

STUDII TEOLOGICE

Institutul Teologic Universitar Buc.

BIBLIOTECA

Nr. 10352

Inventar Registrul 27



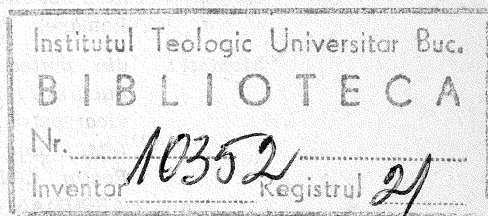
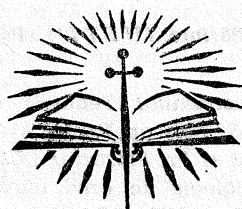
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMANA

SERIA a II-a ANUL XXXVII — Nr. 9-10, NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1985

BUCUREȘTI



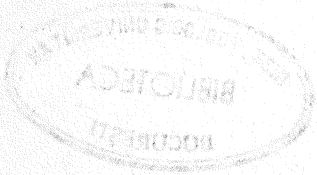
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII, Nr. 9—10 OCTOMBRIE—DECEMBRIE 1985

BUCUREȘTI



COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU.

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții 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.

CUPRINS

	Pag.
EDITORIAL	
A 38-a aniversare a Republicii	601

ARTICOLE ȘI STUDII

Diac. Prof. Dr. Em. Cornițescu, <i>Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi-testamentare</i>	606
Pr. Conf. Dr. Alex. I. Stan, <i>Actualitatea pastoral-misionară și adâncimea teologică a interpretării scripturistice a arhiepiscopului Petru Hrisologul</i>	615
Pr. Drd. Stelian Tofană, <i>Sînta Tradiție în viața Bisericii — temeuri biblice</i>	633
Drd. Liviu Stoina, <i>Valoarea binelui în viața creștină</i>	647
Pr. Dr. Ath. Neogoită, <i>Noile descoperiri de la Ebla</i>	666
Pr. Drd. Nacu Stoenuș, <i>Viața creștină după Sfântul Isac Sirul</i>	673
Drd. Aurelian Marinescu, <i>Budismul de nord (Mahayana) și răspîndirea lui</i>	691
Pr. Drd. Gheorghe Jarpalău, <i>Temeuri vechi-testamentare pentru colaborarea și împăcarea dintre oameni</i>	699
Pr. Prof. D. Stămatoiu, <i>Exodul și călătoria poporului evreu spre Canaan, sub conducerea lui Moise în lumina descoperirilor arheologice</i>	710
Drd. Const. Rus, <i>Schisma și consecințele ei pentru unitatea Bisericii (cu exemplificări din trecut și prezent)</i>	724

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Prof. Dr. Doc. Alexandru Elian, <i>la 75 de ani de viață</i> , de Alex. M. Ioniță	737
<i>In memoriam: Pastor Prof. Dr. Mezey Gy Lóránd</i> , de Pr. Octavian Ioan Rudeanu	740
<i>Aniversarea zilei de 1 Decembrie la Institutul teologic din București</i> , de Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță	742

NOTE BIBLIOGRAFICE

Dr. Nestor Vornicescu, <i>Mitropolitul Olteniei, Primele scrieri patristice în literatura noastră, secolele IV—XV</i> , Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, 635 p., prezentare de Prof. Dr. Iorgu Ivan	744
Pr. Ic. Vasile V. Muntean, <i>Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (pînă la 1600)</i> , București, 1984, 154 p., prezentare de Alex. M. Ioniță	749

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 IV, 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.

A 38-A ANIVERSARE A REPUBLICII

Pe treptele devenirii României moderne, ziua de 30 Decembrie 1947, când a fost proclamată Republica în țara noastră, reprezintă unul dintre cele mai importante momente din lupta întregului popor român pentru o viață liberă, demnă și înfloritoare. Acest moment a fost rezultatul unor acțiuni complexe premergătoare și a pregătit, la rîndul său, terenul pentru alte acțiuni menite să ridice România spre zorii zilelor de astăzi.

Ideea de republică implică, în primul rînd, trecerea puterii politice pe seama întregului popor, deci o nouă ordine politică și socială, în cadrul căreia poporul să poată hotărî singur asupra soartei sale. În programul de luptă pentru emanciparea politică a poporului român, ideea aceasta s-a conturat încă din timpul revoluției de la 1848. În proclamația din 9/21 iunie 1848 de la Islaz, se preciza că: «Domnia nu e drept de moștenire a nici unei familii, domnia este a patriei»¹, și întrucît patria «o dă celui ce va socoti de cuviință dintre fiii săi, se hotărăște ca domnia să se dea celui ales numai pe cinci ani, spre a se tăia rivalitățile și urile îndelungate și spre a pune o emulație între cetățeni a fi buni, întregi și folositori patriei ca să tragă încrederea publică»².

Înfrîngerea revoluției de la 1848, nu a însemnat anularea, ci numai amînarea programului de luptă care se va lărgi la 1859, prin unirea Moldovei cu Țara Românească. Această unire «s-a înfăptuit ca expresie a voinței poporului român, ca rezultat al luptei sale permanente, constituind pentru popoarele din Europa, mai ales pentru cele din Centrul și sud-estul continentului, o ilustrare convingătoare a aplicării în viață a principiului dreptului la autodeterminare, al unirii celor două teritorii aparținînd unuia și aceluiași popor»³.

Unirea Principatelor constituia împlinirea unei prime etape pe drumul înfăptuirii unității statale a tuturor românilor și al eliberării politice și sociale. Pasul următor pe acest drum l-a constituit apoi proclamarea independenței de la 9 mai 1877, care «a pus capăt dependenței, sub orice formă, față de puterile străine, a afirmat caracterul de sine stătător al națiunii noastre»⁴. Pe baza acestor realizări, «lupta de eliberare națională a intrat, către sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, în ultima ei fază, avînd drept țel final desăvîrșirea unității de stat a poporului român. Ea s-a desfășurat în forme diverse, atît pe teritoriile aflate încă sub dominație străină, cît și în vechea Românie, către care românii subjugăți își îndreptau toate speranțele. Satul român

1. Cornelia Bodea, *1848 la români. O istorie în date și mărturii*, vol. I, București, 1982, p. 535.

2. *Ibidem*, p. 536.

3. *Românii la 1859. Unirea Principatelor Române în conștiința europenilor*, vol. I, București, 1984, p. XXXIII.

4. Mircea Mușat și Ion Ardeleanu, *De la statul geto-dac la statul român unitar*, București, 1983, p. 298.

a constituit, de altfel, forța de susținere a luptei naționale, în jurul căreia se va realiza idealul național al poporului român»⁵.

Primul război mondial avea să favorizeze revoluția generală din toamna și iarna anului 1918, în cadrul căreia și ca o componentă a sa «se înfăptuiesc statele naționale, ca rezultat al unui proces logic și obiectiv de lungă durată, cu sușuri și coborâșuri, cu jertfe și sacrificii, cu bucurii și mîhniri. La capătul lui a ieșit biruitoare dreptatea popoarelor dornice de libertate, dorința și voința națiunilor de a trăi în state naționale unitare»⁶. Astfel, hotărîrea întregului popor român, «pronunțată fără echivoc la 1 decembrie 1918, în sala Unirii și pe cîmpul lui Horea, în diferite orașe și sate din Transilvania și România, în numeroase locuri din străinătate unde se găseau grupuri mai însemnate de români, încheia în același timp un proces lung și ireversibil, procesul înmănușării într-un organism statal unitar a tuturor ramurilor națiunii române, a tuturor energiilor creatoare de bunuri materiale și spirituale. Dacă M. Kogălniceanu putea afirma cu deplină îndreptățire, referindu-se la unirea de la 1859, că «unirea, nașiunea a făcut-o», cu tot atîta îndreptățire se poate spune despre unirea din 1918 că «este opera întregului popor român, din provinciile subjugate de imperiul habsburgic și din România, deopotrivă»⁷.

Actul istoric de la 1 Decembrie 1918, care constituia «rezultatul unui lung proces al bătăliilor succesive date de multe generații, al muncii și trudei întregului popor român»⁸, deschidea perspective largi de afirmare a tuturor forțelor creatoare ale întregului popor, oferind un cadru nou luptei pentru emancipare socială. Unirea Transilvaniei cu Patria Mamă marca încheierea procesului de eliberare națională, proces ce avea să continue în vederea eliberării sociale. Aceste noi realizări aveau să se înfăptuiască după cel de-al II-lea război mondial, în cadrul revoluției burghezo-democratice și prin revoluția socialistă de construire a noii societăți. Astfel, evenimentele de la 23 August 1944 care marcau triumful revoluției de eliberare socială și națională, reprezentau și un «moment de însemnătate crucială în destinul istoric al poporului român, eveniment care a inaugurat epoca cea mai proeminentă din întreaga istorie a României, epoca împlinirii idealurilor de dreptate socială și națională, a făuririi României noi, țară demnă și liberă între națiile lumii»⁸.

Actul de la 23 August 1944 avea să se concretizeze prin contribuția valoroasă adusă de România la înfrîngerea Germaniei hitleriste, iar pe plan intern avea să precipite evoluția revoluției burghezo-democratice. Pe această linie, la 6 martie 1945 a fost alcătuit guvernul de largă concentrare democratică, prezidat de Dr. PETRU GROZA. Instaurarea guvernului de la 6 martie 1945 a marcat o fază nouă în procesul prefacerilor social-eeconomice și politice din România, inaugurate de insurecția an-

5. Unirea Transilvaniei cu România, 1 Decembrie 1918, Sub redacția Ion Popescu Puțuri, București, 1983, p. 6.

6. Ștefan Pascu, Făurirea statului național unitar român, vol. II, București, 1983, p. 267.

7. Idem, Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, Cluj, 1968, p. 395.

8. Actul de la 23 August 1944, în context internațional. Coordonator Gheorghe Buzatu, București, 1984, p. 7.

tifascistă din august 1944⁹. La 6 martie 1945 nu s-a produs o simplă schimbare de guvern, ci o modificare a regimului politic însuși¹⁰, prin instaurarea primului guvern democratic din istoria țării, care, în fața tendințelor de a reîntoarce țara la vechile rînduiri burgheze, pledă pentru ideea că insurecția de la 23 august a fost doar «începutul unui amplu proces revoluționar, ce trebuia să ducă la prefacerea din temelie a societății, la înlăturarea dominației claselor exploatare și la făurirea socialismului pe pămîntul României»¹¹.

Această linie politică justă a forțelor progresiste din România «a fost îmbrățișată cu elan patriotic de masele largi ale poporului român, care au dat viață programului de redresare și înflorire a țării»¹². Aceste forțe creatoare înlăturau rînd pe rînd obstacolele din calea dezvoltării lor, între care se enumera și monarhia, sub tutela căreia se organizau forțele reacționare. Monarhia a fost dintru început un corp străin în istoria României, iar în contextul nou de după 23 August 1944, monarhia constituia o piedică serioasă în calea dezvoltării poporului nostru. De aceea și actul de la 30 Decembrie 1947, cînd regele semnează abdicarea, însemna un moment firesc și necesar în evoluția evenimentelor. «În după-amiaza aceleiași zile a avut loc ședința Consiliului de Miniștri în care, luîndu-se cunoștință de actul de abdicare a regelui, a fost adoptată o proclamație către țară. Seara s-a reunit Adunarea Deputaților; aceasta a adoptat legea prin care România a devenit Republică Populară și a ales Prezediul R.P.R., alcătuit din: C.I. Parhon, Mihail Sadoveanu, Ștefan Voitec, Gheorghe Stere și Ion Niculi»¹³.

30 Decembrie 1947 constituia începutul unei noi etape în istoria noastră contemporană căci, după cuvîntul Domnului Nicolae Ceaușescu, Președintele României, «instaurarea Republicii, în condițiile cînd rolul decisiv în conducerea țării îl avea clasa muncitoare, în alianță cu țără-nimea și intelectualitatea, cu celelalte mase muncitoare, în frunte cu Partidul Comunist, a marcat trecerea la revoluția populară și la edificarea societății socialiste în România»¹⁴.

După proclamarea Republicii s-a trecut la democratizarea completă a activității politice, la naționalizarea mijloacelor de producție, la organizarea planificată a activității economice pe bază de planuri anuale la început și apoi cincinale, la cooperativizarea agriculturii etc. Un progres deosebit cunoaște apoi viața cultural-educativă care se concretizează prin participarea tuturor cetățenilor la crearea și beneficierea de valorile culturale naționale și universale. Aceste largi deschideri și realizări importante în toate domeniile de activitate au constituit baza pe care Marea Adunare Națională a adoptat, la 20 august 1965, noua lege fundamentală, Constituția, și a hotărît ca patria noastră să poarte denumirea de Republica Socialistă România, cale ce corespunde pe deplin stadiu-

9. *Istoria poporului român*, sub redacția Acad. Andrei Oțetea, București, 1970, p. 411.

10. Ioan Scurtu, *Din viața politică a României, 1926—1947*, București, 1983, p. 518.

11. *Ibidem*, p. 531.

12. *Istoria poporului român...*, p. 419.

13. *Ibidem*.

14. Constantin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri pînă astăzi*, București, f.a., p. 815.

lui actual de dezvoltare a țării¹⁵. Ctitorul României moderne, Domnul Nicolae Ceaușescu, ales la 19 martie 1965 în calitate de secretar general al C.C. al P.C.R., la 9 decembrie 1967 președinte al Consiliului de Stat al R.S.R., iar la 28 martie 1974 întâiul președinte al României, reprezintă cheazășia avansării României pe noi trepte de progres și bunăstare. În această perioadă țara noastră a înregistrat deosebite succese atât pe plan intern, prin dezvoltarea multilaterală a societății noastre, prin descătușarea și afirmarea tuturor forțelor creatoare ale poporului român în toate domeniile de activitate, iar pe plan extern, România s-a afirmat ca o țară liberă și demnă, acționând neînterupt la promovarea bunelor relații între oameni și popoare, indiferent de orînduiea politică din care aceștia fac parte și indiferent de convingerile lor filosofice sau religioase, aducînd astfel o valoroasă contribuție la apărarea păcii și asigurarea vieții pe întreaga planetă.

*

În cadrul societății românești contemporane Biserica Ortodoxă Română, alături de celelalte culte religioase din țara noastră și-a manifestat cu hotărîre voința de a sprijini de pe pozițiile ei și cu mijloacele ei specifice dezvoltarea liberă și independentă a țării și a sprijini acțiunile menite să asigure pacea, securitatea și cooperarea între toate popoarele lumii.

Între multele realizări privind viața religioasă din Patria noastră în ultimele patru decenii, se numără și stabilirea unor raporturi de respect reciproc, de înțelegere, de dragoste și colaborare între Biserica Ortodoxă Română și celelalte culte religioase de la noi. Ecumenismul local, care are rădăcini adînci în trecutul de frățietate și colaborare dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare din această țară, s-a adîncit și a luat o formă organizatorică nouă după 1948, cunoscînd un progres evident atât pe linia slujirii intereselor poporului nostru și a societății românești actuale, cît și pe linia apropierii teologice-doctrinare, prin dezvoltarea unor teme de credință creștină comune și evidențierea de convergențe și puncte de apropiere, în vederea refacerii unității creștine.

În ultimii ani, contribuția cultelor din țara noastră la adîncirea unității naționale a poporului nostru s-a manifestat și prin participarea acestor culte la Frontul Democrației și Unității Socialiste. Împreună cu celelalte culte din țara noastră, Biserica Ortodoxă Română a sprijinit și s-a încadrat de la început în această «formă superioară de manifestare a unității și solidarității poporului român»¹⁶, după cum a definit atât de expresiv Frontul Democrației și Unității Socialiste, Prea Fericitul Patriarh IUSTIN în cuvîntarea ținută la Primul Congres al acestei organizații (1974), atunci în calitate de Mitropolit al Moldovei și Sucevei. Tot cu acel prilej, Prea Fericirea Sa arăta că, în tot cursul istoriei noastre naționale, Biserica Ortodoxă Română s-a simțit integrată în viața poporului nostru, identificîndu-și misiunea cu slujirea intereselor credincioșilor ei, înfii ale celor spirituale și apoi ale celor materiale și naționale, întrucît pe lîngă împlinirea lucrării sale proprii, religioase, ea a urmă-

15. *Ibidem*, p. 851.

16. Congresul Frontului Unității Socialiste, 23—24 mai 1974, Editura politică, București, 1974, p. 110.

rit, fără încetare, întărirea dragostei de glia străbună și a împărțit cu poporul amărăciunea zilelor haine și bucuria zilelor frumoase»¹⁷.

La cel de al II-lea Congres al Frontului Democrației și Unității Socialiste, Prea Fericitul Părinte Patriarh IUSTIN, dând expresie sentimentelor tuturor credincioșilor și slujitorilor Bisericii noastre, exprima deplina adevărată înnoirea acestei organizații, precum și angajamentul de a-și aduce aportul sporit la înfăptuirea tuturor acțiunilor inițiate de conducerea Statului nostru pentru înălțarea patriei și realizarea idealurilor poporului român¹⁸.

Angajate ferm să slujească omul de astăzi¹⁹, fără să se îndepărteze de la identitatea lor confesională, liturgică și culturală, Bisericile și Cultele din țara noastră²⁰ își intensifică mereu raporturile ecumeniste întreolaltă, aducând pe această cale o valoroasă contribuție la întărirea unității naționale a poporului român, la sprijinirea eforturilor țării noastre pentru o viață mai demnă și mai bună, prin apărarea păcii și asigurarea vieții în întreaga lume.

17. Diac. Asist. Dr. Viorel Ioniță, *Al doilea Congres al Frontului Democrației și Unității Socialiste*, București, 17—18 iunie 1980, în «Mitropolia Olteniei», XXXII (1980), nr. 1—2, p. 187.

18. *Ibidem*, p. 191.

19. Prof. Constantin Pavel, *Colaborarea Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte din țară*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 265—275.

20. Pr. Conf. Ștefan Alexe, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din țara noastră*, în rev. «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 193—209.

Pr. Dr. VIOREL IONIȚĂ



ARTICOLE ȘI STUDII

PERSOANA LUI MESIA ȘI LUCRAREA SA ÎN LUMINA PROFETIILOR VECHITESTAMENTARE *

Diac. Prof. Dr. EM. CORNIȚESCU

Potrivit cuvintelor Sfintei Scripturi, Dumnezeu a făcut pe primii oameni după chipul și asemănarea Sa, le-a suflat duh și viață, i-a binecuvântat, zicându-le: «fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți și domniți peste peștii mării» (Fac. 1, 28) și i-a așezat în grădina raiului unde li s-a dat poruncă să nu mănince din pomul cunoștinței binelui și al răului (Fac. 2, 17). Porunca divină a fost încălcată de protopărinții noștri din cauza ispitei diavolului, însă o dată cu căderea lor, Dumnezeu nu-i părăsește ci, din dragostea Sa nemăsurată și bună-tate nesfirșită, le promite un mântuitor. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu-i lasă pe oameni să se îndepărteze de Creatorul lor și să rămână totdeauna izolați de izvorul vieții, ci, imediat după ce au păcătuit, le-a promis, un împăciuator, un izbăvitor care să-i împace cu Ziditorul lor și să fie ascultători față de poruncile divine. Acest împăciuator, care va lua chip de om și va șterge păcatul neascultării față de Dumnezeu va fi Hristos, numit în Vechiul Testament Mesia, după textul ebraic, și Hristos după textul grecesc al Septuagintei. Mesia va fi cea de a doua persoană a Sfintei Treimi, Care va reface vechea legătură dintre om și Dumnezeu, întrucât ființa umană era copleșită de păcat și prin ea însăși nu se mai putea ridica la acea puritate morală existentă înainte de încălcarea poruncii dumnezeiești în rai.

Planul mântuirii omenirii de sub osinda păcatului strămoșesc, rânduit de Dumnezeu, stă în strânsă legătură cu întruparea Mântuitorului Hristos, despre a Cărui venire în lume profetesc aghiografii Vechiului Testament, începând cu Moise și încheind cu proorocul Maleahi. Pentru ca oamenii să înțeleagă și să recunoască această misiune a lui Mesia Dumnezeu le-a descoperit, pe cale supranaturală, prin profeții Vechiului Testament câteva trăsături privind persoana și lucrarea Lui în lume. Având în vedere acest lucru, putem spune că scrierile Vechiului Testament conțin istoria mântuirii și aproape toate cărțile canonice vechitamentare vorbesc în sens profetic de venirea în lume a lui Mesia, Care va întemeia o împărăție dominată de bunuri materiale și spirituale.

* Prelegere ținută în ziua de 23 febr. 1985, în cadrul concursului pentru ocuparea postului de profesor la Catedra de Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică la Institutul teologic din București. Prelegerea a fost ținută public în fața următoarei comisii: Președinte: P. S. Dr. Vasile Tîrgovișteanul, Vicar-patriarhal, rectorul Institutului teologic; membri: Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic universitar din Sibiu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din București, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc de la Institutul teologic din Sibiu și Pr. Prof. Dr. Șt. Alexe de la Institutul teologic din București.

Ideea mesianică în Vechiul Testament formează temelia religios-morală din perioada de pregătire a omenirii, de la căderea în păcat a primilor oameni și pînă la venirea lui Hristos. În jurul ei sînt îndreptate toate descoperirile vechitamentare care alcătuiesc prima parte din iconomia mîntuirii sau perioada pregătitoare de la căderea primilor oameni și pînă la venirea lui Iisus Hristos, cînd se împlinesc toate cele profețite în persoana Sa. Ideea mesianică traversează ca un fir roșu scrierile vechitamentare și ea își are originea de la Dumnezeu, deoarece profeții n-au vorbit în numele lor cînd s-au referit la persoana și lucrarea lui Mesia în lume. Ea s-a păstrat în puritatea ei pe calea revelației supranaturale, de aceea mesianismul Sfintei Scripturi capătă o certă originalitate care nu se poate identifica cu concepția religioasă persană, babiloneană, egipteană, greacă sau romană despre mîntuire.

