepția Moralei Creștine*, în «Mitropolia Olteniei», XXIII (1971), nr. 3—4, p. 175; Cf. Dr. N. Mladin, «Studii de Teologie Morală», Sibiu, 1969, p. 45.

19. Prof. Const. Pavel, *Răsplata muncii...*, p. 177.

20. Prof. N. Zabolotsky, *art. cit.*, p. 37.

21. E. Mveng, *Cultural values and the future of Technology*, în «Anticipation», nr. 18, aug. 1974, p. 9.

22. Pr. Prof. I. Coman, *Umanismul Ortodoxiei românești*, București, 1948, p. 25.

23. N. Zabolotsky, *art. cit.*, p. 38.

24. *Ibidem*, p. 38.

Tehnologia înseamnă o creștere a forței omului care poate fi în bine sau în rău²⁵. Întrebuințarea egoistă a tehnicii, în scopuri dezastruoase, are urmări grave în echilibrul biologic producând poluarea. Învățătura creștină vede în tehnică expresia spiritului creator și o consideră drept mijloc și nu scop al vieții. De felul cum este orientată tehnica depinde soluționarea marilor probleme ale omenirii. «Nu tehnica poartă vina pentru poluare, ci reaua întrebuințare socială a ei, care ține prea puțin cont de persoană»²⁶.

Tehnica poate fi, și trebuie să fie, un mijloc de împlinire, domesticire, umanizare și spiritualizare a naturii, prin care se transfigurează întreaga natură, inclusiv omul. Creștinismul învață că progresul tehnico-științific trebuie să fie dublat de unul spiritual-moral, astfel ca civilizația să intre în serviciul omului și sub comandamentele eticii superioare²⁷.

Una din acestea este și poluarea, problemă urgentă a țărilor puternic industrializate. Succesele excepționale ale științei și tehnicii contemporane și-au găsit aplicarea în industrie și în agricultură și în treptat controlul omului asupra mediului înconjurător a degenerat prin folosirea nelimitată și irațională a bogățiilor solului. Aceasta facilitează epuizarea lor și perturbază în chip simțitor echilibrul între societate și natură.

Printre cauzele poluării sînt enumerate: creșterea populației, care prin mărirea necesităților cere accelerarea producției prin dezvoltarea industriei care înglobează mari cantități de materii prime și poluează mediul înconjurător; foamea unei treimi din omenire; dezechilibrul economic internațional; folosirea tehnicii în scopuri distructive, ca experiențele cu bomba atomică etc.²⁸. Principalii poluanți ai mediului sînt socotii a fi industria prin gazele sale toxice: bioxidul de sulf, fluorul și combinațiile sale, acidul clorhidric, amoniacul etc., apoi agricultura: poluarea prin folosirea insecticidelor și erbicidelor, despăduririle neraționale, distrugerea unor specii de plante și animale, eroziunea solului²⁹.

Poluarea solului duce la poluarea alimentelor care pun în pericol viața omului, a plantelor și a animalelor. Natura, întreaga biosferă, este infectată și pune în primădie echilibrul planetei și viața omului pe ea. Poluarea apei, aerului și solului a făcut ca în societatea occidentală goana după acapararea spațiului natural să fie foarte aprigă. Așa cum spunea scriitorul Philippe Saint-Marc, «liberalismul occidental distruge pădurile, existînd numai interesul pentru supraexploatare, fără a ține seama de importanța biologică, ecologică și estetică»³⁰. Mai există poluarea sonoră prin zgomot, poluarea vizuală și chiar fumatul reprezintă un fel de poluare a mediului ambiant.

25. Mircea Malița, *Technological Development and the Future of Man in a Socialist Society*, în «Anticipation», nr. 18, p. 23; Idem, *Dezvoltarea tehnologică și viitorul omului în societatea socialistă*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 656-657.

26. Pr. Prof. I. Todoran, *Creștinismul și tehnica*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 7-8, p. 428. 27. Idem, *Tehnică și spirit*, Sibiu, 1944, p. 88.

28. Mitrop. Alexei al Talinului..., *art. cit.*, p. 51-52; Donella H. Meadows, Denis L. Meadows, J. Randers, W. Behrens: «*The limits to Growth*», Univers Books, New York, 1972; C. Ionescu, *Om, societatea, socialismul*, Ed. Acad. R. S. R., București, 1973; *Documentele Colocviului organizat de C.E.E. a Națiunilor Unite*, 2-15 mai, Praga, 1971; Placide Rambaud, *Société rurale et urbanisation*, Ed. de Seuil, 1969; V. Ioanid, *Sistematizarea teritoriului și protecția mediului ambiant*, în «Era Socialistă», nr. 15, 1972; V. Tufescu, *Civilizația industrială și poluarea mediului înconjurător*, în «Lupta de clasă», nr. 4, 1972, p. 53.

29. Alex. Ionescu, *op. cit.*, p. 39-57; W. Kerr, *Ecology of Destruction*, în «Anticipation», nr. 18, aug. 1974, p. 26-28. 30. Alex. Ionescu, *op. cit.*, p. 12.

Este unanim recunoscut faptul că poluarea este un rău foarte mare al secolului nostru care pune în pericol sănătatea vieții umane. S-a constatat că în marile metropole ale lumii, aerul viciat dă naștere la boli grave. Oxidul de carbon este cel mai nociv; fixându-se în hemoglobină, lipsește țesuturile de oxigen, dând naștere la boli cardiace sau boli psiho-fiziologice ca: migrene, stări depresive etc. Radioactivitatea experiențelor nucleare se concentrează în animale și plante pe care omul le consumă — îmbolnăvindu-se indirect³¹. Ca exemplu putem lua Japonia, cea mai poluată țară din lume, unde s-a constatat că dacă se va merge în același ritm, fără a se lua măsuri, în următoarele decenii va trebui să sufere 20—30% din populația țării³².

Se cunoaște faptul că plantele au un mare rol pentru viața omului. Substanțele organice sintetizate de plantele verzi servesc ca hrană pentru om. Plantele furnizează oxigen prin procesul fotosintezei, alimente pentru om și animale, materii prime pentru industria medicinei etc. Poluarea distruge acest proces natural. Exemplul îl avem în valea Mondane (Franța), unde, pe o întindere de 700 ha., în jurul unei platforme industriale, s-au uscat 16 565 arbori³³. Pădurea, pe lângă importanta funcțiune de producătoare de oxigen, are și influențe binefăcătoare asupra omului prin ambianța sa de calm și prin atracții recreative; aerul pur favorizează funcțiile respiratorii și circulatorii. Astfel, ea este un antidot al tuturor influențelor negative ale mediului urban ca zgomotul, monotonia peisajului etc. Pădurea filtrează pulberile în suspensie din aer și-l reîmprospătează pe acesta împotriva radioactivității și a zgomotelor. Zgomotul modern produs în marile metropole și de avioane supersonice brutalizează simțurile, mențin o excitație excesivă a nervilor, influențează negativ capacitatea fizică și intelectuală. Zgomotele pot provoca surditate sau tulburări de percepție, accelerează metabolismul sau bolile psihice ca insomnia. Ca exemplu avem motoarele cu ardere internă. Există în lume cca. 3 000 000 vehicule în mișcare și care degajă 2 000 tone de fum și 450 tone acid nitric³⁴.

Am înfățișat pînă aici cauzele și consecințele poluării așa cum le văd oamenii de știință. Vom prezenta acum punctul de vedere creștin. De la început trebuie precizat că, din punct de vedere creștin atenția trebuie îndreptată asupra păcatului. Porunca divină dată celui credincios este ca el să fie un creator, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Creștinul, căzînd în păcat, a avut drept urmare deformarea profundă a fundamentului moral, slăbind puterea sa de stăpînire asupra naturii. Întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea Mîntuitorului stau la temelia învierii noastre și a reinnoirii întregii creații (I Cor. XV, 14; Rom. VIII, 19). Viața cu Hristos și în Hristos ne îndepărtează de păcat și ne exercită voința în virtute.

Om orbit de păcatul lăcomiei, poate denatura natura. Lăcomia de avuție este «o năzuință și o preocupare continuă de a spori averea numai în scopuri egoiste, fie pentru plăcerea de a avea, fie pentru satisfacerea plăcerilor personale și refuzul de a ajuta pe cei lipsiți»³⁵. «Lăcomia de avuție este o extensiune și o deviere a instinctului de conservare în adîncul căruia stă nevoia de dominație. Avariția ca formă a

31. M. Pădureleanu, *Boli psihice specifice civilizației contemporane*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 16.

32. Jun Ui Helping, *Science and Technology*, în «Anticipation», nr. 18, 1974 p. 13.

33. Alex. Ionescu, *op. cit.*, p. 9.

34. G. Florea și H. Culea, *op. cit.*, p. 67.

35. Prof. Const. Pavel, *Lăcomia, patimă dăunătoare vieții individuale și obștești*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 479.

lăcomiei este în contrast cu milostenia și dreptatea, fiind un păcat de moarte deoarece lacomul lasă mai repede pe aproapele său să piară, decît să renunțe la bunurile pe care le posedă»³⁶.

Analizînd relația omului cu natura se poate foarte ușor vedea cum omul o distruge cînd este stăpînit de păcat, prin războaie care distrug vieți omenești și dezorganizează natura, războaie pe care le uneltesc cei lacomi în scopul de a-și mări profiturile și sfera de exploatare³⁷. Lăcomia este o piedică în calea mîntuirii fiind expresia egoismului³⁸.

Puterea omului apusean asupra naturii s-a transformat într-o competiție economică.

Țările socialiste, unde problemele economice și sociale stau într-o strînsă legătură. Neexistînd proprietatea privată, industria este direcționată în așa fel încît să nu se încalce echilibrul ecologic dintre societate și natură. Există o planificare a producției care în țara noastră se face sub auspiciile Consiliului Suprem pentru Dezvoltare economică și socială și ale Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie³⁹. În țările socialiste se urmărește atît dezvoltarea științifico-tehnică, cît și dezvoltarea multilaterală a omului, iar tehnica este pusă în slujba omului.

În fața problemei ecologice, care se pune astăzi, creștinii au o mare responsabilitate. Dumnezeu a dat în grija omului natura ca să o lucreze, pentru ca natura să-și dea roadele ei și prin aceasta să-și arate chipul ei frumos în care se străvede măreția lui Dumnezeu⁴⁰. Natura trebuie să străbată procesul unei transfigurări printr-o muncă susținută, într-o direcție spirituală și ascendentă. Omul fără a fi creator al lumii, este răspunzător de soarta acesteia. Pe de altă parte, frumusețea este un atribut al dumnezeirii, natura este păstrătoarea frumosului, o sursă nesecată a artei, temelia simțului estetic. Frumusețile naturii sînt daruri inestimabile date omului, pentru a le contempla și a-L preamări pe Dumnezeu. Acestea le-am moștenit din trecut și sîntem datori să le lăsăm viitorului. Progresul tehnic nu trebuie să distrugă valorile estetice și morale. Creștinul este și el chemat să fie creator și constructor alături de Dumnezeu în natură. Creștinul este răspunzător în fața lui Dumnezeu de faptele sale. Faptele noastre influențează și pe urmașii noștri în bine sau în rău. «Ca membri activi ai societății care influențăm pe alții, participăm la răspunderea faptelor altora, căci nu putem trăi viața morală negîndindu-ne decît la noi înșine»⁴¹.

Mîntuirea în concepția ortodoxă are și o dimensiune cosmologică. După Sfîntul Apostol Pavel natura suspină așteptînd mîntuirea prin omul credincios, prin sfînt (Rom. V, 21—29). În jurul sfinților întreaga natură însuflețită și neînsuflețită, se îmblinzește, devenind slujitoare a omului.

În cultul ortodox se află cereri speciale pentru natură, cu deosebire în ierurgii creștinii se roagă contra calamităților naturale, pentru îmbelșugarea roadelor pămîntului etc. Creștinul trebuie să încerce să schimbe natura, s-o îmbunătățească, transfigurînd-o cu ajutorul harului și astfel, din inamică sau indiferentă, ea să devină pentru creștin prietenă și slujitoare.

36. *Ibidem*, p. 481.

37. *Ibidem*, p. 488.

38. *Ibidem*: Vezi și Prof. C. Pavel, *Patimile omenești piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 7—8.

39. Mircea Malița, *Tehnological...*, p. 25.

40. Prof. D. Stăniloae, *Învățătura Creștină despre muncă*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 1—2, p. 26.

41. Prof. C. Pavel, *Influența păcatului nostru*, p. 267.

În învățătura ortodoxă natura are un caracter activ. După Sfântul Grigorie de Nisa, natura urcă de la nedesăvârșit la desăvârșit. Savantul Theihlard de Chardin îl confirmă constatînd că natura evoluează spre spiritual și conștient. Creația trebuie transformată în valori raționale spre a-i descoperi frumusețea. Noi ne străduim pentru transformarea lumii și cunoașterea scopului ei din dragoste de Dumnezeu, de noi înșine și de aproapele prin harul divin⁴². Iubirea față de Dumnezeu și aproapele este cea care ajută la folosirea științei și tehnicii în slujba binelui și a omului, să sprijine cele mai grele probleme ale existenței creștine. Iubirea, care se revărsă din Dumnezeu peste toată omenirea, prin care omul este frate cu semenul său, este «forța spirituală care pune tehnica în slujba omului și a binelui»⁴³. Păcatul trebuie învins prin dragoste care duce la desăvîrșire (Matei V, 48).

Creștinilor le revine sarcina de a-și apăra propria lor viață, a semenilor lor, a mediului înconjurător. Apărînd mediul înconjurător de distrugere, degradare și viciere ne apărăm viața noastră și a semenilor noștri. De aceea, azi mai mult ca oricînd, creștinul are datoria de a viețui în așa fel, încît să păstreze toate în perfectă armonie, în care au fost orînduite de înțelepciunea divină, deoarece «toate sînt solidare cu destinul omului, împreună cu el se ridică sau cad împreună cu el»⁴⁴. Creștinii trebuie să ia parte la toate acțiunile întreprinse de oamenii și organizațiile de bună-credință în apărarea naturii atît pe plan național cît și pe plan internațional, avînd conștiința că păcatul trebuie înlăturat.

Problemele puse de evoluția societăților și a culturilor lor a obligat Biserica creștină să inițieze diferite congrese și conferințe internaționale. Astfel, pentru a da un răspuns problemei ecologice, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, s-au organizat: Conferința de la Geneva din iunie—iulie 1970 cu tema «Tehnologia, credința și viitorul omenirii». Conferința de la Utrecht 1972, Consultația de la Cardiff 1972, Conferința Bisericilor Europene de la București, 24 iunie—2 iulie 1974. În cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor există o secție specială, «Church and Society», care se ocupă cu problemele lumii contemporane. Dintre recomandările făcute la Conferința Bisericilor Europene de la București, menționăm: educația tuturor oamenilor în spiritul conservării naturii, în școli și în universități; înființarea de spații verzi; menținerea florei și faunei; protecția rezervațiilor naturale și înființarea altora noi; înființarea de societăți și instituții speciale de conservare, cooperarea dintre instituțiile de specialitate, constituirea în cadrul O.N.U. a unui sistem global de folosire a resurselor naturale în folosul întregii omeniri etc.⁴⁵.

Pentru rezolvarea problemelor ecologice, conștiința creștină socotește esențială cooperarea internațională în cadrul O.N.U. pentru reglementarea relațiilor omului cu mediul înconjurător prin tratate internaționale privind interzicerea experiențelor cu arme nucleare. Opinia publică internațională trebuie să aibă ultimul cuvînt. Daunele ecologice sînt cauzate de modul egoist de a trata natura în dauna colectivității umane. Omenirea trebuie îndrumată să cultive dragostea față de natură și simțul de responsabilitate pentru frumos.

42. Idem, *Răsplata muncii...*, p. 179; Ch. Birch and J. Cobb, *God's love, ecological survival and the responsiveness of nature*, în «Anticipation», nr. 19, nov. 1974, p. 32—36.

43. Pr. Prof. I. Todoran, *art. cit.*, p. 318.

44. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institututele Teologice, București, 1958, vol. I, p. 518.

45. Vezi Revista «Anticipation», pe 1974.

Biserica Ortodoxă Română a îndemnat întotdeauna fiii ei duhovnicești să iubească frumusețile patriei și să contribuie la efortul făcut de Stat pentru educația și informația cetățenilor în problema protecției mediului înconjurător. În țara noastră apărarea mediului înconjurător se face prin Consiliul Național de ocrotire a mediului înconjurător și prin Legea pentru protecția mediului înconjurător. Dar problema relațiilor omului cu mediul înconjurător nu poate fi rezolvată ținând cont numai de factorii economici. Mai întâi ea este strict condiționată de pace și cooperare. Lupta pentru pace presupune lupta pentru conservarea vieții pe pământ și dezvoltarea ei rodnică. În problema salvării mediului înconjurător, prioritate o are, deci, pacea.

«Desăvârșirea morală a omului și transfigurarea naturii, cele două mari obiective ale creștinismului — cum precizează D-l Prof. C. Pavel — implică osîndirea poluării naturii și ocrotirea acesteia. Atitudinea pozitivă față de natură este condiționată de perfecțiunea morală a omului. De aceea, cultivînd și aplicînd virtuțile creștine, cu deosebire virtutea dreptății și a dragostei, Biserica creștină contribuie indirect dar efectiv și la ocrotirea naturii»⁴⁶.



46. Prof. C. Pavel, *Fenomenul poluării naturii și implicațiile lui morale* — Comunicare științifică la cursurile de doctorat ale Institutului Teologic din București, — 1974/1975 (inedită).

Constantin Daniel

FILON DIN ALEXANDRIA MEMBRU DE SEAMĂ AL MIȘCĂRII ESENIENE DIN EGIPT

Personalitatea complexă și atât de fecundă a lui Filon din Alexandria, Filon Evreul cum a fost denumit, poate fi cu greu circumscrisă, nu numai din pricina elementelor obscure și ambiguității multor din scrierile sale dar și datorită aspectelor atât de contradictorii ale existenței sale.

Considerat cel mai mare scriitor evreu de limbă greacă, a avut o uriașă influență asupra gânditorilor greco-catolici începând de la Clement Alexandrinul și Origen până la Maxim Mărturisitorul, dar mai cu seamă asupra cărților scrise în aramaică a Cabalei ca și a literaturii sufite (tasawuf) a faimoasei mișcări de gândire arabă.

De aceea elucidarea unor zone obscure din viața și din cărțile sale mai cu seamă — pe care o facem în cele ce urmează — poate fi de cel mai mare interes pentru clarificarea începuturilor și a genealogiei ideilor filozofice și literare ale primelor veacuri d.Hr. și chiar ale evului mediu și ale Renașterii mai ales.

Filon Evreul este socotit în fond «părintele gnosticismului»¹, a aceluia curent vast de idei care afirma că salvarea omului rezidă în cunoașterea (în greacă *gnosis*) unor învățături mai mult sau mai puțin tainice. Dar interesul pentru opera lui Filon se leagă și de descifrarea unor numiri pe care le-a voit în chip deliberat cit mai criptice, a unor «criptonime», a unor apelațiuni neclare desigur, dar care ascund în fapt cu totul alte realități. Pentru că Filon care a cultivat ambiguitatea și-a voalat în mod voit gândirea, și ea putea fi descifrată mai lesne de contemporanii săi decât de noi, cei de acum.

Operele lui Filon din Alexandria, interpretate în chip așa de divergent de numeroși cercetători, conservă totuși chiar în zilele noastre tot misterul lor și trebuie să fim de acord cu profesorul Roger Arnaldez, care (în introducerea generală la operele lui Filon) scrie: «abundenta literatură care se referă la el și care dă despre el imaginile cele mai contradictorii lasă impresia descurajantă că nu vom poseda niciodată cheia operei sale»².

Ne vom strădui însă în rindurile ce urmează să dăm de urmele «cheii» operelor lui Filon din Alexandria, și să arătăm limpede că în spatele creației și gândirii sale se află meditațiile unor înțelepți ai unei grupări politico-religioase din care Filon din Alexandria făcea parte după cum o vom demonstra.

Ceea ce trebuie subliniat însă este că o mulțime de idei sociale și politice deosebit de progresiste pentru vremea sa — abolirea proprietății private, comunismul de consum, suprimarea sclaviei, pacifismul, generalizarea muncii manuale — au fost

1. Jones I., *Gnosis und spätantike Geist*, II, Göttingen, 1954, p. 70.

2. Roger Arnaldez, *Introduction générale aux oeuvres de Philon d'Alexandrie*, în «De

exprimate clar de Filon Evreul în numeroase din scrierile sale; dar el a dat denumiri criptice grupării politico-religioase care profesa aceste idei, grupare ai cărei membri existau pe vremea lui atît în Egipt (unde locuia el), cît și în Palestina, grupare la care Filon aderase din tinerețe.

Filon din Alexandria s-a născut în jurul anilor 20 î.d.Hr. la Alexandria Egiptului, unde viețuia o mare populație iudaică. După spusele lui Filon, trăiau în Egipt în epoca sa un milion de iudei, și numai la Alexandria erau cinci sute de mii³, locuind mai cu seamă așa-zisul cartier al Deltei, la răsărit de oraș. După ce stăpînirea romană a urmat regilor Ptolemei ai Egiptului, iudeii au primit un statut propriu și autorizația de a trăi după datinele lor; de aceea iudeii erau foarte atașați de Imperiul roman care a aflat totdeauna în ei fidelitatea cea mai trainică.

Alexandria în acea vreme era centrul culturii grecești, acolo se afla vestita bibliotecă, acolo trăiseră nenumărați poeți, filozofi și oameni de știință și iudeii adoptaseră în parte cultura greacă căci nu mai vorbeau aramaica (limba cu care veniseră din Palestina) și nici ebraica (limbă ce nu mai era vorbită încă de la întoarcerea din robia babilonică). Iudeii se exprimau în greacă deși unii din ei mai cunoșteau aramaica, iar cei învățați citeau încă Tora în textul ei ebraic. Odată cu limba greacă iudeii din Alexandria și din Egipt asimilaseră multe din cultura grecilor și mulți din ei citiseră pe filozofii greci pentru a scrie la rîndul lor cărți în limba greacă, dar cu conținut religios iudaic (așa cum au fost *Înțelepciunea lui Solomon*, sau *Oracolele sibiline iudaice*).

Pentru acești iudei alexandrini de limbă greacă, credința și atașamentul lor la riturile și datinile străvechi ebraice erau foarte puternice, și nu erau cituși de puțin știrbite de limba pe care o foloseau; tot așa cum limba aramaică în care vorbeau iudeii din Palestina nu îi îndepărtase deloc de vechea lor religie. Însă iudeii alexandrini aveau avantajul unei traduceri în limba greacă a Bibliei — Septuaginta (îndeplinită, se spune, la porunca unui rege Ptolemeu de către 70 de învățați, în veacul III î.d.Hr.) în timp ce iudeii din Palestina trebuiau să învețe limba ebraică clasică spre a înțelege textul Torei redactat în ebraică, deoarece cu toate școlile numeroase existente în Palestina în primul veac î.d.Hr. și în primul veac d.Hr. relativ puțini erau acei care ajungeau să cunoască ebraica.

Dacă Filon a cunoscut bine cultura greacă, nu același lucru se poate spune despre limba egipteană care nu i-a fost accesibilă direct, ci prin intermediul scriitorilor greci. Totuși alegorismul său și în genere viziunea sa simbolică asupra lumii și a textelor sacre trădează o puternică influență a modului de gîndire egiptean.

Filon făcea parte dintr-o bogată familie alexandrină înrudită cu aceea a lui Irod cel Mare și cele două familii au avut numeroase legături de afaceri. După Fericitul Ieronim, Filon din Alexandria făcea parte dintr-o familie sacerdotală venită din Palestina în Alexandria, ai cărei membri erau cetățeni romani, în timp ce pentru iudeii din Alexandria era cu neputință de obținut cetățenia romană.

Nu se cunosc multe amănunte cu privire la viața sa, dar știm că din tinerețe și-a consacrat viața studiului cărților sfinte ale vechilor evrei dar și a filozofilor greci, Platon îndeosebi. Astfel Filon afirmă că era foarte tînăr «cînd a resimțit imboldurile înțepătoare ale filozofiei»⁴ iar pentru Filon filozofie însemna căutarea lui Dumnezeu prin detașare de bunurile lumești și prin trăirea în asceză. De aceea Filon

Opificio mundi», Paris, 1961, p. 17.

3. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928, Band I, col. 206.

4. *De congressu eruditionis gratia*, § 17.

care își petrecea tinerețea la Alexandria, pleca deseori din acest oraș spre a se alătura obștilor «terapeuților» care se găseau lângă lacul Mareotis și despre care Filon lasă să se înțeleagă că acești ermiți par a fi fost învățătorii săi alături de filozofi platonicieni: «cu totul degajați de aglomerația diferitelor senzații și retrași înăuntrul lor, ei căutau adevărul. Ziua o consacră ascezei. În studiul cărților sfinte, ei interpretează doctrinele Părinților prin alegorie, gândind că sensul literal este simbolul realității ascunse pe care o revelează explicația alegorică. Ei posedau opere ale fondatorilor grupării lor, în care se aflau modele ale acestei explicări alegorice»⁵.

Așadar acești «terapeuți» au fost învățătorii lui Filon și ei i-au împrumutat întreaga interpretare alegorică ce constituie fondul esențial al gândirii lui Filon, interpretare ce avea să fie transmisă mai târziu lui Clement Alexandrinul și Origen și prin ei întregii gândiri medievale pînă la acel celebru *Roman de la Rose* sau *Roman du renard*.

Opera lui Filon din Alexandria, care a strălucit peste veacuri și a avut o influență covârșitoare asupra gândirii europene aduce mărturie despre viața lui intelectuală intensă, despre multiplele dezbateri lăuntrice, dar mai cu seamă despre cultura filozofică și teologică imensă care se întemeia nu atît pe ideile și tezele grecești, ci mai ales pe gândirea profundă ebraică.

Nu vom expune în cadrul acestor pagini nici măcar parțial opera lui Filon din Alexandria, de la care au rămas un număr considerabil de tratate; vom trimite însă pe cei ce vor să o cunoască la cartea lui Jean Daniélou⁶, la cea a lui A. Wolfson⁷, la cea a lui E. Goodenough⁸ sau la cea mai recentă, a lui Antonio Maddalena⁹.

Ceea ce vrem să clarificăm este sursa ideilor lui Filon, adică să precizăm gruparea politico-religioasă căreia el aparținea și cui era adresată opera sa, adică cine au fost ascultătorii lungilor sale expuneri exegetice. În aceasta credem că stă «cheia» operei lui Filon Alexandrinul și aceasta poate să explice pe deplin aspectele care apar ca obscure și contradictorii pentru atîți cercetători ai cărților sale.

I.— Este sigur că Filon admira mult și deci aproba ideile grupării politico-religioase atît de misterioase a esenienilor care practicau comunismul de consum, nu se căsătoreau, erau pacifiști, refuzau să fabrice orice fel de armă, interziceau sclavia, opreau toate formele de înavuțire, dezaprobau dobîndirea oricărei proprietăți și negoțul, apoi obligau pe toți membrii grupărilor lor să muncească, socotind că munca este o datorie pentru fiecare. Iată ce afirmă Filon din Alexandria¹⁰ despre esenieni: «Mărturia libertății în care trăiesc este felul lor de viață. Nici unul dintre ei nu are nimic propriu: nici casă, nici sclav, nici țarină, nici vite, nici alte obiecte și însemne ale bogăției. Vărsînd totul în patrimoniul obștesc, ei folosesc în devălmășie cîștigurile lor. Trăiesc împreună în tovărășii și tot timpul și-l petrec muncind pentru folosul tuturor. Muncind cu rîvnă ei se întrec în zel și nu invocă drept pretext nici arșița, nici frigul sau alte schimbări ale vremii.

Muncind zilnic laolaltă, la o masă comună, ei au aceleași bucurii și se mulțumesc cu puțin, fiind împotriva risipei pe care o socotesc o boală a trupului și a sufletului. Dar nu numai masa e comună la ei, ci și îmbrăcămintea. Pentru iarnă au pre-

5. *De vita contemplativa* § 25—29. 6. Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1957.

7. A. Wolfson, *Philo*, II volumes, Harvard, 1947.

8. E. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1938.

9. Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano, 1970.

10. Filon din Alexandria citat de Eusebiu' de Cezarea, *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11.

gătite mantale groase, iar pentru vară haine ușoare; cine vrea poate să ia lesne orice îmbrăcăminte îi place, fiindcă ceea ce aparține unuia, aparține tuturor și dimpotrivă ceea ce aparține tuturor, aparține și fiecăruia în parte».

Filon arată că esenienii ca și terapeuții (despre care am pomenit mai sus) studiază zilnic textele sfinte iar Simbăta au loc reuniuni liturgice în care se comentează și se discută aceste texte. De altfel esenienii și terapeuții au fost identificați a fi autori ai manuscriselor descoperite la Qumran.

Pentru Filon din Alexandria, singurii iudei perfecți, cinstiți și evlavioși sînt numai esenienii; iar ceilalți membri ai grupărilor politico-religioase (farisei, saducheii, zeloți) nici măcar nu sînt menționați în toată vasta sa operă. Iată ce spune Filon despre esenieni: «sînt cu adevărat în cel mai înalt grad oameni ce se consacră slujirii divinității»¹¹; «așa sînt acești atleți ai virtuții»¹². «Viața esenienilor este, în adevăr, așa de vrednic de a fi invidiată, încît nu numai persoane particulare dar și suverani mari au fost cuprinși de admirație înaintea unor astfel de oameni și au adus cinstire caracterului lor venerabil, îngrămădind peste ei favoruri și onoruri»¹³. Iar Jean Daniélou scrie cu privire la aceeași problemă: «Or în toate aceste opere sîntem în prezența unui fapt hotărîtor cînd Filon prezintă iudaismul ideal, el vorbește despre esenieni ... Așadar pentru el esenienii reprezintă idealul iudaismului din vremea sa»¹⁴.

Dar dacă esenienii reprezintă pe iudeii adevărați, pe singurii iudei drept-închinători ai lui Dumnezeu, cum ar fi putut să nu facă parte din gruparea eseniană Filon, care îi admiră atîta și se socoate și el iudeu drept-credincios?

II. — Pe de altă parte, este tot atît de sigur că în cadrul mișcării eseniene existau grupări care aveau doctrine diferite. Așa, de pildă, gruparea eseniană căreia *Documentul de la Damasc* îi fixează norme de conduită și reguli de viață, este destul de deosebită de gruparea eseniană căreia *Regula Comunității* îi stabilește legile¹⁵. Astfel cea dintîi grupare nu cunoaște comunismul de consum, nu respinge sclavia, nu impune celibatul, așa cum impune *Regula Comunității* celei de a doua grupări¹⁶, ai cărei membri nu se puteau căsători și nu aveau familie.

Și Iosif Amusin scrie despre această chestiune cu mult bun simț: «putem presupune însă că deosebiriile dintre diferitele grupări de esenieni nu se limitau la concepțiile despre căsătorie și familie, ci se extindeau și asupra altor probleme de viață»¹⁷. Deci existența mai multor grupări eseniene reiese clar. Tot astfel în manuscrisele de la Marea Moartă se poate constata limpede că s-a produs la un moment dat o scindare și o parte din esenieni conduși de «Învățătorul dreptății» s-a separat de cei care l-au urmat pe «Omul minciunii». Faptul acesta a fost demonstrat clar în ultimul timp de două studii fundamentale: dizertația lui Hartmut Stegemann¹⁸ și lucrarea lui J. Murphy O'Connor¹⁹.

11. *Quod omnis probus liber sit*, § 12.

12. *Ibidem*, § 13.

13. *Apologia iudeilor*, § 18.

14. Jean Daniélou, *Op. cit.*, p. 42—43.

15. I. D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Moscova, 1961, trad. rom., p. 151 ș.u.

16. Iosif Flaviu, *Bellum iudaicum*, II, VIII, 2 (120); II, VIII, 13 (160).

17. I. D. Amusin, *Op. cit.*, p. 214.

18. Hartmut Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn, 1965.

19. J. Murphy O'Connor, *The Essenes and their History* în «Revue Biblique», LXXXI, (1974), p. 215.

Este posibil ca și alte disensiuni să se fi produs printre esenieni pentru că în manuscrisele de la Marea Moartă se menționează des «Casa lui Peleg»²⁰, termen care în *Documentul din Damasc*, XX, 22 înseamnă «grupare, familie, obște a separației», după cum se pomeneste de «Casa lui Absalom» (*Interpretarea lui Avacum* V, 9) fiul lui David care s-a răsculat împotriva tatălui său. În același fel «*Casa lui Etraim*» (*Interpretarea lui Osela*, al. II la ms. 2; *Interpretarea lui Naum*, col. II, 2 etc.) trebuie considerată ca o grupare «rivală» care s-a separat de gruparea eseniană de la Qumran a «Învățătorului Dreptății»²¹.

De asemenea, Filon din Alexandria descrie două grupări: pe esenieni²² și pe terapeuți (*De vita contemplativa*) care în mod evident făceau parte din aceeași mișcare, deși primii muncesc și duc o viață activă iar ceilalți o viață contemplativă și consacrată studiului; încît între ei sînt deosebiri nete.

După nimicirea Templului de la Ierusalim, grupările eseniene nu mai sînt consemnate în scrieri pînă la apariția primilor ereziologi. Astfel Epifaniu (314—403) descrie două grupări: *esenienii și osenienii*, amîndouă avînd credințe și dogme destul de deosebite, în care regăsim însă închinarea către soare (ca la esenienii de la Qumran), interdicția hranei animale, interdicția sacrificiilor prin foc²³.

Intrucît se poate citi în *Imnurile eseniene*²⁴ și în scrierile lui Filon din Alexandria (*De vita contemplativa*, § 26) că diferite revelații, taine sfinte, mistere, adică învățături teologice și dogme ale esenienilor și terapeuților sînt descoperite — fie în vis, fie pronunțate la ureche — este firesc ca credințele, datinele și doctrinele lor să varieze de la o grupare eseniană la alta în raport cu revelațiile primite. Aceasta înseamnă că nu se poate aștepta ca gruparea eseniană din Egipt, împărțită în două obști, să aibă aceleași reguli ca esenienii de la Qumran; cum de fapt se și constată că terapeuții sînt deosebiți destul de mult de esenienii de la Qumran.

Însă, pe de o parte, iudeii din Egipt, în număr de aproape un milion pe timpul lui Filon, nu mai vorbeau nici ebraica, nici aramaica, ci doar limba greacă, deoarece ei abandonaseră folosirea limbii ebraice spre a salva învățăturile lui Moise²⁵, iar pe de altă parte, mișcarea eseniană se răspîndise printre iudeii din Alexandria și Egipt, de aceea este de la sine înțeles că iudeii de limbă greacă din Egipt care deveniseră esenieni, au avut nevoie de comentarii ale Scripturii; de midrașimuri redactate în greacă. Acestea au fost probabil scrierile lui Filon din Alexandria, și se prea poate să fi existat și alte comentarii grecești scrise de alți esenieni, dar acelea nu au ajuns pînă la noi.

În al doilea rînd grupările eseniene aveau nevoie de astfel de scrieri la recrutarea de membri noi, ceea ce se făcea prin difuzarea scrierilor lor. În adevăr esenienii ca și terapeuții necăsătorindu-se, secta lor ar fi fost amenințată cu dispariția dacă nu se recrutau noi prozeliti. În același timp adeziunea unor noi prozeliti însemna sporirea averii obștii eseniene, căci noul prozelit dona averea sa grupării eseniene care trăia în comunism de consum.

20. *Interpretarea lui Naum*, IV, 1.

21. J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les textes de Qumran*, II, Paris, 1963, p. 81, nr. 6.

22. *Quod omnis probus liber sit* § 75—91.

23. Atanasie Negoită, *Les esséniens après la destruction du second Temple* în «*Studia et Acta Orientalia*», VII, 1968, p. 23—33.

24. *Imnuri*, XVII, 21, XI, 16; frag. 5, 10—11.

25. V. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. I, Cambridge (Mass.), p. 31.

Astfel devine evident că scrierile lui Filon din Alexandria fiind folosite pentru ca să atragă la gruparea eseniană pe iudeii de limbă greacă din Egipt (poate și pe unii greci) și să sporească astfel numărul membrilor acestei comunități ca și averea ei, erau scrieri de «propagandă eseniană». Asupra acestei eficiențe a propagandei făcute de scrierile eseniene Iosif Flaviu se exprimă astfel: «este o momeală pe care o întind și căreia nu îi rezistă cei care au gustat odată din înțelepciunea lor»²⁶.

Desigur în aceste scrieri menite să recruteze membri noi sectei eseniene, Filon face unele concesii «duhului lumii» menționând pe filozofii greci, pe poeții greci cunoscuți desigur și citiți de cititorii săi evrei de limbă greacă, aduce citate din aceștia și întărește aserțiunile sale cu afirmații ale gânditorilor greci. Dar face aceasta numai spre a atrage pe lectorul său spre modul de viață esenian, singurul esențial. Astfel chiar dacă Filon vorbește despre reprezentațiile teatrale²⁷ din orașul Alexandria sau despre banchete²⁸, ori despre curse de care sau de întreceri atletice, el face aceasta deoarece se adresa cititorului de limbă greacă ce trăia la Alexandria și întrucât nu devenise încă esenian și deci ducea o viață lumească obișnuită, pentru a nu-l înspăimînta prin rigorile ascetismului său de la început.

Din cele 35 tratate ce s-au păstrat de la Filon, 32 sînt astfel de comentarii biblice și au fost scrise desigur pentru iudeii de limbă greacă din Egipt, cărora Filon le explica sensul ascuns, obscur, alegoric al Scripturii. Însă acest sens alegoric nu era răspîndit nici de farisei nici de saducheii (după cum vom arăta), ci era sensul difuzat de esenieni și de scrierile lor.

III. — Dacă iudeii în primul veac d. Hr. erau divizați în mai multe grupări politico-religioase care se dușmăneau între ele, pînă la a se lupta chiar cu armele²⁹ (așa cum arată Iosif Flaviu), trebuie să ne întrebăm căreia dintre aceste grupări aparținea Filon?

Desigur Filon nu era fariseu, căci nu pomeniște nici un cuvînt despre ei în operele sale. Apoi nici școala lui Șamai, nici aceea a lui Hilel nu interpretează alegoric Scriptura. Iar Evanghelia după Ioan (III, 4) arată că Nicodim, care era fruntaș al iudeilor («deci mai mult ca sigur fariseu») nu înțelege alegoria, căci el întreabă: «Cum poate omul să se nască fiind bătrîn? Oare, poate să intre a doua oară în pîntecele mamei sale și să se nască?». Adică Nicodim nu înțelegea cuvintele: «trebuie să vă nașteți de sus» (Ioan III, 7). De fapt pînă la ivirea creștinismului metoda alegorică de interpretare și de înțelegere a scrierilor vechi ebraice era proprie esenienilor.

Filon din Alexandria, cu toate că era din familie de preoți, nu era nici saducheu căci credea în îngeri și în nemurirea sufletului, ceea ce saducheii negau³⁰.

Nu se poate afirma nici că el a fost *zeLOT*, date fiind relațiile sale foarte bune cu autoritatea romană, pe care zeloții o combăteau prin răscoale și lupte de partizani.

Prin eliminare deci, trebuie admis că Filon a fost esenian; căci acestea erau cele patru secte iudaice în epoca sa. Acest lucru este confirmat prin laudele ditirambice pe care le aduce esenienilor, ca și prin similitudinea ideilor sale cu ideile esenienilor, după cum vom vedea.

26. Iosif Flaviu, *Bellum judaicum* II, VIII, 11, nr. 158.

27. *Quod omnis probus liber sit*, § 141.

28. *Legum Allegoriae*, § 155 și urm.

29. Constantin Daniel, *Esenienii și Biserica Primară*, în «Studii Teologice», XXVI (1974).

30. *Faptele Apostolilor*, XXIII, 8.

IV. — De fapt încă din veacul X d.Hr. un scriitor iudeu făcând parte din secta caraită (care nu accepta nici una din scrierile ulterioare încheierii canonului Bibliei, adică respinge întreaga literatură rabinică) Yaqub al-Kirkisani vorbește în cartea sa *Istoria sectelor iudaice* despre esenieni, numindu-i în arabă magharya «oamenii peșterilor» fiindcă la Qumran, lângă Marea Moartă, esenienii au locuit în peșteri în care și-au ascuns cărțile.

Or, acest autor carait din veacul X scrie că printre cărțile «oamenilor peșterilor» se găsesc *tratatele* «Alexandrinului» ale cărui opere sînt cunoscute pretutindeni drept cele mai bune ale acestor magharya.

Desigur «Alexandrinul» nu poate fi altul decît Filon din Alexandria³¹.

V. — Este cert că esenienii nu aveau un corp de doctrine fix și imuabil; ci, așa cum arată Filon din Alexandria în paasjul citat mai sus, numeroși participanți la reuniunile de simbătă făceau exegeze alegorice la textul sfînt.

Nici *Regula Comunității* nu prezintă un sistem teologic sau filozofic și nici măcar directive pentru explicarea textelor sfînte; ci obligă pe orice esenian să adopte un fel de viață și o modalitate de comportament, ceea ce era esențial pentru autorul *Regulei Comunității*.

Filon arată că în vis li se arăta unora dintre terapeuți înțelegerea unor probleme filozofice: «Totdeauna au gîndirea îndreptată spre divin... Căci mulți dintre ei avînd vise în somnul lor, ajung pînă a avea revelația învățăturilor admirabile ale filozofiei sacre» (*De vita contemplativa*, § 26). Or, dacă aceste doctrine erau revelate în stare de vis sau în extaz, se înțelege de ce ele sînt atît de diferite în sînul acelorăși obști eseniene (esenienii locuiau în obști mici ca cea de la Qumran sau ca cea de la lacul Mareotis în Egipt), explicațiile, exegeza, interpretările. De altfel și interpretările lui Filon din Alexandria nu sînt deloc identice cu cele ale esenienilor de la Qumran.

Totuși unele învățături fundamentale ale esenienilor (cum este aceea despre cele două spirite care pare a fi proprie esenienilor) se întîlnesc și la Filon din Alexandria. El afirmă că în clipa nașterii omului două spirite pătrund în sufletul omului: un spirit bun și unul rău, care se luptă între ele pentru a pune stăpînire pe acel suflet³².

31. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961, p. 11.

32. *Quaestiones in Exodum*, II, 29. Textul lui Filon este următorul pe care îl cităm în întregime pentru a se vedea doctrina dualistă specifică eseniană, menționată și în *Documentul de la Damasc*, III, 18—19; IV, 15; a celor două spirite *yesser*, spiritul adevărului și spiritul minciunii, care ar fi fost create de Dumnezeu încă de la începuturile lumii și se află amestecate în fiecare dintre oameni. Vom observa că și Jean Daniélou remarcă în cartea sa despre Filon că acest text pare a fi o aluzie la doctrina eseniană a celor două spirite: «În fiecare suflet în clipa nașterii sale survin și pătrund în el în același timp, două puteri, cea aducătoare de mîntuire și cea pierzătoare și rea. Dacă cea dintîi este mai tare și biruiește cea de-a doua devine neputincioasă și nu poate să-și îndeplinească scopurile sale; dacă dimpotrivă cea de-a doua este mai puternică, puterea mîntuitoare nu obține niciun fel de cîștig... Prin aceste două puteri lumea este în întregime făurită. Li se dă deasemenea și alte nume: puterea aducătoare de mîntuire, este numită cea puternică și cea binefăcătoare, cea care este potrivnică ei este numită mîrșavă și aducătoare de pedepse. Soarele și luna, celelalte stele cu pozițiile lor potrivite și cu mersul mișcărilor lor, pe scurt tot cerul, depînd de una sau alta din aceste puteri. Toate au soarta lor cea mai bună cînd puterea mîntuitoare și binefăcătoare este mai tare decît cea mîrșavă și pedepsitoare. Tot astfel cei ce au căpătat o fire de acest fel (bună) sau cei ce o vor dobîndi mai apoi, devin nemuritori. Căci firea omenească prezintă un amestec din aceste două puteri, iar cerul și lumea în întregime au primit și ele din acest amestec. Dar cînd elementul rău este mai puternic, omul trăiește în încercări și pierderi, în necinste și în războaie,

De asemenea învățăturile despre renunțarea la orice bogăție și despre practica comunismului de consum care constituiau o doctrină fundamentală a esenienilor, sînt justificate de Filon în termeni care arată adeviziunea sa totală la ele: «Căci totul este o posesiune a lui Dumnezeu, și astfel cine își atribuie o parte din acest întreg răpește un bun al altuia și își face o rană foarte gravă și greu de vindecat: îngîmfarea care este un păcat înrudit cu neștiința și cu lipsa de învățatură³³; ori în altă parte: Nici un muritor nu este posesor durabil al vreunui bun. Dumnezeu singur trebuie considerat ca domn și stăpîn și el singur poate să spună: «Totul îmi aparține mie»³⁴ ori: «Cine cutează să spună că vreun lucru îi aparține lui, acela va fi socotit ca rob pentru toată veșnicia»³⁵ sau: «Tot ce vei pune deoparte, vei afla că este bunul ce aparține altuia»³⁶.

Prin urmare învățăturile fundamentale eseniene sînt susținute și demonstrate de Filon în operele sale de propagandă eseniană.

VI. — Un fapt însemnat trebuie pus în relief; nicăieri în scrierile rabinice (adică în ceea ce se numește Talmud) nu se pomenește de Filon din Alexandria cu toată vastitatea operei lui și a influenței considerabile pe care el a exercitat-o și de asemenea nicăieri în scrierile talmudice nu se citează din scrierile lui Filon din Alexandria. Însă, în aceleași scrieri rabinice (în Talmud) nicăieri nu este menționat numele esenienilor.

Explicația acestei surprinzătoare omisiuni constă în aceea că numele esenienilor și numele lui Filon din Alexandria constituia un *nomen odiosum*, un nume blestemat; deoarece esenienii erau socotiți eretici care nu mergeau la Templul din Ierusalim, nu aduceau jertfe la Templu, nu respectau același calendar ca restul evreilor. De aceea și numele lui Filon, apologetul esenienilor și cel care expunea ideile lor, era și el un nume care nu trebuia pronunțat³⁷.

De fapt numele ereticilor, întocmai ca numele idolilor păgîni și al divinităților păgîne, erau nume interzise de a fi pomenite³⁸. Astfel la romani exista datina foarte răspîdită de a șterge și de a suprima din orice document oficial numele celor ce deveniseră nevrednici de stima concetățenilor lor. Procedeele se numea *damnatio memoriae* sau *erasio nominis*. Același lucru se constată și în literatura talmudică: astfel rabinul Eliseu ben Abuja căzînd în scepticism a fost despărțit de iudaism³⁹. De atunci foștii săi colegi nu au mai vorbit de el decît cu renumirea impersonală de *acher*, care înseamnă «un altul» ca apelație reprobatorie.

Această interdicție de a pronunța numele celor disprețuiți exista și la grecii vechi, căci cetățenii orașului Efes au emis un decret prin care era pedepsit cu moar-

în certuri și în boală. Se petrece la fel cu omul și cu lumea». Dealtfel Filon repetă această doctrină, profund eretică și nementionată nicăieri în Scriptură ea fiind evident de origine iraniană, și în *Quaestiones in Exodum*, II, § 68 și în *De sacrificiis Abelis et Caini*, § 38 și § 131—135. Înțelegem de ce iudeii din epoca celui de al doilea Templu i-au putut socoti pe esenieni eretici, și această condamnare a esenienilor ca eretici, s-a arătat prin nementionarea numelui lor în toată literatura rabinică. 33. *Legum Allegoriae*, III, § 10.

34. *De Cherubim*, § 83.

35. *Legum Allegoriae*, III § 198.

36. *De sacrificiis Abelis et Caini*, § 97.

37. Constantin Daniel, *Esséniens et eunuques*, în «Revue de Qumran», nr. 23, 1968, p. 353 s.u.; Constantin Daniel, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor*, în «Studii Teologice», XXV, 1973, nr. 3—4, p. 198, nr. 26.

38. *Ieșirea*, XXIII, 13; *Iosua*, XXII, 7.

39. A. Cohen, *Le Talmud*, Paris, Payot, 1933, p. 72, nt. 1.

tea cel ce pronunța numele lui Herostrat care în anul 356 î.d.Hr. incendiase faimosul templu al Artemidei (Diana) din Efes ⁴⁰.

De fapt scrierile biblice dau un temei sigur acestei omisiuni a numelui ereticilor, căci se spune în Deuteronom (XII, 1) că nu trebuie ascultate cuvintele proorocilor mincinoși nici ale visătorilor de vise; ci ei trebuie uciși. Or, esenienii, cum vom arăta mai departe, erau și prooroci și visători de vise.

Așadar omisiunea completă a numelui lui Filon din Alexandria din literatura talmudică trebuie pusă pe seama aceleiași cauze care a dus la omisiunea numelui esenienilor; adică apogetul esenienilor era socotit unul din ereticii esenieni.

VII. — Dar dovadă temeinică a apartenenței lui Filon din Alexandria la gruparea esenienilor o constituie metoda de interpretare și de explicare a textelor vechi ebraice, adică folosirea aproape exclusivă a alegoriei.

Etimologic «alegoria» derivă din verbul grec ἀλλήγορώ care la rîndul lui este format din ἄλλος ἀγορεύω «a vorbi altfel, într-altfel»; iar primul text în care se poate afla un limbaj alegoric îl constituie fără îndoială un text din Egiptul antic: «*Învățătura lui Ptah-hotep*» ⁴¹.

Acest text datează din dinastia V-a, adică de la jumătatea mileniului III î.d.Hr. și în el se poate observa net un dublu sens ⁴².

La greci se poate ca Antistene să fi arătat cel dintîi sensurile alegorice din poemele homerice; dar cărțile sale s-au pierdut.

Totuși anterior lui Filon găsim la iudeii alexandrini începuturi de explicări alegorice, la Aristobul și în Scrisoarea lui Aristeu ⁴³. Însă interpretarea alegorică este strîns legată de Filon, din Alexandria, care cel dintîi a explicat-o într-o mare serie de opere, încît Antonie Maddalena scrie: «Pentru că interpretarea alegorică a luat naștere (pentru Filon) dintr-o exigență intimă atît de profundă, încît se poate socoti un lucru sigur că, dacă nimeni nu l-ar fi precedat, Filon ar fi găsit el singur această cale a sa» ⁴⁴.

De fapt Filon arată în *De Specialibus legibus* (I, § 8 și § 209) că unele alegorii au fost inventate de el, în timp ce în același tratat (III, § 178) explică limpede că o altă alegorie a fost găsită de «oameni divini» Θεσπεσιῶν ἀνδρῶν care gîndesc că multe locuri în Scrierile sfînte sînt «simboluri clare ale unor lucruri ascunse care se referă la idei ce nu sînt exprimate».

Dar cine sînt acești «oameni divini»? În afară de faptul că Filon nu admiră decît pe esenieni și pe terapeuți (care sînt tot esenieni) și nu vrea să știe decît de acești închinători desăvirșiți ai divinității (de aceea el a dat calificativul de «oameni divini» numai acestora), cunoaștem direct din cărțile eseniene marea lor afecțiune pentru alegorii. În adevăr *Cartea lui Enoh*, care este eseniană, sau *Cartea Jubileelor*, ori *Testamentul celor 12 Patriarhi* abundă în alegorii, ca și cartea găsită în peșterile de la Marea Moartă: *Interpretarea lui Avacum*.

40. Constantin Daniel, *Les esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain*, în «Novum Testamentum», Leida, Olanda, vol. XI, p. 71 ș.u.

41. Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, 1974, ed. Științifică, p. 32 ș.u.

42. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, trad. franceză, Payot, Paris, 1962, p. 173.

43. Antonie Maddalena, *Op. cit.*, p. 13.

44. *Ibidem*, p. 13.