În cărțile Vechiului Testament, toate textele care vorbesc despre persoana și lucrarea lui Mesia poartă numele de profeții mesianice. După modul în care sînt făcute, acestea se împart în două categorii: cele directe și cele indirecte sau tipic mesianice. Urmărind șirul profețiilor vechitamentare observăm că ideea mesianică cunoaște o dezvoltare strîns legată de revelația divină și ea se conturează foarte mult după ce Dumnezeu a ales pe patriarhul Avraam din care se va naște poporul lui Israel, chemat de Iahve ca să păstreze curată credința în Unicul și adevăratul Creator al lumii. De asemenea, cu acest popor va încheia legămînt pe muntele Sinai ca să asculte de poruncile Sale și din sînul său va alege prooroci care să-i vorbească nu numai de împlinirea Legii divine, ci și de persoana și venirea lui Mesia în lume.

Prima profeție mesianică, numită și *protoevanghelie* (Fac. 3, 15) se încadrează în prima fază de dezvoltare a ideii despre Mesia și ea are în vedere nașterea lui Iisus Hristos dintr-o urmașă a Evei. Acesta va nimici puterea diavolului, idee redată foarte sugestiv prin cuvintele *Acela îți va zdrobi ție capul* (חַו' יֶשׁוּפֶכְחָ ר'וֹשׁ). Prin conținutul acestei profeții, Dumnezeu arată primilor oameni și urmașilor lor că lupta dintre ei și diavol nu va fi fără izbîndă, ci încununată de victorie atunci cînd se va întrupa Mesia. Înțelesul general al protoevangeliei este completat cu binecuvîntarea lui Noe (Fac. 9, 25—27). Acesta binecuvîntează pe fiul său Sem, făcîndu-i cunoscut prin inspirația divină că din seminția lui se va naște Mesia, că neamul lui se va bucura de binefaceri divine în calitate sa de purtător al făgăduințelor dumnezeiești.

Datele generale despre persoana lui Mesia se întregesc prin grupul de texte vechitamentare care conțin făgăduințe făcute de Dumnezeu patriarhului evreu Avraam (Fac. 12, 2—3; 18, 18; 22, 17—18). Patriarhului evreu i s-au făcut promisiuni care privesc prosperitatea materială și spirituală a urmașilor săi, întrucît din familia sa se va naște Mesia și binecuvîntările mesianice vor cuprinde nu numai descendenții săi trupești, ci și pe cei de alt neam care vor crede în Fiul lui Dumnezeu. Aceste făgăduințe divine au fost repetate și celorlalți patriarhi evrei: Isaac (Fac. 26, 4) și Iacob (Fac. 28, 14).

Timpul venirii Mîntuitorului Hristos este mai bine stabilit prin profeția ultimului patriarh evreu, care binecuvîntează pe fiul său Iuda și-i prevestește acestuia că urmașii săi vor avea un viitor strălucit, marcat

de faptul că din seminția lui se vor ridica regi începînd cu David și pînă ce va veni Șilo. În momentul venirii lui Șilo va înceta stăpînirea politică și va continua sub altă formă, cea spirituală, la care se vor supune toate popoarele. Din textul profeției rezultă adevărul că Mesia va descinde din seminția lui Iuda și venirea lui Șilo are în vedere sfîrșitul stăpînirii politice și începutul celei spirituale, la care vor veni toate neamurile.

Față de textele mesianice de pînă acum, această profeție se referă în mod direct și explicit la persoana lui Mesia, Care își va exercita deplina Sa putere pe plan spiritual.

Originea umană a lui Mesia este completată cu textul profeției lui Valaam în care se vorbește de «Steaua din Iacob» (*kōkhav miyy'akov*) și toiagul din Israel (*ševet myysra'el*, Num. 24, 17). Prin aceste cuvinte este exprimată descendența israelită a Mîntuitorului Hristos și textul profeției consemnat de Moise prevestește cu 13 secole înainte momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu, a Cărui împărăție va cuprinde toate neamurile pămîntului. Conducătorul acestei împărății universale, așa cum subliniază Moise în cea de a doua cuvîntare rostită de el în fața israeliților, va fi și un Mare Profet, adică un interpret sau vestitor desăvîrșit al vocii divine. În lumina acestei profeții (Deut. 18, 15, 18) Mesia este cel mai mare profet al viitorului și El este superior chiar lui Moise, deoarece va încheia un Nou Legămînt, va da o Lege nouă și învățătura Sa reprezintă un dreptar spiritual desăvîrșit și de folos tuturor oamenilor dornici de eliberarea lor de sub robia păcatului. Analizînd acest text mesianic, Procopiu de Gaza afirmă următoarele: «Moise e profet ca și Hristos, căci Moise a eliberat poporul din Egipt, iar Hristos lumea în-treagă din ghearele diavolului» (*Coment. la Deut.* P. G., t. 87, col. 9, 7).

Valoarea și importanța viitorului profet a fost subliniată de Moise prin îndemnul făcut poporului său de a asculta de persoana lui Mesia. Această calitate de profet a fost recunoscută de iudeii din vremea Mîntuitorului, în afară de arhieriei și de farisei (Matei 21, 45—46).

Urmărind istoria timpurilor vechitestamentare, de la moartea lui Moise și pînă în vremea prorocului Samuel (sec. XIII—XI î.d.Hr.), constatăm că ideea mesianică nu este reprezentată decît de așa-zisa «Cîntare a Anei» în care se vorbește de «Înălțarea cornului Unsului său» (*qeren mešycho*, I Regi 2, 10). Aici Mesia poartă denumirea specifică Vechiului Testament, aceea de «Unsul», termen care desemna o persoană sfințită, închinată lui Dumnezeu, adică pe cel ce primea duhul lui Dumnezeu (*Rwach yehowah*). Acest nume îl purta regele, arhierul, ori preotul ca reprezentanți ori trimiși ai lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. Cu timpul, această denumire de «Unsul» a fost dată numai lui Mesia cum se poate observa și în textul acestei profeții în care Mesia în calitate sa de rege, arhieru și profet activează în numele Celui Preaînalt și va atinge culmi de glorie spirituală nebănuite. Nivelul înalt pe care persoana lui Mesia, ca Unsul lui Dumnezeu îl va atinge este scos în evidență de textul profeției prin folosirea cuvîntului «corn» (*qeren*).

Profețiile vechitestamentare vor cunoaște o intensificare deosebită în timpul regilor David și Solomon și ele au în vedere persoana lui Me-

sia, Întemeietorul împărăției veșnice pe care El o va stăpîni. Lucrarea Sa mîntuitoare constă în încheierea Legămîntului veșnic. Primului rege israelit Dumnezeu îi face promisiunea că va ridica un urmaș din casa sa și Acesta, în viitor, va întemeia o împărăție veșnică (II Regi 7, 12, wahaqymaty'eth zar'akha... wehakhynoty'eth mamlacht^o). Misiunea lui Mesia va fi aceea de a încheia un «legămînt veșnic» (= Berith 'olam, II Regi 23, 5). Descendența davidică a lui Mesia este marcată de ebraicul «zer'a» — sămînță, cuvînt care are în vedere persoana Mîntuitorului, deoarece numai El poate domni în veci și împărăția Sa va fi fără de sfîrșit (II Regi 7, 16).

După sfințirea templului din Ierusalim, regele Solomon, mergînd pentru a doua oară în localitatea Ghibeon, s-a învrednicit din nou de arătarea Domnului, Care-i spune că va întări în veci scaunul său de domnie și din el nu va lipsi niciodată bărbat din Israel (III Regi 9, 5). Sensul profetic al cuvintelor descoperite de Dumnezeu pînă în lumină persoana sau rolul de conducător al lui Mesia a Cărui împărăție va dăinui de-a pururi.

Inspirat de Dumnezeu, regele David profețește lucruri noi legate de persoana și lucrarea lui Mesia. Pe lîngă descendența umană a lui Mesia, psalmistul David profețește despre obîrșia Lui divină prin cuvintele «Fiul meu ești tu. Eu astăzi te-am născut» (Beny attah 'any hayyom yelidtykha, Ps. 2, 7). Aceste cuvinte inspirate sînt folosite de Sf. Apostol Pavel în Epistola către Evrei (1, 5) și ele pun în lumină nașterea din veci a Fiului lui Dumnezeu, Care a luat firea omenească și va învia din morți (I'o titten hasydekha lir'ot șachad, Ps. 16, 10). În persoana lui Mesia sînt prezente, așadar, cele două firi și autorul Cărții psalmilor vorbește mai mult de Iisus Hristos ca om, avînd misiunea de a elibera lumea de sub povara păcatului strămoșesc. În vederea împlinirii acestei misiuni divine, Mesia deși ca om este fără de păcat, cei din jurul Său nu-L înțeleg și în momente de mare strîmțorare ca om adevărat invocă ajutorul divin zicînd: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu de ce M-ai părăsit» (= 'Ely 'ely lamah 'azavtany, Ps. 22, 2, Sept. 21, 1). Ele formează grupul celor 7 expresii rostite de Mîntuitorul Hristos pe Sf. Cruce, însă sub forma aramaică.

Participarea firii omenești a Mîntuitorului Hristos la actul mîntuirii lumii a fost subliniată de psalmist și atunci cînd a arătat că Dumnezeu Tatăl a păzit toate oasele Lui și nici unul din ele nu se va zdrobi (Șomer kol 'așmotayw 'achath mehennah I'o nișbarah, Ps. 34, 21). Lui i se împotrivesc cei răi și în acest psalm este sumar amintită problema suferinței dezvoltată în special în cărțile Iov și Ecclesiast. Fiind vorba de cartea Iov, amintim că autorul ei, inspirat de Dumnezeu, arată sigură întruparea Mîntuitorului Hristos, iar venirea Sa în lume va marca începerea operei de mîntuire a omenirii, deoarece El, redat prin termenul ebraic de «Go'al», este viu și în cele din urmă se ridică pe pămînt» (Go'aly chay ve'acharon 'al 'afar yak^o m, Iov 19, 25).

Revenind la textele profetice din Cartea psalmilor, ele pun în lumină demnitatea împărătească a lui Mesia denumit «regele» și «Fiul regelui» (Melekh, ben Melekh, Ps. 72, 1). Persoana lui Mesia este dublată

și de demnitatea preoțească și preoția Lui este deosebită de cea levi-tică, întrucît este după rînduiala lui Melchisedc, preot și rege al Salemului și nu după cea a lui Aaron ('atta(h) kohen le'olam 'al divrathy malky-țedeq, Ps. 110, 4). Claritatea sensului profetic al acestui text este evidentă, întrucît în același psalm se precizează demnitatea lui Mesia — Dumnezeu-omul de a sta de-a dreapta Tatălui (șezi de-a dreapta mea = șev lymyny, Ps. 110, 1) și de a I se oferi sceptorul puterii divine din Sion ca să stăpînească în mijlocul vrăjmașilor săi (Ps. 110, 2).

Ultimul text mesianic din cartea Psalmilor se referă la piatra cea din capul unghiului, care a fost nesocotită de ziditori ('even maasω hab-bonym heyeta(h) ler' oș pinah, Ps. 118, 22). Sensul mesianic al acestei profetii este întregit în ceea ce privește înțelesul noțiunii de piatră în textul paralel din cartea proorocului Isaia în care este vorba de Mesia (Isaia 28, 16).

Așa cum am arătat mai înainte, perioada de vîrf în care ideea mesianică despre persoana și lucrarea lui Mesia a cunoscut o mare dezvoltare a fost cea a profetilor (sec. IX—V î.d.Hr.). Fiind chemați direct de Dumnezeu la misiunea lor, profetii au păstrat curată credința în Dumnezeu cel adevărat și au prevestit conaționalilor lor date importante în care se subliniază persoana și lucrarea lui Mesia în lume.

Ținînd seama de ordinea cărților profetice în canonul biblic și avînd în vedere bogăția textelor mesianice, am putea limita profetiile despre persoana și lucrarea lui Mesia numai la proorocul Isaia (sec. VIII—VII î.d.Hr.), numit din această cauză și Evanghelistul Vechiului Testament.

Profetii Vechiului Testament au inaugurat o nouă fază în dezvoltarea învățaturii privind persoana și lucrarea lui Mesia și care se subdivide în două părți: prima care ține pînă la distrugerea Ierusalimului de regele neobabilonean Nabucodonosor în anul 587 î.d.Hr., cea de a doua urmînd după căderea cetății sfinte. În scrierile profetilor se pot distinge cîteva trăsături generale ale ideii mesianice din care amintim: universalitatea împărăției mesianice, desăvîrșirea morală, care va domina pe toți ce vor face parte din această împărăție și misiunea lui Mesia de întemeietor al împărăției spirituale. Toate profetiile vizează așteptarea unei ordini superioare în viața morală a omenirii, ordine morală care să fie dominată de sfințenie și fericire.

În cartea profetului Isaia este foarte mult conturată imaginea privind persoana și lucrarea lui Mesia. Fiind în acord cu cele prevestite asupra originii umane a lui Mesia, evanghelistul Vechiului Testament se referă la descendența lui davidică, deoarece Mesia este acel vlăstar care odrăslește din trunchiul lui Iesei, tatăl regelui israelit (Isaia, 11, 1). Cei doi termeni ebraici *choter* (mlădița) și *nețer* (vlăstar) sînt apelative noi care definesc persoana lui Mesia și ele apar în număr mare în această carte profetică. Printre acestea menționăm pe cel de Immanuel care înseamnă «cu noi este Dumnezeu» și termenul este legat de nașterea lui Mesia dintr-o Fecioară (haalma(h), pentru a sublinia nașterea cea mai presus de fire a noului Adam, Mesia care a luat chip de om prin puterea Sfîntului Duh. După unii comentatori (Fer. Ieronim, *Comm. in Is. prophetam* P. L., 42, 112; Teodoret, 'Εὐς τοῦ Hb, P. G., 81, 277) numele mesianic ar conține și ideea de convertire a neamului.

Alte denumiri ebraice din cartea profetului Isaia scot în relief caracterul divino-uman al persoanei lui Mesia prezentată sub numele de «prunc» (Ben) pe umărul căruia va fi stăpînirea, «minune» (pele'), «sfetnic» (yøet), Dumnezeu tare ('El ghibor), tată veșnic ('avyad) și «principe al păcii» (sar șalom, Isaia 9, 5—6).

Multe din textele profetice din cartea lui Isaia au în vedere activitatea lui Mesia a cărei învățătură aducătoare de liniște este felurit exprimată în cuprinsul acestei cărți. În perspectiva mesianică autorul sfînt scoate în evidență faptul că în timpul lui Mesia se va instaura pacea cea adevărată căci «săbiile dușmanilor se vor preface în fiare de plug și lăncile lor în cosoare» (wekhitet w charbøtam le'ittym wehanytotehem lemazmerøt, Isaia 2, 4). Pentru cei care s-au bucurat de lumina legii divine, poporul din părțile Galileii, unde Iisus Hristos va învăța și săvîrși minuni, aceștia se vor bucura de lucrarea mesianică (Isaia 9, 1). Această lucrare este inegalabilă deoarece peste Mesia ca om adevărat s-au pogorit cele 7 daruri ale Sfîntului Duh care sînt semnul plenitudinii divine. Duhul lui Dumnezeu (rwach Jahve yehowah), duhul înțelepciunii și înțelegerii (rwach chokhmah wvynah), duhul sfatului și puterii (rwach eța(h) wghevura(h)) și duhul cunoașterii și al temerii de Dumnezeu (rwach da'ath weyrath Iahve, Isaia 11, 2).

Învățătura lui Mesia va aduce nu numai împăcarea lumii cu Dumnezeu, ci și frățietatea dintre oameni, pentru că acea groază de moarte pe care o inspiră viețuirea în apropierea de cele mai feroce fiare — lupul, leopardul și vipera, va fi înlăturată (Isaia 11, 6—9). Această imagine luată în lumea animalelor subliniază eficacitatea învățaturii mesianice care va spulbera rădăcinile răului și oamenii vor trăi în atmosfera de pace care le asigură viața. Certitudinea acestei vieți pașnice este asigurată de Dumnezeu Fiul, denumit de profet «Dumnezeul mîntuirii mele» ('El yeșw'athy, Isaia 12, 2). El va întemeia o împărăție a dreptății în care va domni cu dreptate (hen hețedeq ymlakh melekh, Is. 32, 1), și în El se vor pune toate speranțele mîntuirii «și ne va mîntui pe noi» (weywsy'enw, Isaia 25, 9). La această viață nouă sînt chemate toate popoarele: «iată popoare care nu le-ai cunoscut vei chema» (hen gøw lo theda tiqra', Isaia 55, 5).

Profetul Isaia vorbește în repetate rînduri de activitatea lui Mesia, arătînd că ea se va desfășura în Ierusalim (Isaia 2, 2—3) și această cetate se va umple de slavă (Isaia 60, 1—5; 62, 1—12). Mesia se va face cunoscut prin minuni, vindicînd trupurile suferinde și sufletele chinuite de boli psihice (Isaia 60, 1). Această slujire a Sa a fost exprimată sugestiv prin expresia «servul Domnului» «'ebed Iahve», menționată în mai multe capitole (42, 1—7; 44, 1—4; 49, 4—9; 50, 4—9; 52, 13—53, 1—12). Prin această expresie ebraică se definește persoana lui Mesia și îndeosebi activitatea sa mîntuitoare care se va încheia cu jertfa de pe Golgota. După felul în care este prezentat «servul lui Iahve» se poate desprinde rolul Său în opera de răscumpărare a lumii și acest lucru este specific profetului Isaia care prevestește suferințele Fiului lui Dumnezeu în săptămîna Sfîntelor Patimi. Aceste momente sînt de nedescris, deoarece «servul Domnului» care vine între oameni să-i slujească, aceștia refuză chemarea Lui și îl batjocoresc. 'Ebed-Iahve se supune lor, deoa-

rece pentru păcatele lor își dă viața întocmai ca «un miel spre jertfă și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund» (kassêh lattevach jwval wkherachel lifeny gozeze(y) ha, Isaia 53, 7). În fața răutății oamenilor, Fiul lui Dumnezeu nu deznădăjduiește, întrucît El știe că Legea Lui, mai puternică decît moartea și cuvîntul dumnezeiesc, sînt așteptate de toate neamurile (wlethorathw'yym yyachelω, Isaia 42, 4).

Din cele prezentate mai sus în legătură cu textele mesianice despre Ebed-Iahve rezultă faptul că aceste pericope au în vedere persoana și activitatea Mîntuitorului. Unii teologi neortodocși au emis unele ipoteze prin care susțin că 'Ebed Iahve se referă la Israelul ideal sau la o persoană din Vechiul Testament și nicidecum la Mîntuitorul Hristos. Aceste ipoteze apar în evul mediu și ele se îndepărtează de exegeza veche iudaică și creștină. Prin această denumire mesianică este înfățișată persoana lui Mesia care suferă și se jertfește cu scopul de a aduce în lumea păcatului mîntuirea, pacea, dreptatea și frățietatea.

În lumina acestei profetii despre Ebed-Iahve putem înțelege de ce Mesia ca om se supune chemării Sale și împlinește în mod liber voia Tatălui ceresc în cadrul iconomiei divine. Venirea Sa în lume, așa cum a profetit Isaia, va fi anunțată și pregătită de un Înaintemergător (Isaia 40, 3—11).

Persoana și lucrarea lui Mesia sînt descrise cu noi date profetice în cartea proorocului Ieremia, cel ce și-a desfășurat activitatea ca și predecesorul său, tot înainte de dărîmarea Ierusalimului (sec. VII). În cuprinsul cărții sale, profetul se referă la persoana lui Mesia pe care-L numește ca și profetul Iezechiel «Păstorul» (ro'e, Ier. 23, 4—5; Iez. 34, 22—25). El descinde din casa lui David (țemach țadyq, Ier. 23, 5) și conduce turma Sa cu înțelepciune și dreptate, fapt pe care nu l-au făcut înaintașii Lui, căci s-au comportat cu cruzime (Iez. 34, 4). Prin mijlocirea Păstorului cel bun, Dumnezeu va încheia un Nou Legămînt cu casa lui Israel și Iuda (Beryth chadaș(h), Ier. 31, 31). Acest legămînt este deosebit de cel vechi, care a fost încălcat de israeliți în mai multe rînduri și care nu avea nici puterea de a aduce desăvîrșirea spirituală în urcușul pe drumul mîntuirii. Vechiul legămînt nu putea influența întregul complex al vieții omenești și el nici nu pleca din interior spre exterior.

La profetul Ieremia întîlnim numai expresia de «legămînt nou», iar la profetul Iezechiel ea mai este redată și sub forma de «legămînt al păcii» (beryth șalom, Iez. 34, 25) și legămînt veșnic (beryth 'olam, Iez. 37, 26).

În cartea profetului Ieremia este îmbinat armonios înțelesul noțiunilor de persoană și lucrare a lui Mesia, Care va întemeia un stat ideal și în zilele acelea va fi mîntuit Iuda și Ierusalimul. Peste acestea va domni dreptatea, asigurată de odrasla cea dreaptă din David ('ațmyach ledawiyd țemach țedaqa(h), Ier. 33, 15). În zilele lui Mesia cetatea davidică va fi locul de întîlnire al popoarelor și acest text în sens mai larg este pus în legătură cu întemeierea Bisericii lui Hristos (Fer. Ieronim, P. L., 24, 730—731).

Desfășurîndu-și activitatea profetică în exilul neobabilonean (sec. VI), profetul Iezechiel, în mijlocul conaționalilor săi care treceau printr-o mare criză religioasă, după ce rostește profetii de amenințare con-

tra Amonului, Moabului, Edomului, Filistenilor, Tirului, Sidonului și Egiptului (Iez. 25—29), anunță și promisiuni mesianice în care se dezvăluie persoana și lucrarea lui Mesia. Aceste promisiuni au în vedere venirea Aceluia căruia I se cuvine domnia (Iez. 21, 32), iar această domnie se va instaura tocmai în momentul când a ajuns în ruină dinastia davidică.

Lucrarea mîntuitoare a lui Mesia a fost prevestită de profet prin «apa cea vie» care izvorăște de sub pragul templului celui nou așezat cu fața spre răsărit (Iez. 47, 1) și în care se întoarce iarăși slava lui Dumnezeu (Iez. 43, 1—27).