Fariseii și mai cu seamă saducheii în epoca lui Filon nu folosesc alegoriile pentru că fariseii nu puteau adesea înțelege alegoria (așa cum am arătat în paragraful III). Iar în tratatele talmudice exegeza alegorică este rară, aceste cărți sînt scrise începînd din veacul al II-lea î.d.Hr.⁴⁵. Trebuie arătat însă că alegorii există în cărțile Vechiului Testament sub formă de parabole, fabule și acte simbolice chiar, dar în număr destul de redus. Încît parabolele evanghelice, care sînt alegorii desigur, au în vechile scrieri biblice modele evidente. Însă exegeza, interpretarea alegorică a acestor texte biblice este opera lui Filon din Alexandria și a acelorora pe care el îi numește oameni «divini»; și întrucît ei nefiind nici saducheii, nici fariseii, dar trebuiau în chip logic să facă parte dintr-o grupare religioasă, sîntem obligați să admitem că erau esenieni.

Despre aceasta Filon scrie limpede: «De cele mai multe ori la ei (esenieni) învățămîntul este făcut cu ajutorul simbolurilor, după o antică metodă de cercetare». Iar cu privire la terapeuți Filon scrie de asemenea: «ei citesc scrierile sfinte și se ocupă cu filozofia alegorică tradițională, căci ei cred că sensul literal este simbolul unei realități ascunse, indicată prin cuvinte acoperite. Ei au opere ale unor autori vechi, începători ai obștii lor, care au lăsat numeroase scrieri alegorice» (*De vita contemplativa*, § 28—29). Iar despre terapeuți Filon scrie: «Explicațiile scrierilor sfinte se fac după semnificația lor alegorică. Totalitatea legii pentru acești oameni este analoagă cu o ființă vie: corpul este porunca literală; sufletul este spiritul invizibil deus în cuvinte» (*De vita contemplativa* § 78). Referindu-se la esenieni Filon scrie: «Trebuie să ne îndreptăm către alegoria scumpă oamenilor care au darul să vadă» (*De plantatione*, § 9); or, esenienii erau socotiți văzători.

Dar tocmai această folosire și demonstrare permanentă a interpretării alegorice, a căutării sensului alegoric în orice enunț, trădează și mărturisește limpede apartenența lui Filon la gruparea esenienilor, deoarece această metodologie, acest sistem de gîndire nu putea să-l dobîndească decît cel care era membru vechi și bine inițiat al obștii eseniene, care cunoștea bine scrierile alegorice eseniene și luase parte la nenumărate expuneri ale înțelepților esenieni.

De aceea trebuie să admitem în chip obligatoriu că Filon a fost esenian.

Cît despre originea interpretării alegorice, am arătat că ea este egipteană și Plutarh în *De Iside et Osiride* atribuie limpede preoților egipteni cele mai fantastice explicații simbolice și alegorice, care în mod sigur nu au putut fi inventate și gîndite de Plutarh, fiindcă el în celelalte multe scrieri ale sale nu folosește mai niciodată interpretarea alegorică, nu caută simboale și sensuri ascunse.

În Egipt, din epoca persană (după 525 î.d.Hr.) exegeza alegorică a cunoscut un succes enorm întrucît îngăduia explicarea unor oracole obscure și acorda un sens rațional unor texte vechi neinteligibile. Iată de pildă un astfel de text egiptean: «Cît despre vița de vie, este sprinceană care înconjoară ochiul spre a-l proteja; cît despre strugure, acesta este pupila ochiului lui Horus; cît despre vinul ce se face din strugure, acesta este lacrămile lui Horus»⁴⁶. Este vorba de interpretarea alegorică a vițelor de vie sacre din metropola celei de a 7-a nome din Egiptul de Sus.

Și textele tardive egiptene abundă în astfel de interpretări alegorice. Este greu de negat că vechea metodă de cercetare a textelor a esenienilor și a terapeuților nu

45. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928, Band I, col. 219.

46. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1962, XIV, 14—15.

derivă din ideile și comentariile textelor profetice sau religioase ale egiptenilor, dat fiind că esenienii erau vecini cu Egiptul, locuind în Palestina, iar terapeuții locuiau chiar în Egipt.

VIII. — De fapt Filon din Alexandria menționează pe esenieni numai în două din cărțile sale în: *Quod omnis probus liber sit* și în *Apologia iudeilor*; iar în altă carte (*De vita contemplativa*) descrie pe terapeuți, care sînt esenienii din Egipt după părerea mării majorității a cercetărilor.

În schimb Filon propune drept ideal al vieții contemplative pe «văzătorul, proorocul» (în greaca veche $\delta\ \delta\rho\omega\nu$, $\delta\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\nu$, $\delta\ \delta\rho\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) despre care scrie: «numai omul virtuos vede, de aceea cei vechi au numit pe prooroci «văzători» (*Quis rerum divinarum heres*, § 15); sau: «văzătorul este cel înțelept căci sînt orbi avînd o vedere lipsită de claritate, oamenii nesocotiți; de aceea erau numiți la început proorocii, văzători» (*De migratione Abrahami*, § 38); de asemenea el scrie: «cei care erau la început numeau pe prooroci cînd «oameni divini», cînd «văzători» (*Quod Deus sit immutabilis* § 29).

Rezultă din aceste explicații ale lui Filon că $\delta\ \delta\rho\omega\nu$ este traducerea în grecește a unui termen ebraic sau aramaic.

În ebraică există două verbe importante pentru sensul de «a vedea»; *chazah* și *ra'ah*; dar în textul Septuagintei $\delta\ \delta\rho\omega\nu$ corespunde aproape fără nici o excepție participiului *qal* al verbului *chazah* — deci *chozeh*, ceea ce în aramaică se exprimă prin «*chazoyia*».

Dar de ce Filon folosește acest termen $\delta\ \delta\rho\omega\nu$ «văzătorul» el însuși, traducerea unui cuvînt ebraic *hozeh* sau aramaic *hazoya*?

În manuscrisele de la Marea Moartă, esenienii își dau un mare număr de denumiri din care amintim următoarele: fiii luminii, oamenii care înțeleg, membrii obștii, fiii Adevărului, fiii Alianței, fiii lui Tadoq, obștea celor săraci, voluntarii, cei numeroși, convertiții din pustiu etc. Însă esenienii, autori ai manuscriselor de la Marea Moartă își dădeau și numirea de: «văzători» (Imnuri II, 14—15; XIV, 7; Regula Războiului XI, 7—8; Documentul de la Damasc II, 11—13).

Iar această apelație de «văzători» sta la originea numelui de esenian, pentru că transliterată în greacă numirea ebraică *chazah* și aramaică *chazoya*, a dat Ἐσσαῖος ⁴⁷. De altfel etimologia veche a numelui de esenian se află într-un vechi lexic grec a lui Suidas (din secolul X se crede), care scrie despre esenieni: «ei se străduiesc să aibă viziuni adesea și de aceea sînt numiți esenieni, căci aceasta înseamnă numele lor: «văzători»⁴⁸.

Această veche etimologie a numelui de esenian a fost susținută încă acum 100 de ani de A. Hilgenfeld⁴⁹.

Dar pentru ca această etimologie să fie admisă, trebuie aflat un etimon și pentru «esenian» nu numai pentru Ἐσσαῖος , termen care se găsește de 14 ori la Iosif Flaviu. Noi am arătat în mai multe articole⁵⁰, că există un termen aramaic ce derivă din

47. Constantin Daniel, *Faux prophètes surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne*, în «Revue de Qumran», Paris, no. 25, 1969, p. 45—79, mai cu seamă, p. 63.

48. Adda Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig, 1931, p. 422.

49. A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrem geschichtlichen Entwicklung*, Jena, 1857.

50. Constantin Daniel, *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în «Le Muséon, Revue d'Etudes Orientales», Louvain, Belgia, tome LXXIX, 1966, p. 155—164; Constantin Daniel, *Esséniens, Zélotes et Sicaires et leur mention par paronymie dans le N.T.*,

verbul *chaza* și corespunde fonetic lui Ἐσσηνός avînd același sens de «văzător», vizionar, «prooroc» termenul *chezwana*⁵¹.

Iar dacă denumirea de ὁ ὄρων⁵² se întilnește des în operele lui Filon pentru a desemna pe «văzător», prin care el înțelege pe cel ce a atins gradul cel mai mare de perfecțiune; și dacă așa cum am arătat mai sus esenienii constituiau pentru Filon idealul existenței umane, atunci «văzătorul» (al cărui nume aramaic corespunde fonetic celui de esenian) este în chip logic esenianul care a atins limita perfecțiunii.

Pe de altă parte într-un tratat rabinic *Tosephta* (supliment, ceea ce este adăugat) la cartea talmudică *Sota* (XIV, 1—5) se poate citi: «Rabbi Yohannan ben Zakkay spunea: «...de cînd s-au înmulțit «văzătorii» ei nu mai recunosc odihna, nu se mai tem de text, și au lepădat jugul cerului pentru a face să domnească peste ei jugul unui rege din trup și sînge»⁵³. Însă marele tanait Yohannan ben Zakkay, care a cunoscut bine pe esenieni — căci avea în jurul a 40 de ani cînd a fugit din Ierusalimul împresurat de romani spre a întemeia Academia din Iabna — arată în acest text că *văzătorii* nu recunosc odihna, adică studiul (așa cum interpretează J. Bonsirven) sau învățătura urmată de farisei în școlile învățaților tanaiți, unde se studia legea necrisă, legea orală, pe care esenienii nu o recunoșteau ca valabilă.

Iar dacă Iohannan ben Zakkay scrie că acești văzători nu se tem de text (este vorba de textul din Tora, desigur, adică textul scris) înseamnă că ei interpretau într-un fel foarte liber textul vechi-testamentar. Adică exact ceea ce făceau esenienii (după cum putem citi în opera profesorului A. Dupont — Sommer⁵⁴) exegeza și interpretările lor erau fantastice și inexacte.

În legătură cu afirmația lui Yohannan ben Zakkay, că *văzătorii* au făcut să domnească peste ei jugul unui rege din trup și sînge, trebuie precizat că dintre regi în epoca ce a precedat distrugerea celui de al doilea Templu, numai regii din casa lui Irod cel Mare, au avut relații foarte strînse cu esenienii, îndeosebi Irod cel Mare a acoperit cu favoruri pe esenienii pe care îi considera că sînt mai mult decît ființa muritoare⁵⁵.

Totuși dovada hotărîtoare că Yohannan ben Zakkay are în vedere pe esenieni, cînd vorbește de «văzători» o oferă pasajul din același *Tosephta* la tratatul *Șota* (XIV, 1—5) «de cînd s-au înmulțit celibatarii și de cînd a scăzut numărul discipolilor (celor înțelepți) slava Torei a încetat». Or «înțelepți» este numele pe care și-l dădeau în literatura rabinică fariseii⁵⁶ în timp ce în toată istoria evreilor n-au existat alți *homines religiosi* celibatari decît esenienii. De aceea este sigur că «văzătorii» de care scrie Yohannan ben Zakkay erau esenienii.

De asemenea în textele manuscriselor de la Marea Moartă, esenienii proclamă viziunile lor, vedeniile lor și își merită astfel pe deplin apelația de «văzători». Nu

în «Numen, Revue d'Histoire des Religions» New York, Leida, vol. XIII, fasc. 2, 1966, p. 85—115; Constantin Daniel, *Un esenian menționat în Faptele Apostolilor, Var-Isus* (Fapte XIII, 6—12), în «Studii Teologice», XXI, 1969, nr. 9—10, p. 663—685.

51. G. Dallman, *Aramaisches — Neuhebraisches Handwörterbuch*, Frankfurt am Mein, 1922, sub vocabulo.

52. *De migratione Abrahami*, § 38; *De sobrietate*, § 3; *Quis rerum div. heres?* § 15; *Legum Allegoriae*, II, § 34 și III, § 12, etc.

53. R. P. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, nr. 1503.

54. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1960, p. 325.

55. Iosif Flaviu, *Antichitățile iudaice*, XV, X § 4. nr. 372.

56. R. Travers Herford, *Les Pharisiens*, Paris, 1928, p. 34 nr. 3.

numai că scriu în aceste manuscrise că văd «tainele divinității», dar afirmă că văd însăși Divinitatea în lumină clară, dimineața în zori; și această afirmație este repetată de trei ori în aceste texte (*Imnuri* IV, 6; IV, 23; *Regula Comunității* XI, 6) după cum afirmă și că văd pe îngeri (*Regula războiului* X, 10—11).

Trebuie adăugat că și alte cărți scrise de esenieni (așa-zisele cărți eseniene pseudo-epigrafice) menționează deseori vederea divinității, a îngerilor și a tainelor divine. Această învățătură era cu totul străină de iudaismul ortodox pentru că de pildă în Faptele Apostolilor (Cap. VII) Sfântul Ștefan este ucis cu pietre fiindcă strigase că vede cerurile deschise și vede Divinitatea. Or, în cărțile eseniene, din care s-au găsit fragmente în peșterile de la Qumran, este scris că «dreptul» Enoh vedea divinitatea. Tot astfel în *Cartea tainelor lui Enoh* sint descrise numeroase teofanii (XXII, 1; XXII, 4—6; etc.), ca și în *Cartea Jubileelor* (44, 5).

În manuscrisele de la Marea Moartă, esenienii își dau adesea denumirea de «lot, parte a lui Dumnezeu». Iar profesorul A. Dupont-Sommer observă că termenul *goral* (lot, parte) revine deseori ca un cuvânt tipic în diferitele texte de la Qumran, și frecvența lui corespunde unei idei dominante, aceea despre o predestinare riguroasă⁵⁷.

57. Asemenea aserțiuni pot fi explicate prin faptul că aveau miraje, fenomene de «fata morgana» în pustii în care se aflau peșterile lor și obștea de la Qumran (cf. Constantin Daniel, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor*, în «Studii Teologice», XXV, (1973), nr. 3—4, p. 188—206). O altă explicație a viziunilor, a vedeniilor lor, pentru care își dădeau esenienii numele de «văzători» este următoarea: manuscrisele de la Marea Moartă au fost găsite în numeroase peșteri unde s-au aflat de asemenea indicii sigure că aceste peșteri au fost locuite, desigur de esenienii de la Qumran. De fapt în multe rîturi și religii a existat retragerea în peșteri, de pildă Zalmoxis a trăit într-o peșteră (Mircea Eliade, *De Zamolxis a Gingh's Khan*, Paris, 1970, p. 34 ș.u.) ca și Pitagora sau Apollonios din Tyana, ori ca Mani fondatorul manicheismului, sau Mitra (Meher) după tradiția veche armeană. Iar în faimoasele mistere de la Eleusis și Sanothrace, cel inițiat cobora și el într-o peșteră și în culoarele subterane complet obscure, unde vedea pe zei. Or în ultimii ani s-a putut pune în evidență că în stare de completă izolare sensorială (așa-zisa *sensory deprivation* a psihologilor anglo-saxoni, în care subiectul nu vede și nu aude nimic timp de câteva zile) apar halucinații vizuale și auditive foarte nete chiar după trei zile. (Paul Matussek, *Halluzinationen bei experimentell-erzeugten Isolationzuständen*, în «Psychiatrie der Gegenwart», Band 1/2, ed. Springer, Berlin, 1963, p. 53 ș.u.). S-au făcut numeroase experimente și s-au publicat multe studii asupra halucinațiilor și a turburărilor de conștiință ce apar în starea de izolare sensorială, iar dezlegarea acestei probleme constituie una din achizițiile cele mai însemnate ale psihopatologiei din ultimii ani (Ph. Ph. Solomon, *Sensory Deprivation*, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 1961, passim). Așadar esenienii care locuiau în peșteri probabil că după zile întregi de izolare sensorială aveau astfel de halucinații vizuale și vedeau felurite arătări, sau auzeau voci și sunete pe care le considerau ca vederi ale divinității, ale îngerilor, sau ale tainelor divine.

Pe de altă parte s-a pus în evidență că lipsa îndelungată de somn (peste trei zile) este în stare să provoace astfel de halucinații vizuale la cei care au fost la astfel de experimente de suprimare voluntară (și nu numai medicamentoasă) a somnului (Richard Jung, *Biologie des Schlafes*, în «Psychiatrie der Gegenwart», Band 1—2, Teil A, Berlin, Springer Verlag, 1967, p. 653).

Trebuie încă adăugat că esenienii de la Qumran nu beau la masă vin, ci ceea ce traducătorii textelor de la Marea Moartă au numit în mod foarte misterios fie «must» fie «vin dulce», fie «suc» (*Regula Comunității*, VI, 5; *Regula Congregației*, II, 20; VII, 20). Cuvîntul obișnuit pentru «vin» în ebraică este *yayin*; există însă și un alt cuvînt rar pentru «vin» *'asîš*; *Regula Comunității* (VI, 4—5) precizează că în mod obișnuit se bea o altă băutură numită *tiros*, tradus în felul arătat mai înainte de interpreți.

Se pare că băutura reprezenta o parte importantă a meselor ce se dădeau esenienilor, căci masa este numită adesea «băutura celor Numeroși» (A. Dupont-Sommer, *Op. cit.*, p. 64). Se poate presupune că în această băutură care nu era vin, nici must (căci nu s-ar fi conservat în

Or, Filon din Alexandria scrie: «Căci iată el numește lot al lui Dumnezeu pe credinciosul său slujitor, văzătorul» (*De plantatione*, § 14). Sau în alt loc scrie: «Să nu ne mirăm deci de a vedea astfel că lotul excepțional al divinității suverane... esie, se spune, obștea sufletelor înțelepte care vede în chipul cel mai adînc, folosind doar ochii fără de prihană și totdeauna curați ai gândirii, care are privirea totdeauna clară și își păstrează mereu calea dreaptă» (*De plantatione*, § 13). Încît se poate conchide că Filon din Alexandria numește pe esenieni «văzători, vizionari», așa cum se numeau ei înșiși și așa cum este etimologia numelui lor.

Iar explicația faptului că Filon din Alexandria folosește această apelație de «văzători» pentru a denumi pe esenieni poate fi aflată în aceea că esenienii ascundeau cît mai mult cu puțință tot ce era în legătură cu ei, cu organizația lor, cu doctrinele lor nu numai față de cei care nu erau membri ai sectei lor (*Regula Comunității*, IX, 17), dar chiar membrii obștilor aflau doar pe încetul și în chip treptat, după aptitudinile lor, tainele eseniene (*Regula Comunității*, IX, 18—19).

Iosif Flaviu descrie că cel ce voia să facă parte dintre esenieni trebuia să facă jurămînt «să nu descopere altora secretele grupării eseniene, chiar dacă va fi supus la chinuri pînă la moarte⁵⁸, iar cel intrat deja în gruparea esenienilor jură mereu «că va ascunde cunoașterea» (*Regula Comunității*, X, 24). Iar faptul că printre textele de la Qumran (în peșterile II și IV) s-a găsit un număr de fragmente scrise într-o scriere criptică «subliniază clar grija de ezoterism a sectei», remarcă prof. A. Dupont-Sommer (*op. cit.*, p. 59).

De altfel și în opera lui Filon din Alexandria s-a precizat existența unui limbaj cifrat, ermetic și anume cu două înțelesuri, cel puțin atunci cînd marele gînditor vorbește de probleme politice⁵⁹. Iar Filon însuși afirmă în *De Somniis* (II, § 81—92) că sinceritatea, limbajul clar și descoperit (*παρηγοία*) trebuie să cedeze locul prudenței.

În ceea ce privește doctrinele religioase propriu-zise, Filon scrie: «nu tuturor trebuie să le îngăduim să vadă tainele divine, ci numai acelor care pot să le ascundă și să le păstreze» (*Legum allegoriae*, II, § 15); de unde reiese că și el ascundea cititorului său «taine divine» care erau desigur doctrine eseniene.

Se prea poate ca această «grijă de ezoterism», această voință constantă de a se ascunde și de a rămîne ascunși să explice felul de a denumi într-un limbaj cifrat și criptic pe esenieni cu numele de «văzători», nume pe care doar cititorul esenian îl putea înțelege, ca reprezentînd una din apelațiile esenienilor alături de alte multe.

Căci dacă eroul ideal pentru Filon este esenianul (cum declară categoric), iar văzătorul (omul ce a atins culmea perfecțiunii) este și el eroul ideal pentru Filon,

pustiu) se introducea de către conducătorii obștei eseniene o substanță halucinogenă, de tipul celeia care se află în ciuperca *amanita muscaria* (folosită intens de șamanii din Siberia), ori poate că este vorba de un amestec cu opiu (în felul vinului cunoscut în tot imperiul otoman și în Orient și numit *aſion*) sau cu hașiș (cunoscut și folosit apoi pe o scară mare de o sectă islamică mistică «hașișinii») care precum se știe provine dintr-o specie de cînepă (*cannabis indica*).

În felul acesta pot fi înțelese viziunile și vedeniile descrise în mod frecvent de manuscrisele de la Marea Moartă ca și de toată literatura apocrifă eseniană, vedenii și viziuni de la care își trag numele de «văzători» esenienii.

58. Iosif Flaviu, *Bellum iudaicum*, II, VIII, § 141.

59. E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1933, în capitolul «Politics by inuendo» (politică prin subînțelesuri).

rezultă că esenian este desigur egal cu văzător. Și dacă Filon vorbește criptic de esenieni, rezultă că el se adresa criptic unui cititor sau unui auditor esenian, sau potențial esenian, singurul în stare să-l înțeleagă.

De aceea se poate afirma că o serie din operele lui Filon din Alexandria erau adresate esenienilor, fiind cuvântări ținute în adunările eseniene (nu în sinagogile fariseilor despre care Filon nu pomenește nici un cuvânt), iar majoritatea acestor opere erau scrieri de propagandă eseniană. Adică se poate conchide că Filon din Alexandria era în mod sigur esenian.

IX. — Întrucît numele de «văzător»: (ὁ ὄρων, ὁ βλέπων, ὁ ὁρατικός) nu este singura apelație criptică dată esenienilor în opera lui Filon din Alexandria, ne propunem a enumera cîteva din numeroasele apelații și denumiri date esenienilor de ei înșiși și de Filon.

Una din aceste denumiri criptice este numele de *terapeuți*, pe care Filon îl dă esenienilor din Egipt. În limba greacă Θεραπευτής «terapeut» poate avea două sensuri: de vindecător (cel care îngrijește, cel ce vindecă) și de slujitor, servitor⁶⁰.

Termenul «vindecător, medic» este în aramaică *esah* adică foarte apropiat din punct de vedere fonetic de Ἑσαῖος (cum au observat printre alții care au afirmat această etimologie, G. Vermes)⁶¹. Iar termenul slujitor, servitor, în epoca lui Filon putea fi exprimat prin termenul ebraic *hazan*, care de asemenea este foarte apropiat fonetic de Ἑσσηνός (și ar putea fi una din etimologiile acestui ultim cuvânt); în orice caz se poate face un joc de cuvinte cu el⁶².

De altă parte una din apelațiile cele mai frecvente ale proorocilor era «*ebed-Iahve*» (slujitorul lui Dumnezeu); iar «terapeut» pare a fi traducerea în limba greacă a acestui termen ebraic. Iar terapeuții sînt cei ce văd, «văzătorii», adică esenienii; căci Filon scrie despre terapeuți: «Dar fie ca obștea terapeuților, al căror efort constant este să învețe să vadă clar, să se lipească de vederea lui Dumnezeu — (*De vita contemplativa*, § 11). Prin urmare și terapeuții sînt «văzători» adică esenieni și întrucît Filon era admîs (se retrăgea) în obștea terapeuților, rezultă că Filon din Alexandria era membru al sectei eseniene din Egipt.

X. — O altă apelație criptică a esenienilor folosită de Filon din Alexandria este numele pe care el îl dă «eroilor» săi ἀσκητής (numai în cele două cărți ale lucrării *Legum Allegoriae* este folosit de douăsprezece ori).

În limba greacă acest termen înseamnă: 1. cel ce exercită o profesiune, o meserie, o artă în opoziție cu «omul străin de cutare sau cutare profesiune»; 2. atletul. Termenul derivă din verbul ἀσχεῖν — «a lucra cu grijă, a practica, a exercita, a îndeplini un exercițiu»; de aci cuvîntul ἀσκησις care înseamnă: 1. exercitarea practică a unei meserii; 2. exercițiu gimnastic, fel de viață al atleților; 3. fel de viață al filozofilor. Și ca urmare termenul grec ἀσκητής nu are deloc sensul modern de «ascet», de om care se consacră exercițiilor de pietate sau mortificațiilor.

Filon folosește acest termen în același sens ca și stoicii sau cinicii: «om care practică, exercită virtutea»; iar Jean Pouilloux traduce acest cuvînt prin «atlet al

60. A. Bailly, «Dictionnaire grec-français», Paris, sub vocabulo.

61. G. Vermes, *The Etymology of Essenes* în «Revue de Qumran», nr. 7, p. 427—443; G. Vermes, *Essenes and Therapeutai*, Ibidem, no. 12, p. 495—504.

62. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'épître de S. Jude*, în «Le Muséon, Revue d'études orientales» Louvain, Belgia, tome LXXX, 1968, p. 506.

virtuții» în traducere a operei lui Filon: *De plantatione*. Adică la Filon ἀσκητής are sensul de «cel ce practică, cel ce exercită, care face, îndeplinește» se subînțelege «virtutea, adevărul».

Așadar pentru Filon «oamenii care practică virtutea» (οἱ ἀσκηταί) sînt esenienii, căci el scrie în *De vita contemplativa*, § 1: «După ce am vorbit despre esenieni care au căutat cu ardoare și au exercitat cu grijă modul de viață activ...». Or, acest mod de viață activ, această practică a virtuții este tocmai cea pe care o duce ὁ ἀσκητής esenianul ce practică virtutea (ὁ πρακτικός) în opoziție cu terapeutul care este omul contemplativ (ὁ θεωρητικός). Iar opoziția aceasta între «omul virtuții practice» și «omul vederii, omul contemplativ» avea să domine gîndirea bizantină vreme de veacuri.

Dar dacă întreaga admirație, lauda și respectul lui Filon se îndreaptă către esenieni, cum rezultă din scrierile sale, urmează în chip logic că acești «asceți» sînt în mod necesar esenienii.

Pe de altă parte numele grec dat acestor «asceți» este traducerea unui termen ebraic ce constituie un joc de cuvinte cu denumirea esenienilor.

În adevăr în limba ebraică verbul care înseamnă «a îndeplini, a executa, a practica» este «*asah*», folosit, și în tratatele talmudice⁶³, iar participiul *qal* masculin singular luat substantival de la acest verb este *oseh* «cel ce îndeplinește, execută, face, exercită» fiind folosit deseori în scrierile ebraice.

Dar *oseh* care se pronunță fără acel «h» terminal este fonetic foarte aproape de Ἐσσαῖος — «esenian, esean» și constituie un joc de cuvinte evident cu numele acestor sectanți iudei.

Totuși numai cititorii și auditorii lui Filon, puteau înțelege acest nume criptic, căci numai în cercul lor esenienii își dădeau numele de «asceți» și numai ei pricepeau că era vorba de esenieni cînd Filon pronunța această apelație.

De aici rezultă că Filon scria sau vorbea pentru oamenii care cunoșteau pe esenieni; și dacă el ținea predici și explica textele ebraice pentru viitori esenieni, Filon din Alexandria era el însuși esenian.

XI. — Ceea ce marchează net originea eseniană a scrierilor lui Filon din Alexandria este frecvența jocurilor de cuvinte și mai ales multitudinea jocurilor de cuvinte cu privire la numele esenienilor.

Cînd Filon vrea să explice sensul și originea numelui esenienilor, el scrie: «acest nume, după părerea mea, cu toate că nu este, vorbind cu strictețe, un nume grec, poate să fie apropiat de cuvîntul «sfințenie», căci ei sînt în cel mai mare grad oameni consacrați slujirii divinității» (*Quod Omnis probus liber sit*, § 75).

Se pare că profesorul Dupont-Sommer din Paris a observat cel dintîi acest joc de cuvinte făcut de Filon, căci scrie: «Filon pare să facă un joc de cuvinte între asemnarea termenului grec «*essaioi*» și cuvîntul «*osioi*», «sfinți, puri»⁶⁴. Dar jocul de cuvinte făcut de Filon este între un termen aramaic transcris în greacă și unul grec, deci între termeni aparținînd unor limbi diferite. De altfel — așa cum observă tot Prof. A. Dupont-Sommer⁶⁵ — Iosif Flaviu face și el un joc de cuvinte cînd explică

63. Abraham Elmeleh, *Nouveau dictionnaire complet hébreu-français*, Tel-Aviv, 1953, vol. III, col. 2802; W. Gesenius, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch*, 14 Auflage, Leipzig, 1905, sub vocabulo.

64. A. Dupont-Sommer, *Op. cit.*, Paris, 1959, p. 31, nota 3 și p. 38, nota 1.

65. *Ibidem*, p. 38, nota 1.

sensul termenului «esenian», căci scrie că numele esenienilor ar însemna în ebraică sau aramaică desigur «μνοί» adică «venerabili, sfinți, auguști» (*Bellum judaicum*, II, VIII, 2, 110), deci ar corespunde termenului aramaic *hesaia* — «sfânt», «pur»; dar și în siriacă (limba aramaică vorbită în Siria) *chese, chaiso*, înseamnă «pur, sfânt»⁶⁸

Dar esenienii au folosit și alte jocuri de cuvinte asupra numelui lor. Într-adevăr, unul dintre părinții Bisericii, Sfântul Epifaniu, născut în Palestina unde fusese vreme de 30 de ani starețul unei mănăstiri și care știa foarte bine ebraica și aramaica, afirmă că esenian ar însemna «fire, soi puternic» (σπιθαρόν γένος); or, în ebraică «*chasin*» înseamnă «puternic, robust» (ca și *așun*) precum și în siro-aramaică *chasin* și *chašin* are sensul de «robust, puternic». Este foarte probabil că Sfântul Epifaniu evocă un joc de cuvinte utilizat de esenieni când vorbeau despre ei înșiși, deoarece această denumire a lor are un sens laudativ, ca de altfel toate celelalte apelații de care am vorbit.

Dar chiar în denumirile ce își dădeau esenienii de la Qumran se poate remarca asemenea jocuri de cuvinte. Astfel O. Betz scrie că un joc de cuvinte stă la originea denumirii de «fii ai lui Țadoq» pe care și-o dau esenienii de la Qumran în scrierile lor⁶⁷. Căci B n y Ț d w q — «fii ai lui Țadoq» este foarte apropiat de B n y h Ț d (w) q — «fii ai dreptății».

Unul din caracterele cele mai specifice ale scrierilor eseniene sînt jocurile de cuvinte care sînt cu mult mai dese în scrierile eseniene decît în scrierile proorocilor din Biblie.

De pildă Ed. Cothenet găsește 14 jocuri de cuvinte în *Documentul de la Damasc* (deși, cum vom observa, a omis multe). El scrie în introducerea la textul *Documentului de la Damasc*: «Jocurile de cuvinte ocupă un mare loc în explicația textelor scripturistice și putem să ne gîndim la o adevărată metodă de interpretare»⁶⁸. În adevăr, în textele de la Qumran jocurile de cuvinte sînt ridicate la nivelul unei adevărate metode exegetice, după cum observă și Jean Carmignac⁶⁹.

Este adevărat că în unele *midrașim*-uri (comentarii) și mai ales în *Midraș Rabba* (scrisă însă cu cel puțin 300 de ani mai tirziu) jocurile de cuvinte mai ales etimologice au rolul să dea o explicație, să facă limpede semnificația unui nume, unei idei, unui concept⁷⁰. La Filon însă jocurile de cuvinte sînt, ca și în toate textele eseniene de la Qumran, extrem de dese și devin o metodă de interpretare a textelor sfinte. Cu privire la acest fapt marele elenist E. Brehier, editor al unor texte din Filon, scrie: «Un număr de interpretări alegorice ale lui Filon se bizuie pe asemănări verbale între cuvinte cu sensuri diferite pe care un cuvînt poate să-l aibă cu accentuări felurite»⁷¹.

Așadar folosirea jocurilor de cuvinte — a amfibologiilor intenționale, cum este denumirea lor științifică — ca metodă exegetică este comună atît textelor eseniene

66. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, ed. altera, Beyrouth, 1911, p. 161.

67. O. Betz, *Le ministère rituel à Qumran*, articol publicat în volumul «La secte de Qumran et les origines du christianisme», Paris, 1959, p. 167.

68. J. Carmignac, Ed. Cothenet al H. Lignée, *op. cit.*, p. 134.

69. J. Carmignac, *op. cit.*, p. 47.

70. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928—1932, Band V, articolul «Wortspiele», col. 1505.

71. E. Bréhier, *Philon d'Alexandrie, Commentaire allégorique des Saintes Lois*, Paris, 1909, p. XXXVIII.

de la Qumran cît și lui Filon din Alexandria și aceasta constituie încă o dovadă a originii eseniene a operelor sale⁷².

XII. — Dacă ne referim însă la ideile și învățăturile sociale ale lui Filon din Alexandria, atunci vedem limpede că acestea sînt identice cu ale esenienilor și în discordanță totală cu cele ale restului iudeilor din epoca sa.

De exemplu, sclavia era admisă de vechii evrei, după cum se poate vedea în numeroase texte biblice⁷³. Dintre iudei singuri esenienii și terapeuții (care erau esenienii din Egipt) nu admiteau sclavia⁷⁴. Or, iată ce se înfilnește în scrierile lui Filon

72. Cu privire la jocurile de cuvinte, la amfibologiile intenționale, care pentru cei moderni sînt un fel de glume nostime, ce provoacă hazul, sau calambururi amuzante, trebuie să arătăm următoarele : «Cînd Platon face jocul de cuvinte binecunoscut între *σωμα* «corp, trup» și *σῆμα* «mormint», aceasta înseamnă că Platon vrea să probeze și să demonstreze în chip alegoric, și nu în glumă ca un calambur, cu ajutorul acestui joc de cuvinte care se găsește în dialogul *Fedon*, 64, că asemănarea fonetică între cei doi termeni grecești, semnificînd unul «corp» și celălalt «mormint», este o dovadă a asemănării reale între cele două lucruri, corp și mormint, care posedînd apelații similare sînt similare între dînsule. Căci pentru Platon trupul este un mormint al sufletului, și dovada peremptorie pe care o avansează este tocmai această similitudine între cele două apelații care au aproape aceeași denumire. Sau în textul *Documentului de la Damasc*, VIII, 11, fraza : «și otrava șerpilor veninoși aceasta este căpetenia regilor din Yawan» cuprinde un joc de cuvinte, o amfibologie intențională între termenii «otravă» și «căpetenie», care se scriu în ebraică la fel R' Š, cu sensul de «otravă» și de «căpetenie». Dar autorul acestui joc de cuvinte, demonstrează și dovedește în felul acesta că «acea căpetenie a regilor din Yawan» (se știe că în ebraică Yawan înseamnă «ionieni» adică «greci, elini») «este cu adevărat «otrava șerpilor veninoși» căci cele două apelații sînt identice, și trebuie să existe o identitate sau o mare similitudine între ființele sau obiectele denumite cu ajutorul aceluiași apelații. Căci dacă numele și apelația tuturor lucrurilor și ființelor a fost dat de către oameni deosebit de înțelepți cum credea Platon (în dialogul *Cratylus*, 401, b) sau de către primul om, Adam, înainte de a păcătui cînd poseda puritatea și înțelepciunea (*Facere*, II, 19—20), în acest caz, așa cum scrie Filon din Alexandria numele dat trebuie să se potrivească lucrului și acest semn trebuie să fie pentru toți identic cu obiectul semnificat» (*Legum Allegoriae*, II, § 5). Ca urmare logică, orice similitudine, orice asemuire între numele a două lucruri diferite sau ființe diferite, trebuie să însemne neapărat o similitudine sau identitate între obiectele și ființele numite cu denumiri asemănătoare. Există jocuri de cuvinte clare și ușor de priceput, căci cele două cuvinte care constituie amfibologia intențională sînt așezate alături unul de altul, în aceeași propoziție (ca în *traduttore traditore* «traducătorul este un trădător», sau ca în *σωμα, σῆμα* sau ca în R' Š din *Documentul de la Damasc*) ; aceste jocuri de cuvinte sînt numite *paronimii* sau *paronomasii* (cf. Jean Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique*, Paris, 1951, sub vocabulo). Alte jocuri de cuvinte pe care le-am putea numi implicite sînt cu mult mai obscure și nu pot fi înțelese atît de repede, căci în cazul lor un singur termen însă deformat, se regăsește în text, în vreme ce al doilea, care formează un joc de cuvinte cu primul, urmează să fie găsit și ghicit de cititor. *Disfemiile* sau *kakofemiile* sînt adesea jocuri de cuvinte implicite : de pildă în literatura rabinică *Bar Kozeba* «fiul minciunii» este o deformare și un joc de cuvinte cu *Bar Kokeba* «fiul stelei» numele real al căpeteniei răscoalei făcute de evrei sub împăratul Adrian (132—135 după Hristos). El este numit «fiul minciunii» fiindcă revolta sa a eșuat și pentru că el nu a fost Mesia așa cum se proclamase. Dar în acest joc de cuvinte, numai primul termen este exprimat (*Bar Kozeba*), iar cel de al doilea (*Bar Kokeba*) nu este exprimat și este implicit și presupus că este cunoscut de cititorul acestui nume. Este foarte evident că jocurile de cuvinte implicite sînt foarte apropiate de enigme, care sînt și ele de întîlnit în scrierile eseniene. Desigur, jocurile de cuvinte și folosirea lor frecventă, trebuie atribuită în primul rînd scribilor egipteni, întrucît scrierea egipteană hieroglică și hieratică, dar mai ales cea demotică, favoriza mult jocurile de cuvinte, iar în textele egiptene încă din imperiul vechi se regăsesc deseori jocuri de cuvinte (cf. Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, 1974, editura Științifică, capitolul «Scrierea egipteană» p. 246 ș.u.).

73. *Facere* XXXI, 26 ; *Deut.*, XXI, 10 ; *Facere* XVI, 12, 25 ; *Levitic* XXV, 44 etc.

74. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928—1932, Band V, col. 470.

Evreul: «Soarta a făcut din sclavi oameni inferiori ai stăpînitorilor lor, dar natura i-a făcut asemenea lor»⁷⁵; sau: «Ce învinuiri nu merită acești oameni care smulg de la aceia ce o posedă bunul ce este desăvîrșit între toate, libertatea, pentru care bun, sufletele nobile și vrednice, se cinstesc murind»⁷⁶. Stăpînitorul unui sclav care își ucide sclavul trebuie ucis, scrie Filon⁷⁷ deși legile ebraice nu prescriu acest lucru, ci admiteau răscumpărarea în bani.

De asemenea esenienii, ca și terapeuții, impuneau membrilor grupării lor comunismul de consum și le cereau să fie lipsiți de bogății. Iar Filon scrie: «Cel bogat se va păzi să strîngă la el argint sau aur în cantitate pentru a-l teazauriza; ci mai degrabă să-l pună la dispoziția poporului spre a îndulci soarta crudă a dezmoșteniților sorții prin daruri plătute»⁷⁸.

Afirmatiile lui Filon în legătură cu sclavia și cu folosirea avuțiilor nu puteau fi făcute decît de către un esenian. Așadar reiese că Filon din Alexandria era esenian.

XIII. — Un element comun esenienilor și lui Filon din Alexandria este severitatea excesivă a pedepselor pe care le prescriu, în contrast total cu poziția fariseilor din școala lui Șamai sau a lui Hilel, dar și cu legislația greacă.

De pildă Filon scrie că o femeie care se prostituează trebuie pedepsită cu moartea⁷⁹, deși legea biblică (Deut. XXIII, 17) nu prescrie aceasta; chiar și bărbații care comit adulter («acești nebuni al căror suflet suferă de o boală incurabilă») trebuie pedepsiți cu moartea ca vrăjmași comuni ai întregului gen omenesc (*De specialibus legibus*, III, 11). Filon scrie, de asemenea, că este indispensabil să aplicăm în mod preventiv celor vinovați chinurile pe care se pregăteau să le pricinuiască altora (*De specialibus legibus*, III, 95) și condamnă la moarte pe soțul și pe soția care au divorțat, dar apoi s-au împăcat ca să-și reconstituie căsătoria (*De specialibus legibus*, III, 31); în timp ce legea biblică se mulțumește să declare această căsătorie nulă.

Filon asimilează intenția criminală cu actul criminal și le pedepsește la fel, deși nici rabinii, nici tradiția nu judecau în acest fel. În adevăr el scrie: «Dacă cineva amenință scoțînd o sabie cu intenții criminale, chiar dacă nu provoacă moartea, trebuie totuși acuzat (de omor) căci intenția lui face din el un asasin, deși evenimentul realizat nu a îndeplinit scopul său». Aceeași pedeapsă trebuie aplicată aceluia care, pîndind ascuns cu multă meșteșugire, pentru că nu are curajul să atace pe față, meditează și uneltește în chip viclean proiectul său de asasinat» (*De specialibus legibus*, III, 8). Iar André Mosés, în Introducerea la *De specialibus legibus*, scrie: «...trebuie să recunoaștem că cu tot umanismul său, dreptul filonian oferă o față austeră și intimidantă...»⁸⁰.

Severitatea excesivă a lui Filon poate fi just apreciată dacă se ține seama că Filon cerea mai mult decît Scriptura, căci el condamnă la moarte cuplul care s-a reconstituit după ce s-a despărțit, dacă soția între timp a trecut prin alt cămin. Puritanismul lui Filon rezervă aceeași soartă prostituatei, cu toate că prin aceasta se dă un sens forțat unu verb (*De specialibus legibus*, III, 51) și mai semnificativă este însă asimilarea intenției cu crima (*De specialibus legibus*, III, 86), ceea ce duce la aplicarea preventivă a legii talionului. Pe această cale Filon merge desigur mult mai

75. *De specialibus legibus*, III § 137.

76. *Ibidem*, § 178.

77. *Ibidem*, § 141.

78. *Ibidem*, IV, § 72.

79. *Ibidem*, III, § 51.

80. André Mosés, Introduction au livre de Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, Paris, 1970, p. 26—27.

departe decît doctrina reputată ca intransigentă a lui Șamai, care făcea să intervină intenția în aprecierea juridică a unui act.

Însă mai cu seamă cu privire la legea talionului discordanța lui Filon față de «halaka fariseiană» este și mai evidentă. Într-adevăr, Filon aplică legea talionului cu o rigiditate dogmatică necunoscută de tanaimi, dintre care nici unul nu considerase obligatoriu sensul literar pentru *halaka*, căci și școala lui Hilel și aceea a lui Șamai erau de acord să-i substituie principiul unei despăgubiri pecuniare. Filon dă impresia că cunoaște acest obicei, dar îl condamnă în chip formal (*De specialibus legibus*, III, 150, 181).

Aceeași severitate rigidă nu se întilnește decît la esenieni. Căci *Documentul de la Damasc* (IX, 1—6) pedepsește foarte des cu moartea pentru greșeli ce par minime, iar *Regula Comunității*, în așa-zisul cod de pedepse al său (VI, 24 — VII 25), distribuie cu multă generozitate pedepse din cele mai grele pentru infracțiuni din cele mai neglijabile, cum ar fi aceea de a adormi în timpul unei reuniuni, sau aceea de a scuipa, ori de a întrerupe pe un participant la o reuniune.

Severitatea lui Filon derivă deci din aceea a esenienilor și nu are nimic comun cu legislația fariseilor. Iar aceasta demonstrează originea eseniană a operelor lui Filon din Alexandria.

XIV. — În Deuteronom (XVIII, 10 ș.u.) citim următoarele porunci care condamnă iremediabil magia și toate practicile magice în general: «să nu se găsească la tine de aceia care trec pe fiul sau pe fiica sa prin foc, nici prezicător, nici ghicitor sau vrăjitor sau fermecător. Nici descîntător, nici chemător de duhuri, nici mag, nici **dintre cei ce grăiesc cu morții**. Căci uriciune este înaintea Domnului, tot cel ce face acestea, și pentru această uriciune îi izgonește Domnul Dumnezeuul tău de la fața ta».

Așadar este vorba de o prohibiție absolută a magiei, și *textul interzice să se aplece printre iiii lui Israel vreun mag*.

Or, în scrierile lui Filon este scris: «Dar în ceea ce privește magia adevărată — înțeleg prin aceasta o cunoaștere vizionară care permite să se discearnă efectele **Naturii** cu ajutorul unor reprezentări mai limpezi — reputația augustă și flatuoasă de care se bucură face ca ea să fie studiată nu numai de către oameni obișnuiți ci și de regi, și chiar de către cei mai mari regi — în special cei din Persia — într-atîta încît în acea țară, zice-se, nimeni nu poate să urce scările tronului dacă nu a frecventat marea familie a magilor. Dar există o falsificare a acestei magii, care este propriu-zis o profesiune nenorocită, aceea pe care o exercită preoții, cerșetorii și șarlatanii ca și scursoarea femeilor ca și sclavii care promit exorcisme și dezlegări de farmece» (*De specialibus legibus*, III, § 100—120).

Așadar Filon permite magia și o admite ca fiind o artă regală, deși pentru el există o poruncă biblică netă care o interzice. Motivul acestei atitudini este limpede: esenienii practicau magia, și Filon care era esenian nu putea să o condamne cu toată interdicția biblică.

Într-adevăr esenienii erau socotiți prezicători foarte buni; astfel unul din ei îi prezisese lui Irod cel Mare că va ajunge rege, pe vremea cînd era tînăr încă⁸¹; un alt esenian, numit Iudă, prezisese moartea lui Antigoniu (frate al lui Aristobul și fiu al regelui Ion Hircan), moarte care a survenit imediat după această prezicere⁸²;

81. Iosif Flaviu, *Antichit. iudaice*, XV, X, 5, 375—380.

82. *Ibidem*, XIII, XI, 2, 311—314.

și tot un esenian, numit Simion, prezisese lui Arhelau fiul lui Irod cel Mare, că va fi detronat și va muri în exil⁸³.

Pe de altă parte s-au descoperit printre manuscrisele de la Marea Moartă, horoscoape⁸⁴ dar și alte texte astrologice⁸⁵. Iar Iosif Flaviu scrie că esenienii studiau proprietățile pietrelor prețioase care se știa că erau folosite în practicile magice⁸⁶.

Am arătat într-un alt studiu⁸⁷ că în Fapte (XII, 6) se face mențiune de un esenian pe care textul îl numește Bar-Iisus și care locuia în insula Pafos fiind evreu, dar în același timp prooroc «mincinos» și mag *μάγος* adică «vrăjitor». Am demonstrat de asemenea, că numele «Judecătorul dreptății», căpetenie eseniană bine cunoscută, este în fapt un joc de cuvinte cu termenul «magicianul, ghicitorul» dreptății, căci termenul *moreh* (din *moreh hassedeq* — «învățătorul dreptății») are sensul de «magician, ghicitor» în textul masoretic din Facere (XII, 6), Deuteronom (XI, 30) și Judecători (VII, 1)⁸⁸.

În ceea ce privește exorcismele, adică izgonirea duhurilor rele, operație magică prin excelență, ele erau folosite foarte des de către esenieni, cum se poate constata în multe din manuscrisele de la Marea Moartă ale esenienilor din Qumran⁸⁹.

Trebuie știut că tratatele rabinice de inspirație fariseană condamnă magia în mod hotărât, deși omul învățat trebuia să o cunoască dar să nu o practice⁹⁰.

Așadar numai un esenian putea să admită practicile magice, și de aceea această incuviințare a lor de către Filon arată că el era esenian.

XV. — În opera lui Filon se întâlnește următoarea frază care pare să indice cel puțin o parte din sursele scrierilor lui Filon: «Dar am auzit dîndu-se de către oameni ce proorocesc o altă explicație căci ei (esenienii) văd în cea mai mare parte a textelor Legiuitorului simboluri vizibile ale unor realități inexprimabile» (*De specialibus legibus*, III, 178).

Am tradus expresia grecească din text, aflată la genitiv plural *θεσπεισῶν ἀνδρῶν* prin «oameni ce proorocesc», căci verbul grec *θεσπιζω* are sensul de «a prooroci, a face o prezicere»; iar adjectivul *θεσπέσιος* derivat din el, nu poate avea decît un sens apropiat: «om care prooroceste, care vorbește cele ale divinității»⁹¹. De altfel și în *Index Aeschyleus* (Leiden, 1955) termenul este tradus prin: «vaticinus», profetic; iar la Pindar în *Pythica* (XII, 13) același termen are sensul de «oracular, proorocesc».

Iar la Filon acești «oameni oraculari», «oameni ce fac proorociri» nu pot fi diferiți de aceia care văd în textele biblice un alt sens, ascuns, ezoteric, sensul alegoric,

83. *Ibidem*, XVII, XII, 3, 345—348.

84. Jean Carmignac, *Les horoscopes de Qumran*, no. 18, 1965, p. 199; N. Delcor, *Recherches sur un haroscope en langue hébraïque provenant de Qumran*, în «Revue de Qumran», no. 20, 1966, p. 521—541.

85. J. M. Allegro, *An Astrological Cryptic Document from Qumran*, în «Journal of Semitic Studies», vol. IX, no. 2, 1964, p. 291—294.

86. Iosif Flaviu, *Bellum judaicum*, II, VIII, 6, 1936.

87. Constantin Daniel, *Un essénien mentionné dans les Actes des Apôtres*, în «Le Muséon Revue d'Etudes Orientales», Louvain, Belgia, 1971, p. 455—476; Constantin Daniel, cf. articolul menționat la nota nr. 50.

88. Ph. Begueive, J. Leclerc et J. Stenmann, *Etudes sur les prophètes d'Israël*, Paris, 1954, p. 161.

89. G. W. Mac Rae, *Exorcismes et guérisons dans les récits de Qumran*, în «Vetus Testamentum», suppl. 7, 1960, p. 240—261.

90. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928—1932, Band III, col. 1288.

91. A. Benseler, *Griechisches Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1962, sub vocabulo.

despre care Filon scrie: «Trebuie deci să ne întoarcem către alegorie, scumpă oamenilor care au darul de a vedea» (*De Plantatione*, § 36). Or, «cei ce au darul de a vedea» sînt, așa cum am arătat mai înainte, esenienii.

Așadar sursele lui Filon trebuie căutate la iudeii esenieni și nicidecum la diferiți gînditori greci. Și tocmai de aceea devine limpede că Filon din Alexandria era esenian.

XVI. — De mult se observase că Filon trebuia să fi aparținut unei grupări esoterice; cel dintîi care a susținut aceasta a fost A. Gfrörer, arătînd că Filon a aparținut unei secte de inițiați⁹², deoarece folosește un limbaj misterios și criptic în opere destinate unui public larg⁹³.

Or, această sectă de inițiați în chip evident nu putea fi decît gruparea enigmatică a esenienilor, iar publicul larg căruia îi destina operele sale, era acela al iudeilor din Alexandria și Egipt pe care el căuta să-i recruteze pentru obștea esenienilor din care el făcea parte.

Aceleași afirmații le face și E. R. Goodenough (în cartea sa «*By Light, Light*»), arătînd că gîndirea lui Filon este vecină de aceea a misterele grecești⁹⁴.

Însă, deși fusese recunoscut de către W. Bousset⁹⁵ că scrierile lui Filon reprezintă o propagandă în vederea dobîndirii de noi prozelii iudei, este ciudat că cercetătorii occidentali mai vechi și mai noi n-au putut recunoaște că operele lui Filon din Alexandria sînt în realitate menite să cîștige noi prozelii pentru gruparea eseniană din Egipt, grupare de limbă și cultură greacă, dar de gîndire teologică iudaică.

Iar prin acest caracter de opere de propagandă în folosul grupării eseniene scrierile lui Filon din Alexandria încadrează pe autorul lor în sinul sectei eseniene din Egipt.