Un aport substanțial la dezvoltarea ideii mesianice l-a adus și profetul Daniel, chemat la misiunea profetică tot în timpul exilului babilonean. Din cuprinsul cărții sale, în care se subliniază cu claritate persoana și lucrarea lui Mesia menționăm cele trei texte mesianice despre împărăția păcii (Dan. 2, 44), Fiul Omului (Dan. 7, 13—14) și cele 70 de săptămîni de ani (Dan. 9, 24—27). În prima profeție aflăm că profetul prevestește sosirea celei de a 5-a împărății care are o origine divină și este de natură spirituală, deoarece existența ei nu va fi nimicită de nimeni și ea va dăinui în veci. Această împărăție este pusă în legătură cu marile împărății ale lumii, care nu au fost veșnice.

Prin expresia aramaică de «kevar 'enaș» — «ca un fiu al omului», profetul prevestește realitatea întrupării lui Mesia. Acesta nu va fi un om oarecare, ci unul deosebit, ce coboară pe norii cerului. Cuvintele profetice pun în lumină natura divino-umană a lui Mesia, Căruia Dumnezeu Tatăl, Cel vechi de zile, îi dă puterea, slava și împărăția veșnică.

Dacă la ceilalți profeți împărăția mesianică este pusă în legătură cu întorcerea din exil a poporului israelit, în cartea prorocului Daniel, venirea acesteia este pusă în relație cu trecerea celor 70 de săptămîni de ani. Fixarea acestei date ne dă posibilitatea să știm cîți ani vor trece de la eliberarea israeliților din robia babiloneană și pînă la venirea Mîntuitorului, Care se va jertfi și va întemeia o împărăție universală și veșnică, cuprinzînd toate popoarele. Momentul jertfei va avea loc după scurgerea celor 70 de săptămîni de ani, adică după 490 de ani, începînd cu anul 458 î.d.Hr., cînd regele perșilor Artaxerxes I a dat primul edict de eliberare al iudeilor din robie.

În scrierile celor 12 profeți mici, ideea mesianică se îmbogățește cu noi mărturii privind persoana și lucrarea lui Mesia. Astfel prorocul Osea prevestește că Mesia, Pruncul iubit al lui Dumnezeu, va fi chemat din Egipt (Osea 11, 1), iar un alt contemporan de al său, profetul Ioel se referă la Învățătorul dreptății care va aduce bucurie fiilor Sionului și tuturor locuitorilor Țării Sfinte (Ioel 2, 23).

Valoarea textelor mesianice prezentate în cărțile profeților mici este incontestabilă, căci în cuprinsul lor întîlnim chiar unele precizări de amănunt, cum este Nașterea Domnului Iisus Hristos în Betleemul Iudeii (Miheea 5, 1), manifestarea bunătății divine față de cei întristați și care nădăjduiesc în Dumnezeu (Naum 1, 7) și sublinierea momentului de glorie în zilele lui Mesia, cînd slava Sa dumnezeiască va acoperi cerul și va umple pămîntul (Avacum 3, 3). În cele patru cuvîntări profetice ale profetului Agheu, ideea mesianică are în vedere timpul cînd cel

de al doilea templu din Ierusalim va avea o slavă mai mare decât primul locaş de închinăciune ridicat de regele Solomon (Agheu 2, 6—9).

Dintre profeții mici, cea mai mare contribuție la dezvoltarea ideii mesianice a avut-o proorocul Zaharia (sec. V î.d.Hr.). Dacă în prima sa profeție Mesia este numit «Odrasla» (temach, Zah. 3, 8), în celelalte El apare sub numele de preot, rege sau de păstor (Zah. 6, 12—13; 13, 7). Regele mesianic este drept și smerit și intrarea Lui triumfală în Ierusalim va prilejui moment de bucurie pentru locuitorii cetății sfinte (Zah. 9, 9). Fiind inspirat de Dumnezeu, proorocul Zaharia mai afirmă că trupul lui Mesia va fi străpuns (Zah. 12, 10) și că cei care i-au fost apropiați se vor lepăda de El ca și păstorul care este bătut și i se risipește turma (Zah. 13, 17).

Jertfa de pe Golgota a Mântuitorului Hristos aduce desființarea sacrificiilor singeroase ale Legii mozaice, adevăr pe care profetul Maleahi îl subliniază prin anunțarea jertfei nesingeroase — Sfânta Euharistie, care se va aduce de toate popoarele și în tot locul (Maleahi 1, 11). Același profet, a cărui scriere încheie canonul cărților vechitamentare, numește pe Mesia : Îngerul Legămîntului (Mal'akh habberyth, Mal. 3, 1) și Soarele Dreptății (Şemeş Teđaqa(h), Mal. 3, 20), aducător de mîntuire.

Aruncînd o privire de ansamblu, putem spune că ideea mesianică este specifică Vechiului Testament și ea se dezvoltă treptat de la general la particular. În totalitatea lor, textele mesianice ne dau mărturie prețioasă pentru cunoașterea biografiei Mîntuitorului Hristos, Care se va naște dintr-o urmașă a femeii, în sînul unui anumit neam, a unei anumite seminții și familii.

Textele profetice, pe lângă faptul că se referă la întreta slujire a lui Mesia — arhiereu, profet și împărat, ele mai conțin și unele amănunte ca, de exemplu, nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara, locul nașterii Sale, suferințele Sale etc.

Textele mesianice au un sens profetic și ele se pot interpreta corect în lumina izvoarelor de credință ale Bisericii noastre : Sfînta Scriptură și, mai ales, scrierile Sfinților Părinți. La plinirea vremii (Gal. 4, 4), toate profețiile mesianice ale Vechiului Testament care sînt umbra celor viitoare (Col. 2, 17), s-au adevărit întocmai în viața și activitatea Mîntuitorului Hristos, care după Sfînta Sa Înviere din morți a tilcuit celor doi ucenici Luca și Cleopa toate Scripturile începînd de la Moise și de la toți proorocii (Luca 24, 27).

BIBLIOGRAFIE :

1. P. F. Patriarh Iustin (Prof.), *Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, în rev. «Candela», 1939—1941.
2. I. P. S. Antonie al Ardealului (P. S.), *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—2, 1970.
3. Pr. Prof. Mircea Chialda, *Ebed-Iahve*, Caransebeș, 1940.
4. Idem, *Profetul Maleahi despre preoția Vechiului Testament*, Caransebeș, 1947.
5. Idem, *Patimile și jertfa Mîntuitorului după Vechiul Testament*, Caransebeș, 1947.
6. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Plinirea vremii*, în «Glasul Bisericii», nr. 2/1957.
7. Idem, *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament*, în «Sudii telogice», nr. 1—2/1954.
8. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944.

9. Idem, *Profetul Daniel despre Hristos*, Sibiu, 1933.
10. Idem, *N-am venit să stric Legea*, Sibiu, 1940.
11. Idem, *Ideea de mîntuire în Vechiul Testament*, în «Glasul Bisericii», nr. 9-10/1960.
12. Idem, *Împărăția păcii* (Isaia 2, 4), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 8—19/1957.
13. Idem, *Contribuții la lămurirea unor texte mesianice din cartea Facerii*, Sibiu, 1930.
14. Pr. Prof. V. Mihoc, *Iisus arhiereu după epistola către Evrei*, în «Ortodoxia», 2/1983.
15. Prof. Nic. Chițescu, *Răscumpărarea în Sf. Scriptură și în Scrierile Sf. Părinți*, fără dată.
16. Pr. Prof. Ioan Popescu Mălăești, *Proorocia lui Ioel*, București, 1910.
17. Idem, *Profetul Isaia, Studii și comentarii*, fasc. 4, București, 1927.
18. Em. Voiuțchi, *Profeții mesianice în Pentateuh*, Cernăuți, 1909.
19. Gh. Piteșteanu, *Profeții mesianice*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1888.
20. A. Michel, *Jésus Christ*, col. 1108—1141, în «Dictionnaire de Théologie catholique», vol. 18, p. I, Paris, 1924.
21. Lesêtre, *Mesie*, în «Dictionnaire de la Bible», t. IV, Paris, 1926.
22. J. Touzard, *L'Esperance messianique*, în art. Juif, col. 1614—1648, în «Dictionnaire apologetique de la foi catholique», t. II.
23. Card. Meignan, *Les prophètes d'Israel et le Messie depuis Solomon jusqu'à Daniel*, Paris, 1893.
24. A. von Hoonacker, *Les douze petits prophètes, Et. bibliques*, Paris, 1908.
25. L. Dennefeld, *Messianisme*, col. 1404—1568, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. X, Paris, 1928.
26. Idem, *Le messianisme*, Paris, 1929.
27. E. König, *Die Mess. Weissagungen des Alten Testaments*, ed. III, Stuttgart, 1925.

ACTUALITATEA PASTORAL-MISIONARĂ ȘI ADÎNCIMEA TEOLOGICĂ A INTERPRETĂRII SCRIPTURISTICE A ARHIEPISCOPULUI PETRU HRISOLOGUL

Pr. Conf. Dr. ALEXANDRU I. STAN

Este bine știut faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur și-a dobîndit renumele «Gură de Aur» pentru măiestria sa de vorbitor creștin și teolog de limbă greacă. Dar este mai puțin cunoscut faptul că arhiepiscopul Petru de Ravenna, predicînd în graiul strămoșilor noștri romani, a dobîndit faima de «sermocinator aureus», «predicatorul de aur» și a rămas peste veacuri cu supranumele de «Hrisologul», încă din timpul vieții sale, din secolul al V-lea. De fapt, Petru Hrisologul și-a fascinat ascultătorii săi prin claritatea ideilor sale întemeiate pe texte din Sfînta Scriptură, texte asupra cărora el revine foarte des, ba încă le utilizează rînd pe rînd ca un leit-motiv în cuvîntările sale, ca un *memento* dumnezeiesc. Chiar se silește să plece de la textul Sfîntei Scripturi, să-l comenteze cu măiestria deosebită a limbajului său extrem de pitoresc, pentru a se întoarce în același loc, ca într-o salbă de cercuri ce se nasc unele din altele. Însă, ca arhipăstor, Petru Hrisologul are o deosebită grijă pentru apărarea dreptei credințe fiindcă el a contribuit la mărturisirea fermă a ortodoxiei, combătînd erezia lui Eutihie. Pentru predicatorul din Biserica Ortodoxă Română, pentru preotul conștient de misiunea sa de interpret al Cuvîntului lui Dumnezeu, Petru Hrisologul este un izvor neseecat

de imagini și expresii familiare credinciosului din parohie, dar și o dovadă a continuității limbii noastre pe linia vorbirii latine încreștinate.

Petru Hrisologul s-a născut în secolul al V-lea, poate nu la multă vreme de la trecerea la cele veșnice a Sfântului Ioan Gură de Aur. Familia din care se trăgea era de oameni înstăriți și de vază, din localitatea Cornelia sau Imola. Ei nu au precupețit nimic pentru educarea fiului lor, dar episcopul locului și-a dat multă osteneală pentru formarea teologică a lui Petru și pentru a-l îndruma spre slujirea la Sfântul Altar. Inconjurat cu dragoste de părinții săi trupești și mai ales de episcopul său ca părinte duhovnicesc, Petru ajunsese arhiepiscop al Ravennei când la Roma păstorea Sixtus al III-lea. A participat la două sinoade locale, unul ținut la Ravenna și altul la Roma. Și-a desfășurat activitatea sub Teodoric. Pe plan mai larg, a luat atitudine împotriva ereziei lui Eutihie și a trimis scrisori la Sinodul de la Calcedon (*Ad Chalcedonensem praeterea synodum adversus Eutychem haereticum litteras dedit, quae adhuc extant*). *Predicile sale, publicate în mai multe ediții (la Paris în anul 1585)*¹, continuă tradiția omiletico-exegetică a secolului al IV-lea.

Redăm mai jos, în traducerea noastră, textul a cinci cuvântări sau omilii la «Pilda fiului risipitor», în care Petru Hrisologul se dovedește a fi un talentat orator creștin, atât prin fondul teologic dogmatic cât și prin fondul lexical așa de apropiat vorbirii și exprimării din limba română contemporană. Socotim, de aceea, că avem de a face atât cu un document teologic al vremii, cât și cu unul lingvistic-lexical de o importanță deosebită pentru aprecierea continuității ortodoxiei noastre în limba latină, limba strămoșilor noștri.

TRADUCERE

«Despre cei doi fii, unul risipitor și altul strângător»

Prima cuvântare

Astăzi Domnul l-a chemat, pentru noi, pe tatăl cel cu doi fii și ni l-a adus de față ca, printr-o pildă frumoasă, să ne ofere un semn al neșfirșitei Sale iubiri². *Un om oarecare avea³ doi fii, și a zis cel mai tînăr*

1. Textul este luat după ediția de la Paris: D. Petri Chrysologi, Archiepiscopi Ravennatis, viri eruditissimi atque sanctissimi, *insigne & pervetustum opus Homiliarum nunc primum in lucem editum, Parisiis, Apud Hieronymum de Marnef, & viduam Gulielmi Cauellat, sub Pelicano, monte D. Hilarii, 1585, p. 7—20*. Acest text a fost confruntat și cu cel din ediția Migne: Sancti Petri Chrysology, Archiepiscopus Ravennatis *Opera omnia*, editio completa, P. L., t. III, col. 183 A—201 C, Paris, 1894. Cele cinci cuvântări sînt distribuite în ediția Migne după cum urmează: I, col. 183 A—187 B; II, 187 B—190 C; III, 190 C—194 A; IV, 194 A—196 C; V, 197 A—201 C, sub titlul general de *Sermones*.

Citatul latinesc din text este luat din ediția din 1585, p. 3, unde începe expunerea scurtă despre viața lui Petru Hrisologul.

2. În secolul al V-lea, cînd scria arhiepiscopul Petru Hrisologul, comunitățile iudaice erau încă viguroase în Imperiu și competiția lor pentru a cîștiga prozeliți din rîndul necreștinilor era observabilă. De aceea, Petru Hrisologul, ca păstor creștin și arhiepiscop, socotește că noul popor, poporul încreștinat, reîntors la Dumnezeu din rătăcirea păgînismului și idololatriei, ar fi privit cu invidie de păstrătorii Legii Vechi. Fără îndoială însă că el ia apărarea creștinismului demonstrînd că Dumnezeu este Părinte iubitor și nu Judecător aspru și răzbunător pe greșelile fiului risipitor, adică pe păcatele comise odinioară de oameni în păgînism. Intrarea în casa părintească, adică intrarea în Biserică a foștilor idololatri, fi absolvă pe aceștia de tot

dintre ei către tatăl (lor) : Tată, dă-mi partea de avere (substantiae) ce mi se cuvine. Și, zice⁴, le-a împărțit lor averea. Pe cât este de credincios (pius) tatăl, pe atât este de nerăbdător moștenitorul : el obosește că-i trăiește tatăl (qui patris fatigatur ad vitam); el își pune nădejdea în însușirea averii tatălui, fiindcă nu poate să se supună timpului. S-a temut că nu (mai) are însăși prerogativa de fiu, el care n-a vrut să posede împreună cu tatăl cele câte erau ale tatălui. Dar să cercetăm ce lucruri l-au împins pe fiu spre un atare act, ce îndrăzneală l-a împins către o atât de mare cerere. Ce lucru ? Acela, adică, prin care știa că Tatăl ceresc nu poate fi mărginit de nici un hotar, nu poate fi limitat de nici un timp, nu poate fi nimicit de nici o putere a morții. Și de aceea dorește să se bucure de libertatea de a trăi, el care nu voise să se îmbogățească cu însușirile celui ce se retrăgea⁵. De fapt, dărnicia părintelui a dovedit că aceea a fost cauza acestei cereri. Și, zice, le-a împărțit lor averea. Când a cerut unul, le-a împărțit amândurora, pe dată, întreaga avere, ca să știe fiii că ceea ce avea mai înainte tatăl nu a fost zgîrcenie, ci dragoste ; din prevedere, nu din pismă nu le-a dat. Tatăl ținea să păstreze averea pentru fii, nu ca să nu le-o dea, ci dorind să rămână copiii (pignoribus), nu să se piardă. Fericiți sînt cei a căror întreagă avere constă în dragostea tatălui. Fericiți sînt cei cărora le rămîne totul în ascultarea de tată, în cinstirea tatălui. Altminteri averile sfișie unitatea, despart frăția, risipeșc rudenia, nimicesc și încalcă dragostea părintească, după cum se va vedea din cele ce urmează. Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine. Și, zice, le-a împărțit lor averea. Dar nu peste multe zile, adunîndu-și toate, fiul mai mic a plecat în țară străină, într-un ținut îndepărtat, iar acolo și-a împrăștiat averea sa, trăind în desfrîinare. Și după ce a prăpădit toate, s-a făcut foamete mare în ținutul acela ; iar el a început să ducă lipsă și a plecat și s-a lipit de unul dintre locuitorii ținutului acela, și l-a trimis pe el⁶ la țarina sa,

răul de care au fost în stare înainte. Altfel spus, întrucît Dumnezeu este Părintele egal al iudeilor și al creștinilor, atât unii cît și ceilalți au datoria să se iubească reciproc, frățește. Interpretarea ni se pare foarte actuală astăzi, cînd se încearcă o apropiere între marile religii ale lumii, în scopul salvării vieții pe planeta noastră, pentru pace și dezarmare. Ca doi frați din casa Părintelui comun — Dumnezeu —, ar zice Petru Hrisologul, creștinul și iudeul pot să fie exemplul de dragoste și de pace pentru toți ceilalți cîți mărturisesc o credință religioasă și slujesc, într-un fel sau altul, viața lumii, ca pe o familie a bunăstării și a binevoirii.

3. În text, «habuit» — a avut.

4. Acest «inquit», apare la fiecare citat din Evanghelie și insistă că propoziția sau fraza respectivă este luată din Revelație.

5. Tatăl celor doi fii se «retrăgea» din viață prin vîrsta înaintată. Este un eufemism pentru «a muri», în care se include însă și ideea că vîrsta înaintată nu însemna și o abandonare totală a responsabilităților, mai ales a acelora de Părinte al celor doi fii. Termenul «decedens» este derivat din verbul «decedo, decedere, decessi, decessum» — a muri, întrebuințat în limba română sub forma «a deceda».

6. Misit illum — l-a trimis. Străinul care l-a acceptat pe fiul risipitor aflat la sfrîșitul posibilităților proprii de întreținere, nu l-a ținut pe acesta pe lingă sine ca să-și recapete într-un fel sau altul onoarea pierdută sau să-și recupereze din averea spulberată, ci «l-a trimis», adică l-a îndepărtat și i-a dat o muncă foarte umilă : să pască porcii. Fenomenul este repetabil cu oricine ajunge străin undeva, departe de propria țară, și se dă pe mîna lăcomiei celor care îi pîndesc averea intelectuală și morală. Așa se întîmplă și cu oricare creștin ortodox care se amestecă la început cu sectanții, ducînd cu sine averea de spiritualitate ortodoxă. El

ca să pască porcii. Și dorea să-și umple pîntecele cu roșcovele⁷ pe care le mîncău porcii, dar nu i le da nimeni. Iată ce face pofta care silește spre avere. Iată cum, în lipsa tatălui, averea l-a despuiat pe fiu, nu l-a îmbogățit. Averea l-a smuls pe fiu de lîngă tatăl său, l-a aruncat din casă, l-a scos din țară, l-a jefuit de numele bun, l-a dezbrăcat de feciorie. Nu i-a lăsat nimic din ce este viață, bun simț, din ce este evlavie, din ce este libertate, din ce este mărire. În fine, pe cetățean l-a schimbat în străin, pe fiu în năimit, pe îndestulat (bogat) în sărac (lipsit); pe cel slobod l-a schimbat în rob, l-a pus laolaltă cu porcii pe cel care s-a despărțit de tatăl prea iubitor, pentru ca să slujească turmei înămolite⁸ cel care a disprețuit ascultarea de sfîntul respect. *Adunînd toate, zice, cel mai tînăr.* Acesta este mai tînăr, desigur, nu cu vîrsta, ci cu judecata: el a adunat bunurile tatălui și a plecat departe mai mult cu mîntea decît cu locul; ca după ce a plătit, nu după ce a primit costul, să se vîndă în chip nefericit robiei. Astfel a ajuns la un așa tîrg, neguțătorul, el care nu a știut cum să plătească datoria paternă, care n-a știut să răsplătească, la rîndul său, dăătorului de viață (*generanti*). Dulce este viața lîngă tată, plăcută slujirea, absolută siguranța, veselă temerea, mîngîietoare pedeapsa, bogată sărăcia, averea asigurată. Căci, într-adevăr, munca îl privește pe părinte, (dar) rodul se revarsă asupra fiilor. *A împrăștiat, zice, averea sa.* Cele cîte fuseseră puse grămadă cînd conducea tatăl se împrăstie cînd risipește fiul, ca și mai tîrziu să știe că tatăl nu a fost stăpîn al averii, ci custode. *Trăind desfrînat.* Viața de aici este muritoare, fiindcă moare față de virtuți cine trăiește în vicii⁹, își îngroapă numele bun, pierde gloria aceluia care dănuie în nerușinare: crește în necinste. *Și după ce a prăpădit toate, s-a făcut foamete mare în ținutul acela.* Foamea se adaugă ca un călău desfrîului, pîntecelui, gurii. Cum bîntuiește pedeapsa răzbunătoare acolo unde a pîrjolit mai înainte vina acuzatoare? *S-a făcut foamete mare.* Spre un astfel de sfîrșit se îndreaptă întotdeauna lăcomia, la un astfel de capăt ajunge molița plăcerii, de care trebuie să ne ferim. *Iar el a început să ducă lipsă.* Averea dată face pe fiu să ducă lipsă, ea care fiindu-i refuzată îl slujea ca pe un bogat, așa încît de unul singur¹⁰ ducea lipsă avînd cel care

este despuiat de această avere, apoi este pus în situație de inferioritate, ca un intrus de care nimeni nu mai are nevoie. În ultima vreme s-a atras atenția, în lume, asupra grupărilor sectare care atrag tineret în organismele lor, pentru a-i sărăci sufletește și pentru a-i exploata.