XVII. — În opera *Bellum judaicum*, Iosif Flaviu scrie cu privire la esenieni: «Într-o zi ei sapă o groapă mică de un picior adîncime cu o lopată mică (care lopătică li se dă lor atunci cînd sînt primiți în rîndurile esenienilor) și acoperindu-se ei de jur împrejur cu veșmintele lor, ca să nu se atingă razele divine ale soarelui (luminii) de ei, ei se ușurează în groapă, după care ei aruncă din nou pămîntul care a fost scos, în groapă; și fac aceasta chiar în locurile cele mai singuratice, pe care le aleg în acest scop; cu toate că această ușurare a trupului este firească, totuși ei se spală după aceasta, ca și cum ar fi o spurcare pentru ei» (*Bellum judaicum*, II, VIII, § 9). Despre această lopătică sau secure mică se pomenește și în *Bellum judaicum*, II, VIII, unde se arată că ea se dăruiește prozeliiților noi intrați în obștea eseniană. De altfel a fost găsită o astfel de lopătică în săpăturile arheologice de la Qumran unde au locuit esenienii. (Vezi R. de Vaux, *Une hachette essenienne*, în «*Vetus Testamentum*», nr. 9, 1959, p. 339—407).

Desigur, este vorba de o regulă prescrisă iudeilor din motive de igienă elementară ușor de înțeles, atunci cînd se mutau din loc în loc și trăiau într-o tabără de corturi în pustiu, așa cum se poate citi și în Deuteronom (XXIII, 12 ș.u.).

Dar Filon din Alexandria, comentînd această prescripție a Deuteronomului, și dîndu-i un sens alegoric și spiritual în decursul a nu mai puțin de 10 paragrafe (*Legum Allegoriae*, III, LII, 151—160) și insistînd excesiv de mult asupra acestei uzanțe eseniene foarte bizare pentru niște locuitori ai orașelor, se dovedește a fi esenian.

92. A. Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, Stuttgart, 1831.

93. *Ibidem*, vol. I, p. 103.

94. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, New Haven, 1935.

95. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903, p. 80.

Iată cum explică Filon în mod alegoric această prescripție din Deuteronom: «Este, oare, cu puțință, fiind noi legați de trup, să nu ne folosim de nevoile trupești? Cum este, oare, cu puțință acest lucru? Ei bine, iată cum: grăitorul de cuvinte sfinte (Hierofantul = Moise) sfătuiește ființa mînată de nevoile trupești să se folosească numai de ce este necesar. El spune mai întii: «Să fie pentru tine un loc în afara taberei» (Deut. XXIII, 12). Și el numește tabără, virtutea în care sufletul și-a așezat tabăra sa. Înțelepciunea și înfruptarea din nevoile trupului nu pot în adevăr să ocupe același loc.

După aceea spune: «Vei ieși afară». De ce? Dacă sufletul care rămîne cu înțelegerea și stă în casa înțelepciunii nu poate să întrebuințeze nimic din cele ce îndrăgesc trupul, atunci el (sufletul) se hrănește cu mîncăruri divine prin cunoaștere, și prin ea nu se îngrijește de trup. Odată ce sufletul a ieșit din locuințele sfinte ale virtuții, se îndreaptă către substanțe de la care trupul suferă o dăunare și o stricăciune. Cum să facem uz de aceste substanțe? «Să ai o lopătică — zice — la briul tău și cu ea să faci o groapă mică» (Deut. XXIII, 13); o lopătică, adică o rațiune care ridică pămîntul peste patimă, o descoperă și o arată goală. Căci el vrea să avem strinse la briu patimile noastre și să nu le purtăm pe ele părăsite și lipsite de o legătură strînsă».

Și Filon continuă astfel în total zece paragrafe aducînd justificare obiceiului acelaia ciudat pentru niște orășeni, și dîndu-i o interpretare alegorică foarte spiritualizată.

Însă numai un esenian putea face aceasta și numai el putea să acorde o asemenea însemnătate unei practici foarte lesne de înțeles și uzuale pentru locuitorii unei tabere în corturi. Prin aceasta Filon din Alexandria lasă limpede să se înțeleagă că el făcea parte din secta esenienilor.

XVIII. — Esenienii nu aduceau jertfe la Templul din Ierusalim și lucrul acesta făcea, desigur, ca ei să fie declarați eretici și să fie supuși oprobiului compatrioților și coreligionarilor lor iudei.

Într-adevăr, în *Documentul din Damasc* este scris: «Și toți aceia care au fost introduși în Alianță, în loc să intre în sanctuar spre a îmbrățișa altarul în deșert, vor închide poarta sa» (*Documentul din Damasc*, VI, 11—13).

Filon din Alexandria îndreptățește pe esenieni aprobînd această atitudine gravă a lor, căci scrie despre ei că «sînt adevărați slujitori ai lui Dumnezeu, căci nu jertfesc animale, dar se căznesc să facă gîndurile lor cu adevărat vrednice de oameni ce se consacră sacerdoțiului» (*Quid omnis probus liber sit*, § 76).

Justificarea acestei grave încălcări a Legii lui Moise (faptul este confirmat și de Iosif Flaviu în *Antichitățile iudeilor*, XVIII, 1, 5) și aprobarea, ba mai mult idealizarea ei, nu putea fi făcută decît de un esenian, deoarece orice alt iudeu în epoca dinainte de distrugerea celui de al doilea Templu ar fi condamnat și dezaprobat în chip hotărît această erezie.

De aceea este evident că Filon din Alexandria era esenian.

XIX. — Apartenența lui Filon din Alexandria la mișcarea eseniană este însă pe deplin dovedită de participarea și prezența sa la adunările și la mesele esenienilor. Într-adevăr, ar fi greu de susținut că la aceste adunări ale unei grupări religioase care se înconjura de atîta mister și de un secret de nepătruns (cf. *Regula comunității*, VIII, 12) ar fi putut să ia parte străini de această sectă. Și este greu de admis că adunările terapeuților, adică ale esenienilor din Egipt, ar fi primit în mijlocul lor — în felul unui banchet elenistic ca al unei societăți științifice din zilele noastre —

pe cei ce nu erau membri pe deplin sau măcar novici în aceste comunități religioase, atât de închise. Or, Filon din Alexandria declară clar și limpede că a trăit în mijlocul obștii terapeuților, adică a esenienilor din Egipt (cf. *De specialibus legibus*, III, 1—2; *De Abrahamo*, § 22—23; *De specialibus legibus*, II, § 85).

Dar însuși faptul că Filon descrie cu atita exactitate și amănunte adunările de simbătă ale terapeuților (cf. *De vita contemplativa* § 36), apoi descrie viața de toate zilele, preocupările și aspirațiile lor, dovedește că a trăit în intimitatea lor, așa cum afirmă și el, și nimeni altul decît un membru al acestei grupări nu ar fi fost primit să trăiască alături și în mijlocul lor, ca să-i cunoască și să-i descrie în chip atât de entuziast, dar și plin de amănunte revelatoare.

Este de amintit în acest sens, că și Iosif Flaviu care i-a descris pe esenieni, a făcut parte din obștea lor ca novice (*Vita*, § 1) și în felul acesta a putut să-i cunoască, chiar dacă mai târziu a devenit fariseu; ceea ce nu este cu puțință de presupus pentru Filon, care nici măcar nu îi pomenește pe farisei, mai mult ca sigur fiindcă îi socotea eretici și fiindcă numele ereticilor nu trebuia menționat, la fel ca al idolilor.

Deci Filon își mărturisește apartenența la mișcarea eseniană prin aserțiunea repetată că a luat parte la adunările lor, la care desigur nu puteau participa decît membrii acestei secte, ca la adunările tuturor asociațiilor religioase din antichitate. Iar aceste adunări el le descrie în cele mai mici amănunte, ca un om care a luat parte la ele (*De vita contemplativa*, § 64—89) și care a avut multe de învățat din comentariile și interpretările alegorice ce erau înfățișate la aceste adunări.

Pentru toate aceste argumente, sîntem obligați să afirmăm că Filon din Alexandria a fost esenian, așa cum știa despre el și scriitorul karait *Kirkisani* în veacul X d.Hr.

Iar întreaga operă a lui Filon trebuia considerată ca reprezentînd scrieri exoterice de propagandă eseniană, menite să recruteze prozeliti mișcării eseniene și doar ei. Acesta a fost scopul imensei sale opere, din care nu s-a păstrat decît o parte, căci fără de noi adepți, mișcarea eseniană s-ar fi stins, întrucît esenienii nu aveau copii și nu erau căsătoriți, și întrucît în această mișcare erau primiți doar oameni mai în vîrstă care puteau fi «osteniți de viață» (așa cum scrie Pliniu cel Bătrîn despre esenieni) și care, prin urmare, nu aveau o limită de viață prea îndelungată. Scrierile lui Filon avînd caracter exoteric, nu dezvăluiau în întregime toate doctrinele eseniene și mai cu seamă pe cele pe care esenienii jurau să le păstreze secrete (cf. *Regula Comunității*, VIII, 16—18; XI, 18; 22; *Documentul de la Damasc*, XV, 10—11 etc.). Iar folosirea științei profane a vremii sale «gîndirea filozofilor elini» — care era cunoscută în linii mari de cei ce citeau cărți grecești — era făcută numai pentru a convinge mai ușor cu argumente profane, nu numai biblice, pe cei pe care urmarea să-i facă prozeliti.

De aceea, socotim că operele lui Filon din Alexandria trebuie așezate în rîndul scrierilor exegetice iudaice — și mai precis în rîndul celor eseniene; iar tendința de a vedea în Filon din Alexandria un scriitor grec, pe care au susținut-o mulți comentatori ai lui, trebuie pusă pe seama concepției eronate despre panteonul și despre europocentrismul de care au fost și sînt cuprinși mulți dintre cercetătorii clasiști, necunosători ai culturii iudaice și mai cu seamă a celei eseniene.

DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

VIZITA PROF. DR. OSCAR CULLMANN LA SIBIU

La invitația I.P.S. Mitropolit Dr. Nicolae al Ardealului, Prof. Dr. Oscar Cullmann și sora D-sale, D-ra Louise Cullmann, însoțiți de Dl. Cezar Vasiliu, de la Serviciul de Relații Externe al Patriarhiei Ortodoxe Române, au făcut o vizită în Arhiepiscopia de Alba Iulia și Sibiu între 8—11 iunie 1975.

Sîmbătă 7 iunie a.c., Prof. Cullmann a plecat cu avionul la Sibiu fiind condus la aeroportul Băneasa de P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic de grad universitar din București, de P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul aceluiași Institut și de P. C. Pr. Prof. onorar Ioan G. Coman, însoțitorul Prof. Cullmann în timpul vizitei în Capitală. Pe aeroportul din Sibiu oaspeții au fost întâmpinați de P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic de grad universitar din localitate și conduși la reședința mitropolitană, unde au fost întâmpinați de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, P. C. Pr. Filaret Costea, secretar mitropolitan, P. C. Pr. Prof. Grigorie T. Marcu și Dl. Asist. Aurel Jivi, însoțitor permanent din partea gazdelor. Oaspeții au fost cazați la reședința mitropolitană iar I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului le-a prezentat personal reședința, explicînd șirul mitropolițiilor ardeleni și făcînd cadou Prof. Cullmann cîteva din ultimele scrieri teologice ale I.P.S. Sale.

Duminică, 8 iunie a.c., Dl. Prof. Dr. Oscar Cullmann și D-ra Louise Cullmann, însoțiți de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, au asistat la Sfînta Liturghie săvîrșită în catedrala mitropolitană din Sibiu de un sobor de preoți condus de P. C. Pr. Vicar Traian Belasçu și alcătuit din PP. CC. Pr. Prof. Milan Șesan, Teodor Bodogae, D. Abrudan, preoți și diaconi ai catedralei. Răspunsurile au fost date de corul catedralei dirijat de P. C. Diac. Ioan Popescu, asistent la Institutul teologic din Sibiu. Predica zilei a fost rostită de P. C. Pr. secretar Filaret Costea și a avut ca temă: *Hristos-lumina lumii*. La sfîrșit, P. C. Sa a prezentat credincioșilor și studenților teologi prezenți în catedrală pe Dl. Prof. O. Cullmann. Oaspeții francezi au fost reținuți la masă de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, împreună cu P. C. Pr. vicar Traian Belasçu și P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic din Sibiu.

După-amiază, oaspeții francezi au vizitat Muzeul Brukenthal, Dumbrava și biserica ortodoxă «Lazaret» din Sibiu, unde au asistat la slujba vecerniei săvîrșită de P. C. Pr. Secaș, care studiaze la Strasbourg.

Luni, 9 iunie a.c., orele 10 dim. Prof. Dr. Oscar Cullmann a prezentat în Aula Magna a Institutului teologic universitar din Sibiu prima sa conferință intitulată *Scopul și valoarea istorică a Evangheliei după Ioan*, care a fost citită de Pr. Lector Dumitru Abrudan. Au participat profesorii și studenții Institutului teologic din Sibiu ca și profesori invitați de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca — Prof. Istvan Juhasz (reformat) și de la secția luterană din Sibiu — Prof. H. Binder, decan, Prof. H. Pitters, Prof. Klein și o parte din studenții luterani.

P. C. Pr. Rector Isidor Todoran a exprimat bucuria Institutului teologic din Sibiu de a avea ca oaspete pe un teolog de renumele prof. dr. Oscar Cullmann, căruia i-a prezentat viața și activitatea de teolog și ecumenist, specialist în Noul Testament și Patrologie, filolog și filozof religios. Înainte de a începe conferința, Prof. Dr. Oscar Cullmann a mulțumit pentru frumoasele cuvinte adresate de Pr. Rector și pentru invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian de a conferența la Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române. De asemenea, și-a exprimat bucuria pentru participarea teologilor luterani la conferință și interesul pentru teologia ortodoxă, în general, și pentru cea românească, în special, căreia i-a recunoscut traistica legătură dintre Biserică și teologie, ca și rolul Evangheliei după Ioan și al Patrologiei în realizarea dragostei creștine.

După citirea conferinței au urmat discuții la care au luat parte: P. C. Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, profesor de Noul Testament, care a afirmat că Evanghelia după Ioan este acceptată în Biserica noastră ca scriere inspirată și canonică, constituind obiect de studiu și că în sprijinul paternității sale ioaneice stau astăzi argumente paleografice și filologice; această Evanghelie reprezintă, într-adevăr, un izvor istoric pentru viața Mântuitorului nostru Iisus Hristos; P. C. Arhidiacon Prof. Ioan Zăgorean, specialist în teologie morală, care a afirmat că l-a cunoscut pe Prof. Cullmann prin scrierile D-sale și în special prin lucrarea: Sfintul Petru, Apostol, Discipol, Martir; P. C. Pr. Prof. Teodor Bodogăe, specialist în Bizantinologie, care a spus că expunerea Prof. Oscar Cullmann a constituit un moment de înălțare sufletească, de apropiere de viața și predica apostolică.

A urmat o recepție oficială în onoarea Prof. Oscar Cullmann, oferită de Institutul teologic din Sibiu, în timpul căreia, Prof. Cullmann i-au fost prezentați membrii Corpului didactic cu care s-a întreținut cordial. Au participat și profesorii de la Institutul protestant din Sibiu.

După-amiaza s-a vizitat stațiunea Păltiniș, biserica de lemn și vila Mitropoliei Ardealului și satul Rășinari, cu Mausoleul mitropolitului Andrei Șaguna și mormântul mitropolitului Nicolae Colan.

Marți, 10 iunie a.c., la orele 10 a avut loc a doua conferință a Prof. Dr. Oscar Cullmann intitulată: *Locul Evangheliei după Ioan în lumea ambiantă și în comunitatea creștină primară*, citită de Dl. Asistent Aurel Jivi. Au fost prezenți I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, profesorii și studenții Institutului teologic din Sibiu, profesorii și studenții luterani.

După terminarea conferinței, P. C. Pr. Rector Isidor Todoran a făcut o precizare și anume că această conferință nu s-a ocupat de conținutul revelațional al Evangheliei după Ioan, ci de mediul ambiant al acesteia și de locul ei în comunitatea creștină primară.

Prof. Dr. Oscar Cullmann a mulțumit pentru atenția cu care i-au fost audiate conferințele și vorbind de ecumenism, a făcut o netă deosebire între adevăratul ecumenism, care urmărește realizarea unității creștine în diversitate, și falsul ecumenism, care vrea să realizeze o unitate în uniformitate, teorie perfect acceptabilă din punct de vedere ortodox. De asemenea, Dl. Prof. Dr. Oscar Cullmann a remarcat numărul de studenți teologi de la noi și adâncă trăire spirituală a credincioșilor, alături de frumusețea fără seamăn a cultului ortodox.

În încheiere a luat cuvântul I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului; a arătat bucuria Mitropoliei Ardealului, a Institutului teologic din Sibiu și a Sa personală, pentru vizita Prof. Oscar Cullmann, menționând că în aceste zile ne-am apropiat sufletește, ca frați în dragostea lui Hristos care este iubirea supremă. I.P.S. Sa a arătat că la temelie creștinismului stă dragostea lui Hristos, care cheamă pe toți la mîntuire și că unitatea noastră trebuie să se bazeze pe respectarea doctrinei diferitelor Biserici, pe stimă și cunoaștere reciprocă iar realizarea ei se poate face în diversitatea harismelor proprii fiecărei Biserici, reluînd aici un cuvînt al Prof. Cullmann. Prin dragostea lui Hristos, ecumenismul nostru devine practic, creator, încadrat în imperatiivele vremii noastre. Credincioșii Bisericii Ortodoxe Române sînt pentru pace și colaborare, avînd ca bază Evanghelia lui Hristos, Evanghelia păcii și a dragostei.

La orele 12,30 Prof. Oscar Cullmann a fost primit de Excelența Sa Episcopul luteran Dr. Albert Klein, la reședința acestuia din Sibiu. Din partea Institutului teologic ortodox a fost prezent P. C. Pr. Rector Isidor Todoran. Întîlnirea a decurs într-o atmosferă deosebit de cordială.

La orele 13,30 Institutul teologic ortodox a oferit un dîneu oficial în cinstea vizitei Prof. Oscar Cullmann.

După-amiază, s-a vizitat Mînăstirea «Brîncoveanu» din Sîmbăta de Sus, județul Brașov. Oaspeții francezi au fost primiți de P. Cuv. Veniamin Tohăneanu, starețul mînăstirii, care a făcut o prezentare a mînăstirii și a colecției de icoane pe sticlă adăpostită aici. Prof. Oscar Cullmann a admirat la lucru pe P. Cuv. Arhimandrit Timotei Tohăneanu, unul din pictorii care realizează și astăzi minunatele icoane pe sticlă.

Miercuri, 11 iunie a.c., s-a vizitat biserica și muzeele de etnografie și icoane pe sticlă din Sibiel. Aici, oaspeții au fost primiți cu piine și sare, de P. C. Pr. Zosim Oancea, D-ra L. Moraru, ghid, și măicuțele de aici, care au executat câteva melodii bisericești.

La orele 12,00 Prof. Oscar Cullmann a luat parte la o ceremonie la reședința mitropolitană cu prilejul împlinirii a opt ani de la înscăunarea I.P.S. Dr. Nicolae Mlađin ca mitropolit al Ardealului și Arhiepiscop de Alba Iulia și Sibiu. În numele consilierilor de la centrul mitropolitan, I.P.S. Mitropolit Nicolae a fost salutat de P. C. Pr. vicar Traian Belășcu, care a remarcat activitatea teologică fecundă a I.P.S. Mitropolit Nicolae, autor a trei cărți: *Biserica Ortodoxă Română, una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, 1968; *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969 și *Iisus Hristos — viața noastră*, Sibiu, 1974, alături de nenumărate articole publicate în revista «Mitropolia Ardealului» și în gazeta «Telegraful Român» și activitatea pastorală a I.P.S. sale. De asemenea, Pr. vicar Traian Belășcu a rugat pe Dl. Prof. Oscar Cullmann să ducă în Franța și Elveția mesajul de pace și bunăînțelegere al Bisericii Ortodoxe Române.

Deosebit de impresionat pentru faptul că a fost invitat la o asemenea ceremonie, a luat cuvântul Dl. Prof. Oscar Cullmann care a urat I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului ani mulți cu roade teologice, spirituale și pastorale, promițând că va împărtăși conașionalilor D-sale impresiile de neuitat ale acestei călătorii în România, unde Bisericile pot lucra în cele mai bune condiții.

În aceeași zi, la orele 17,00, oaspeții francezi au revenit cu avionul la București, fiind conduși la aeroport de I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului.

CEZAR VASILIU



„ÎNCHIDEREA” ANULUI UNIVERSITAR 1974 — 1975 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

După cum se știe, anul școlar universitar se încheie efectiv după sesiunea de examene din toamnă (septembrie). Totuși, pentru că cea mai intensă și mai variată activitate didactică și educativă se desfășoară în intervalul octombrie-iunie, această din urmă lună s-a obișnuit să fie considerată, prin analogie cu învățământul mediu, «sfârșit de an școlar» și în învățământul superior.

Cu această precizare introductivă, dăm, în rândurile de mai jos, câteva date, fapte și idei desprinse din activitatea didactico-educativă desfășurată în cursul anului universitar 1974—1975 la Institutele teologice din Patriarhia Română.

La Institutul teologic de grad universitar din București. — Potrivit prevederilor regulamentare, cursurile anului universitar 1974—1975 s-au deschis în ziua de 1 octombrie 1974, atât pentru studenții înscriși în cei patru ani de studii la cursurile de licență, dintre care o bună parte au fost preoți în funcție care au beneficiat de frecvență redusă, cât și pentru tinerii teologi de la cursurile de doctorat. Aceștia li s-au adăugat un număr de tineri de diferite confesiuni de peste hotare, care au fost înscriși și au frecventat cursurile de licență și de la doctorat ca bursieri ai Patriarhiei Române, după cum un număr de studenți teologi români urmează cursuri de teologie la diferite facultăți și institute teologice creștine din străinătate.

Corpul profesoral care a funcționat în cursul acestui an universitar a fost alcătuit din profesori, conferențieri, lectori, asistenți.

În luna februarie 1975, s-a ținut o sesiune de colocvii pentru studenții de la cursurile de licență, precum și o sesiune de examene pentru diploma de licență în teologie. În urma examenului oral, toți candidații înscriși au fost declarați «licențiați în teologie».

În luna iunie 1975 au avut loc examenele anuale din prima sesiune pentru studenți și doctoranzii din anul I, examene la care s-au prezentat marea majoritate a studenților și toți doctoranzii anului I.

Tot în această lună s-a ținut o nouă sesiune de examene pentru licență, la care s-au prezentat proaspeții absolvenți ai Institutului teologic; cu toții au fost declarați «licențiați în teologie».

La diferite date din cursul acestui an universitar, 9 doctoranzi au susținut și au promovat examenul oral aprofundat de admisibilitate.

Tot în cursul acestui an universitar, Institutul teologic a acordat — după îndeplinirea obligațiilor regulamentare — titlul de «doctor în teologie» la un număr de cinci candidați, dintre care doi etiopieni.

Și anul acesta, ca și în anii precedenți, o atenție deosebită a fost acordată pregătirii didactice, instructiv-educative și cetățenești a studenților, în deplină concordanță cu prevederile regulamentare ale programei analitice și planului anual de învățământ.

Astfel, la orele de cursuri și seminarii a fost parcursă toată materia planificată pe întreg anul pentru fiecare disciplină și an de studii în parte. Studenții au susținut în fața colegilor, care au luat parte la discuții sub îndrumarea profesorului respectiv, toate lucrările de seminar programate, a căror tematică a fost axată mai ales pe probleme practice de teologie actuală și ecumenism.

În cadrul pregătirii duhovnicești a studenților, accentul s-a pus, de asemenea, pe latura practică — aceștia participând, prin rotație, la toate slujbele religioase desfășurate în biserica Sfânta Ecaterina, paraclisul Institutului teologic; aceasta, în scopul sporirii trăirii duhovnicești și al deprinderii practice a rânduielilor slujbelor bisericești. În duminici și sărbători participarea la biserică a studenților a fost generală. La orele speciale de educație duhovnicească și cetățenească, profesorii Institutului au

prezentat studenților o serie de teme legate de diferite preocupări, probleme și întrebări ale tinerilor teologi, pe linia învățării evanghelice a lui Hristos, ca și a marilor înfăptuiri realizate în viața patriei și a poporului român.

Programul instructiv-educativ al studenților a fost completat cu excursii cu caracter documentar și recreativ, sau cu participări la spectacole de teatru, operă, cinema sau televiziune, în grup sau individual. O atenție deosebită s-a acordat studenților străini care urmează cursurile la licență și la doctorat, pentru însușirea corectă a limbii române și a sporirii cunoștințelor teologice de specialitate.

În munca de pregătire didactico-duhovnicească și patriotic-cetățenească a studenților și doctoranzilor, un prețios auxiliar l-a constituit biblioteca Institutului, îmbogățită cu noi publicații teologice și de cultură generală, străine și românești. În perioada de pregătire a colocviilor și examenelor anuale afluxul cititorilor aici a fost foarte mare.

De menționat că în afară de activitatea zilnică, la cursurile de la licență și de la doctorat, membrii corpului didactic au desfășurat și susținut o rodnică activitate publicistică în revistele bisericești, iar unii dintre ei au făcut parte și din diferite delegații și comisii în cadrul unor întruniri ce au avut loc fie în țară, fie peste hotare, în care s-au abordat și dezbătut diferite probleme de interes bisericesc actual.

În răstimpul de care ne ocupăm, Institutul teologic de grad universitar din București a primit numeroase vizite ale unor distinse personalități teologice și bisericești sau de cultură generală de peste hotare, dintre care unele au ținut prelegeri și conferințe în fața studenților, doctoranzilor și profesorilor Institutului și a altor persoane oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române. Toți aceștia au avut cuvinte de deosebită apreciere privitor la organizarea și desfășurarea activității teologice în Biserica noastră: în instituțiile ei de învățămînt și în celelalte așezăminte.

La Institutul teologic universitar din Sibiu. — Deschisă la 1 octombrie 1974, activitatea institutului teologic de grad universitar din Sibiu în anul școlar 1974—1975, s-a desfășurat în spiritul Regulamentului și al dispozițiilor forurilor tutelare, în toate ramurile de manifestare: instructiv-didactică, educativ-morală, patriotic-cetățenească și administrativ-gospodărească.