7. Termenul latinesc este *siliquis* — păstăi (la ablativ plural).

8. Fragmentul este de o rară frumusețe și posedă o deosebită forță de expresie tocmai datorită intensității pe care autorul o imprimă cuvintelor sale: «Civem denique in peregrinum, filium in mercenarium, in egenum locupletem, liberum mutavit in servum, iunxit porcis a patre piissimo quem se iunxit, ut serviret coenoso pecori...».

9. Expresia ajunge aici la valoarea de maximă: «moritur virtutibus, qui vitiiis vivit».

10. Petru Hrisologul insistă aici asupra faptului că desprinderea de comunitatea bisericească, schisma, secta, izolarea constituie aspecte negative în viața creștină. Acestea duc la dezorientare, la însingurare, la alienare și, în final, la ruină. În comuniune cu ceilalți credincioși, creștinul posedă neposedînd, este al tuturor și îi are pe toți, este cuprins de dragosteă tuturor și cuprinde cu a sa pe toți ceilalți, frățește. Fiul risipitor a fost adus în starea de însingurare de averea care îl părăsea cu fiecare zi, fără să se mai întoarcă la el.

avusese din belșug, la tatăl, neposedînd (nimic). *Și s-a lipit de unul dintre locuitorii fînului aceleuia, și l-a trimis pe el la țarina sa, ca să pască porcii.* Așa pățește cel care se refuză tatălui, cel care se alipește de străin, ca să se simtă pe sine ca adevărat judecător cel care fuge de prea îngăduitorul proniator. Părăsitorul iubirii (affectionis desertor), fugarul de evlavie se numără cu porcii, se alătură porcilor, se pune în slujba porcilor, străbate în fugă pășunea atrăgătoare a porcilor, este frecat și mînjit de năvala neliniștitei turme, ca să simtă cît de nefericit este, cît de amar este că a pierdut fericirea liniștei paterne. *Și dorea să-și umple pîntecele cu roșcovele pe care le mîncău porcii, dar nu i le da nimeni.* Ce crudă slujire (ministerium), că nici măcar nu prînzește cu porcii cel ce trăiește laolaltă cu porcii. Nefericit este cel ce duce lipsă de cele ale porcilor¹¹ și rabdă de foame pentru îngrășare¹². Ne-norocit este cel ce pofteste roșcovele drept hrană și nu ia seama la calitate. Bine învățați de acestea, instruiți cu astfel de fapte, să rămînem în casa tatălui, să stăm îndelung la sînul mamei, să ne înlănțuim cu îmbrățișările rudelor, să ne strîngă tare ființa părintească¹³, astfel ca nu cumva să ne tîrască spre cele mai sus amintite rele, libertatea de plîns a tinereții. Să ne îngrădească pe noi respectul patern, să ne ocrotească dragostea mamei, să fim păziți prin simțămintele neamurilor după mamă¹⁴. Sub privirile celor apropiați, nu se cuvine să ne lăsăm ademeniți de greșeli. Pe cît sînt de mulți ochii celor apropiați, pe atîtea luminițe sînt. Fața mamei este lumina zilei, soarele strălucește pe fața tatălui. De unde, de cel ce trăiește între călăuzele virtuților nu se pot apropia întunecimile fărădelegilor. Ci masa tatălui ne hrănește cu hrana virtuții, cu ospățul mîntuirii, cu desfătările cinstei și măririi. Iar fi-

11. Iarăși avem de a face cu un fel de aforism: «miser qui porcorum deficit». A nu avea de mîncare nici măcar cît porcii — iată o stare pe care Petru Hrisologul o găsește a fi sub nivelul demnității umane. Iar aforismul său este cu atît mai actual în vremea noastră, cînd milioane de oameni pier de foame, în timp ce cursa înarmărilor nucleare și a morții înghite forță incomensurabilă și mijloace bănești de ordinul sutelor de miliarde de dolari anual. Deci, nefericit este cel care nu dispune nici măcar de hrana ființelor necuvîntătoare. Este, desigur, nefericit pentru că se stinge chinuit de foame.

12. Rabdă de foame, ca să se ingrașe porcii. Evident, în lume resursele sînt abundente, dar există părți din populația globului care rabdă de foame, în timp ce alții se ghidează din resursele alimentare ale țărilor sărace, plătind un preț de-rizoriu. Din afirmațiile lui Petru Hrisologul, atît de actuale și astăzi, se desprinde atitudinea filantropică a Bisericii creștine, atitudine deschisă spre colaborare și spre destindere, în scopul bine definit al asigurării tuturor ființelor umane cu strictul necesar, din bogăția darurilor naturale cu care Dumnezeu a înzestrat pămîntul.

13. *Viscera nos paterna constringant.* Cuvîntul «viscera» este întrebuințat aici pentru a defini ființa interioară a cuiva, deoarece forța cu care sîntem îmbrățișați nu este doar aceea a brațelor sau a mușchilor, ci mai degrabă aceea a inimii, a eului dinăuntru care poruncește brațelor și mușchilor să efectueze gestul dragostei desăvîrșite.

14. *Cognatorum constringamus amplexibus.* Substantivul *cognatus* a rămas în limba română ca să desemneze rudele unui soț din partea celuilalt soț, ale soțului fiind frații, surorile și verii sau verișoarele soției, iar ale soției fiind, de asemenea, frații, surorile și verii sau verișoarele soțului. Este posibil ca pe vremea arhiepiscopului Petru Hrisologul termenul să fi dobîndit o extindere de la sensul inițial, consemnat în dicționare, de rude din partea mamei.

încă ne silește lungă relatare a lecturii să spunem mai pe larg despre această parabolă, cine este tatăl repede la dat dar mai grabnic în a reprimi, cine este fratele cel foarte întristat de mîntuirea fratelui, cine este tînărul nebun la plecare dar foarte înțelept la înapoiere, să cercetăm de comun acord în cuvîntul următor.

A doua cuvîntare

Despre aceeași.

În cuvîntarea de mai sus, după cît ne-a fost cu puțință, am muștrătat pe fiul desfrînat, pe fiul care a părăsit pe tatăl prea credincios, (am arătat) ce rele l-au lovit atît de mult încît, topit de foame, s-a pus în slujba porcilor. Acum să urmărim cu mai multă bunăvoință, cu cuvinte mai bucurtoase (vesele), reîntoarcerea lui, pocăința lui. *Revenit întru sine, zice, a spus: cîți simbriași (mercenari) ai tatălui meu se îndestulează de pîine, etc.* Și-a revenit întru sine, a revenit la sine mai întîi, ca să se reîntoarcă la tatăl (său), el care își ieșise din sine mai întîi, cînd s-a îndepărtat de tatăl, cînd și-a ieșit din sine (migrat) și din om totul trecu în fiară, nemişcîndu-și de iubirea părintească, uitînd de darul părintelui (genitoris). *Cîți simbriași ai tatălui meu se îndestulează de pîine, iar eu mor de foame aici.* Foamea îl recheamă pe cel pe care îmbuibarea îl face să tresalte; foamea îi dă să-l cunoască pe tatăl celui căruiia belșugul îi răpise capacitatea de a-l simți pe cel ce l-a născut (genitorem). Și dacă atît de mult a înfăptuit foamea fără de voie, verificați ce poate să ofere postul de bună voie. Pîntecele împovărat de vicii slăbește inima, apasă mîntea, ca nu cumva să poată simți dragostea de sus. Se spune că trupul care se degradează îngreunează sufletul, iar locașul pămîntesc apleacă simțirea care cugetă multe. Fapt pentru care și Domnul (zice): Luați seama ca nu cumva să se îngreueze inimile voastre cu ospețe și cu îmbătare. Așadar pîntecele trebuie golit prin îndeletnicirea cu postul (moderatione ieunii), astfel încît sufletul despovărat să tindă spre cele înalte, să urce către virtuți, ca să poată ajunge în zbor, cu ușurință, întreg, la însuși Întemeietorul dragostei. Acest adevăr îl dovedește Ilie (proorocul, n.t.), care prin continuarea postului domnesc¹⁵, liberat de greutatea carnală¹⁶, ca un învingător al morții a urcat la cer. *Mă voi scula, și voi merge la tatăl meu.* Zăcea la pămînt cel care a zis: «mă

15. «Postul domnesc» este postul Mîntuitorului, de patruzeci de zile și nopți, post absolut, la care s-a supus și proorocul Ilie, cu multă vreme înainte de întruparea Mîntuitorului. Dar întrucît acel post al proorocului s-a consumat prin poruncă Dumnezeiască, el este o prevestire a postului ținut de Mîntuitorul Hristos înainte de începerea activității Sale publice. Prin extensiune, deci, Petru Hrisologul numește postul Sfîntului prooroc Ilie Tesviteanul drept «post domnesc». Similar, avem termenul de «rugăciune domnească», aplicat rugăciunii «Tatăl nostru».

16. Este vorba de povara trupului, de acea povară pe care afectele o exercită asupra minții și asupra sufletului, astfel încît partea spirituală sau sufletească din om să slujească intereselor stricte de perpetuare și de prelungire a vieții în cadrul strîmt al satisfacerii cerințelor minore, lăsînd la o parte ceea ce este important — desăvîrșirea întregii persoane, adică a sufletului și a trupului ca tot indivizibil.

voi scula». A înțeles căderea, a simțit că el zace pe ruina desfriului rușinos. S-a văzut în nesiguranță, și de aceea a exclamat : *Mă voi scula, și voi merge la tatăl meu*. Cu ce speranță, cu ce crezămînt, cu ce încredere ? Cu ce nădejde ?! Cu aceea care este tata. Eu am pierdut ceea ce aparținea fiului ; el nu a pierdut ceea ce aparține tatălui. Străinul nu se interpune față de tată, deoarece în pieptul tatălui se află cel care intervine și imploră iubirea¹⁷. Se încordează carnea tatălui, avînd să nască din nou pe fiul prin iertare. Mă voi duce la tatăl meu ca un acuzat ; dar tatăl, după ce a văzut pe fiul, îndată a acoperit vinovatul, tăinuiește pe judecătorul care vrea mai mult să fie părinte, și degrabă întoarce sentința în iertare, el, care dorește ca fiul să se întoarcă, nu să piară. *Mă voi scula, și mă voi duce la tatăl meu, și-i voi zice : Tată, am greșit la cer și înaintea ta*. Mărturisirea îl deschide pe tatăl, pocăința îl vădește pe părinte. *Am păcătuit față de cer și înaintea ta*. Cel față de care se păcătuiește la cer nu este tată pămîntesc, ci ceresc, de aceea a adăugat : înaintea ta. Față de cel din cer și pe pămînt, înaintea ochilor Căruia sînt toate cite se întîmplă. *Am păcătuit la cer și înaintea ta, și nu mai sînt vrednic de a mă numi fiul tău*. Acesta a plecat în țară străină și a fugit într-un ținut îndepărtat ; dar de acuzatorii săi, de martorii săi, de ochii Părintelui ceresc, nu fuge. Faptul îl dezvăluie David mai limpede, zicînd așa : «Unde mă voi duce de la Duhul Tău? și de la fața Ta unde voi fugi ? De mă voi sui la cer, Tu acolo ești. De mă voi pogori în iad, de față ești. De voi lua aripile mele de dimineață, și de mă voi așeza la marginile mării, și acolo mă va povățui mîna Ta, și mă va ține dreapta Ta» (Ps. 138, 7—10). Acesta vede în toată lumea că sînt de mărturisit păcatele dezgolate (delicta nuda) ochilor lui Dumnezeu : că păcatele nu pot fi ascunse de Dumnezeu, nici de cer nici de pămînt, nici de mare nici de adînc, nici chiar de către noapte. Simte cît este de pîngărit¹⁸, cît rău este a păcătui în fața lui Dumnezeu, și de aceea strigă : *Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut* (Ps. 50, 5). Fapt pentru care și acest tînăr rostește la fel, și strigă : «*Am păcătuit la cer, și înaintea Ta, și nu mai sînt vrednic să mă numesc fiul tău*». Nu zice : nu sînt vrednic de a fi fiul tău, ci nu sînt vrednic să mă numesc fiul tău, fiindcă a fi chemat către har ține de a fi în fire¹⁹. Ascultă-l pe

17. Copiii nu dispar niciodată din inima părinților. Imaginea copiilor — formată în conștiința părinților din frageda și gingașa vîrstă a prunciei — rămîne acolo toată viața. Și dacă un părinte nu a refuzat copilului său mic nimic în copilărie, nu va putea să-i refuze mai ales afecțiunea de părinte pe tot parcursul vieții, indiferent de situațiile dificile prin care trece copilul și indiferent la ce vîrstă. Dumnezeu este Părintele tuturor. El poartă de grijă, prin pronia Sa infinită, de fiecare persoană umană și cunoaște nevoile fiecărui om. El este totdeauna gata să reprimască la Sine pe cel care simte în inimă dragostea Lui.

18. Comiterea păcatului aduce după sine starea de tristețe, simțămîntul vidului ontologic și, mai ales, senzația neplăcută și insuportabilă a pîngăririi.

19. Integritatea mintală este una din condițiile primirii harului divin. Această condiție implică responsabilitate deplină pentru harul primit și este esențială, de exemplu, pentru primirea Sfințelor Taine în Biserica Ortodoxă. În vocabularul românesc, «a fi în fire» înseamnă a fi capabil de a distinge între bine și rău, a gîndi matur în toate împrejurările vieții. Deci fiul risipitor pierduse controlul asupra propriei persoane, dar în cele din urmă, chinuit de foame, își revine în fire, se reface din punct de vedere mintal și înțelege propria situație.

Apostolul care zice : *De la cel ce v-a chemat pe voi spre harul Său* (Gal. 1, 6). Așadar, acest adolescent, fiindcă pierduse ceea ce aparținea firii (naturii), se socotește pe sine că nu merită ceea ce aparține harului. *Fă-mă ca pe unul din simbriașii tăi.* Iată, ce a devenit fiul prin purtarea sa ? Iată, încotro l-au dus plăcerea desfrîului, libertatea tinereții ? *Fă-mă ca pe unul dintre simbriașii tăi.* Pentru ca printr-o năimire anuală să se reînnoiască robirea, ca starea de năimire să se șteargă prin muncă neîntreruptă, pentru ca în fiecare zi să jelească prin faptă robirea nefericitei răsplăți, pentru ca totdeauna să fie propriul său vânzător și să nu fie în stare să refuze propria sclavie. Dar acest lucru îl cere fiindcă el a simțit libertatea roabă pe lângă străin și își încredințează sieși viitoarea slujire liberă la tatăl. Și acum, fraților, aș vrea să dezvălui taina acestei lecturi (pericope, n.t.), de nu m-ar rechema amploarea folosului acesteia, căci vă văd că nu ascultați acestea ale noastre cu datorata durere, ci ca și cum ați zbura cu minte grabnică peste ceva străin. Hristos ne vorbește întotdeauna nouă tuturor despre ale noastre, ale noastre ce au să se întîmple, și ca să ne îndrepteze pe noi, ne prezintă des exemple taince Domnul, ca tată ce a voit să fie al slujitorilor săi. El a voit să fie mai mult iubit decît temut. El S-a dat pe Sine ca pîine a vieții, El Și-a vărsat Sîngele în paharul mîntuirii²⁰. Prin comparații trecute, îndreptează pe cei de față și viitori, ca nu cumva părăsind pe părintele bun și credincios, să tindem spre depărtările lumii, spre înstrăinările excesului, iar acolo trăind dezmățat, să cheltuim toată averea mîntuirii și a vieții, să îndurăm — după ce am sfîrșit toate — foamea grea a speranței, și astfel să ne dăm diavolului, adică începătorului deznădejdiei, și el să ne trimită la țarina sa, adică la meterezele seducătoare ale eonului acestuia. Să ne trimită să paștem porcii, pe aceia, desigur, care, aplecați spre pămînt întotdeauna, trăiesc pentru pîntece, iar aprinderea cărnii și-o potolesc în mocirla nămolului, se afundă în tină, se răcoresc în genunea viciilor. Însă că îi trimite pe simbriașii săi la porci, aceasta o face cruzimea ieșită din fire, care nu se mulțumește ca oamenii să devină păcătoși, dacă nu-i face căpetenii ale viciilor, ale greșelilor, și maestri. Îndată ce-i va fi făcut așa, nu le îngăduie să se sature din însăși hrana și din pășunea porcilor. Astfel încît, pe cei flămînzi viciile îi fac să ducă lipsă mai mult, pe cei dezmățați nu-i poate cuprinde săturarea, plăcerea nu știe să-i astîmper. De unde (rezultă) că noi, cît o să fim cu tatăl cel bun, să rămînem lângă părintele cel credincios, ca să putem evita cursele diavolului și să ne bucurăm totodată de bunurile părintelui. După aceea vom cerceta cu de-amănuntul cele tainice, pentru că datorăm mult comuniunii și obiceiurilor.

20. Petru Hrisologul se referă clar, aici, la Sfînta Împărtășanie, la prezența reală a Mîntuitorului Hristos în Sfînta Euharistie, ca hrană spre viață credincioșilor care primesc Sfînta Taină.

Cuvîntarea a III-a

Despre aceiași

Pînă acum, în două predici legate una de alta, am urmărit cu ochii minții plecarea, întoarcerea, vina (și) căința fiului desfrinat; de acum înainte să urmărim venirea în întîmpinare a tatălui, bunătatea părintelui, milostivirea de negrăit a tatălui. *Sculîndu-se, zice, a venit la tatăl său; și încă departe fiind, l-a văzut pe el tatăl său, și s-a umplut de milă, și a alergat spre el, și a căzut pe grumazul lui și l-a sărutat (Luca 15, 20).* Sculîndu-se, a venit spre tatăl său. S-a ridicat acesta din decăderea minții și a trupului; s-a ridicat din adîncul iadului, atingînd înălțimile cerului; ca urmare iertării, fiul se ridică către Tatăl ceresc, mai mult decît a decăzut din pricina păcătoșeniei. *Sculîndu-se, a venit la tatăl său.* A venit nu cu mersul pașilor, ci cu umbletul minții: cel aflat departe, nu a avut trebuință de un drum pămîntesc, fiindcă a aflat scurtăturile vieții mîntuitoare. Pe Părintele dumnezeiesc nu știe să-L caute prin străbaterea căilor, cel care caută prin credință, ci află că Acela pe dată îi stă în față. *Sculîndu-se, a venit la tatăl său, fiindcă încă era departe.* Cum este departe acela care a venit? Fiindcă nu a sosit încă²¹. Acesta care a venit, a venit spre pocăință, dar nu a ajuns încă la slava de mai înainte, sau la starea sau cinstea anterioară. *Și încă fiind departe, l-a văzut pe el tatăl său.* L-a văzut Tatăl Acela, Care locuiește întru cele înalte, și spre cele smerite privește, și a cunoscut de departe pe cele înalte (v. Ps. 112, 5—6). L-a văzut tatăl său. Tatăl l-a văzut, ca și el să poată să-și îndrepte privirile spre tatăl. Vederea tatălui a luminat fața fiului care vine, ca să se îndepărteze toată întunecimea care îl cuprinsese din pricina greșelii. Nu sînt atîta (de negre, n.t.) întunecimile nopții cum sînt cele care provin din dezordinea păcatelor. Ascultă-l pe profetul, care zice: «Covîrșitu-m-au fărădelegile mele, și n-am mai putut vedea» (Vezi Ps. 37, 4), iar în alt loc: «Fărădelegile mele au apăsat peste mine» (Ps. 37, 4). Iar după aceea: «Și lumina ochilor mei nu (mai) este cu mine» (Ps. 37, 10). Noaptea a îngropat lumina de ieri, păcatele amesc simțirea, sufletul, mădularele. Dacă n-ar fi strălucit, așadar, Tatăl ceresc în fața fiului care se reîntoarce, și n-ar fi îndepărtat toată întunecimea dezorientării de pe fața lui, nicio dată n-ar fi văzut fiul această strălucire a feței dumnezeiești. *L-a văzut de departe și s-a umplut de milă.* Este mișcat de milă Cel ce nu poate fi mișcat din loc, aleargă nu cu înaintarea trupului ci cu tandrețea devotamentului. *A căzut pe grumazul lui.* Nu prin căderea trupului, ci (prin aplecarea) milostivirii. *A căzut pe grumazul lui,* ca să-l ridice pe cel căzut. *A căzut pe grumazul lui,* ca prin povara iubirii să ridice sarcina păcatelor. «Veniți la Mine, zice, toți cei osteniți și împovărați. Luați jugul Meu asupra voastră, că este ușor» (Matei 11, 28, 29, 30). Vedeți că fiul se ajută de povara acestui tată, că nu se îngreuiază. *A căzut*

21. Joc de cuvinte, frecvent în opera omiletică a lui Petru Hrisologul: *venit sed non pervenit*. Prepoziția *per*, așezată în fața lui *venit* — a venit — schimbă sensul verbului inițial, formîndu-se un nou verb: *pervenit*, a mers pînă la capăt, a sosit la destinație. Am distinge aici un sens imperfectiv (verbul fără prepoziție) și un sens perfectiv, marcat de prepoziție.

pe *grumazul lui*, și *l-a sărutat*. Așa judecă tatăl, așa îndreptează, așa îi dă sărutări fiului păcătos, iar nu bice. Puterea dragostei nu vede greșelile, și de aceea a răscumpărat tatăl păcatele fiului prin sărutare, l-a cuprins în îmbrățișare, ca tatăl să nu dezgolească vina fiului, ca tatăl să nu-l dezonozeze pe fiul. Așa îngrijește tatăl de rănilor fiului, ca nu cumva fiului să-i rămână vreo cicatrice, vreun semn. «Ferițiți, zice, sint cei cărora li s-au iertat fărădelegile și ale căror păcate s-au iertat» (Ps. 31, 1). Iar dacă întâmplarea tinărului acestuia nu place, dacă plecarea lui îngrozește, noi în nici un chip să nu ne îndepărtăm de Tatăl. Apariția tatălui alungă vina, îndepărtează prejudiciul, alungă deodată dezmațul și ispitele. Desigur, dacă ne-am depărtat, dacă am ajuns la toată ripa necredinței, la toată disgrația (ruina), să ne ridicăm odată și să ne reîntoarcem la un astfel de părinte, invitați printr-un astfel de exemplu. *Însă îndată ce l-a văzut, s-a umplut de milă, și a alergat la el, și a căzut pe grumazul lui și l-a sărutat*. Vă rog, care este acest loc al deznădejzii? Ce prilej de iertare este aici? Ce fel de frică este aici? Afară numai dacă îi este frică de întâmpinare, dacă se înspăimintă de sărutare, dacă îl tulbură îmbrățișarea și crede că tatăl îl prinde pentru pedeapsă, că nu-l reprimește spre iertare, când îl trage pe fiu cu mâinile, când îl cuprinde cu pieptul, când îl leagă cu brațele. Dar pe această cugetare nimicitoare de viață, pe această dușmană a mîntuirii o iau cu asalt, o exclud cu prisosință cele ce urmează: «*Și a zis tatăl către slujitorii săi: aduceți degrabă haina cea dintîi și îl îmbrăcați, și-i dați inel de aur în mîna lui, și încălțăminte (calceamenta) în picioarele lui, și aduceți vițelul cel gras, și îl junghiați, și să mîncăm, și să ne veselim, că acest fiu al meu mort a fost și a înviat, pierdut a fost și s-a aflat*. Mai întîrziem după ce am auzit acestea? Încă nu ne întoarcem la Tatăl? *Aduceți degrabă haina cea dintîi și îl îmbrăcați*. A îndurat vina fiului, cel care nu a răbdat golătatea. De aici vine faptul că a voit ca fiul să fie îmbrăcat mai întîi de slujitori și apoi să fie văzut, ca numai tatălui să-i fie cunoscută golătatea, fiindcă numai tatăl singur putea să privească golătatea fiului. *Aduceți degrabă haina cea dintîi*. Acest părinte, care nu a răbdat ca păcătosul să fie în rangul al doilea, a voit să dobîndească bucurie mai mult din iertare decît din judecată (din dreptate, *iustitia*). *Aduceți repede haina cea dintîi*. N-a zis: «De unde vii?», «Unde ai fost?», «Unde sint cele pe care le-ai luat?», «Pentru ce ai schimbat atîta mărime cu atîta rușine»? Ci (zice), *Aduceți repede haina cea dintîi, și îl îmbrăcați*. Vedeți, pentru că puterea dragostei nu vede greșelile, tatăl nu cunoaște milostivirea tîrzie. Cel ce îndepărtează greșelile, iese în față. *Și-i dați inel în mîna lui*. Evlavia părintească nu se mulțumește doar să refacă nevinovăția (*reparare innocentiam*), dacă nu-i restituie mai întîi onoarea. *Și-i dați încălțăminte în picioarele lui*. Cît de sărac s-a întors cel care plecaseră avut, că din toată averea nu mai aduce cu sine nici încălțăminte din picioare! *Dați-i încălțăminte în picioarele lui*. Ca nu cumva chiar și în picioare să rămînă vreo hidoșenie a golătății; desigur, pentru ca, încălțat, să-și reia cursul vieții de mai înainte. *Și aduceți vițelul cel gras*. Nu ajunge un vițel obișnuit, dacă nu e gras, dacă nu va fi fost îngrășat. Vițelul gras mărturisește

despre mărimea (pinguedinem)²² dragostei paterne. *Și aduceți vițelul cel gras, și înjunghiați-l, și să mîncăm, și să ne veselim : că acest fiu al meu mort a fost și a înviat, pierdut a fost și s-a aflat.* Pînă aici am spus pilda și deja ne gîndim să dezvăluim o taină ascunsă (*arcenum mysterium*). Fiul cel mort înviază în moartea vițelului, și un singur vițel se sacrifică (funditur) pentru îngrășarea întregii familii. Trebuie să facem însă o distincție, pentru ca să urmărim vechea durere a fratelui, invidia fratelui mai în vîrstă.

Cuvîntarea a IV-a

Despre aceiași

Bucurîndu-ne de reîntoarcerea și de mîntuirea fiului mai tînăr, să înfățișăm cu jale și să plîngem invidia, care a pierdut bunul cel mai de preț (*summum bonum*) al sobrietății (*cumpătării, frugalitatis*) prin răul grozav al pisei și al geloziei. *Era, zice, fiul său mai mare la țarină. Și cînd a venit și s-a apropiat de casă, a auzit cîntece și jocuri și a chemat pe unul dintre slujitori și l-a întrebat ce înseamnă acestea. Iar el i-a răspuns : Fratele tău a venit, iar tatăl tău a înjunghiat vițelul cel gras, fiindcă l-a primit sănătos. Însă acesta s-a mîniat, și nu voia să intre. Era, zice, fiul său mai mare la țarină.* Era la țarină, cultivînd pămîntul, chinuindu-se pe sine : înmoaie asprimea solului, își întărește simțirea, smulge din rădăcini mărăcinii și buruienile, dar nu plivește pîntenii invidiei. Astfel, din semănătura poftei (*cupiditatis*) culege roada pisei și a geloziei. *Și cînd a venit, zice, și s-a apropiat de casă, a auzit cîntece și jocuri.* Pe invidios îl alungă cîntecele (*symphonia*)²³ afecțiunii, îl scoate afară hora dragostei, și pe cel pe care rînduiala firii (*ratio naturae*) îl cheamă să vină la fratele său și să se apropie de casă, pe acesta îl oprește gelozia să meargă pînă la capăt, pisma nu-l lasă să intre. Invidia este răul de demult (*malum vetustum*), prăpădul diavolului, veninul cel vechi (*antiquum virus*), otrava secolelor, cauza morții. Aceasta, la început, l-a scos afară (*ejecit*) pe îngerul însuși și l-a aruncat jos (*dejecit*) din cer. Aceasta (invidia) l-a dat afară din rai pe primul om al neamului nostru. Ea însăși l-a îndepărtat de casa părintească pe frațele mai mare. Aceasta sămînța lui Avraam a înțarmat-o, pe poporul sfințeniei, contra însuși Creatorului ei, spre moartea Mîntuitorului ei. Invidia este dușmanul dinlăuntru, care nu clatină zidurile trupului, nu sfărîmă îngrăditura mădularelor, ci ia rob sufletul însuși, stăpînul trupului, și îl face prizonier. Dacă, așadar, voim să merităm gloria cerească și să dobîndim fericirea paradisiului (raiului), dacă vrem să locuim în casa Părintelui veșnic, dacă vrem, prin credință nestrămutată, să nu fim luați drept ucigași ai lucrului ceresc, să aruncăm la pămînt duhul invidiei și să dăm la o parte cursele, să reprimăm invidia cu toate puterile

22. Petru Hrisologul vrea să insiste aici asupra proporționalității dintre bucuria interioară a tatălui la revederea fiului pierdut și actele sale exterioare prin care își manifestă această bucurie : ospățul din cel mai bun animal sacrificat este îndreptățit numai de evenimentul extraordinar al incredibilei și neașteptatei reîntoarceri a fiului risipitor.

23. *Symphonia* — cuvînt de origine greacă, intrat în vocabularul latin, menținîndu-și sensul primar de cîntare colectivă, cîntare obișnuită la petrecerile romane.

armelor cerești, pentru că după cum dragostea ne unește cu Dumnezeu, tot așa invidia depărtează de Dumnezeu. *Așadar, tatăl lui, ieșind, a început să-l roage.* Inima neliniștită a tatălui se strânge din diversele manifestări ale copiilor, și dragostea părintelui, înmărmurit de diferitele întâmplări ale fiilor, aleargă încoace și încolo, fiindcă vede că fratele fuge îndată de reîntoarcerea fratelui, și că din pricina mintuirii unuia, pe dată și-l pierde pe celălalt, și că tristețea îndelungată compensată printr-o bucurie scurtă îi este tulburată prin pisma invidiei. O, umflătură a geloziei, nu-i cuprinde pe doi frați buni o casă largă! Și ce este de mirare, fraților? Invidia a făcut ca toată largimea lumii să fie îngustă pentru cei doi frați, căci și Cain s-a ridicat spre moartea (fratelui) mai tânăr, pentru ca fierbințeala geloziei să-l facă să fie singur acela pe care îl făcuse întâi legea firii²⁴. *Iar acela, răspunzând, a zis către tatăl său: Tată, iată, de atîția ani îți slujesc.* Iată, fiul despăgubește prin servitute privilegiile nașterii. *Niciodată nu am călcat porunca ta.* Acest lucru nu ți l-a dat ție nevinovăția ta, ci iertarea tatălui, fiindcă din multa dragoste a preferat să acopere greșelile fiului, decît să le dezvelească. *Și niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei.* Inima invidioasă a fratelui nu poate să fie plăcută tatălui. Că nu-și mai aduce aminte de dărnicia părintească acela care nu-și aduce aminte de dragostea de frate. Neagă că i s-a dat un ied, cel care a primit toată partea de avere la vremea împărțirii. Căci atunci cînd fratele mai tânăr a cerut să i se dea partea de avere, tatăl a împărțit totul, îndată, ambilor frați. Căci zice Evanghelistul: *Și le-a împărțit lor averea.* Dar invidiosul înșeală (se preface) întotdeauna; mereu minte invidiosul. *Și niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei.* Pe prietenii părintești nu-i socotește ca ai săi, ci îi crede străini: aceștia nu sînt prieteni; a fi iubit de către prietenii săi socotește el că înseamnă a fi în grațiile tatălui. *Dar după ce a venit fiul acesta al tău, care ți-a mîncat averea cu desfrînatele, ai junghiat pentru el vițelul cel îngrășat.* Lui îi pare rău că s-a întors fratele, nu-l doare că s-a pierdut averea. Nu se tînguiește din cauza pagubei, ci din gelozie, cel care a trebuit din ale sale să-l împodobească pe fratele reîntors; n-a trebuit să se poarte astfel față de cel pierdut (nenorocit). În fiu se află toată averea tatălui; și de aceea tatăl nu a pierdut nimic cînd l-a primit (la sine) pe fiul. Fratele a socotit drept pagubă, că vede că s-a reîntors împreună-moștenitorul. Și cînd nu este invidios avarul? Cînd el socotește că ceea ce posedă altul a pierdut el. *Iar el (tatăl) a zis fiului: fiule, tu totdeauna ești cu mine și toate ale mele ale tale sînt. Trebuia însă să ne bucurăm și să ne veselim, că fratele tău acesta mort a fost și a înviat, pierdut a fost și s-a aflat.* O, cîtă face puterea dragostei! Deși fiului celui rău îi este cunoscut faptul de a fi, tatăl trebuie să fie tată²⁵; el vede că fiul (cel mare) a degenerat sufletește, vede că nu

24. Observații psihologice de mare finețe se înlanțuiesc aici pentru a înfiera invidia, deoarece aceasta din urmă a dus la primul omor.

25. Tatăl, părintele, poate renunța la tot ce este material, în favoarea fiilor săi; el nu poate renunța însă la atributul său de părinte și la obligația lui naturală de a împăca pe fiii săi atunci cînd invidia îi situează pe aceștia în opoziție unul față de altul punîndu-le viața în pericol. Tatăl trebuie să salveze viața fiilor săi. El are această datorie ontologică față de cei cărora le-a dat viață.

are dragostea părintească și nu are nimic din felul părintesc. Și totuși îl numește fiu, îi povățuiește lucrarea spre împăcare, chiar recheamă speranța dărnicii, zicînd : *Tu totdeauna ești cu mine, și toate ale mele ale tale sînt*. Adică vrea să zică : îngăduie fiului să se întoarcă la tatăl, dă voie tatălui să primească pe fiul. Căci nici acela nu a dorit altceva decît pe tatăl, și venind a voit să i se dea nu locul de fiu ci de simbriaș, zicînd : *Tată, am greșit la cer și înaintea ta ; și nu mai sînt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul dintre simbriașii tăi*. Să ai tu toate ; lui îi ajunge tatăl. Și ca să nu socotiți cumva din cele de față, sau din cele de mai înainte, că i s-a făcut lui vreo micșorare, voi continua cu o nouă viitoare (cuvîntare). Într-adevăr, dacă urmezi sfatul tatălui și porunca (lui), împărtășește-te din cele de față cu fratele (tău), pentru ca să ai dimpreună cu el laolaltă pe cele viitoare.

Cuvîntarea a V-a

Despre aceiași

Aceasta este cea de a cincea cuvîntare a noastră despre plecarea și despre întoarcerea fiului desfrînat, și ne vom sili ca, de la sensul istoric, după cum am făgăduit, să ajungem la înțelegerea tainică și deosebită a Dumnezeirii ²⁶.

Un om oarecare a avut, zice, doi fii. După ce Hristos a luat asupra-și slăbiciunile trupului nostru, și Dumnezeu a îmbrăcat tegumentele umane, Dumnezeu se numește într-adevăr pe Sine om, Stăpînul se cheamă cu adevărat tată al celor doi fii, fiindcă Dumnezeirea este unită cu omenitatea, dragostea (părintească) unită cu Dumnezeirea, a unit pe om cu Dumnezeu, a unit pe Stăpînul cu Tatăl. Așadar, acest Om-Dumnezeu, Părintele acesta a avut doi fii, pe care nu i-a dobîndit (de la cineva)... *A avut doi fii*. Adică două popoare, pe cel iudaic și pe cel păgîn. Dar pe cel iudaic l-a făcut mai în vîrstă înțelepciunea Legii. Pe cel păgîn, nerozia păgînismului l-a făcut mai mic (*iuniorum*). Căci după cum înțelepciunea dă peri albi (albește părul), tot așa lipsa de înțelepciune (nebunia) răpește ceea ce aparține omului matur (vir). Așadar pe acesta l-au făcut să o ia înainte cu purtările ușoare (mores), iar nu cu vîrsta ; pe celălalt l-au făcut să fie mai vîrstnic nu anii, ci simțirea (rațiunea, *sensus*). *Și a spus, zice, cel mai tînăr dintre ei tatălui : Tată, dă-mi partea de avere care mi se cuvine*. Nu cu glasul îl solicită acesta pe cunoscătorul inimii, ci cu dorința, fiindcă bunurile de la Dumnezeu și

26. Aici, la începutul ultimei cuvîntări la Pilda fiului risipitor, Petru Hrisologul face o «captatio benevolentiae», pentru a dispune pe ascultătorii (cititorii) săi, dar și pentru că seria celor cinci cuvîntări ajunge la un punct culminant și la un deznodămînt, anume la dezvăluirea sensului mai adînc al pildei. Petru Hrisologul făgăduiește solemn ascultătorilor să-i ajute să înțeleagă — cu ajutorul a ceea ce s-a spus pînă atunci — că tatăl din pildă este însuși Dumnezeu ca Părintele tuturor oamenilor și că pilda privește întreg neamul omenesc.

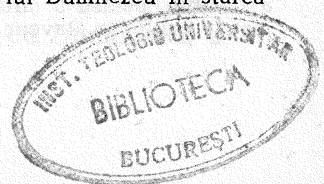
relele le aduce în noi propria noastră voie. În sfârșit el, fiind posesor puternic al întregului dimpreună cu tatăl, a ajuns la o singură parte prin propria sa voie, zicînd: *Dă-mi partea de avere ce mi se cuvine*. Și în ce constă această parte? Ce este ea? Ținuta, Vorbirea, Știința, Rațiunea, Judecata (*Habitus, Sermo, Scientia, Ratio, Iudicium*)²⁷, cele cîte îl așază pe om în viața pămîntească înaintea celorlalte viețuitoare, adică, după zisa Apostolului, legea firii. Și de aceea le-a împărțit lor averea, dîndu-i celui mai tînăr pe aceste cinci beneficii ale firii, după cum le-am amintit, iar celui mai mare pe cele cinci cărți ale Legii (Pentateuhul Vechiului Testament, n.t.) scrise sub inspirație dumnezeiască (divinitus inscribendo). Potrivit acestora, averea este disproporționată în ce privește meritul, dar egală ca număr, dacă ar ține aceasta rînduiala omenească. Fiind instituită de la Dumnezeu, cealaltă ar subzista. Totuși și una și cealaltă lege i-ar duce în final la cunoașterea tatălui și pe un fiu și pe celălalt, ar servi în respectarea propriului Creator. *Și nu după multe zile, zice, adunînd toate, fiul cel mai tînăr (mic) a plecat în țară străină, într-un ținut îndepărtat, și acolo și-a împrăștiat averea sa trăind desfrînat*. Am zis că mai tînăr l-au făcut moravurile (purtările rele) iar nu anii; de aceea a zis: *Nu după multe zile*. Fiindcă chiar de la începutul lumii s-a grăbit păgîndătatea spre patria idolilor. Spre ținutul îndepărtat al diavolului a plecat cu sufletul, nu cu locul, și prin vîrstele dintii (elementa) a rătăcit de tot cu cugetări deșarte și prin mișcări corporale a fost aruncată la pămînt. Ba încă și în fața Tatălui era fără Tatăl, și în timp ce era întru sine, nu era cu sine. De aici rezultă că fiul desfrînat, prin pofta elocinței profane, prin lupanarele literaților, prin rătăcirile sectelor, prin dispute nebunești a cheltuit averea lui Dumnezeu-Părintele. Iar după ce a sfârșit cu totul (consumpsisset) în interpretări (false, n.t.) ceea ce ținea de cuvînt, de știință, de rațiune, de judecată, răbda prea nenorocita o uriașă lipsă, o mare foame de cunoaștere a adevărului, căci filozofia a produs chinul căutării Dumnezeirii, dar nu a dat nici un rod în ce privește aflarea adevărului. De aici vine că s-a alipit de unul din frunții (*primario*) ținutului aceluia, de către care era trimis în lumea aceasta (*in istud saeculum*) adică la una din multele țărini ale superstițiilor (falselor religii, n.t.), ca să pască porcii, adică pe demonii care zic Domnului: *Dacă ne scoți afară, trimite-ne în (turma de) porci* (Matei 8, 31). Ca să pască pe porci cu tîmîie, cu jertfe, cu sînge reîntorcînd printr-un astfel de efort răsplata răspunsurilor mincinoase. Se înjunghia oaia, pentru ca, ceea ce viu nu știa nimic, să ghi-

27. Petru Hrisologul distinge între cele cinci daruri ale firii și cele cinci cărți ale lui Moise, pentateuhul, arătînd că neamul omenesc a avut întotdeauna la îndemînă elementele esențiale care să-i conducă la Dumnezeu. Totuși Revelația, Legea lui Dumnezeu a depășit cu mult în eficiență ceea ce puteau să realizeze în om, loialtă, ținuta dreaptă (demnitatea sau onoarea), vorbirea, cunoașterea sau știința antică, rațiunea și judecata conștiinței. Alterarea darurilor firii este posibilă prin căderea în păcat, prin îndepărtare de Dumnezeu, dar Legea divină este inamovibilă. Aceasta din urmă, prin stringența ei, prin imperativul ei reține pe omul credincios în preajma lui Dumnezeu, în credința în Dumnezeu și, implicit, îi impune o atitudine morală adecvată firii sale.

cească înjunghiat. Iar ceea ce era mort să vorbească prin fibrele de carne ceea ce niciodată nu fusese exprimat prin gură. Deoarece păgînul (*gentilis*) nu descoperea nimic adevărat divin, nimic ce avea să fie spre mîntuire, nimic în astfel de lucruri, pierzîndu-și speranța cu privire la Dumnezeu, la providență, la judecată și la cele viitoare, de la ocupația intelectuală (*ab schola*) se deda lăcomiei pîntecelui, dorind să se sature din roșcovele pe care le mîncău porcii. Știau acest lucru epicureii, cei care, pe cînd frecventau academiile platonice și aristotelice, nu aflau acolo nici o învățătură privitoare la Dumnezeire sau la știință. În ultimă instanță, se predau lui Epicur, autorului disperării și al voluptății. Și mîncă roșcove, adică poftesc grozav la dulcile plăceri ale trupului, și pasc demonii care totdeauna se îngrașă cu viciile și cu murdăriile trupului. Căci după cum cel ce se unește cu Domnul este un singur duh (1 Cor. 6, 17), tot astfel cel care se unește cu diavolul este un singur demon²⁸. Dar acest fiu mai tînăr, oricît dorea, totuși nu-și sătura din roșcovele acestea pîntecelul său. De ce? pentru că nimeni nu i le dădea. Însuși diavolul voia, prin foamea de știință, prin greutatea plăcerilor, să-l facă pe păgîn să caute mai cu lăcomie cele neîngăduite, să comită crime. Dar Dumnezeu-Părintele a îngăduit păgînului ca prilejul de păcătuire să-i devină motivul (argumentul) mîntuirii; căci de aceea și pe diavol l-a lăsat astfel să-l piardă. A îngăduit ca păgînul să rabde foamea, ca să se reîntoarcă. El se reîntoarce la Tatăl însă și strigă: *Părinte, am greșit la cer și înaintea Ta*. Glasul zilnic al Bisericii mărturisește că fiul mai tînăr s-a reîntors la casa tatălui, și că îl numește pe Dumnezeu Tată, cînd zice: *Tatăl nostru, Care ești în ceruri* (Matei 6, 9). Am păcătuit la cer și înaintea Ta. A păcătuit față de cer cînd aiurează că Soarele, Luna, astrele de pe cer sînt zei, și le pîngărește (*profanat*) pe acestea adorîndu-le (închinîndu-se lor, n.t.). Iar prin cuvintele: *nu mai sînt vrednic să mă numesc fiul tău, fă-mă ca pe unul dintre simbriașii tăi*, vrea să spună: pentru că nu mai merit mărirea de fiu, chiar dacă o să dobîndesc răsplata iertării în schimbul muncii de simbriaș. Iar cel căruia îi dispăre cîntecul de odrașlă (*honor sobolis*), cel puțin să-i rămînă averea vitală în pîinea cea de toate zilele. Dar tatăl aleargă (în întîmpinare) și îi iese în cale de departe. *Pe cînd eram necredincioși, Hristos a murit pentru noi* (Rom. 5, 8—9)²⁹. A alergat Tatăl în întîmpinare, a alergat prin Fiul (*in Filio*), cînd printr-Însul a coborît din cer și a ajuns pînă la pămînt. *Tatăl, zice, Cel Ce m-a trimis, este cu Mine* (Ioan 8, 18—19). *A căzut pe grumazul lui*. A căzut cînd, prin Hristos, Dumnezeirea a coplesit toate ale noastre și S-a sălășluit în trup. *Și l-a sărutat*. Cînd? *Atunci cînd mila și adevărul s-au întîmpinat și dreptatea și pacea s-au sărutat* (Ps. 84, 11). *I-a dat haina cea dintîi*. Pe acea slavă veșnică

28. După logica veche, a treia situație nu este posibilă: *tertium non datur*. Credinciosul trebuie să aleagă bine direcția vieții sale, anume să se îndrepteze din starea în care se află și să meargă către Dumnezeu. Altfel, făcîndu-se rob diavolului, va fi una cu diavolul și va fi părtaș pedepsei veșnice împreună cu acela.