Studenții înscriși la începutul anului la cursurile de zi și la frecvență redusă — de instruirea și educarea cărora s-au ocupat nemijlocit cadrele didactice (profesori, conferențieri, lectori și asistenți) — la sfîrșitul anului au promovat — în marea lor majoritate — toate examenele. Cu acest prilej s-a putut constata buna lor pregătire intelectuală și educativă, confirmindu-se, și de data aceasta, frumoasa tradiție a acestor străvechi școli teologice a Bisericii noastre.

Ca și colegii lor de la Institutul teologic din București, în afară de activitatea la catedră, profesorii Institutului teologic din Sibiu au desfășurat o tot așa de rodnică activitate pe linie publicistică-bisericească, iar unii dintre ei au făcut parte din diferite comisii și delegații în cadrul relațiilor interbisericești pe plan intern și extern.

Ca o încununare a acestei multiple și rodnice activități, în ziua de 29 iunie 1975, de praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, în aula Institutului teologic a avut loc festivitatea de închidere a anului universitar 1974—1975.

La orele 9,30, în catedrala mitropolitană a început slujba sfintei liturghii arhieresti oficiată de P. S. Episcop-vicar Emilian Rășinăreanul, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi dintre profesorii Institutului.

Răspunsurile stranei au fost date de corul studenților, iar P. C. Prof. Teodor Bodgea a rostit predica zilei, subliniind caracterul apostoliceității Bisericii, al fraternității și colegialității apostolice propovăduite în mod permanent de Sfinții Apostoli Petru și Pavel.

După terminarea slujbei religioase a urmat programul festiv, desfășurat în prezența I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, P. S. Episcop-vicar Emilian Rășinăreanul, P. C. vicar Traian Belășcu, P. C. Pr. Prof. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic împreună cu toți membrii corpului profesoral.

A fost de față și delegatul Departamentului Cultelor.

La festivitate au participat, de asemenea, Dl. Prof. Dr. Hans Klein din partea secției luterane din Sibiu, a Institutului teologic protestant unic de grad universitar Cluj-Napoca, precum și P. C. Pr. I. Ignea, inspector arhiepiscopal, din partea Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului.

Programul festiv a fost deschis cu intonarea rugăciunii Tatăl nostru, executată de corul studenților teologi. A urmat apoi cuvântul festiv al P. C. Pr. Rector Isidor Todoran, care a stăruit îndeosebi asupra noțiunii de teologie și a ființei teologiei, ca deschizătoare de drum spre Dumnezeu.

Apoi P. C. Sa s-a referit la condițiile în care s-a desfășurat activitatea didactică și educativă a studenților înscriși în anul care s-a încheiat, la activitatea acestora în folosul binelui obștesc prin prestarea a peste 10 000 ore de muncă patriotică și la relațiile Institutului teologic cu alte instituții și facultăți de teologie ortodoxe și neortodoxe, pe linia ecumenismului general și local.

În final, P. C. Pr. Rector a evocat activitatea îndelungată la catedră a P. C. Prof. Nicolae Neaga, care, după 45 ani de muncă neîntreruptă, a trecut la binemeritata pensie.

Au fost aduse mulțumiri călduroase Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, Departamentului Cultelor, chiriarhilor — mitropoliji și episcopi — din Transilvania și Banat pentru sprijinul material și moral acordat Institutului teologic din Sibiu în anul universitar încheiat.

În continuarea programului, corul studenților a interpretat câteva bucăți muzicale sub conducerea P. C. Asist. Diac. Ioan Popescu.

Absolventul licențiat Munteanu Mihai, prin cuvântul său, a predat mai departe ștafeta învățămîntului teologic colegilor mai tineri care le urmează recekților absolvenți.

S-a dat apoi citire listei premianților pe ani de studii, cărora li s-au împărțit premii în cărți, din partea I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului.

Festivitatea s-a încheiat cu cuvîntul I.P.S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, care a făcut studenților și viitorilor slujitori ai altarului un călduros îndemn la muncă cinstită, la dragoste nețărmurită față de popor, Biserică și patrie în frunte cu conducătorii ei iubiți.



O NOUĂ SERIE DE PREOȚI LA CURSURILE DE ÎNDRUMARE PASTORALĂ ȘI MISIONARĂ: SERIA A 61-A

O nouă serie de preoți și diaconi — a 61-a — a fost chemată pentru o lună de zile — 16 august—15 septembrie 1975 — la cursurile de îndrumare pastorală și misionară ce se țin la Institutul teologic universitar din București.

Seria de cursanți este alcătuită din preoți și diaconi aparținând tuturor eparhiilor Bisericii Ortodoxe Române. Ca și în ultimele serii precedente, și în seria a 61-a cei mai mulți dintre cursanți sînt preoți tineri, chemați la cursuri pentru examenul de definitivare, după cinci ani de activitate în preoție. Alături de aceștia, sînt și preoți cu activitate mai îndelungată, chemați pentru examenul de promovare, după zece ani de activitate.

Ca și la celelalte serii, conferințele, seminariile și lecțiile practice sînt ținute de cadre didactice de la cele două Institute teologice din București și Sibiu, în runde săptămînale.

Joi 21 august 1975, a avut loc deschiderea oficială a acestor cursuri, în cadrul unei festivități, la care au participat: P. S. Roman Ialomițeanul, episcop vicar la Arhiepiscopia Bucureștilor, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, P. C. Pr. Al. Ionescu, vicar administrativ al Arhiepiscopiei Bucureștilor, P. C. Pr. Petre F. Alexandru, consilier la Sectorul Cultural, P. C. Pr. Mihai Marinescu, consilier la Sectorul Social, P. C. Pr. Ion Cristache, consilier la Sectorul Administrativ-Bisericesc, profesori de la Institutele teologice din București și Sibiu, delegați din partea Redacției revistelor bisericești.

La intrarea în sala de festivități, oaspeții au fost întâmpinați cu imnul arhieresc *Pre Stăpînul*, interpretat de preoții cursanți sub conducerea P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu. A luat apoi cuvîntul P. C. Pr. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic din București, care — salutînd prezența oaspeților și subliniind rostul și importanța acestor cursuri de îndrumare pastorală și misionară frecventate, astăzi, de seria a 61-a de la începuturile lor, în 1949, — a spus, printre altele: «Cursurile seriei a 61-a sînt marcate de pregătirea aniversării unor mari evenimente din viața Bisericii Ortodoxe Române: 50 de ani de la ridicarea Bisericii noastre la rangul de patriarhie și 90 de ani de la obținerea autocefaliei — evenimente care vor fi sărbătorite în cursul lunii noiembrie din acest an».

În perspectiva acestor aniversări și pe fondul general al «intensei și variatei activități cotidiene ce se desfășoară neîncetat în patria noastră, care este un vast șantier de muncă și creație materială și spirituală, în scopul ridicării continue a standardului nostru de viață, a înfloririi continue a patriei noastre dragi și a creșterii tot mai mari a prestigiului ei în lume» — se vor desfășura și aceste cursuri inaugurate festiv astăzi.

«Ați fost chemați la cursurile acestea de îndrumare pastorală și misionară — a spus vorbitorul, adresîndu-li-se cursanților — ca să auziți o serie de prelegeri cu o tematică variată, care să vă pună în cunoștință cu probleme de natură teologică doctrinară și practică, cu probleme care privesc activitatea Bisericii, sau cu probleme cu aspect social care privesc lumea contemporană și viața socială din țara noastră. Pe lângă aceste prelegeri, veți avea posibilitatea ca în seminariile de după fiecare prelegere, precum și la lecțiile practice și slujbele liturgice de la paraclis — să discutați și să lămuriți, învățînd unii de la alții, anumite lucruri, anumite rînduiri și practici tipiconale. Aveți la dispoziție biblioteca Institutului teologic, pentru a vă informa mai pe larg și a vă completa cunoștințele, iar profesorii de la cele două Institute teologice vă stau la dispoziție și pot fi consultați în problemele în care aveți unele nedumeriri».

În altă ordine de idei, vorbitorul a spus: «Se cere de la P. C. Voastre o participare efectivă și activă la întregul program. Nu vom admite nici o absență nemotivată, căci aceasta dovedește nu numai indisciplină, ci mai ales dezinteres față de rostul acestor cursuri și față de strădaniile noastre. Disciplina presupune, pe lângă îndatoririle ce aveți de îndeplinit la programul de studii și de practică bisericească, și prezentarea la cursuri și seminarii sau la practica religioasă în ținută vestimentară regulamentară, ca și respectarea tuturor dispozițiilor disciplinei vieții de internat. De aceea facem și pe această cale un călduros apel, cu rugămintea de a vă integra pe deplin în programul stabilit, de a da dovadă de cea mai perfectă ordine și seriozitate și de a depune toate eforturile pentru sporirea nivelului de cunoștințe impropriate a tuturor bunelor deprinderi disciplinare, astfel încît strădaniile — și ale noastre, ale profesorilor și ale cuceritorilor voastre — să dea roadele cele mai frumoase, să atingă pe deplin obiectivele urmărite de noi toți...».

«Cît ne privește pe noi profesorii de la cele două Institute teologice, în aceste clipe în care munca este deja în plină desfășurare, ne vom face pe deplin datoria și cu toată seriozitatea, ca, prin eforturi comune, cursanți și profesori, să răspundem la încrederea acordată și la misiunea primită din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și a celorlalți chiriarihi, membri ai Sfintului Sinod».

În încheierea cuvîntării au fost exprimate omagii de recunoștință și devotament Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, membrilor Sfintului Sinod și conducerii Departamentului Cultelor, pentru purtarea de grijă și sprijinul acordat în desfășurarea în bune condițiuni a acestei activități de îndrumare a preoților din seria a 61-a.

După cuvîntarea P. C. Pr. Rector, preoții cursanți au interpretat *Pre Tine te lăudăm*, cântare liturgică, gl. 5, după care a luat cuvîntul Pr. Stelian Izvoranu din eparhia Ungrovlahiei, care a vorbit în numele colegilor săi din această a 61-a serie.

«Am venit aici cu dragoste și încredere — a spus C. Sa — deoarece sintem perfect conștienți și convinși de utilitatea și bunele rezultate pe care le-au dat pînă acum aceste cursuri... Am venit să ne îmbogățim și să ne reîmprospătăm cunoștințele teologice, prin prelegerile și seminariile la care sintem chemați să participăm și unde sintem puși la curent cu marile probleme care frămîntă azi lumea, cu preocupările și activitatea ecumenistă pe plan local și mondial a Bisericii noastre și a altor Biserici. Am venit aici ca să luăm cunoștință de noi metode de predicare și pastorație, ca să săvîrșim slujbele religioase cu toții la fel, să unificăm și să uniformizăm adică pe deplin cultul nostru, pînă chiar în amănunte. După terminarea cursurilor, după examenele ce le vom da la sfîrșitul lor, și pe care ne străduim să le promovăm cu deplin succes, spre mulțumirea și satisfacția noastră și a chiriarihilor și dascălilor noștri, sintem convinși că vom pleca la parohiile noastre mai întăriți sufletește, mai edificați și îmbogățiți în cunoștințe teologice, teoretice și practice, și de cultură generală, și cu convingerea clară că preotul de azi nu lucrează izolat, nu este singur, ci face parte din marea familie de slujitori ai Bisericii și ai patriei, iar activitatea noastră a tuturor este permanent îndrumată și supravegheată de aproape de înțelepciunea și experiența membrilor Sfintului Sinod în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

În numele cursanților din seria a 61-a, exprim sentimentele noastre de adînc respect, de fiiască dragoste și recunoștință față de Prea Fericitul Părinte Justinian, inițiatorul, organizatorul și îndrumătorul acestor cursuri și îl asigurăm smeriți că, timp de o lună de zile cît vom rămîne aici, vom fi disciplinați și sîrgincioși, că vom sorbi cu sete toate învățăturile ce ni se mijlocesc prin distinșii noștri dascăli de teologie. Îl asigurăm, de asemenea, că vom face schimb de experiență cu frații noștri mai vîrstnici și mai căliți în activitatea pastorală, că vom învăța împreună să cîntăm și să slujim la fel, dînd astfel expresie îndrumărilor de unificare și uniformizare a sfîntelor slujbe, îndrumări pe care Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian le-a dat preoților încă de la începutul activității sale la cîrma Bisericii noastre strămoșești. Îl asigurăm, în fine, că, mergînd la parohiile noastre, vom depune mai mult sîrg pentru a contribui la îmbunătățirea vieții morale și spirituale a credincioșilor noștri și că, împreună cu credincioșii noștri, vom sprijini cu toată rivna eforturile întregului popor pentru edificarea vieții celei noi în patria noastră. Bunul Dumnezeu să ne dea putere ca să slujim cu rivnă și dragoste Biserica străbună și neamul nostru».

În continuarea programului, preoții cursanți, dirijați de P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, au interpretat următoarele bucăți muzicale *Troparul Ortodoxiei*, cântare psaltică, gl. 8, armonizată de N. Moldoveanu, *Taina creștinătății*, cântare psaltică, gl. 5, armonizată de N. Lungu, *Frumoasă ești, patria mea*, imn de Pr. Conf. Gh. Șoima, *Astăzi, traților români*, cântec patriotic, vechi armonizat de N. Lungu și *Imnul eroilor* de Ionel Brătianu.

În încheierea festivității, a luat cuvîntul P. S. Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor Roman Ialomițeanul, aducînd binecuvîntarea patriarhicească, și a exprimat convingerea că fiecare preot din această serie se va strădui, pe timpul cît vor ține cursurile, să se depășească pe sine, îmbogățindu-și palmaresul intelectual și moral-duhovnicesc, pentru că «viața spirituală a preotului este o viață de acumulare de cunoștințe folositoare din toate domeniile de activitate umană și de trăire sufletească mereu mai demnă, mai în conformitate adică cu învățătura creștină, spre slava lui Dumnezeu și spre mîntuirea noastră». Nu-i vorba, firește, de o acumulare de cunoștințe pur teoretice, de o cunoaștere formală, abstractă a lui Dumnezeu — căci în primul rînd ne referim la cunoștințele teologice —, ci de o cunoaștere practică, «prin trăirea, zi de zi, a învățăturii divine». Avem nevoie de «căldura și convingerea creștinilor primelor veacuri», din rîndul cărora s-au ridicat «marile personalități ale Bisericii, teologi de valoare și trăitori cu adevărat a Evangheliei lui Hristos, modele de spiritualitate creștină».

Vorbind despre prilejul de a fi adunați cucernicii preoți laolaltă, P. S. Episcop Roman a subliniat importanța acestui fapt, în sensul că «din experiența unora învăț și alții, o nelămurire a ta se limpezește cînd sînt mai multe păreri, sarcina unuia se ușurează în colectiv, capeți mai multă încredere în puterile proprii, exemplul semenilor te influențează și pe tine, munca laolaltă devine mai plăcută și mai ușoară...

Vă cerem să dați toată atenția prelegerilor ce vi se rostesc, să participați cu toții la discuțiile de la seminarii, unde se pun și se lămuresc atîtea probleme legate de activitatea cucerniciilor voastre, ca păstori și îndrumători de suflete, ca buni cetățeni ai patriei.

Fiți participanți activi și cu tot interesul și convingerea la slujbele liturgice de la parohii și la celelalte slujbe. Mergeți la ele din plăcere; cătați-le ca pe o hrană sufletească de fiecare zi, ca pe o necesitate vitală. Căutați ca prin comportarea cucerniciilor voastre să justificați încrederea ce și-au pus în voi Prea Fericitul Patriarh Justinian și ceilalți membri ai Sfîntului Sinod, și să mulțumiți pe părinții și d-nii profesori de-a lungul perioadei de cursuri și mai cu seamă la examenele finale.

Vă binecuvîntez în numele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și al meu personal și vă urez spor la muncă și roade bogate.

După ce P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit P. S. Episcop-vicar Roman Ialomițeanul, pentru frumoasele aprecieri, sfaturi și îndemnuri adresate preoților cursanți și profesorilor acestora, oaspeții au părăsit sala de festivități în acordurile imnului arhieresc *Pre Stăpînul*.



ÎNCETAREA DIN VIAȚĂ A PROFESORULUI ONORAR DR. BARTOLOMEU POPESCU

S-a stins din viață în ziua de 4 august 1975, sub povara celor 80 de ani, din care ultimii cîțiva apăsăți și de o îndelungată suferință fizică, încă unul dintre distincții dascăli aparținînd unei generații mai vechi care a slujit cu cinste învățămîntul teologic superior din București: profesorul onorar *Bartolomeu Popescu*.

Fiul al meleagurilor ilfovene megieșe Bucureștiului, profesorul Bartolomeu Popescu s-a născut în ziua de 13 iulie 1895 în satul Periș din comuna Cocioac, județul Ilfov, din părinți țărani dijmași. Rămăs orfan de tată la cîteva luni după naștere, mama sa văduvă s-a mutat, cîțiva ani mai tîrziu, în București împreună cu cei trei copii ai ei, cîștigîndu-și existența ca lucrătoare manuală.

Înzestrat cu memorie vie, inteligență și putere de muncă, copilul Bartolomeu a urmat școala primară între anii 1902—1906 în comuna Grivița-Ilfov, pe care a absolvit-o ca premiant. Între anii 1909—1915, a urmat cursurile Școlii normale de învățători din Cîmpulung-Muscel, ca bursier al statului prin concurs, obținînd cu succes diploma de învățător, iar între anii 1914—1920, a urmat, ca elev pregătit în particular, cursurile Liceului teoretic «Gheorghe Lazăr» din București, obținînd, de asemenea, diploma de bacalaureat.

Între anii 1920 și 1923, tînărul Bartolomeu Popescu a făcut studii superioare la Facultatea de filozofie și litere a Universității din București, obținînd licența cu «magna cum laude», funcționînd în același timp și ca învățător în comuna suburbană Grivița-Ilfov. Cîțiva ani mai tîrziu, între 1930—1934, a urmat cursurile Facultății de teologie, la sfîrșitul anilor de studii obținînd și licența în teologie cu calificativul «magna cum laude».

În fine, ca o încununare a studiilor universitare, între anii 1934—1937, și-a pregătit doctoratul în filozofie, obținînd titlul de doctor în filozofie cu teza *Filozofia și pedagogia creștină a lui J. A. Comenius*, cu mențiunea «magna cum laude». Pentru aprofundarea studiilor de pedagogie și filozofie, în anul 1936 a audiat cursuri speciale la Universitățile din Praga și Leipzig, iar în anul 1938 la Universitățile din Strasbourg și Paris.

După o primă perioadă de activitate didactică de învățător, Bartolomeu Popescu a urcat, pe rînd, treptele învățămîntului secundar și ale celui universitar. A funcționat ca profesor de limba română, filozofie și pedagogie la mai multe școli secundare din Capitală, între care Seminarul Central și Liceul c.f.r. «Aurel Vlaicu», al cărui director a și fost.

Activitatea didactică în învățămîntul superior și-a început-o profesorul Bartolomeu Popescu în 1939, cînd a fost numit conferențiar de Metodologia învățămîntului secundar la Școala normală superioară din București; în 1942 a fost director al Seminarului pedagogic universitar «Mihai Viteazul», iar în 1944 a îndeplinit aceeași funcție la Seminarul pedagogic universitar «Gheorghe Lazăr».

De la 15 ianuarie 1942 pînă la 1 septembrie 1955, cînd a trecut la pensie, profesorul Bartolomeu Popescu a funcționat în cadrul Facultății de teologie din București ca conferențiar de Pedagogie și istoria pedagogiei și apoi la catedra de Catehetică cu noțiuni de pedagogie modernă de la Institutul teologic de grad universitar din București, urcînd toate treptele învățămîntului universitar teologic.

În afară de munca îndelungată la catedră, profesorul Bartolomeu Popescu a desfășurat și o frumoasă activitate publicistică de specialitate, cu articole și studii din care amintim cîteva titluri: 1. *Importanța științelor naturii pentru învățămînt*; 2. *Educația religioasă la Pestalozzi*; 3. *Individul și societatea*; 4. *Sociologie* (manual cl. VIII, în colab.); 5. *Rolul serbărilor școlare în educația națională*; 6. *Filozofia și pedagogia creștină a lui J. A. Comenius* (teză de doctorat în filozofie); diferite recenzii și dări de seamă (în revistele bisericești). La acestea se pot adăuga multe alte titluri publicate sau rămase în manuscris.

Pentru activitatea cărturărească desfășurată, profesorul Bartolomeu Popescu a fost ales, în anul 1926, membru activ al Institutului Pedagogic Român, iar în anul 1939, membru corespondent al Academiei de Științe din România. În anul 1970 a făcut parte din delegația română care a participat la comemorarea tricentenarului morții marelui pedagog ceh J. A. Komenski (Comenius), ce a avut loc la Praga.

*

Služba înmormântării a avut loc în ziua de 7 august 1975, în capela de la cimitirul «Sfânta Vineri» din Capitală și a fost oficiată de un sobor alcătuit din: P. C. Pr. Al. Ionescu, vicarul administrativ al Arhiepiscopiei Bucureștilor, P. C. Pr. Conf. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, P. C. Pr. Mihail Bulacu, paroh și P. C. Pr. Atanasie Preda, deservant, ambii de la Biserica Sfântul Elefterie din Capitală, P. C. Pr. Dumitru Radu, lector la Institutul teologic universitar din București și P. C. Pr. David Popescu, secretar al Sectorului cultural al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

În cuvântările rostite cu acest trist prilej, de către mai mulți vorbitori, au fost evocate viața, personalitatea și activitatea celui ce a fost profesor B. Popescu.

Vorbind din partea Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. rector Mircea Chialda a spus, printre altele: «Zăbranic de doliu s-a așezat peste sufletul celor care l-au cunoscut, i-au auzit frumoasele și instructivele prelegeri și i-au ascultat înțeleptele îndrumări, rod al unei bogate experiențe de viață. N-a precupețit nimic și a căutat să se dăruiască cu toată căldura și bunătatea nobilului său suflet studenților teologi, ca să zidească în inimile lor temelie trainică pe drumul viitoarei lor pregătiri de dascăli și îndrumători ai credincioșilor Bisericii noastre strămoșești... Cei ce l-au cunoscut și l-au avut coleg și profesor nu pot uita dragostea și bunătatea cu care îmbrățișa pe cei mai tineri, dăruirea totală în pregătirea studenților teologi, viitorii preoți... Pentru noi a fost un foarte bun coleg, un apropiat îndrumător, un distins și erudit pedagog, care a ilustrat învățămîntul nostru de toate gradele, fiind în același timp și un bun credincios al Bisericii noastre ortodoxe. Astăzi, cînd petrecem pe ultimul său drum pe fostul și iubitul nostru profesor Bartolomeu Popescu, cu sufletul îndurerat ne plecăm frunțile și rugăm pe bunul Dumnezeu să-i primească sufletul său și să-l așeze în corturile sfinților.

În numele Institutului teologic universitar din București, rugăm întristata familie să primească respectoasele noastre condoleanțe, iar bunul Dumnezeu să dea tuturor celor ce i-au fost dragi — soție, copii, rude și prieteni apropiați — tăria sufletească pentru a suporta mai ușor această grea încercare.

Vom păstra cu toții o vie și neuitată amintire mult iubitului nostru coleg, profesor și îndrumător, Dumnezeu odihnească-i în pace bunul și nobilul său suflet!».

În numele parohiei Sfântul Elefterie, al cărui vrednic enoriaș a fost, a vorbit P. C. Pr. paroh Mihail Bulacu, care a scos în evidență ținuta și atitudinea de adevărat creștin a celui plecat din lumea aceasta.

Cuvînte de mișcătoare evocare a vieții și activității din perioada de profesor secundar a decedatului au rostit doi foști elevi ai săi, profesorii Valentina Mihalcea și I. Necula.

Ultimul vorbitor, P. C. Pr. vicar Al. Ionescu, fost coleg de profesorat cu răposatul la Liceul c.f.r. «Aurel Vlaicu», după ce a prezentat personalitatea și activitatea cărturărească a celui dispărut, a adresat mingiieri și îmbărbătări îndureratei familii, arătînd că, pentru omul credincios, moartea nu este un final absolut al existenței, ci doar o trecere în lumea de dincolo, a veșniciei și bucuriei depline din împărăția cerească a lui Dumnezeu, tatăl nostru al tuturor.

Coborîrea în mormînt, unde de acum profesorul Bartolomeu Popescu va dormi somnul de veți și primii bulgări de pămînt rostogoliți peste sicriu, atmosfera de întristare și profunđa durere ce puseseră stăpînire pe fețele celor veniți să-și ia ultimul rămas bun de la cel ce-i părăsea pentru totdeauna, îi aduceau în minte întrebarea și răspunsul din versurile: «— Pe cine-ngropi, părinte, azi? / Pe-un om de omenie!». Într-adevăr, se îngropa un om de omenie... /



NOTE BIBLIOGRAFICE

Walther Zimmerli, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie* (Theologische Bücherei, Altes Testament 51), München, Kaiser Verlag, 1974, 336 p.

Cartea la care ne referim este a unui autor din lumea protestantă, unde încă este utilizată așa-numita metodă critico-literară, prin care se arată cum au luat ființă cărțile Vechiului Testament, deci cum s-a format credința mozaicilor antici. Desigur, această metodă se depărtează nebănuit de tradiția noastră ortodoxă, dar totuși să nu ne închipuim că aderenții metodei sînt niște necredincioși notorii. Nu! Ei caută să explice mai temeinic cum s-a format doctrina Vechiului Așezămînt.

Este binevenit cel de al doilea volum, din colecția de scrieri a profesorului W. Zimmerli. Primul volum (apărut în 1963) a fost mult apreciat în revistele de specialitate. Prezenta lucrare constă din optsprezece studii întocmite de autor într-o perioadă de treizeci de ani. Cele mai multe din aceste eseuri se ocupă de profeția Vechiului Testament. Două din ele tratează despre Isaia, și anume unul despre relația dintre limbajul lui Isaia față de puterea politică, iar al doilea arată atitudinea profetului față de regele evreilor, Ezechia, din timpul acela. Patru capitole se ocupă de profetul Ezechiel: de mesajul lui, de «fața lui ascunsă», iar alte două studii se ocupă de capitolul XL și următoarele, pe care Zimmerli le găsește mult asemănătoare cu «Deutero Isaia» (așa numesc criticii capitolele XL—LVI din proorocul Isaia). Celelalte eseuri atacă subiecte diferite, ca de exemplu importanța scrierilor profetice pentru limbajul despre Dumnezeu al Vechiului Testament, despre preistoria lui Isaia cap. LIII, despre Anul Jubilar (Isaia LXI), despre primul născut și leviți, despre interzicerea icoanelor, despre psalmii omonimi, despre *Hesed* (grație) în scrierile de la Qumran, despre profetul Vechiului Așezămînt și Islam și în fine, despre «Ce este omul?».

La ora actuală, profesorul W. Zimmerli este un cărturar de mare renume. De aceea, la congresul al VIII-lea internațional de Vechiul Testament, ținut la Edinburgh în august 1974, D-sa a fost ales pentru trei ani președintele societății cercetătorilor Vechiului Testament. Într-adevăr scrisul lui este măsurat și cu autoritate.

Din cele optsprezece studii, toate destul de importante, unul ne preocupă în rîndurile de față și anume: *Considerații cu privire la forma unei teologii a Vechiului Testament*, unde autorul încearcă să răspundă la obiecțiunile lui John Barr, care s-a ridicat împotriva înguste metode germane cu privire la istoria mîntuirii, metodă ce într-adevăr a caracterizat pe cercetătorii germani ai Vechiului Testament. Se știe că profesorul german Rudolf Smend susținea formula legămîntului și anume că «Yahweh este Dumnezeu lui Israel, iar Israel este poporul lui»; aceasta ar fi punctul «central» pentru teologia Vechiului Testament. Profesorul Zimmerli acceptă părerea lui Smend, că în spatele acestei formule stă numele lui Yahwed, deci vede centrul în numele divin și arată că de aci s-a ajuns la prohibirea pronunțării numelui lui Dumnezeu (Exod III, 14). Zimmerli susține că trăirea religioasă arătată de cartea Exod este cea ce a format «canonul Vechiului Testament» (p. 33) și argumentează că răspunsul, la dilema ridicată de von Rad (că în Exod am avea nu numai istorie reală, ci și ceva legendă), se află în recunoașterea de către Israel a numelui și persoanei lui Yahweh, Zimmerli recunoaște contribuția școlii critice cunoscute sub numele de *Religionsgeschichte*, pentru înțelegerea teologiei Vechiului Testament. Două exemple sînt evidențiate: 1. identificarea divinității patriarhale și anume că acel «Dumnezeu al părinților» este Yahweh și 2. identificarea lui *El* cu *Yahweh*. Zimmerli apropie centrul teologiei Vechiului Testament de vederea al teoriei «tradiție-istorie» și exemplifică aceasta prin conflictul dintre tradiția Exodului, care ar fi cea din nordul Palestinei (aflată în Deuteronom și Hozea) și cea a Sionului din Iudea (în sud). Totuși, atît regatul Israel cît și regatul Iuda sînt privite ca un singur popor de către profeti ca Amos și Isaia, iar cele două tradiții ar fi fost în «Deutero Isaia».

După cit se vede din expunerea numai a unui capitol, cartea profesorului Zimmerli nu poate fi înțeleasă și apreciată decît de cei care sînt bine introduși în domeniul criticii literare a Vechiului Testament. De altfel, chestiuni de asemenea natură sînt așezate, de către criticii V. T., în compartimentul denumit «High Criticism» (critica superioară). Această metodă de cercetare a fost foarte mult dezvoltată de către teologia germană. Acolo, enorm de multe universități, cu miile lor de profesori, se întreceau, care să fie mai avansată în studiul aprofundat al Bibliei și atunci au dat naștere la cunoscutele ipoteze cu privire la evoluția religiei Vechiului Testament. Pentru zidirea sufltească a credincioșilor, teoriile cu privire la religia Vechiului Așezămînt n-au adus prea mari foloase, ci am putea spune că tocmai dimpotrivă, ele au adus «ponoase». — (*Pr. Ath. Negoită*).

John Wilkinson, *L'apport de Saint Jérôme à la thopographie*, în «Revue biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), nr. 2, p. 245—257.

Autorul își propune să stabilească în ce măsură datele cu caracter topografic, pe care Fericitul Ieronim le-a consemnat în lucrările sale — fie în cele cu caracter topografic, fie în diferite alte lucrări (indeosebi comentarii) în legătură cu unele localități menționate în textul biblic — au constituit pentru el o preocupare anume în vederea precizării topografiei Palestinei și a altor regiuni din Orientul Apropiat.

Întrucît Fericitul Ieronim a petrecut la Betleem de la 386 pînă la 419, autorul se ocupă numai de lucrările scrise de el după anul 386.

Autorul analizează în primul rînd traducerea intitulată *Liber locorum*, pe care Fericitul Ieronim a făcut-o între 387 și 390 după lucrarea *Onomasticon*, scrisă de Eusebiu de Cezareea între 324 și 336.

Eusebiu de Cezareea, la indicația lui Paulin (decedat la 336 și căruia îi și este dedicată lucrarea), și-a propus ca în *Onomasticon* să extragă toate numirile de orașe și sate menționate în textul grec din Exapla al Sfintei Scripturi, să le aranjeze în ordine alfabetică, menționînd ceea ce se știa în vremea lui despre schimbările pe care le-au suferit din vremea autorilor biblici și pînă în vremea lui. Iar în explicațiile pe care le dă indică direct sau indirect și locul din Scriptură în care este folosită numirea.

Pe lângă informațiile date de textul biblic, Eusebiu a folosit și alte izvoare, pe care le-a aflat în Biblioteca din Cezareea Palestinei, izvoare pe care însă nu le indică. De aceea J. Wilkinson întreprinde o muncă deosebită pentru a identifica documentele pe care le-a folosit Eusebiu de Cezareea la întocmirea *Onomasticonului* său, îndeosebi în legătură cu informațiile postbiblice despre numirile de localități biblice. Documentul principal folosit de Eusebiu pare a fi fost o hartă sau o listă de localități cu clasificarea acestora în: orașe mari, orașe, sate mari, sate, și cu precizarea așezării lor geografice și administrative. Acest document ar fi cel numit de Eusebiu *Locurile (oi topoi)*, și ar fi fost redactat de către administrația oficială, deoarece numește Ierusalimul cu numele *Aelia* dat de împăratul Adrian. Cum însă în *Onomasticon* Ierusalimul este numit și cu numele său biblic, J. Wilkinson concludă că Eusebiu a folosit și un al treilea izvor (în afară de textul biblic și documentul numit *Locuri*), care s-ar fi ocupat de localitățile biblice.

Din cercetările sale J. Wilkinson deduce că din informațiile despre localitățile menționate în *Onomasticon* numai o treime ar avea la bază și date și informații extra-biblice.

În legătură cu traducerea *Onomasticonului* de către Fericitul Ieronim, J. Wilkinson demonstrează după datele aflate în *Liber locorum* că Fericitul Ieronim — fidel obiceiului său de a recunoaște corect ceea ce datora altora — s-a folosit de informații culese de la diferite persoane despre anumite localități, persoane pe care el le-a putut cunoaște, fără a fi călătorit în aceste locuri (în afară de pelerinajul pe care l-a făcut împreună cu Sfînta Paula, în 385—386) și poate chiar fără să se fi deplasat la Cezareea Palestinei unde ar fi putut afla toate izvoarele de care se folosise Eusebiu la întocmirea *Onomasticonului*.

Cu toate acestea, Fericitul Ieronim și-a propus ca în traducere să nu urmeze orbește pe Eusebiu, căci zice: «Voi lăsa la o parte unele lucruri care nu mai merită

atenție și voi modifica multe lucruri..., căci eu nu aprob tot ceea ce traduc». În această perspectivă el supune aproape o treime din principalele informații ale lui Eusebiu la corijări mai mult sau mai puțin esențiale, precum: — modificări în precizarea distanțelor în mile; — modificări ușoare în legătură cu localizarea unor localități; — menționarea bisericilor existente în unele localități; — introducerea unor noi localități; — identificarea unor localități biblice cu cele din vremea lui (la peste o jumătate de veac după ce fusese scris *Onomasticonul*).

J. Wilkinson dovedește însă că Fericitul Ieronim nu a urmărit să uniformizeze redactarea informațiilor lui despre numirile de localități, întrucît în diferite lucrări (precum *Chestiuni în legătură cu limba ebraică din cartea Facerii, Comentariul la Evanghelia după Matei, Comentariul lui Isaia*) folosește informații diferite de cele date în *Liber locorum*. Ceea ce demonstrează că Fericitul Ieronim a folosit informații din diferite documente și din comunicările orale ale unor persoane care l-au cercetat la Betleem, fără ca el să le fi văzut la fața locului, în timpul unor călătorii cu acest scop. De altfel, precizează J. Wilkinson, i-ar fi fost cu neputință să părăsească pentru mai multă vreme munca intensă și multilaterală — scris, primiri de oaspeți și dispute —, care-l reținea la Mînăstirea din Betleem.

*

În lumina celor demonstrate în studiul său de către J. Wilkinson, se poate afirma că ținînd seama de metoda urmărită de Fericitul Ieronim în interpretarea Sfintei Scripturi — de a preciza sensul literal al textului biblic, pentru ca apoi să afle și sensul spiritual al textului biblic — el avea nevoie în adevăr de unele cunoștințe topografice, dar că acestor cunoștințe li se acorda numai caracter de mijloc în urmărirea unui anumit scop.

De aceea cunoștințele pe care le putea obține — așa cum am arătat — șezînd la Betleem îi erau suficiente și nu necesitau călătorii speciale cu caracter topografic pentru precizările la fața locului. — (*Ion V. Georgescu*).

S. Docks, *Chronologie paulinienne de l'année de la grande collecte*, în «Revue biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), nr. 2, p. 183—195.

Autorul își propune să cerceteze și să lămurească etapele activității desfășurate de Apostolul Pavel în răstimpul cît a întreprins strîngerea de ajutoare pentru «sfînții din Ierusalim» de la creștinii din Bisericile creștine situate în jurul Mării Egee, întrucît — cu toate că «asupra nici unui alt an din viața Apostolului Pavel nu sîntem atît de documentați ca asupra anului mării colecte» — cercetătorii nu sînt de acord asupra datării momentelor principale ale activității desfășurate de Apostolul Pavel în acest an.

În adevăr date referitoare la viața și activitatea Apostolului Pavel în anul mării colecte se găsesc: în cele două Epistole către Corinteni, în Epistola către Romani și în Faptele Apostolilor.

Momentul cheie în organizarea datelor puse la dispoziție de aceste texte îi constituie textul din epilogul Epistolei I către Corinteni (XVI, 8): «Voi rămîne însă la Efes pînă la sărbătoarea Cincizecimii». Această Cincizecime este cea din urmă pe care Apostolul Pavel avea s-o petreacă la Efes, întrucît de la Efes el urma să plece în Macedonia și de acolo la Corint, unde avea să ierneze (XVI, 5—6), înainte de a merge la Ierusalim cu darurile adunate în marea colectă. Iar de la Ierusalim Apostolul gîndea să plece în Spania, trecînd prin Roma (Rom. XV, 23—29). Adică Apostolul Pavel intenționa să părăsească definitiv Orientul pentru a merge în Spania (Rom. XV, 23).

Avînd în vedere că Apostolul Pavel a mers la Ierusalim în anul 55, urmează ca Cincizecimea de care vorbește la sfîrșitul Epistolei I către Corinteni este Cincizecimea din anul 54, an în care Paștile a căzut la 12 aprilie, iar Cincizecimea la 31 mai.

Pentru că unii cercetători (precum Jülicher, Krenkel, Schaefer, Kennedy, A. Barth, Bauchmann, Allo) susțin că această Cincizecime a fost cea dintr-unul din anii anteriori anului 54, S. Docks supune unei aprofundate analize critice nu numai afirmațiile acestor cercetători, ci și toate aspectele pe care le pot avea cele infirmate în

textul Epistolelor I și II către Corinteni, al Epistolei către Romani și al Faptelor Apostolilor în legătură cu activitatea Apostolului Pavel în anul mării colecte.

Nu putem rezuma această dezvoltată, sistematică și temeinică demonstrație. Sototim însă deosebit de interesant rezultatul acestei demonstrații prezentat în următorul *tabel cronologic* al activității Apostolului Pavel în anul mării colecte, cu care S. Docks încheie studiul său.

— Octombrie 53: trimiterea unei epistole a corintenilor către Apostolul Pavel (I Cor. VII, 1);

— 11 noiembrie 63—7 februarie 54: Apostolul redactează textul I Corinteni VIII, 1—XV, 58, ca răspuns la ceea ce scriau corintenii.

— Sfirșitul lui februarie 54: sosirea la Efes a oamenilor de la Hloe (I Cor. I, 11) care l-au înștiințat despre certurile și cazul de incest din comunitatea creștină din Corint.

— Începutul lui martie 54: Apostolul trimite pe Timotei la Corint să reglementeze dezordinile (I Cor. IV, 17) și redactează textul I Corinteni I, 1—VI, 30.

— Jumătatea lui martie 54: Timotei ajunge la Corint în lipsa conducătorilor comunității din Corint, care plecaseră și ajunseseră deja la Efes (I Cor. XVI, 17); Apostolul Pavel adaugă la Epistola I către Corinteni un apel pentru colecta și salutările finale — I Corinteni XVI, 1—24.

— Sfirșitul lui martie 54: Apostolul trimite Epistola I către Corinteni (probabil prin oamenii de la Hloe) cu intenția ca Epistola să fie citită la sărbătoarea Paștilor (I Cor. XVI, 7—8).

— 12 aprilie 54: sărbătoarea Paștilor.

— Jumătatea lui aprilie 54: plecarea din Efes a conducătorilor comunității corintenilor cu făgăduința Apostolului Pavel că va veni la Corint îndată după Cincizecime, înainte de a merge în Macedonia și apoi la Corint pentru a ierna acolo; plecarea lui Timotei din Corint.

— Sfirșitul lui aprilie 54: sosirea la Efes a lui Timotei care înfățișează Apostolului situația gravă din comunitatea din Corint. Intristat Apostolul Pavel anulează vizitarea Corintului, făgăduită cu puține zile mai înainte (II Cor. II, 1).

— Începutul lui mai 54: Apostolul scrie în stare de mîhnire și cu lacrimi, o Epistolă corintenilor (II Cor. II, 4).

— Jumătatea lui mai 54: Apostolul trimite pe Tit să ducă Epistola la Corint, dîndu-i înfîlnire la Troia pentru luna august 54 (II Cor. II, 15), întrucît Tit nu mai putea afla pe Apostol la Efes, de unde acesta era hotărît să plece la începutul lui iunie 54, îndată după Cincizecime (I Cor. XVI, 8); Apostolul trimite pe Timotei și pe Erast în Macedonia (Fap. XIX, 22).

— 31 mai 54: sărbătoarea Cincizecimii.

— Începutul lui iunie 54: Apostolul mai rămîne «cîteva zile în Asia» (Fapte XIX, 22) și pleacă la Troia.

— Iulie—august 54: Apostolul Pavel se află la Troia.

— La sfirșitul lui iulie 54: Apostolul Pavel află despre activitatea dăunătoare a iudeo-creștinilor integriști, a galatenilor și scrie o aspră Epistolă către Galateni.

— Jumătatea lui august 54: Apostolul compune o foarte dură Epistolă corintenilor — II Corinteni X—XIV.

— Sfirșitul lui august 54: întrucît Tit întîrzia, Apostolul își scurtează șederea la Troia și pleacă în Macedonia, probabil la Filipi (II Cor. II, 13).

— Începutul lui septembrie 54: sosirea lui Tit cu vești bune de la Corint, face pe Aposotul Pavel să redacteze textul II Corinteni I, 1—VII, 16; XIII, 11—13 pentru înlocuirea textului compus anterior II Corinteni X—XIV.

— 22 septembrie 54: sărbătoarea anului nou.

— Sfirșitul lui septembrie 54: Apostolul redactează un bilet de recomandare (pe care-l dă lui Tit) adresat Bisericilor din Macedonia și Ahaia, pentru marea colectă — II Corinteni IX, 1—15; și trimite prin Tit noua sa Epistolă către Corinteni (II Cor. I, 1—VII, 16; XIII, 11—13), la care adăuga un apel pentru colectă (II Cor. VIII, 1—24).

— Jumătatea lui octombrie 54: Apostolul Pavel părăsește Filipi îndreptîndu-se spre Corint și ducînd darurile adunate pentru marea colectă de la Bisericile din Macedonia și Ahaia.

— 11 noiembrie 54—7 februarie 55: Apostolul Pavel petrece iarna la Corint (I Cor. XV, 5—6) și redactează Epistola către Romani.

Ținând seama că întocmirea acestui tabel cronologic a fost întocmit de către S. Docks în urma elucidării tuturor controverselor la care au putut da naștere interpretările felurite ale datelor din Epistolele I și II către Corinteni, din Epistola către Romani și din Faptele Apostolilor, socotim că punerea lui la îndemina preoților și teologilor ortodocși români se va dovedi folositoare. — (*Pr. Const. Gheorghe*).

Ana Dobjanschi, *Icoanele lui Radu Diaconu Zugrav*, în «Revista muzeelor și monumentelor», 1/1975, p. 52—56.

Radu Diaconu Zugrav este unul dintre reprezentanții «școlii» de la Cîmpulung-Muscel, fiul lui Șerban Diaconu-Zugrav și el menționat într-un document din 1790, cu ocazia pictării bisericii din comuna Racovița (Muscel).

Radu Diaconu este cel care va prelua tradițiile «școlii» cîmpulungene, care își definise stilul încă din timpul lui Matei Basarab, și le va transmite pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea, cînd, din ambianța acestei școli, se vor ridica mai tîrziu primii noștri pictori de șevalet.

Autoarea prezintă cele două icoane: *Proorocul Ilie și Sfîntul Nicolae*, semnate de Radu Diaconu, aparținînd Muzeului de artă al R. S. România, cu ajutorul cărora definește rolul și locul ocupat de acest artist în contextul secolului al XVIII-lea în Țara Românească.

Icoana Proorocului Ilie a fost icoana de hram a bisericii sfîntul Ilie din Cîmpulung Muscel (zidită la 1626 de către Jupan Ghinea) și face parte din categoria icoanelor cu cîmp central și cu scene marginale, în număr de 20.

Icoana Sfîntului Nicolae este tot o icoană de hram, care a aparținut bisericii Domnești din Cîmpulung-Muscel, și face parte tot din categoria icoanelor cu scene marginale.

În pictura de icoane din țările române, scenele marginale cu caracter narativ își fac apariția din secolul al XVIII-lea, ele luînd locul reprezentărilor de apostoli și prooroci. Această noutate iconografică, arată autoarea, a fost determinată atît de influențele venite din lumea bizantină, unde noul tip se statornicise încă din secolul al XIII-lea, cît și de mutațiile petrecute în modul de gîndire al oamenilor din secolul al XVIII-lea, unul din cele mai complexe momente din istoria artei și culturii românești, cînd asistăm la cristalizarea unei noi viziuni despre lume și viață, iar răsbinderea și circulația tot mai intensă, sub formă de manuscris sau carte tipărită, a cărților populare: *Varlaam și Ioasaî, Esopia, Halima, Alexandria* etc., precum și începuturile literaturii scrise pot fi considerate tot alîtea condiții propice pentru apariția și încetățenirea unor elemente plastice cu vizibile accente narrative. Acest fapt îl dovedesc și cele două icoane menționate, unde scenele marginale ilustrează viața și faptele sfinților, reprezentați în cîmpul central și unde noua viziune este concretizată prin trecerea de la simpla imagine evocatoare, la succesiuni de imagini ce conferă ansamblului un caracter narativ.

La tratarea scenelor marginale, realizate cu o măiestrie de miniaturist, artistul, pe lîngă modelele tradiționale stabilite prin erminii, a folosit și observația directă după natură, ceea ce face ca icoanele prezentate să fie animate de o viziune nouă, în care își găsesc loc numeroase detalii din viața contemporană. Icoanele lui Radu Diaconu sînt, în acest sens, o cumpănă între tradiție și noile tendințe realiste care se fac tot mai mult simțite în pictura religioasă a acestei epoci.

Cele două icoane ale lui Radu Diaconu Zugrav pot fi considerate, spune în încheiere autoarea, atît ca păstrătoare ale bunelor tradiții de meșteșug ale iconarilor din Țara Românească, cît și ca prime jaloane ale noilor direcții de evoluție a picturii românești din secolul imediat următor. — (*Pr. I. Ionescu*).

Amedeo Molnar și Augusto Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, 2 vol., Editrice Claudiana, Torino, 1974, 696 p.

De curînd Editura protestantă valdeză Claudiana a publicat o nouă istorie a valdezilor prevăzută în trei volume, dar din care au apărut numai primele două. Volumul întii, care cuprinde istoria valdezilor de la origini pînă la aderarea la

Reformă, este opera profesorului protestant cehoslovac Amedeo Molnar, membru onorar al corpului profesoral al Facultății valdeze de teologie, unde ține anual prelegeri și conferințe. Traducerea italiană a fost făcută de Luigi Santini, autorul lucrării *Breve storia dei valdesi*. Volumul al doilea aparține profesorului Augusto Armand Hugon, iar al treilea este în curs de pregătire de către profesorul Valdo Vinay, titularul catedrei de istoria creștinismului și teologie practică de la Facultatea valdeză din Roma.

Primul volum de 370 p. cuprinde o panoramă istorică a mișcării valdeze în Evul mediu cu rezonanțe și dimensiuni europene. Autorul, un savant cunoscut în toată lumea și specialist în problema istoriei valdezilor, a mai publicat împreună cu G. Gonnet un volum intitulat *Les Vandois au Moyen Age*, Torino, 1974, volumul de față fiind o versiune redusă a acestuia în aparatul critic. În tratarea temei respective, autorul nu este stăpinit de o optică confesională, ci prezintă mișcarea valdeză încadrându-o în marile spații geografice și conceptuale ale timpului, cu caracteristica specifică nașterii sectelor religioase. Amedeo Molnar prezintă această istorie împărțindu-o în două mari perioade: de la prima inițiativă a lui Petre Valdo (1174) pînă la primele contacte cu Reforma, și de la sinodul din Lyon pînă la mișcarea husită.

În acest volum autorul vorbește despre începutul mișcării lui Petre Valdo, răspîndirea mișcării valdeze paralelă cu înființarea ordinului catolic al franciscanilor, perioada de ilegalitate a valdismului, structura mișcării valdeze în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, contactele cu husitismul și cu Reforma din Europa. În partea a doua a volumului sînt prezentate literatura valdeză din aceste perioade descrise, teologia valdeză, avînd în centru predicarea Evangheliei și sărăcia, tainele valdeze în comparație cu cele catolice și problema purgatoriului, toate îndreptate contra catolicismului. Volumul se încheie cu bogate indice pentru toate problemele.

Volumul al doilea, în 326 p., prezintă mișcarea valdeză închisă sau redusă oarecum în spațiul piemontez, deși nu lipsesc informațiile privitoare la mișcarea calabreză și la raporturile valdismului cu toate țările europene reformate care îl sprijină. Autorul prezintă toate evenimentele care au avut loc în sinul valdismului, de la Sinodul din Chanforan (1559) pînă la emancipare (1848), într-un cadru complex în care această mișcare luptă împotriva statului absolut care vrea să o anuleze. Astfel, se vorbește despre: reforma în Piemont, sinodul din Chanforan, situația valdismului în Provenza și Calabria, consolidarea mișcării, represiunile din partea autorităților, perioadele de criză și războaie, persecuția valdezilor din 1686 și războiul cu autoritățile, exilul valdezilor din 1687—1690, repatrierea din 1689 și stabilirea lor în Văile Valdeze, extinderea lor în Germania, situația lor în perioada luminilor (1750—1800), a revoluției italiene, a republicii și imperiului (1789—1814), restaurarea și redeșteptarea valdismului, emanciparea din 1848. Ca și primul volum, și acesta se încheie cu bogate indice.

În totalitatea ei, lucrarea este o operă care se prezintă ca o contribuție valoroasă la istoriografia valdeză, italiană și europeană, fiind alcătuită de istorici care poartă girul seriozității și competenței istorice. În ceea ce privește stilul, A. Molnar prezintă evenimentele într-o perspectivă mai largă, pe cînd A. Hugon cu o participare simpatetică mai tradițională.

Pentru valdezi, lucrarea reprezintă un răspuns la necesitatea lor de a-și recupera și regăsi identitatea și un punct de plecare pentru cercetări viitoare.

Papiri copti di contenuto teologico. Edizione e traduzione in italiano di Tito Orlandi (= Mitteilung aus des Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, [Papyrus Erzherzog Reiner] Neue Serie, IX Folge). Verlag Bruder Hollinck, Wien, 1974, 220 p.

Tito Orlandi este unul din puținii specialiști italieni în papirologie și filologie coptă, datorită căruia au fost publicate o serie întreagă de texte din bogatele manuscrise copte din diferite perioade. Mulțimea de manuscrise copte, în marea majoritate cu conținut teologic, au trecut în diverse colecții, private sau obștești, din care multe au rămas nepublicate. Sînt numeroase aceste colecții și redeșteptarea valdismului, emanciparea din 1848. Ca și primul volum, și acesta se încheie cu bogate indice.

pentru arhiducele Reiner, și care a trecut la puțină vreme în fondul Bibliotecii naționale din Viena, cuprinde aproape 11 000 de fragmente copte, pergamente, ostraka, folii și papirusuri foarte fragile și delicat de mînuit. Piesele care alcătuiesc această colecție au fost selecționate de savanți ca J. Kroli, K. Wessely și W. Till, care au fost însărcinați să le claseze, făcînd o operă dificilă și un clasament rațional, reușind să izoleze și să îndepărteze ceea ce era scriere livrescă și lipsită de importanță, de ceea ce aparține documentelor. Cu toate acestea, mai este însă mult de făcut în această privință.