29. După căderea în păcat, omul a pierdut fericirea cea dintîi; totuși, în momentul pocăinței harul lui Dumnezeu vine în întîmpinare și ajută la îndreptare. Dumnezeu, așadar, a ieșit în întîmpinarea credincioșilor prin Jertfa de pe Cruce a Fiului Său întrupat, pentru ca aceștia să ajungă în Împărăția lui Dumnezeu în starea de fii prin har.



a nemuririi pe care a pierdut-o Adam. *A dat inel în mîna lui*. Inelul cinstei, titlul libertății, pecetea bogată a Duhului (*insigne pignus spiritus*), însemnarea credinței (*signaculum fidei*), arvuna nunții celei ce-rești. *Și încălțăminte în picioarele lui*. Ca să fie încălțate picioarele în predicarea Evangheliei, *ca să fie frumoase (beăți) picioarele celor ce binevestesc pacea* (Rom. 10. 15). *Și i-a junghiat lui vițelul cel gras*. Se junghie vițelul, astfel poruncind Părintele, fiindcă Hristos Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, nu putea fi omorît fără voia Tatălui. Ascultă-l pe Apostol: *El, care pe însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții* (tradidit) *pentru noi toți* (Rom. 8, 32). Acesta este vițelul care se jertfește zilnic și veșnic pentru ospătarea noastră. Dar fratele mai mare, fiul mai mare, care vine de la țarină, poporul legiuit, aude cîntări în casa tatălui, aude dansuri (jocuri) și nu vrea să intre (Luca 15, 28). Acest lucru îl vedem cu ochii noștri în fiecare zi. Că vine iudeul la casa Tatălui, adică la Biserică, stă deoparte din invidie³⁰, aude că lira davidică răsună tare, aude armonia din concertul profetic, aude jocurile din fe-lurita adunare a popoarelor, și stînd afară, din invidie nu vrea să intre. În timp ce judecă și se înspăimîntă de fratele păgîn din pricina moravurilor de mai înainte, el însuși se lipsește de bunurile părintești, el însuși se exclude de la bucuria părintească. Însă ceea ce a zis: *Iată de atîția ani îți slujesc și niciodată n-am călcat porunca ta. Și mie niciodată nu mi-ai dat un ied*, mai degrabă trebuia să tacă, am înțeleas acum, decît să fi vorbit, fiindcă vorbește iudeul. Dar zice (Tatăl) fiului: *Fiule, tu totdeauna ești cu mine*. În ce fel? Prin Abel, prin Enoch, prin Sem, prin Noe, prin Avraam, prin Isaac, prin Moise, prin toți sfinții din care se trage neamul iudaic în Evanghelia citită, cînd zice: *Avraam a născut pe Iacob* (Matei 1, 2). *Și toate ale mele ale tale sînt*. În ce chip? Pentru că pentru tine a fost Legea, pentru tine profețiile, pentru tine Templul, pentru tine preoția, pentru tine jertfele, pentru tine împărăția, pentru tine harul (munera), pentru tine (mai presus de toate) s-a născut Hristos. Dar fiindcă tu, din pricina invidiei, vrei să pierzi pe fratele (tău), nu ești vrednic să ai ospețele părintești, bucuriile Tatălui.

Printr-o cuvîntare scurtă am putut dezvălui — nu pe cît am voit — lucruri foarte largi. Dar pentru mintea voastră sînt vaste cele care în cuvîntarea noastră par strîmte. Să nu fie acestea o îngrămădire neplăcută, simplă și grosolană, cele cîte pe noi ne-au silit nu să le povestim, nu să le prezentăm ca pe niște lucruri tainice și înalte, ci să le dezvăluim și să le interpretăm (*sed aperire, compulit, et explanare*)³¹.

30. Paradoxal, creștinismul a fost propovăduit deopotrivă printre iudei și printre păgîni dar, cu timpul, reacția sinagogii — de a reține în jurul ei pe cît mai mulți evrei a fost interpretată ca un refuz de a îmbrățișa creștinismul. Nu este cazul să insistăm aici asupra acestei situații. Remarcăm însă noile orientări creștine, pozitive, față de iudaism, în Ortodoxie prin continuarea cu larghețe a spiritului de respect reciproc, iar în Romano-catolicism și Protestantism prin deschiderea către dialog, chiar către dialogul doctrinar.

31. Petru Hrisologul încheie modest dar repede, aproape *ex abrupto*, ultima sa cuvîntare și dorește ca ascultătorii săi să-l scuze că nu a zăbovit mult mai pe larg asupra a tot ce s-ar fi putut spune pe marginea pildei de care se ocupă. Lipsește de aici rugăciunea de încheiere, fapt care dovedește că predicile au fost scrise pentru a fi citite, pentru a circula în copii manuscrise, dar nu este exclus ca acestea să fi fost și roștite în Ravenna, unde Petru Hrisologul a fost arhipăstor vreme îndelungată.

Urmărind metoda omiletică utilizată de Petru Hrisologul pentru a comunica adevărurile dogmatice cuprinse în pericopa aleasă de el din Evanghelia de la Luca (15, 11—32), adică din «Pilda fiului risipitor», observăm următoarele :

1. Cuvîntul lui Dumnezeu, Evanghelia, constituie izvorul înțelepciunii religioase. În Evanghelia vorbește Însuși Mîntuitorul Hristos, *Dominus*. El prezintă imaginea unei familii, unde tatăl este deopotrivă de iubitor față de cei doi fii. Acest tată nu îngrădește cu nimic libertatea voii, nu împiedică cu nimic manifestarea pleneră a persoanei fiului mai tînăr, atunci cînd acesta cere partea de avere ce i s-ar cuveni abia prin moștenire. Dimpotrivă, la solicitarea fiului mai tînăr, tatăl răspunde afirmativ, recunoscînd dreptul natural al omului la întrebuintărea bunurilor naturale și, mai presus de toate, la continuarea zestrei ereditare. Zestrea de acest fel se împarte în mod egal fiilor de către tatăl lor : *Petente uno, ambobus totam substantiam mox divisit*. Dar nu spre distrugere, nici pentru reaua ei folosire. Fiul mai tînăr și-a luat, deci, răspunderea totală pentru sine, a ieșit de sub tutela tatălui, dar avea cu sine, la plecarea pe drumul independent al vieții, tot ceea ce, în mod normal, ar fi putut să-l ducă la o înălțare a sa, la o maturizare continuă. De aceea, Petru Hrisologul accentuează printr-o suită de expresii starea de siguranță a fiilor în preajma tatălui, fiindcă tatăl poartă singur de grijă fiilor săi atîta vreme cît ei nu se despart de el. Într-un cuvînt, starea antelapsară a omului, deși o stare de fericire, este puternic protejată de pronia dumnezeiască. Voia liberă conlucrează cu harul lui Dumnezeu, nu se simte constrînsă și se supune voii lui Dumnezeu în cadrul lucrării pe care Dumnezeu i-a dat-o omului să o ducă la îndeplinire.

2. Momentul în care omul își ia răspunderea pentru sine nu este în mod obligatoriu momentul căderii în păcat. Dacă ar fi fost așa, atunci cu siguranță că tatăl nu ar fi împărțit fiilor săi averea. Dimpotrivă, acela este un moment de manifestare a maturizării, începutul asemănării omului cu Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu poartă de grijă întregii creații, El lasă omului să fie stăpîn asupra acelei părți din creația totală care îi este necesară pentru viața și pentru fericirea sa. Este totuși un moment de risc datorită faptului că luarea în stăpînire a unei părți din creație nu înseamnă că omul nu poate, prin voie proprie și liberă, să devieze creația din miinile sale către scopuri minore, ba chiar spre distrugere. Și într-adevăr, Petru Hrisologul vorbește cu indignare despre ceea ce poate cauza omului, fiului, bogăția luată în stăpînire. Anume, aceasta duce la sărăcire, smulge pe fiu de sub tutela părintească pentru a-l transforma într-un autoexilat, într-un străin, într-un dezonorat și pingărit. Cel care avea o patrie, devine apatrid prin păcatul propriei sale înstrăinări, ajunge prada ușoară a acelor pe care îi întîmpină cu bogăția luată de la tatăl său, din patria sa. Ruina este rapidă și fără ocol : fiul devine simbriaș, omul liber devine rob, bogatul devine sărac. Toată ordinea anterioară se inversează. Mai rămîne totuși ceva. Rămîne identitatea primită prin creația specială. Omul nu poate fi străin de Dumnezeu atîta vreme cît își amintește de Dumnezeu, cîtă

vreme are încredere în legătura dragostei pe care Dumnezeu a pus-o între El și om. Cel ajuns pradă vicilor — în parabolă, cel ajuns rob porcilor — mai poate fi salvat dacă se ridică din starea în care a ajuns și străbate, smerit, calea spre locul de unde a plecat, reîntorcându-se cu gândul de a cere iertare Părintelui său. Astfel, momentul în care omul retrăiește sufletește prezența sa în fața lui Dumnezeu este momentul reintegrării în dragostea paternă, momentul ridicării de la pământ către înălțimea duhovnicească pierdută. Redobândirea acestei înălțimi, a staturii dinainte de păcat, se face prin Sfânta Taină a spovedaniei, prin mărturisirea sinceră a greșelilor în fața Părintelui ceresc, în Biserică. Asupra acestui fapt insistă și Petru Hrisologul, când afirmă: *Iste qui venit, venit ad poenitentiam* (Acesta care vine, vine la pocăință).

3. Calea reînțoarcerii spre Dumnezeu este o cale spirituală, duhovnicească, a ființei interioare a credinciosului. Intimitatea ei nu se dezvăluie publicului, ochilor străini, căci penitentul vine de departe în zdrențele care i-au mai rămas din haina cinstei cu care fusese îmbrăcat la botez. Însă Părintele ceresc primește la sine pe fiul duhovnicesc risipitor, îl acoperă cu îndurarea Sa, apoi îl îmbracă în haina luminoasă de la început, îi acordă din nou onoarea de purtător al chipului Său și îl așază pe pedestalul neclintit al iubirii de Părinte. Desigur, nimic nu este străin dragostei părintești în toate aceste lucrări ale proriei dumnezeiești, fiindcă și în planul urmei părinții nu se sfiesc să-și apere copiii, chiar cu prețul vieții lor. Dar se vedește aici că Dumnezeu este cu adevărat părinte pentru fiecare credincios și că îl iartă când credinciosul simte chemarea de părinte a lui Dumnezeu și caută din nou comuniunea cu El.

4. Reînțoarcerea păcătosului la Dumnezeu se produce într-un cadru dramatic: repus în toată cinstea de la început, el este primit ca fiu dar și ca oaspete însemnat. Tatăl se bucură atât de mult încît pune capăt întristării, jelierii după fiul pierdut și dă masă în cinstea fiului regăsit și înviat. Taina acestui ospăț ne este dezvăluită de Petru Hrisologul prin cuvîntarea a V-a, interpretînd, după tradiție, că reînțoarcerea fiului risipitor înseamnă intrarea păgînilor în Biserică, încreștinarea lor, dobîndirea accesului la Împărăția cerurilor. El socotește, tot după tradiție, că fiul mai mare ar reprezenta poporul ales, maturizat prin Legea Vechiului Testament. Totuși, dacă privim cu atenție la contextul în care este plasată Pilda fiului risipitor, observăm că Petru Hrisologul ar fi trebuit să se refere mai mult la mărinimia lui Dumnezeu față de lume, ilustrată cu pregnanță în Pildă. Însăși introducerea din Luca 15, 1—2 nu lasă nici o urmă de îndoială că Mîntuitorul voia să dea răspuns celor care îl acuzau că primește la Sine pe vameși și pe păcătoși: «Și se apropiiau de El vameșii și păcătoșii, ca să-L asculte. Și fariseii și cărturarii cărteau, zicînd: Acesta primește la Sine pe păcătoși și mîncă cu ei». Nimic mai simplu. De aceea, în versetul următor (3), ni se precizează: «Și a zis către ei pilda aceasta, spunînd...». Urmează o serie de mici pilde, culminînd cu cea de față, a Fiului risipitor, cu aceeași concluzie: că îngerii din cer se bucură enorm pentru fiecare păcătos care se pocăiește (vv. 7 și 10).

5. Este firesc astăzi, ca exegeza noutestamentară să revină la indicațiile stricte ale textului și contextului Pildei fiului risipitor, și să încerce reluarea interpretării în sensul primar, de ilustrare a momentelor pocăinței. Căci este evident că Mîntuitorul vizează prin fiul risipitor nu pe neamul iudaic ci pe vameșii și păcătoșii care veneau la El, iar prin fiul mai mare pe fariseii și cărturarii zeloși pentru Lege, dar nemiloși față de frații lor în aceeași credință și pe care meandrele vieții i-au rătăcit în păcate.

6. În fine, se cuvine să remarcăm, din nou, spiritul pătrunzător de exeget al lui Petru Hrisologul. Acest autor surprinde întregul și partea din unghiul de vedere specific patristic. El vede clar drama credinciosului atras în cursa păcatului, dar vede și bunătatea lui Dumnezeu revărsîndu-se peste cei care și-au mărturisit păcatele și au pornit către limanul iertării, într-o lungă, anevoioasă dar plină de speranțe călătorie duhovnicească. Continuator al artei oratorice hrisostomice, dotat cu un fin simț al limbii, Petru Hrisologul dezvăluie cititorului flexibilitatea autentică a limbii latine și frumusețea ei înainte de a fi implicată în exprimările scolastice stufoase și greoaie. Duhul autenticității este, de aceea, predominant la acest scriitor creștin latin.

SFÎNTA TRADIȚIE ÎN VIAȚA BISERICII — TEMEIURI BIBLICE *

Pr. Drd. STELIAN TOFANA

Învățătura creștină formulată de Biserică și propovăduită oamenilor în vederea mîntuirii se cuprinde în Revelația dumnezeiască. Revelația dumnezeiască e descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, a Ființei Sale și a planurilor Sale. Ea se dă ființelor raționale; este ieșirea liberă din «lumina cea neapropiată» în care locuiește El, spre a se face cunoscut oamenilor (I Tim. 6, 16) ¹.

Revelația dumnezeiască a ajuns la noi prin cele două căi, mijloace de transmitere și păstrare a ei: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

Sfînta Tradiție este învățătura dată de Dumnezeu prin viu grai Bisericii și din care o parte s-a fixat mai tîrziu în scris. Ea e viața Bisericii în Duhul Sfînt, este curentul viu al vieții Bisericii ^{1a}. Tocmai acest aspect al Tradiției, ca viață a Bisericii, ca prezență a ei în viața Bisericii și mărturia Sfîntei Scripturi despre existența ei, va fi și scopul lucrării de față.

*) Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la specialitatea Studiul biblic al Noului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutelor teologice, București, 1958, p. 170.

1 a. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 28.

CITEVA ASPECTE ALE INVĂȚĂTURII ORTODOXE DESPRE SFÎNTA TRADIȚIE

1. Noțiunea și ființa Tradiției

Tradiția sau «predania», «datina» sau «rînduiala Bisericii» cum îi ziceau cei vechi, are mai multe înțelesuri indicate de verbul *παράδωμι*, din rădăcina căruia se trage *παράδοσις* — tradiție — și anume: a) acțiunea de a transmite, de a transmite mai departe, din mîină în mîină și din gură în gură, precum și aceea de predare².

b) obiectul acestei acțiuni de transmitere și predare, care poate fi iarăși felurit: *λόγια τοῦ Κυρίου*³, sau anumite datini și obiceiuri, ori învățături orale⁴.

Noțiunea de Tradiție poate fi luată în înțeles larg, cît și în înțeles restrîns. În înțeles larg, întreg cuprinsul Revelației este Tradiție (Traditio) sau Predanie (*παράδοσις* — II Tes. 2, 15) sau Vestire (I Ioan 1, 2—3), întrucît s-a predat și se predă, fie oral, fie în scris. În acest sens, Tradiția este întregimea cuprinsului doctrinar și de viață a Bisericii⁵.

În cadrul acestei Tradiții atotcuprinzătoare, identică în fond cu însăși «viața Bisericii în Duhul Sfînt», ceea ce e tot una cu «viața Duhului în Biserică» sau cu «expresia vieții Duhului»⁶ în Biserică, apare, prin inspirație dumnezeiască, Sf. Scriptură, care, însă, nu-i toată bogăția Bisericii, ci numai o parte din aceasta, cealaltă parte prin care Biserica se menține și se extinde constituie Tradiția Apostolică în sens restrîns.

Tradiția în sens restrîns reprezintă mai ales modalitățile concrete date de Apostoli pentru a aduce Biserica în viață, pentru a realiza comuniunea între credincioși și Hristos și între credincioșii înșiși, modalități care sînt normative pentru menținerea și pentru extinderea ei (Cezurile, dispozițiile relative la Taine, la cult, la organizarea ierarhică, la viața credincioșilor)⁷ și întrucît acestea se repetau în practică, nu era nevoie să se fixeze în scris. Acestea sînt numite de Irineu și Tertullian «regula fidei»⁸.

În înțeles restrîns, Tradiția sfîntă sau dumnezeiască este Revelația divină predată de Mîntuitorul, propovăduită de Sf. Apostoli, dar nescrisă de ei, ci transmisă așa în Biserică, fără schimbare, din generație în generație.

Primirea de către Biserică a Sfintei Tradiții se încheie, odată cu moartea ultimului Apostol; dar prezentarea și fixarea Tradiției sfînte se face în cursul primelor opt veacuri ale ecumenicității creștine⁹.

2. Vezi Bailly, «Dictionnaire grec-français», cuvîntul *παράδοσις*.

3. Eusebiu al Cezareei, *Istoria bisericească*, IV, III, XXXIX, 11.

4. Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, III, II, P.G. Col. 845.

5. Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Sf. Tradiție și Tradiția bisericească*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 9—12/1962, p. 679.

6. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, op. cit., p. 178—190.

7. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în rev. «Studii teologice», nr. 3—4/1973, p. 150.

8. Tertullian dă ca regulă de credință pentru credincioși ceea ce cred Bisericile apostolice, «quod ecclesia ab apostoli a Christo, Christus vero a Deo accepit» (*De prescriptione haereticorum*, cap. 21, P.L., t. II, col. 38).

9. Pr. Prof. Isidor Todoran, *art. cit.*, p. 679.

Tradiția în sens restrîns, după învățătura Bisericii Ortodoxe, nu e nici o parte din adevărurile revelate și anume cele necuprinse în Scriptură, nici numai conștiința de sine a Bisericii în decursul timpului și cu atât mai puțin un produs al Bisericii postapostolice, ci ea e una din cele două forme ale Tradiției Apostolice în sens larg, sau ale Revelației comunicate de Apostoli, Bisericii începătoare, oral.

Forma dezvoltată în care Apostolii au expus cu deosebire iconomia mîntuirii noastre a fost istorisirea vieții, cuvintelor și faptelor mîntuitoare ale lui Iisus, apoi interpretarea acestor fapte în legătură cu diferite îndemnuri și rînduieli date credincioșilor pentru a înainta în viața cea nouă. Așa Sf. Ap. Pavel argumentează îndemnul la smerenie dat filipenilor cu pilda smereniei lui Hristos care a primit să se facă om și să suporte pînă și moartea pe cruce (Filip. 2, 6—8); îndemnul la folosirea darurilor personale în folosul obștesc îl întemeiază pe învățătura despre originea acestor daruri în același Duh și cu asemănarea Bisericii cu un trup cu multe mădulare (I Cor. 12; Rom. 12) etc.

Forma scurtă însă era necesară nu numai pentru a fi mai ușor ținută minte de credincioși, ci și pentru că reprezenta un pas înainte în angajarea oamenilor, dincolo de simplul apel al expunerilor mai largi; reprezenta, adică, o pătrundere a Revelației mîntuitoare în oameni. Cu acest rost au concentrat încă Apostolii în crezuri scurte, foarte atent alcătuite, toată iconomia mîntuirii, pentru ca să fie rostite de cei ce se botezau, declarînd că au acceptat tot ce li s-a spus despre mîntuirea în Hristos, pe larg.

Dar ca să fie asigurate generațiilor viitoare nu numai formele scurte, ci și cele dezvoltate, care nu puteau fi ținute minte și predate cu fidelitate oral de la om la om și de la generație la generație, curînd unii Apostoli și ucenici ai lor au primit inspirația să le fixeze în scris. Așa s-a născut Scriptura și așa au rămas ca Tradiție nescrisă crezurile care sînt expuneri rezumative ale credinței pe care credincioșii le puteau ține ușor minte și care reprezentau o angajare a lor, un efect al Revelației în suflete, un «ultim» moment al Revelației.

De altfel, «Apostolii nu au descris numai modurile de sălășluire a lui Hristos în oameni, ci au unit de fapt pe oamenii care au crezut, cu Hristos, prin acte poruncite de Hristos însuși: i-au botezat, i-au uns cu Sf. Mir, i-au împărtășit cu Trupul și Sîngele Domnului.