Cel care a furnizat materialul pentru colecția Reiner a fost Th. Graf, un alt specialist important în probleme de manuscrise copte. Din corespondența acestuia, publicată în 1962 de H. Hunger, nu reiese clar sursa sau originea cumpărării acestor manuscrise, probabil datorită intermediarilor de care depindea și el. Tito Orlandi prezintă ipoteza că papirusurile literare provin toate din renumita bibliotecă națională de la Muntele Alb din Egiptul de Sus, ale cărei manuscrise pe pergament fac bogăția fondului copt din Vatican, Napoli, Paris, Viena, Londra, Oxford și din alte zeci de colecții particulare.

Tito Orlandi și-a luat sarcina să reconstituie aceste manuscrise din fondul de papirusuri care se află în Biblioteca națională din Viena și care merita cu adevărat un efort de reinnoire. Efortul pe care îl face pentru a identifica mina scribului, de a apropia bucățile greu de mînuit și a înțelege astfel textul și a-l elibera de tot ceea ce s-a publicat în mod greșit în legătură cu el, este apreciabil. Datorită acestui efort el a reușit să dea o nouă catalogare a manuscriselor cu reproducerea lor fotografică în mărime naturală. Această muncă trebuie să-i permită să găsească, de la o zi la alta, noi fragmente din aceleași volume și de a confirma definitiv apartenența lor la Mînaștirea Albă. Restul fascicolului publicat de el reproduce un poliglot dactilografiat în coptă, greacă și italiană cu prezentarea germană făcută de Dr. R. Fiedler, directorul general al Bibliotecii.

Datorită operei întreprinse de Orlandi, un număr apreciabil de texte reconstituite și reînviolate rămîn identificate cu originalele lor, fie că este vorba de piese cu totul necunoscute, fie că se tratează drept cercetări ale lui Orlandi, în coptă sau în alte limbi orientale, care pînă acum nu au fost identificate datorită mutilării documentelor. Pentru exactitatea pieselor cu conținut aghiografic, autorul a consultat pe bolandiști dar în privința istoriei literaturii copte, Orlandi recunoaște că fragmentele de omilii anonime nu permit o evoluție coerentă și nici o identificare cu centrele de traducători, precum nici posibilitatea de a deosebi operele originale de compilații sau remanieri și imitații ulterioare.

Opera lui Orlandi, prin traducerea cît mai fidelă a textelor, alegînd din numeroasele sensuri numai pe cel potrivit, și prin bogatele indici pe care le dă, rămîne o contribuție valoroasă la cunoașterea bogatului fond de manuscrise copte care reflectă istoria și teologia Bisericii Copte. — (N. D. Necula).

Emile Puech, *L'inscription du tunnel de Siloé*, în «Revue biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), nr. 2, p. 196—214.

Canalul de la lacul Siloam din Ierusalim a fost explorat pentru prima dată de un călător american (Robinson), iar rezultatele explorării au fost publicate în 1856 («Biblical Researches», vol. I, 1856, p. 139 ș.u.). Însă inscripția din canal nu a fost descoperită decît întîmplător în 1880 de un tînăr care se scălda în lacul Siloam.

Era prima inscripție de o întindere mai mare (șase rînduri lungi) descoperită în Palestina și datorită importanței pe care o prezenta din punct de vedere epigrafic, istoric și filologic, inscripția de la canalul Siloam a constituit, în cei aproape 100 de ani de la descoperire, obiectul a mai mult de 220 de lucrări și constituie încă și astăzi interes și obiect de cercetare.

În studiul său Emile Puech urmărește să dea un răspuns satisfăcător, pe cît este cu putință, problemelor pe care această inscripție nu a încetat să le pună. De aceea el socotește necesar să studieze din nou inscripția din punct de vedere epigrafic, făcînd

incursiuni și în alte domenii pe care le impune încadrarea în timp și interpretarea textului inscripției.

Inscripția se afla la început pe perețele de răsărit al canalului (apeduct) la circa 6 m de la intrarea dinspre lacul rezervor Siloam din Ierusalim; lărgimea canalului în acest loc are aproape 0,80 m, prezentînd pe perețele de apus o creștătură mică pentru sprijinirea unei lămpi care să asigure lumina necesară celor care au lucrat la netezirea peretelui de stîncă și la săparea inscripției.

Peretele a fost netezit pe o suprafață de 0,66 m în lungime și de 0,55 m în înălțime; însă textul inscripției a ocupat numai jumătatea de jos a suprafeței pregătite.

Cele șase rinduri ale inscripției, perfect aliniată (îndeosebi la început) sînt de lungime aproape egală, în afară de ultimul. Spațiul care separă cuvintele este cu regularitate păstrat egal, în afară de spațiul de după cuvîntul al doilea din primul rînd și de spațiile de la sfîrșitul rîndurilor 3 și 4.

Inscripția a fost scoasă de pe perete (după ce au fost făcute mulaje de pe ea) și se păstrează — oarecum deteriorată — în Muzeul de antichități din Istanbul (etaj I, sala XI, nr. 195).

Textul inscripției în traducere este acesta :

r. 1 : «Iată tunelul, și istoria străpunerii a fost astfel : În timp ce minerii manevrau

r. 2 : tirnăcopul, unul spre altul, și atunci cînd nu mai erau decît trei coți de săpat, s-a auzit (atunci) vocea fiecăruia che-

r. 3 : mînd pe tovarășul său, căci exista rezonanță în stîncă provenind de la sud spre nord. Astfel în ziua

r. 4 : străpunerii, minerii izbiau unul în întîmpinarea celuilalt, tirnăcop contra tirnăcop. Atunci au curs

r. 5 : apele de la izvor spre rezervor pe 1200 de coți, și de 100

r. 6 : de coți era înălțimea stîncii deasupra capului minerilor».

În continuare, după ce — în paragraful Comentariu — analizează din toate punctele de vedere textul fiecărui rînd din inscripție, autorul se ocupă îndeaproape de evaluarea cotului israelit, ca unitate de măsură, folosit în rîndurile 2, 5 și 6 ale inscripției. După studierea comparativă cu «cotul regal» egiptean (care măsura 0,525 m sau 7 palme a 0,075 m) și cu «cotul mic» egiptean (care măsura 0,45 m sau 6 palme a 0,075 m) și cu dimensiunile tot în coți folosite la alte inscripții din aceeași epocă, autorul concludă că unitatea de măsură «cotul israelit» corespundea exact «cotului mic» egiptean și măsura 0,45 m.

Așadar, după textul inscripției, distanța care separa pe minerii care săpau din două părți în momentul cînd și-au auzit glasurile, era doar de 1,35 m; iar înălțimea stîncii deasupra capetelor minerilor era doar de 45 m; în timp ce lungimea întregului canal era de 540 m (diferența de circa 6 m față de măsurătoarea modernă a canalului — 533—534 m — se datorează fie măsurării atunci numai pe unul din pereți, fie caracterului aproximativ al cifrei de «1200 de coți»).

După aceasta autorul se ocupă de diferitele ipoteze emise în legătură cu spațiul gol rămas pe jumătatea superioară a suprafeței netezită special pentru inscripție; și în legătură cu primele două cuvinte («Iată tunelul») ale inscripției.

Autorul concludă că spațiul rămas gol nu fusese destinat nici înfățișării vreunei scene (după modelul egiptean ori asirian) și nici pentru înfățișarea planului canalului însuși. Ci mai degrabă își are explicația în faptul că : un lucrător a primit poziția să netezească în stîncă o suprafață de un cot și jumătate în lungime și de un cot în înălțime; iar inscripția a săpat-o un alt lucrător, care n-a avut nevoie de toată suprafața și a folosit jumătatea de jos care-i era mai la îndemînă.

În ceea ce privește sensul primelor două cuvinte «Iată tunelul», care ar fi legate direct de ceea ce urma să fie săpat pe jumătatea superioară a suprafeței, autorul socotește că cele două cuvinte constituie dimpotrivă o introducere la textul inscripției, care urmărea să descrie momentul principal al întregii lucrări : momentul străpunerii.

În ultimul paragraf, autorul înfățișează cea mai sănătoasă ipoteză pentru precizarea autorului (sau originii ei) și a datării inscripției de la canalul Siloam.

S-a remarcat că textul inscripției se apropie ca stil, de istorisirile de genul cronicelor sau al pieselor de arhivă. De aceea s-a socotit că inscripția ar fi în realitate copia unui pasaj din cartea «Analelor regilor din Iuda» menționată în IV Regi XX, 20. Pentru aceasta însă ar fi trebuit făcute modificări ale începutului inscripției care paleografic nu sînt cu puțință. Nici contactul pe care l-ar fi avut autorul inscripției cu textele din IV Regi X, 20, II Cronici XXXII, 30 și Sirah XLVIII, 17 nu pot duce la o concluzie pozitivă, căci ar coborî scrierea inscripției în epoca tîrzie în care au fost redactate aceste trei cărți.

Însă din punct de vedere paleografic inscripția se datează la sfîrșitul veacului VIII î.d.Hr. și are teme în faptele istorisite în cele trei texte menționate, care se referă la regele Ezechia, nu la regele Ahaz (la care se referă textele din Isaia VII, 3; VIII, 6; XXII, 9—11, 15 ș.u.).

Amîndoi regii urmăreau să asigure cu apă potabilă cetatea Ierusalimului în cazul unui asediu (din partea Siriei în cazul lui Ahaz); și din partea asirienilor (în cazul lui Ezechia).

Săparea canalului de la lacul Siloam a putut dura cel mult un an (fără lucrările de finisare) și întrucît la 701 î.d.Hr. Ezechia plătea deja tribut împăratului asirian Senaherib, reiese că lucrarea canalului fusese executată înainte de campania asiriană împotriva Ierusalimului.

Autorul anonim al inscripției nu poate fi decît inginerul care a conceput și a executat această lucrare importantă. Și întrucît pe el îl interesa doar faptul de a consemna pentru generațiile următoare reușita tehnică a străpungerii canalului, el precizează simplu: «Iată tunelul, și istoria străpungerii a fost astfel...».

Iar mai tîrziu istoria a consemnat această reușită tehnică în II Cronici XXXII, 30, sub numele lui Ezechia: «Tot Ezechia a astupat și gura de sus a apelor Ghihonului și le-a adus în jos prin partea de apus a cetății lui David. Și Ezechia a reușit în toate lucrările lui».

Întrucît în literatura românească de specialitate «inscripția de la lacul Siloam» este totdeauna amintită între dovezile despre vechimea scrierii ebraice, fără ca să fie vreodată înfățișate limpede datele ce ar face înțeleasă problematica acestei inscripții; și întrucît studiul lui Emile Puech sintetizează tot ce s-a scris în legătură cu această inscripție și totodată prezintă unitar și cu claritate toate aspectele acestei probleme, am socotit că este folositor să prezentăm pe înțeles mersul ideilor din studiul său, cu regretul că a trebuit să lăsăm la o parte comentarea analitică a textului din fiecare rînd al inscripției de la canalul Siloam.

Gîndirea asiro-babiloneană în texte. Studiu introductiv de Constantin Daniel; traducere, notițe introductive și note de Athanasie Negoită, București, Editura Științifică, 1975, XXV + 396 p.; 26 ilustr. și 1 pl.

Volumul de față, cuprinzînd cele mai semnificative texte literare, religioase și prefilozofice asiro-babilonene, reprezintă o realizare de seamă și un instrument de muncă deosebit de folositor pentru studiile românești de istoria și civilizația popoarelor care au trăit în Orientul Apropiat, între care și evreii.

Intr-adevăr aceste texte răspindite în opere publicate în diferite limbi, nu puteau fi cunoscute ușor pînă în prezent de cei ce urmăreau să cunoască lumea asiro-babiloneană, cu care poporul evreu, poporul ales din Vechiul Testament a fost în permanent contact, de la începuturile existenței sale.

Pe de altă parte cultura asiro-babiloneană a exercitat influențe nu numai asupra semiților (evrei, canaaneni, fenicieni, arameeni), ci și asupra popoarelor indo-europene (perșii, hitiții și chiar grecii vechi), care au împrumutat de la lumea asiro-babiloneană mituri, credințe religioase și cunoștințe de alchimie și astrologie, dar mai ales sistemele lor de divinație (arta de a ghici), care par a fi ajuns pînă la îndepărtații etrusci și de la aceștia la romani.

Lucrarea *Gîndirea asiro-babiloneană în texte* — încadrată în seria «*Bibliotheca orientalis*», sprijinită de Asociația de Studii orientale din Republica Socialistă România — cuprinde:

— *Studiul introductiv* (p. V—XXV), semnat de Constantin Daniel, urmărind să degajeze din conținutul textelor publicate «parametrii esențiali ai spiritualității asiro-babilonene și să schițeze postulatele ei fundamentale», se oprește asupra următoarelor aspecte: — «Cosmosul»; — «Zei» — «Omul»; — «Înțelepciunea numelor»; — «Teoria «ideilor» la mesopotamieni»; — «Semn și simbol la mesopotamieni»; — «Magia mesopotamiană»; — «Eterna reînnoire».

— Cuprinsul propriu-zis al lucrării, care prezintă introducerea în românește (făcută de Pr. Prof. Athanasie Negoită, folosindu-se și de traduceri în alte limbi moderne, îndeosebi *Ancient Near Eastern Texte ...*, edited by J. B. Pritchard, ed. II, Princeton, 1955): — 8 *Mituri și texte cosmogonice* (p. 11—101); — *Epopoea lui Ghilgameș* (p. 105—182); — 19 *Imnuri, invocări și incantații* (p. 185—246); — 9 *texte sapiențiale* (p. 251—298); — *Codul lui Hammurabi* (p. 301—359). Fiecare text este precedat de o scurtă «Noliță introductivă» și de bogate «note explicative» subliniare.

Publicarea conținutului textelor asiro-babilonene este deschisă de o «Notă a traducătorului» (p. 3—4) și de lista de «Semne și abreviațiuni» (p. 5—7); iar ca *Anexa* la lucrare sînt publicate:

— *Tabela cronologică a istoriei Mesopotamiei* (p. 363—368);

— *Studiul intitulat Scrierea cuneiformă* (p. 369—382), alcătuit de Pr. Prof. Athanasie Negoită;

— *Tabloul sinoptic și alfabetice al zeităților amintite mai des în textele asiro-babilonene* (p. 333—386);

— *Cîteva indicații bibliografice* (p. 387—389).

*

Avînd în vedere că întregul conținut al textelor asiro-babilonene publicate în lucrare este sintetizat în *Studiul introductiv*, vom face în continuare o prezentare generală a aspectelor de seamă ale problemelor pe care le pune cunoașterea viziunii asiro-babilonene despre lume și viață.

Importanța deosebită a *Studiului introductiv*, substanțial, dens și plin de date noi, semnat de cunoscutul orientalist Constantin Daniel, — constă în primul rînd în faptul că demonstrează năruirea faimoasei teorii a *pan-babilonismului*, care susținea că Babilonul ar fi fost unicul și cel mai vechi focar de cultură al umanității și că civilizația babiloneană ar fi exercitat influență hotărîtoare asupra culturii celor mai multe popoare ale lumii. În realitate asiro-babilonienii sau acadienii au preluat de la predecesorii lor sumerieni întreg edificiul dezvoltării civilizației sumerienilor pe care i-au continuat, așa cum romanii au continuat lumea etruscă sau grecii vechi au continuat civilizația enigmaticilor egeo-cretani. Încît în general se poate mai de grabă vorbi de *renașteri* ale unor civilizații aflate pe cale de pieire, dar nu de creații *ex nihilo*. În afară de aceasta, Egiptul antic, prin cuceririle militare făcute în Asia anterioară — îndeosebi Palestina și Siria — și prin dominarea Mediteranei orientale datorită flotelor sale în timpul regatului nou, a exercitat la rîndu-i o influență culturală tot atît de puternică asupra popoarelor din această parte a lumii. De asemenea, se pare că și egeo-cretanii ar fi dezvoltat o cultură întru totul originală, care nu a împrumutat și nu s-a aflat sub influența Egiptului antic sau a asiro-babilonienilor. Astfel că vechii teorii a *pan-babilonismului* trebuie să i se opună astăzi mai curînd teza existenței unor centre neatîrnate în care au putut înflori culturi originale, fără împrumuturi din afară, care să fi avut o pondere deosebită.

Desigur, scrie Constantin Daniel, gîndirea asiro-babiloneană nu s-a ridicat pînă la concepte și rămîne prefilozofică. De aceea parametrii esențiali ai gîndirii asiro-babilonene și postulatele fundamentale ale spiritualității acadiene trebuie să fie extrase și degajate din imnuri, poeme și mituri, din frînturi de explicații sau de interpretări.

Asiro-babilonienii au conceput mai multe sisteme cosmogonice care în esență erau variante ale vechiului mit sumerian despre creația lumii, care presupune că universul este făcut din aceeași materie ca și zeii, adică creatura nu este diferită în substanța ei de creatorul ei, și deci că pămîntul este tot atît de divin ca și zeii. Dar

la originea creării lumii s-a produs o luptă între zei, o teomahie, care a devenit cauza zidirii lumii de către zeul Marduc. Omul a fost creat pentru a sluji și a fi definitiv subordonat zeilor, așa cum boul e menit să slujească pe oameni, deși omul avea aceeași origine ca zeii. În om însă se află germele răscoalei și al revoltei împotriva zeilor, după chipul în care s-a revoltat cândva împotriva zeului suprem și zeul Kingu, din singele căruia, biruindu-l, zeul Marduc a creat pe oameni. De aceea păcatul originar la asiro-babiloneni este socotit a consta tocmai în sămînța originară — rebelă — din ființa umană, căreia îi fusese fixat destinul de a sluji în chip supus pe zei, de a ajunge zeu, de a se identifica cu zeii (ca în Egiptul antic cu zeul Osiris).

Așa se explică de ce teama, groaza, stătea la temelia raporturilor dintre zei și oameni, după cum spaima era sentimentul inspirat de asirieni și babiloneni supușilor lor sau prizonierilor lor de război, și după cum statuile de zei și de regi și în genere întreaga artă statuară asiro-babiloneană degajează teama.

În studiul său, Constantin Daniel numește *pseudo-teocrație* sistemul de guvernare asiro-babilonean, sistem în care regele, prințul, domnitorul era un zeu, iar cel ce guverna era un vicar, un locțiitor al zeului care putea face ca cel ce guverna să fie frate, fiu, soție a zeului; însă cel ce guverna mai niciodată nu putea fi și mare-preot al zeului. Oamenii erau siliți să asculte orbește de poruncile acestui rege văzut, porunci pe care el le dădea în numele și din ordinele zeului. Zeii își exprimau voința prin felurite «semne», prin vise și prin oracole, care trebuiau cercetate cât mai des pentru a se cunoaște poruncile zeilor. Asiro-babilonienii se temeau totdeauna să nu săvârșească greșeli față de zeii lor cruzi și răi, nesocotind vreuna din poruncile lor exprimate în chip criptic prin «semne», indicii vagi, sau fenomene naturale (în special mișcări ale astrilor). De aici necesitatea de a observa cu atenție fenomenele, din natură și de pe cer, care puteau indica porunci obscure ale zeilor. De aceea asiro-babilonienii, urmînd pe sumerini, au început să inventarieze în chip stăruitor în liste interminabile nume de minerale, de plante, de animale, de unelte, de veșminte etc., întrucît toate cele existente trebuiau să poarte un nume pentru a exista cu adevărat, și în toate cele existente se puteau observa schimbări care să indice voința zeilor.

Astfel s-a ajuns la credința că numele însuși al unei viețuitoare, al unui om, al unei plante, al unui mineral ascunde în el un sens criptic, ezoteric, care trebuie să fie descoperit. Iar necesitatea de a descoperi acest sens ascuns a dus la o întreagă «știință» alambicată, care pretindea ca fiecare silabă a unui nume asiro-babilonean să fie tradusă într-o silabă din limba sumeriană. Astfel, descompunerea în silabe a unui nume asiro-babilonean crea silabe care puteau semnifica alte diferite ființe, obiecte, plante etc. Iar aceste noi denumiri silabice asiro-babilonene traduse în sumeriană scoteau la iveală înțelesuri noi, cu totul nebănuite și în aceste noi înțelesuri puteau fi dezvăluite oracole, porunci ale zeilor, prevestiri pentru viitor. Această «înțelepciune a numelor», cum a fost numită, a stat mai tîrziu la originea ghematriei din scrierile rabinice și din Kabala. După cum în natură un fenomen oarecare avea o valoare criptică ascunsă, care trebuia descoperită, tot așa numele unui om de pildă putea avea un înțeles ascuns, ezoteric ce trebuia descifrat prin această «înțelepciune a numelor», întrucît se credea că acest înțeles obscur putea semnifica destinul sau viitorul celui om și putea da indicații precise despre viitorul lui.

În lumina acestei concepții reiese că, după asiro-babiloneni, ființele, lucrurile și plantele din natură «semnifică», transmit un mesaj al zeilor. De aceea Constantin Daniel arată că Mircea Eliade, vorbind de simbolismul asiro-babilonean pare să nu fi ținut seama de faptul că simbolismul ca sistem de exprimare a realității apare mult mai tîrziu, nefiind cunoscut nici în mileniul III î.d.Hr., cînd se dezvoltă cultura sumeriană, nici în mileniul II î.d.Hr., cînd se situează dezvoltarea culminantă a Babilonului. De altfel simbolismul nu se întîlnește nici în *Iliada*, nici în *Odiseea*; el este foarte rar întîlnit în Vechiul Testament, mai cu seamă la proroci. Încît ceea ce Mircea Eliade numește în *Cosmologia și alchimia babiloneană* «simbolism» trebuie considerat mai curînd ca «semne» (signifianți) ale voinței zeilor, semne pline nu de un înțeles simbolic, ci de porunci precise ale zeilor.

În legătură cu credința sumerienilor și apoi a asiro-babilonienilor că în spatele realității sensibile și empirice s-ar afla o altă realitate numenală, spirituală, opusă celei fenomenale, Constantin Daniel arată că mirajele și fenomenele de «fata mor-

gana» (foarte frecvente și astăzi în regiunile din Irak), fenomene care reflectă în aer orașe, ființe, obiecte situate la mari distanțe de observator, pot constitui o explicație foarte plauzibilă a apariției acestor convingeri religioase. Ba chiar și analogia strictă și corespondența totală între cer și pământ, trebuie raportată la mirajele și la fenomenele de «fata morgana» foarte dese pe valea râurilor Tigru și Eufrat.

Este foarte posibil, spune Constantin Daniel (p. XX), ca teoria «ideilor» a lui Platon să aibă oarecare relații cu lumea asiro-babiloneană, care admitea că există un *me*, arhetip nevăzut, deobicei, și esență a ființelor, plantelor, lucrurilor din lume. Desigur concepția despre *me*, esență a lucrurilor, s-a format la sumerieni tot pe fundalul mirajelor și iluziilor date de fenomenul «fata morgana».

În sfârșit, Constantin Daniel evidențiază dezvoltarea nemăsurat de mare a magiei babilonene, ca și credința generală în «eterna reîntoarcere» a aceluiași eveniment într-un alt ciclu sau «an mare», credință care se întâlnește și la vechii perși.

În adevăr, așa cum recunoaște Constantin Daniel, într-un studiu introductiv limitat nu puteau fi prezentați toți parametrii și toate postulatele fundamentale ale viziunii asiro-babilonene despre lume. Socotim însă că cele înfățișate în studiul introductiv — ca sinteză a întregului conținut al textelor asiro-babilonene pe care le prezintă întreaga lucrare *Gîndirea asiro-babiloneană în texte* — sînt suficiente pentru a demonstra că înțelegerea mesopotamiană despre lume și viață este profund diferită de concepția ebraică și feniciană, dar mai ales de cea egipteană, care s-a dezvoltat tot în Orientul vechi. De asemenea, temelile pre-filozofice ale gândirii mesopotamiene sînt cu totul diferite și de fundamentele civilizației greco-romane.

Trebuie recunoscut, de asemenea, că întreaga lucrare *Gîndirea asiro-babiloneană în texte* demonstrează cu evidență că înțelegerea sumero-acadiană despre lume și viață, dezvoltată în bazinul mesopotamian, deși este diferită de concepțiile similare dezvoltate în bazinul Nilului și în bazinul egeo-mediteranean, prezintă o «profundzime și o originalitate nebănuite». — (Ion V. Georgescu).



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT ROUMAIN,
II-e SÉRIE, ANNÉE XXVII-e, No. 7—8
SEPTEMBRE—OCTOBRE 1975

S O M M A I R E

Études et articles

R. P. Prof. Ioan G. Coman, <i>L'emploi des «Stromates» de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans sa «Préparation évangélique»</i>	501
R. P. Prof. Veniamin Micu, « <i>Brève connaissance de l'histoire ecclésiastique</i> » de Samuil Micu-Clain (II)	522
R. P. Nic. Rădulescu, <i>L'idée d'unité et de communion dans le Nouveau Testament</i>	536
R. P. Alex. Joița, <i>Logos et Théosis</i>	546
R. P. Ioan Mihălțan, <i>Les bases théologiques de l'amour chrétien</i>	555
R. P. Gh. Calciu-Dumitreasa, <i>Considérations interconfessionnelles concernant l'ontologie divine</i>	568
Mihai Colotelo, <i>La consécration en prêtre selon la rite byzantin (étude historico-liturgique)</i>	573
Mihai Gh. Radu, <i>L'office de la consécration de l'église selon le rite orthodoxe (étude historico-liturgique)</i>	583
Ion I. Năstase, <i>Le problème de l'écologie à la lumière de l'enseignement chrétien</i>	592
Const. Daniel, <i>Philon d'Alexandrie, membre marquant du mouvement essénien en Egypte</i>	602

De l'activité et de la chronique des Instituts théologiques

<i>La visite du professeur dr. Oscar Cullmann à Sibiu, par Cezar Vasiliu</i>	626
<i>Fin d'année scolaire aux Instituts théologiques de Bucarest et de Sibiu</i>	629
<i>Une nouvelle série de prêtres aux cours d'orientation pastorale et missionnaire</i>	632
<i>Le décès du professeur dr. Bartolomeu Popescu</i>	635

Notes bibliographiques	637
---	-----

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

POUR S'ABONNER À «ÉTUDES THÉOLOGIQUES» ON PEUT S'ADRESSER À :
ILEXIM — Departamentul export-import presă, București, Calea Griviței nr. 64—66
P.O.B., 2001, telex: 011631