Acestea sînt și ele forme ale Revelației și expresii ale ei, dar forme și expresii prin care nu se dădea numai o învățătură despre mîntuire, ci se dădea mîntuirea însăși, nu se vorbea numai despre Hristos, ci se puneau oamenii de fapt în legătură cu Hristos»¹⁰. Fiind și ele ținute minte prin practicarea neconținută, iarăși nu a fost necesar să fie fixate în scris în amănunte, ci au rămas în Tradiție.

Toate acestea: Taine, organizare bisericească ierarhică, rugăciuni sau cultul divin, nefixate în Sf. Scriptură pe larg, ci transmise mai mult oral, prin repetare ca realități practicate, sînt și ele Revelație dumnezeiască nu mai prejos decît Sf. Scriptură. Iar, dacă socotim că nu se transmit numai ele, ci prin ele se transmite harul dumnezeiesc, legătura

10. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sf. Tradiție. Deținerea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», nr. 1/1964, p. 74.

cu Hristos prin Duhul Sfint, ne dăm seama că «Tradiția nu e decît vehicolul rfului de viață divină, sau teandrică, ce ne ține la același nivel la care se aflau și credincioșii din vremea Apostolilor»¹¹.

În ce privește ființa însăși a Tradiției, ea e dată în teologia ortodoxă de mai multe definiții e «transmiterea orală a adevărului revelat» și e «memoria vie a Bisericii»¹².

Cea dintii definiție accentuează temelia Tradiției — care e învățătura Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli, nescrisă de ei înșiși, cea de a doua pune accentul pe rolul activ al Bisericii în dezvoltarea și transmiterea ei. O a treia formulă arată caracterul de unicitate al Tradiției și anume: Tradiția e «viața Duhului în Biserică»¹³. Aici se accentuează principiul activ determinant al Tradiției dumnezeiești și caracterul ei pnevmatologic.

2. Extensiunea Sfintei Tradiții și sensul ei istoric

Se pune o întrebare: Cît se întinde, în timp, Sfînta Tradiție? Acel terminus «a quo» poate fi fixat înainte de era creștină, dacă cuprindem în Sf. Tradiție și Sfînta Scriptură, adică pînă în timpurile imemoriale ale Tradiției premozaice, dar în sens strict termenul trebuie fixat în clipa în care iau naștere tradițiile creștine, propriu-zise, în atmosfera generală a cărora se va înțelege și tîlcui Descoperirea dumnezeiască scrisă și care apoi se va transmite ca un corp separat de ea, din generație în generație, în Biserică.

Termenul «ad quem» al primei Tradiții s-a fixat la moartea ultimului Apostol. «Ceea ce a urmat a fost expunerea de către Biserică, precum și precizarea și formularea acestei Tradiții apostolice. Această lucrare nu s-a terminat pînă azi și ea nu se va termina pînă la sfîrșitul veacurilor»¹⁴.

Formulele de autoritate normativă ale Tradiției ajung pînă la Sinodul 7 ecumenic, pînă cînd Biserica a rămas una și pînă cînd «dezvoltarea» s-a făcut strict în cadrul documentelor de la început. Și, întrucît Biserica Ortodoxă nu și-a dezvoltat învățătura peste formulele sinoadelor ecumenice și ale Părinților din perioada lor, se poate spune că învățătura, cultul, organizarea ierarhică și viața spirituală a ei coincide cu Tradiția Apostolică, iar dezvoltarea acestei Tradiții pînă la Sinodul 7 ecumenic reprezintă modelul dezvoltării viitoare¹⁵.

11. *Ibidem*, p. 76.

12. S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 13.

13. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 185.

14. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, op. cit., p. 178.

15. «Dacă în Biserica Ortodoxă nu s-a dezvoltat o tradiție normativă peste cea a primelor 8 secole, cu atît mai puțin se poate recunoaște ca Tradiție normativă dezvoltarea apărută după aceasta în romano-catolicism și protestantism, chiar dacă ea a primit acolo caracter oficial prin concilii și papi la catolici, și prin cărți simbolice la protestanți, deoarece acea dezvoltare nu a crescut organic din Tradiția primelor 8 secole. În Biserica Ortodoxă nu avem pînă azi o Tradiție dezvoltată autentic peste sinoadele ecumenice și oficial consacrată printr-un sinod ecumenic, căci, «consensus ecclesiae dispersae» nu a formulat pînă azi definiții dogmatice precise. Că această dezvoltare e posibilă în viitor nu se poate contesta în principiu, dar pînă acum ea nu s-a produs». (Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia» nr. 1/1964, p. 101—102).

Deocamdată Tradiția, după care se ghidează Biserica în formulările viitoare e cea a primelor 8 secole, fixată în aspectul statornic al Tradiției dumnezeiești, cuprinsă în cele 8 izvoare cunoscute de dogmatiști. Simboalele de credință, cele 85 canoane apostolice, definiții dogmatice și canoanele celor 7 sinoade ecumenice și ale celor 9 sinoade particulare, Liturghiilor, Actele martirilor, Istoria bisericească, Scrierile Sfinților Părinți, Mărturiile vechi ale ritualului creștin și arheologico-religioase ¹⁶.

Aceasta nu înseamnă că Tradiția e statică, ea e vie, căci în fiecare timp Biserica trăiește cu aceeași intensitate valorile moștenite de la Apostoli. Și în fiecare timp credincioșii își rezolvă problemele împrejurărilor în care trăiesc, după învățăturile acelea. Adeoseori Biserica a găsit și termeni noi pentru aplicarea vechilor învățături la noile împrejurări ¹⁷. «Dar acești termeni încă n-au primit consacrarea oficială de dezvoltare a Tradiției apostolice, deci autoritatea unor forme dezvoltate autentice ale acelei Tradiții. Când astfel de termeni au primit în Biserica veche autoritatea de dezvoltare a Tradiției apostolice, ei au luat forma unor mărturisiri de credință și au intrat în cultul Bisericii. Căci de la Apostoli și pînă la ultimul sinod ecumenic credința oficială a Bisericii a trecut în cult» ¹⁸.

Cînd termenii noi sînt consacrați în deciziile sinoadelor ecumenice, devin explicitări autentice ale Tradiției apostolice sau *Tradiția dogmatică*.

Pînă n-au ajuns la faza aceasta, termenii teologici constituie o *Tradiție teologică*, care n-a fost însușită oficial de Biserică și de toată obștea credincioșilor. Aceasta e situația dezvoltărilor care au apărut în Biserica Ortodoxă după Sinodul 7 ecumenic.

Deci numai Tradiția dogmatică a primelor 8 secole are caracter normativ, de ultimă autoritate, Tradiția teologică mai nouă are numai o autoritate secundară.

Faptul că conținutul Tradiției e dat în timp și în mod succesiv pē măsura capacității umane de recepție, faptul că a fost dată omului, ființă vie, care trăiește în istorie, că ea străbate veacurile fără să-și altereze esența, dezvoltîndu-se și aducînd valoroase fructe în istorie, prin cooperarea omului cu Dumnezeu, că adevărurile de credință, experimentate în Tradiție se definesc sau se formulează oficial în funcție de anumite necesități ale uneia sau alteia dintre epocile istoriei, toate acestea reliefează în mod pregnant caracterul istoric al Tradiției.

Istoria Tradiției prezintă 2 epoci : *epoca apostolică*, pînă la moartea ultimului apostol și care e aceea a predării Sfintei Tradiții și *epoca Bise-*

16. *Teologia Dogmatică și Simbolică, op. cit., p. 186—188.*

17. «Am putea spune că e chiar necesară o dezvoltare dogmatică, pentru că noi nu ne mai putem mulțumi cu o «teologie a repetiției» formulelor patristice, însă nu trebuie să fie o părăsire a spiritului lor. În sensul acesta Biserica trebuie să fie și în gîndirea ei de azi patristică. Și aceasta e posibil dacă ne gîndim că «toate formulele patristice ale Tradiției cuprind în compasul lor infinitul divin și perspectiva infinitei desăvîrșiri umane în infinitul divin». (Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfînta Tradiție. Desăvîrșirea noțiunii...*, p. 105).

18. *Ibidem*, p. 102.

ricii în care deosebim pe cea a Sfinților Părinți, epocă de formulare și consolidare a Sfintei Tradiții și pe care Biserica o păstrează cu sfințenie¹⁹.

3. Sfânta Tradiție și tradiția bisericească

Intrucât Biserica e un organism viu, Trupul tainic al Domnului, Tradiția ei nu e un depozit mort, ci viață, «o putere vie, inerentă a unui organism viu»²⁰. Viață fiind, Tradiția se dezvoltă, dezvoltarea constituind o notă esențială a vieții.

Dezvoltându-se, dar rămânând în ființa ei identică cu sine însăși, după analogia dezvoltării organismului, cum propune să se înțeleagă dezvoltarea Tradiției Vicențiu de Lerin²¹, Tradiția își pune tot mai mult în lumină, explicându-și și actualizându-și, după necesități, din bogăția ei interioară, uneori aspecte noi, asupra cărora o vreme atenția nu s-a îndreptat îndeosebi. Dezvoltarea aceasta nu-i decît desfășurarea aceluiași conținut neschimbat al Revelației și rămîne în cadrul Tradiției Sfinte constituind aspectul dinamic al acesteia²².

Caracterul ortodox, dinamic și creator al Tradiției vine nu numai din capacitatea și necesitatea Bisericii de a interpreta în mod continuu Scriptura, ci mai ales din faptul că Duhul Sfânt descoperă în fiecare timp o rază a adevărului.

Fără să formuleze o teorie a dezvoltării doctrinei, care are la bază o concepție organicistă despre Revelație, Ortodoxia a recunoscut că există o aprofundare și o aplicare creatoare a Tradiției, de unde și noi iluminări ale dogmelor vechi: manifestarea Sfintului Duh, energiile divine necreate, aspectul ontologic al mîntuirii, cultul Maicii Domnului, Cultul Sfinților, importanța postului²³.

În același timp pe lângă cele ce s-ar putea numi explicitări și actualizări propriu-zise și tot datorită necesității vremii pe care o străbate viața Bisericii, Tradiția îngăduie și chiar favorizează ivirea de noi comentarii, prelucrări, explicații și sistematizări ale tezaurului doctrinar, în vederea aprofundării și înțelegerii lui tot mai depline și, evident, a însușirii lui. Aceasta în sfera teoretică.

Paralel, și în sfera practicului, Tradiția permite și chiar favorizează, după împrejurări și păstrînd acordul cu elementul tradițional permanent, statornic, nașterea și dezvoltarea unor forme de viață bisericească și a unor instituții bisericești noi, în vederea traducerii tot mai desăvîrșite în

19. Prof. Dr. Nicolae Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, în «Ortodoxia», nr. 3—4/1963, p. 391.

20. Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Sfânta Tradiție și Tradiție bisericească*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 9—12/1962, p. 679.

21. Vicențiu de Lerin, *Commonitorium primum XXIII*, P.L., vol. 50, col. 668.

22. *Teologia Dogmatică și Simbolică. op. cit.*, p. 190—195.

23. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, «*Dicționar de Teologie Ortodoxă*», A—Z, București, 1981, p. 382.

viața creștină a conținutului revelat al credinței și pentru orientarea mai ușoară și mai sigură a acestei vieți spre țelul ei de Dumnezeu hotărît²⁴.

Toate acestea din urmă constituie «tradiția bisericească, dezvoltată din Tradiția Sfântă (dumnezeiască, apostolică) și în acord principal cu ea»²⁵.

Tradiția bisericească se manifestă și este cu deosebire vizibilă pe planul cultului divin (planul liturgic) și pe cel al rînduieilor privitoare la organizarea bisericească (planul canonic).

Aceasta însă, nu înseamnă că planul liturgic și cel canonic ar aparține — prin ele înseși și în întregime — tradiției bisericești, deoarece esențialul, principalul din acestea aparține Sfintei Tradiții, ci se afirmă prin aceasta numai faptul că Tradiția bisericească în ceea ce ea are variabil apare acolo în plină lumină.

Deci nu se face confuzie între Sfînta Tradiție «memoria vie a Bisericii», păstrătoarea și propovăduitoarea infailibilă a învățaturii autentice apostolice și tradiția bisericească, născută din prima, după cum nu se confundă nici tradiția bisericească cu diferite obiceiuri sau practici locale, egale de multe ori cu superstiția²⁶.

Ideea aceasta a deosebirii dintre tradiția bisericească și Sfînta Tradiție, pe cît posibil chiar a delimitării lor mai precise, are o mare importanță, și nu numai teoretică, ci și practică, pentru încercarea de apropiere a punctelor de vedere ale confesiunilor asupra Tradiției. În acest sens teologul rus A. Vedernicov spunea: «Trebuie să facem deosebire între tradiția generală ecumenică și tradiția sau tradițiile diferitelor Biserici particulare. În sfîrșit, trebuie să facem deosebire între tradiția veche primită de Biserică de la Apostoli sau tradiția apostolească, de tradiția de mai tîrziu, numită obișnuit, tradiția bisericească sau, mai bine zis, tradiție patristică și care se referă la ritual și la partea canonică a vieții bisericești»²⁷.

Vizibilitatea deosebirii între cele două feluri de tradiții, Sf. Tradiție și tradiția bisericească, apare în raportarea lor la întregul Bisericii și la vechimea lor, tradiției bisericești revenindu-i respect în măsura acordului și a apropierii ei de Tradiția cea Sfîntă.

24. Pr. Prof. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 680.

25. *Ibidem*.

26. Cu ocazia diferitelor sărbători sau evenimente mai mari din viața credincioșilor (botez, nuntă, înmormîntare etc.), există tot felul de practici ca de ex.: ursitoarele sau aruncarea de bani în groapa celui decedat, ori priveghiul obișnuit la casa mortului, care în unele părți ale țării dă faptului trist și solemn în gravitatea sa, al morții, un caracter comic, practici care, însă, nu fac parte din Tradiția bisericească, ci acestea sînt cel mult obiceiuri locale, mai mult sau mai puțin păstrate și venite prin filieră creștină.

27. A. Vedernicov, *Problema Tradiției în teologia ortodoxă*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1961, p. 45. Întrucît scopul lucrării de față nu e de a analiza și a face o determinare precisă între Sfînta Tradiție și tradiția bisericească care necesită în prealabil o amplă și multilaterală cercetare, nu ne pronunțăm aici nici dacă e just sau nu să se identifice tradiția bisericească cu cea patristică, cum se pare că face textul citat.

SF. TRADIȚIE ÎN VIAȚA BISERICII. TEMEIURI BIBLICE
DESPRE EXISTENȚA SFINTEI TRADIȚII

1. *Sf. Tradiție în viața Bisericii. Biserica depozitară
și păstrătoare a Revelației*

Tradiția a avut un rol deosebit în viața Bisericii, dat fiind că în ea se cuprinde atât învățătura Mântuitorului Hristos, cât și practicile care duceau la încorporarea oamenilor în Trupul Său tainic. De aceea, se poate afirma că există o strânsă interdependență între Biserică și Tradiție, că nu poate exista Biserică fără Sf. Tradiție, pentru că nu e Biserică fără Hristos care continuă să fie încorporat în Biserică²⁸.

Astfel, precum Tradiția și Scriptura erau una la început, la fel ele continuă să fie una în tot timpul Bisericii. Amîndouă reprezintă continuarea propovăduirii și acțiunii de atracție a omenirii în Hristos și a vieții lor în El. «Biserica este concretizarea sau încorporarea continuă a Revelației sau a Tradiției în sens larg. Această continuare sau transmitere a Tradiției în sens larg, sau a Revelației încorporate în Biserică, este al doilea aspect al Tradiției. Este aspectul menținerii Tradiției apostolice sau a lui Hristos însuși, în timp, prin Biserică»²⁹.

În Tradiție se află deci, de-o parte conținutul revelat original, sau Iisus Hristos, de altă parte actul transmiterii istorice a acestui conținut și amîndouă formează Biserica în continuarea ei³⁰.

Dacă Hristos, așa cum afirmă unii teologi, ne-ar comunica rodul ac-telor sale mîntuitoare numai prin cuvîntul Său și prin cuvîntul despre El, Scriptura ar avea în ea tot ce ne este necesar pentru mîntuire. Dar Hristos ni se comunică și prin Taine, prin credință și prin doxologia Bi-sericii și aceste moduri de comunicare, inaugurate în timpul Apostolilor, n-au putut fi descrise integral în Scriptură ele au fost transmise prin practica Bisericii.

Toate aceste moduri de comunicare a lui Hristos și de trăire inte-grală a lui constituie Tradiția care trăiește în viața Bisericii³¹.

Se poate vedea că transmiterea lui Hristos în acest fel nu e numai un act de coborîre a lui Hristos odată revelat, apoi înălțat la cer; adică nu e numai un act al coborîrii Sale din cer pe pămînt, ci și un act de transmitere orizontală de la generație la generație, în cadrul Bisericii, care e comuniunea în care e încorporat Hristos. Pentru aceasta s-ar pu-tea defini tradiția într-un fel mai complet spunînd: «Traditio est Chris-tus semel ipsum de generatione ad generationem in Ecclesia traderi»³².

Transmiterea Tradiției are loc, așadar, în comuniunea Bisericii și prin comuniunea Bisericii, în credincioși și prin credincioși, în frunte cu ierarhia sacramentală de succesiune apostolică, prelungind în același timp această comuniune.

28. Prof. D. Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil...*, p. 150

29. *Ibidem*, p. 151.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, p. 152.

32. *Ibidem*.

Biserica păstrează Revelația cum păstrează trupul sufletul din el ; o păstrează ca factor de viață, și de creștere, o păstrează ca să existe, o păstrează întrucît există.

Și întrucît o păstrează și o propagă de-a lungul timpurilor, ca forță de viață «Revelația îi devine Tradiție, iar Tradiția e viața ei, e condiția prin care se menține vie și identică cu sine însăși»³³.

Biserica trăiește Revelația de la început în fiecare zi, fiind hrana ei și aceasta înseamnă că o propovăduiește și o practică în fiecare zi în sine și în afară de sine³⁴.

Sf. Tradiție nu există, deci, decît în viața Bisericii.

Vladimir Lossky spunea : «Tradiția are un caracter pnevmatologic : ea este viața Bisericii în Duhul Sfînt»³⁵, e aceasta o definiție ce rezumă întreg acest capitol. De aceea Biserica e subiectul Tradiției, subiectul care pune Revelația în aplicare. Biserica începe cu Tradiția, Tradiția începe cu ea³⁶. Fără Biserica ca subiect al ei, Tradiția n-ar fi început să existe și ar înceta să mai fie practică și transmisă, ar înceta să mai existe. Dar la rîndul său și Biserica n-ar fi început să existe și n-ar exista fără Sf. Tradiție.

Biserica apare odată cu Tradiția pentru că Tradiția este Revelația încorporată într-o comunitate de oameni credincioși. Nu se poate încorpora Revelația decît concomitent cu formarea unei comunități de oameni credincioși care să o accepte și să o aplice în viața lor și nu există comunitate de oameni care să accepte aplicarea Revelației înainte de a începe aplicarea ei ca Tradiție. Tradiția e vie, deci, în interiorul Bisericii, în viața Bisericii.

2. Mărturii biblice despre existența Sfintei Tradiții

Un lucru stabilit și netăgăduit de nimeni e faptul că Sf. Tradiție a precedat Scriptura și că Scriptura însăși este punerea în scris a unei părți din această Tradiție Sfîntă. De altfel, Scriptura nici nu poate cuprinde întreaga descoperire dumnezeiască pentru că :

1) Mîntuitorul a propovăduit învățătura Sa mai bine de 3 ani, fără să fi scris ceva. Nici una din cele 27 cărți ale Noului Testament nu e scrisă sau dictată de El.

2) Nici chiar Apostolii, cei mai apropiați ucenici și împreună-lucrători ai Săi, care au avut misiunea să-i răspîndească învățătura la toate popoarele (Matei 28, 19—20 ; Marcu 16, 15), n-au scris toți cărți care să facă parte din canonul biblic al Noului Testament. Și cei care au scris (puțini) au consemnat numai o mică parte din învățăturile Domnului, după împrejurări și necesități urgente unde nu puteau fi prezenți în grabă pentru împlinirea lor.

33. *Ibidem*, p. 92.

34. *Ibidem*.

35. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise de l'Orient*, Paris 1944, p. 185.

36. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 65.

Astfel, scrierile lor aveau să suplinească, în parte, prezența lor și a lămuririlor lor pînă în momentul cînd ei vor fi prezenți personal în mijlocul problemelor ce frămîntau comunitatea. Astfel, scrierile lor au un pronunțat caracter local și ocazional. Iar restul de învățături nescrise și consemnate în Sf. Scriptură alcătuiesc la un loc un tezaur tot atît de prețios ca cel al Sfintei Scripturi și poartă numele de Sfînta Tradiție sau Predanie³⁷.

Să vedem în cele ce urmează, cum vorbește Sfînta Scriptură despre Sfînta Tradiție.

Din Noul Testament reiese limpede că Sf. Apostoli se considerau transmitători ai unei bunevestiri — pe care o primiseră de la Descoperitorul — deci, instrumente de transmitere a Revelației (Gal. 2, 2; sau I Cor. 15, 2), Revelație care, însă, nu toată a ajuns fixată în scris.

a) «Crestinismul s-a răspîndit prin viu grai, prin predică orală, iar nu prin scrieri»³⁸. Mîntuitorul i-a trimis pe Apostoli să propovăduiască Evanghelia prin viu grai: «Mergînd învățați toate neamurile... învățîndu-le să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 19—20).

Tot prin viu grai aveau să le propovăduiască și ei altora. De altfel, Mîntuitorul le-a spus: «Și mergînd, propovăduiți, zicînd: «S-a apropiat împărăția cerurilor» (Matei 10, 7; Marcu 16, 15; Luca 9, 2; 10, 9). Și toată această propovăduire s-a făcut și se face prin Biserică.

Sf. Pavel ajunge direct la această concluzie: «Prin urmare, credința e din auzite, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos» (Rom. 10, 17). Ce rost ar fi avut trimiterea Apostolilor la propovăduire dacă s-ar fi avut în vedere numai învățătura care avea să fie scrisă în cărțile Sfintei Scripturi?

Biblia însăși mărturisește că ea nu epuizează conținutul Revelației, împărțînd de Dumnezeu oamenilor.

În acest sens Evanghelistul Ioan spune: «Și Iisus a făcut și alte multe minuni înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta» (Ioan 20, 30).

În capitolul final al Evangheliei sale, tot Sf. Ioan spunea: «Ci sînt și alte lucruri pe care le-a făcut Iisus și care, dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan 21, 25).

Iar în Epistolele sale scria: «Multe avînd a vă scrie n-am voit să le scriu pe hîrtie și cu cerneală, ci nădăjduiesc să vin la voi și să vorbesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină» (II Ioan, verset 12). În alt loc spunea: «Multe lucruri aveam să-ți scriu: totuși nu voiesc să ți le scriu cu cerneală și condei, ci nădăjduiesc să te văd în curînd, și atunci vom vorbi gură către gură» (III Ioan, 13—14).

Sf. Luca concepe o Tradiție, care cuprinde lucrarea și învățătura Domnului în trup, atestate de cei doisprezece (Luca 1, 2; Fapte 1, 21—22). El leagă Tradiția cu mărturia și misiunea, arătînd că Biserica primește și păstrează cele ce au transmis primii martori (Luca 24, 44—49).

La fel vorbesc și alți autori ai Cărților Sfinte. Apostolul Petru zice: «V-am scris aceste puține lucruri» (I Petru, 5, 12).

37. Prot. Dr. P. Deheleanu, *Manual de sectologie*, Arad, 1948, p. 120.

38. *Ibidem*.

La fel, Sfântul Apostol Pavel, care se ocupă mult de Tradiție, scrie : «Prin descoperire mi s-a dat în cunoștință această taină, precum pe scurt erau vechi creștini din Efes. Acestora însă le predicase vreme îndelungată căci prezbiterilor din Efes, adunați la Milet le spune : «Drept aceea, privegheați, aducându-vă aminte că timp de 3 ani n-am conținit, noaptea și ziua, să vă îndemn, cu lacrimi, pe fiecare dintre voi» (Fapte 20, 31).

La o singură concluzie logică ne duc aceste cuvinte : Propovădūirea în decurs de 3 ani n-a putut fi cuprinsă în întregime în numai 6 capitole, cât e întinderea Epistolei către Efeseni, celelalte urmînd a fi cuprinse, cum e firesc, în Sf. Tradiție. De altfel, Sf. Apostol Pavel și scria : «Celelalte pricini le voi rîndui cînd voi veni» (I Cor. 11, 34).

În texte ca I Cor. 7, 10 ; 9, 14 ; 11, 23 ; 14, 37, în care se vorbește de «Cuvîntul Domnului», este negreșit vorba tot despre Tradiția orală, pe care o primise Apostolul neamurilor și pe care o transmitea mai departe³⁹.

Deci predaniile (αἱ παραδόσεις) sau tradițiile pe care sînt îndatorați să le respecte constau atît în dispoziții orale (διὰ λόγου) cît și din îndrumări scrise (δι' ἐπιστολῆς).

Că una se transformă în cealaltă, că logos (λόγος) devenea scrisoare (ἐπιστολή) — cînd necesități vitale cereau acest lucru, ne arată tot el : înainte de a le-o fi așternut în scris, salutara poruncă : «De nu vrea cineva să lucreze, nici să nu mănînce» (II Tes. 3, 10 : εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω) le-a fost împărtășită acelorași credincioși, cu luni înainte, oral, căci numai acesta poate fi înțelesul precizării : «Cînd eram la voi» (II Tes. 3, 10).

b) «Însăși Sf. Scriptură a Noului Testament e scrisă pe temeiul Stinței Tradiții»⁴⁰ (se înțelege aici și o Tradiție a Vechiului Testament). A fost o vreme cînd Sfînta Scriptură a Noului Testament nu exista. Ultima carte a Noului Testament s-a scris abia în jurul anului 100. Au trebuit deci să treacă aproape 100 de ani pînă s-au scris cărțile Noului Testament. În tot acest răstimp, Apostolii predicau, lumea se încreștina, credința era tare. Unde era norma de credință ? În Sf. Tradiție, adică în învățătura predicată verbal și nescrisă, din care apoi o parte a fost scrisă după necesități și împrejurări. Pe ce temei, dacă nu pe Sf. Tradiție, au scris Sfinții Evangheliști Evangheliile ai căror autori sînt ?

Există și locuri în care autorii sfinți ai Scripturii întrebunțează chiar citate care nu provin decît din Tradiție.

Așa de pildă, Sfîntul Apostol Pavel se adresează presbiterilor din Efes în felul următor : «Să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis : Mai fericit este a da, decît a lua» (Fapte 20, 35) (μακάριον ἐστὶν μᾶλλον δίδοναι ἢ λαμβάνειν), or, nicăieri în Sf. Scriptură nu aflăm reproduse aceste cuvinte ale Domnului. Apostolul nu le-a

39. În legătură cu aceasta a se vedea mai ales Prof. E. Antoniadis, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, în «Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes», 29 novembre — 6 decembre, 1936, publiés par les soins du Président, Prof. Hamilcar S. Alivisatos, Athènes, 1939, p. 143.

40. P. Deheleanu, *op. cit.*, p. 123.

putut lua decît din Tradiția-verbală, păstrată prin viu grai. Obliga oare mai puțin ca putere autoritativă dacă nu s-ar fi transformat (prin rememorare și utilizare paulină, iar aceasta prin înregistrare lucanică) în «scriere sfîntă» (γραφῆ ἁγία) ?⁴¹. Nicidecum !

Aceste cuvinte ale Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, nu mai încap în doială, sînt tot atît de autoritative ca și cînd ar fi consemnate în vreuna din Evangheliile canonice⁴².

Lui Timotei îi scrie același Apostol despre Iannes și Iambres, care s-au împotrivit lui Moise în Egipt (II Tim. 3, 8). Numele acestea însă nu pot fi găsite nicăieri în Sf. Scriptură a Vechiului Testament. Deci numai Tradiția le-a putut păstra și numai din ea le-a citat Apostolul.

În epistola lui Iuda întîlnim iarăși două texte interesante, nemai-întîlnite nicăieri în Sf. Scriptură. Primul text este acesta : «Dar Mihail Arhanghelul cînd se împotriva diavolului, certîndu-se cu el pentru trupul lui Moise, n-a îndrăznit să aducă judecată de hulă, ci a zis : «Cearță-te pe tine Domnul !» (Iuda 9).

Iar al II-lea e acesta : «Dar și Enoh, al VII-lea de la Adam, a proorocit despre aceștia, zicînd : Iată a venit Domnul în zecile de mii de sfinți ai Lui, ca să facă judecată împotriva tuturor și să mustre pe toți nelegiuții de toate faptele păgînatății lor, întru care au făcut fărădelege și de toate cuvintele de ocară, pe care ei, păcătoși, netemători de Dumnezeu, le-au rostit împotriva Lui» (Iuda 14—15). De unde a luat Iuda aceste date, dacă nu din Tradiție ? Căci în Sf. Scriptură nicăieri nu se face amintire de ele.

Iată, deci, cum Sf. Scriptură citează uneori direct din Sf. Tradiție.

c) Trebuie să mai precizăm un lucru important :

«*Învățăturile sfinte nescrise ale Sfintei Tradiții au aceeași valoare ca cele scrise în Sf. Scriptură, ca unele care provin de la același Învățător, Iisus Hristos*»⁴³.

În sprijinul acestui adevăr sînt hotărîtoare cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Drept aceea, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră» (II Tes. 2, 15). Deci tot ceea ce Apostolul a vestit oral, are aceeași valoare ca și cuvîntul scris. Tot ce le propovăduise Tesalonicenilor sîntem siguri că, a fost mult mai mult decît e cuprins în cele 2 epistole adresate lor.

Același lucru se vede și din textul unde Sf. Pavel dă lui Timotei acea poruncă în legătură cu învățăturile ce i le predase verbal înainte de a-i fi scris : «O, Timotei ! păzește ceea ce ți s-a încredințat, depărțîndu-te de vorbirile deșarte...» (I Tim. 6, 20). «Și cele ce ai auzit de la mine, cu mulți martori de față, acelea le încredințeză la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții» (II Tim. 2, 2). Toate aceste învățături nu sînt cuprinse decît sumar în epistolele adresate lui.

Socotim că la urma acestor mărturii biblice care dovedesc realitatea existenței Sfintei Tradiții, să dăm și una clasică, patristică.

41. Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Tradiție în Biblie*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 11—12/1966, p. 714.

42. *Ibidem*.

43. P. Deheleanu, *op. cit.*, p. 122.

Sf. Vasile cel Mare scria : «Unele din învățăturile și definițiile păs-trate de Biserică le avem prin învățătura scrisă ; pe altele însă, trans-mise în taină, le-am primit prin Tradiția Apostolilor. Ambele aceste ca-tegorii de dogme și propovăduiri au aceeași autoritate pentru evlavie...

Dacă am încerca să înlăturăm datinile nescrise, ca neavînd mare însemnătate, nu ne-am da seama că am păgubi Evanghelia în părțile ei principale... De pildă... cine ne-a învățat prin scris ca să însemnăm cu semnul crucii pe cei care nădăjduiesc în Domnul nostru Iisus Hristos ? Care Scriptură ne-a învățat să ne întoarcem spre Răsărit cînd re rugăm ? Ce sfînt ne-a lăsat în scris cuvintele «epiclezei», în clipa consacrării piinii euharistice și a potirului binecuvîntării ?

Nu ne mulțumim deci cu cuvintele lăsate de Apostol și Evanghelie. Luăm aceste lucruri din învățătura nescrisă. Binecuvîntăm, de aseme-nea, apa Botezului, untdelemnul Ungerii și în afară de acestea și pe cel ce se botează. În virtutea căror scrieri ? Nu din Tradiția tăcută și tai-nică ? Ba, încă, chiar Ungerea cu untdelemn, ce cuvînt scris a învățat-o ? Și tot ce e în legătură cu Botezul, lepădarea de satana și de îngerii lui, din ce scriere sînt... ?»⁴⁴.

3. Tradiția în actualitate — aspectul dinamic al conținutului Tradiției

Ca să ne fie mai limpede acest capitol să vedem mai exact care e conținutul interior al Tradiției. Acest conținut interior, al ei, este Hristos cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat la cer, sau Hristos care se co-munică lumii în Sfîntul Duh și prin care o conduce la mîntuire întrucît o unifică în El prin credință, conducînd-o spre desăvîrșirea sa în Dum-nezeu. Prin aceasta conținutul Tradiției este plenitudinea vieții divine în formă umană care ni se comunică și pe care noi o trăim în Biserică.

Această plenitudine nu admite schimbare, decît cu prețul căderii din ea și nu se poate concepe ceva mai plin decît ea. Rămînînd în această plenitudine, Biserica și membrii ei nu se mențin într-o imobilitate, ci într-o mișcare continuă de desăvîrșire, pentru că niciodată creștinii nu vor termina să se facă mai conformi cu ea, mai conformi cu infinitatea divină în formă umană, prezentă în Hristos și comunicată prin El.

În acest sens Tradiția apostolică nu poate fi numită statică, sau conservatoare, chiar dacă nu se schimbă.

Acest conținut poate fi numit permanent, dar niciodată static sau conservator, pentru că el ține lumea în aceeași stare spirituală. El este permanent pentru că satisface întotdeauna trebuința creștinului de înaintare, pentru că «mîină totdeauna mai departe, pentru că e izvorul căutării noastre nesfîrșite, pentru că e totdeauna nou, dinamic, infinit»⁴⁵. El devine static cînd nu mai e sesizat și însușit prin viață. Pentru a descoperi dinamismul său trebuie descoperită infinitatea lui vie, prin practică, prin evlavie, prin efortul de a-l asimila.

Se pune acum o întrebare : Această descoperire nu este ea împie-dicată prin formele în care conținutul infinit și viu al Tradiției a fost ex-primat pînă azi ? În acest caz n-ar deveni necesară înnoirea formelor

44. Sf. Vasile Cel Mare, *Despre Sf. Duh*, XXVII, 66, P.G., XXXII, col. 188—189.

45. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil...*, p. 156.

care au exprimat pînă azi acest conținut? Răspunsul e categoric: nu! Pentru că aceleași forme ale Tradiției, care sînt declarate uneori inaptele de a produce roade, au produs altădată viața spirituală și o produc și astăzi în atîția creștini.

Prin urmare, necesitatea care se simte nu e schimbarea formelor Tradiției, ci practicarea lor cu credință.

Așa stînd lucrurile, problema înnoirii Tradiției constă în înnoirea vieții noastre în spiritul Tradiției prin credință și nu în căutarea de noi forme exterioare ale Tradiției. Și întrucît aceasta are loc în sînul Bisericii, numai în sînul ei se poate înnoi Tradiția.

Reînnoirea Tradiției nu e deci altceva decît redescoperirea prin credință și prin viață a conținutului ei viu, care este Hristos răstignit, înviat și înălțat la cer. Formele de origine apostolică ale exprimării și transmiterii conținutului infinit și viu al Revelației (sau al Tradiției ca transmitere a Revelației) sînt atît de legate de conținutul ei, încît ele nu pot fi schimbate prin altele.

Pot fi găsite cuvinte mai adecvate pentru primirea și transmiterea Revelației divine decît cele fixate în Scriptură? Nu pot! Atunci nu pot fi găsiți nici termeni și nici reguli mai adecvate decît termenii și regulile apostolice pentru introducerea Revelației în viața omenească și menținerea acestei vieți în lumina și sub puterea Revelației. Căci termenii și regulile Tradiției apostolice sînt îmbibate și concrescute cu formele de exprimate ale Scripturii⁴⁶.

Cînd se vorbește de aspectul dinamic al Tradiției, nu se face referire la îmbogățirea cuprinsului Revelației, la un progres obiectiv, ci la unul subiectiv, la îmbogățirea conștiinței religioase cu o pătrundere mai adîncă în cuprinsul Revelației, la îmbogățirea conștiinței Bisericii din cuprinsul Revelației, aprofundat, comentat, trăit, actualizat⁴⁷.

Fericitul Augustin a definit în chip empiric Tradiția dinamică prin aceste cuvinte de adînc tîlc teologic: «Ieri înțelegeai puțin, azi înțelegi mai mult, mîine vei înțelege cu mult mai mult. Crește în tine însuși lumina lui Dumnezeu, după cum crește însuși Dumnezeu, Cel ce de-a pururi rămîne desăvîrșit»⁴⁸.

*

*

*

1. Atît Tradiția, cît și Scriptura sînt cele două moduri sau căi prin care se transmite Revelația.

2. Tradiția, după învățătura Bisericii Ortodoxe nu este nici o parte din adevărurile Revelației, necuprinse în Scriptură, nici numai conștiința Bisericii, ca să se scoată din ea dogme nesprîjinite pe Scriptură. Ea este o formă, sau un complex de forme ale aceleiași Revelații care e cuprinsă, într-o altă formă și în Sf. Scriptură.

46. *Ibidem*, p. 160.

47. P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. de Prof. Serghie Bejan și Constantin Tomescu, Chișinău, 1935, vol. I, p. 303.

48. Fer. Augustin, *In Ioan Tract. XIV*, citat după *Teologia Dogmatică și Simbolică*, op. cit., p. 193.

3. Valoarea ei este egală cu a Scripturii, iar rolul ei special este de a dezvolta, explica sau preciza Scriptura, ca un mod complementar de a comunica aceste adevăruri scripturistice.

4. Tradiția apostolică în Biserica Ortodoxă nu a primit o dezvoltare oficială și obligatorie peste formulele din primele opt secole. Admiterea unei Tradiții normative vecine în timp cu Scriptura e un punct de vedere mediu între catolici, care o extind ca și conștiință a Bisericii în toate timpurile, și cel protestant.

5. Biserica e subiectul Tradiției și fără ea Tradiția n-ar fi existat și ar înceta să mai fie practică și transmisă, dar la rîndul său, și Biserica n-ar fi început să existe și n-ar exista fără Tradiție. De aceea raportul dintre ele e unul de complementaritate.

Tradiția există și se transmite numai în viața Bisericii, iar mărturiile despre existența ei abundă în Noul Testament. De altfel, Sf. Scriptură nu e altceva decît o parte din Tradiție scrisă.

6. Izvorul care împinge spre o mișcare fără sfîrșit, conținutul ineputabil care antrenează totdeauna mai departe, poate fi găsit de orice creștin în conținutul interior al Tradiției, Hristos, plenitudinea vieții divine în arătare umană, dar nu va fi sesizat decît atunci cînd va fi căutat prin credință sporită, prin evlavie, prin efortul și dorința continuă de a-l asimila.

VALOAREA BINELUI ÎN VIAȚA CREȘTINĂ *

Dr. LIVIU STOINA

Valoarea indică în mod obișnuit ceea ce s-a numit *bun* sau *Binele*¹. Binele, valoare fundamentală, are cea mai cuprinzătoare sferă de aplicare în viața omului și totodată cea mai mare diversitate de semnificații. Omul este deplin ca ființă avînd conștiința binelui care îi aparține structural, constitutiv, deci ca dat ontologic de la creație. Prin aceasta, el distinge ceea ce este bine de ceea ce este rău. Adam, cînd a fost muștrat de către Dumnezeu pentru încălcarea poruncii Sale, a răspuns: «Am auzit glasul tău în rai și m-am temut, căci sînt gol și m-am ascuns» (Fac. 3,10).

Aproape toate sistemele etice din decursul istoriei moralei pun valoarea binelui ca temei al activității morale, deși o înțeleg diferit. Această valoare a constituit obiectul tuturor controverselor etice, de la So-

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

1. În ce privește sensul propriu-zis al valorii sînt două feluri de interpretări: *subiectivistă* (propusă de R. B. Perry) și *obiectivistă* (prezentă în gîndirea apuseană pînă la Nicolai Hartmann).

crate, întemeietorul eticii ca știință² pînă la sistemele etice ale secolului al XX-lea. Majoritatea acestor sisteme au înțeles binele ca fundament și țel al moralității, dar s-au deosebit uneori în mod radical în a-l concepe, a-l defini și în a arăta condițiile realizării lui, chiar și atunci cînd determinarea unui bine suprem nu s-a recunoscut ca o problemă fundamentală a eticii³. De la primii filosofi greci, etica nu a însemnat decît unul și același lucru și anume că este studiul reflexiv a ceea ce este bun sau rău în conduita umană de care omul este, mai mult sau mai puțin, responsabil în mod personal⁴. De aceea în etica filosofică binele, ca valoare, sub diverse și multiple interpretări, apare în centrul preocupărilor. Diversitatea sistemelor etice în decursul istoriei constă tocmai în semnificațiile date cuvintelor *bine* și *rău* sau celorlalți termeni de evaluare ai acestora⁵.

Binele ca valoare morală fundamentală implică valoarea vieții umane, precum și întreaga lume a valorilor morale în general⁶.

După învățătura ortodoxă, binele își are originea și izvorul în Dumnezeu, Binele Suprem, ținta finală spre care se îndreaptă întreaga creatură. Tot ceea ce realizează omul credincios în viața pămîntească prin credință în Dumnezeu cel în Treime și fapte bune, ajutat de harul dumnezeiesc, este spre progresul spiritual, mîntuirea și îndumnezeirea lui. Căci scopul vieții creștine constă în preamărirea lui Dumnezeu, cunoașterea și unirea tainică cu El în iubire într-un progres infinit, deci dobîndirea Împărăției cerurilor, a Binelui Suprem.

2. Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Bîblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 349; vezi și Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, 5 Aufl. mit einem Anhang von E. Hoffmann, Leipzig, 1922.

3. Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Cluj, 1942, p. 14.

4. Vernon J. Bourke, *Histoire de la morale*, traduit de l'anglais par J. Mignon, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 8.

5. *Ibidem*; cf. Hristu Andrușos, *Sistem de morală*, traducere din grecește de Dr. Ioan Lancrănjan și Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, 1947, p. 29—103; Gr. Tăușan, *Evoluția sistemelor de morală*, ediția a II-a, București, 1924, p. 59—68; Preot Valeriu Iordăchescu, *Filosofia morală*, Partea generală, Iași, 1939, p. 77.

6. Cu studiul valorilor se ocupă o parte specială a Filosofiei numită *axiologie* (ἀξίος = vrednic, de valoare, valoros; λόγος = cuvînt, rațiune, teorie, știință), apărută în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Unul din reprezentanții eticii axiologice, americanul Wilbur M. Urban, se socotea primul filosof modern care a folosit adjectivul *axiologic*, însă acest termen era deja utilizat în Europa. În secolul al XX-lea termenul de axiologie a fost folosit pentru prima dată de Paul Lapie (*Logique de la volonté*, 1902) și E. von Hartmann (*Grundriss der Axiologie*, 1908). În limba română, primul tratat sistematic de axiologie îl reprezintă teza de doctorat a lui Petre Andrei, *Filosofia valorii*, redactată în 1918 și publicată în 1945. În general, reprezentanții eticii axiologice, mai ales cei din ultimul timp, consideră că există numeroase feluri de valori, în diverse domenii ale experienței: valori estetice, economice, religioase, logice și morale. După o altă împărțire a valorilor sînt noetice, sociale și religioase. Deci împărțirea valorilor diferă de la o interpretare la alta și ține cont, în general, de obiectul sau de domeniul în care se conturează valorile. Dintre reprezentanții cei mai importanți amintim: Franz Clemens Brentano (1838—1917), Edmund Husserl (1859—1938), Max Scheler (1874—1928), Nicolai Hartmann (1882—1950), William Ritchie Sorley (1855—1935), Willbur M. Urban (1873—1952) etc. În general aceștia propun un învățămînt idealist și obiectivist al valorilor. În ordinea morală el îl referă la un oarecare tip de experiență, mai mult sau mai puțin direct, a unei lumi a valorilor etice care servesc de norme sau de criterii pentru rațiunea practică. Între această școală axiologică a «valorii ideale» și cea a fenomenologiei există o oarecare apropiere.

I. ORIGINEA ȘI NATURA BINELUI ȘI A RĂULUI

1. Originea și natura binelui

Odată cu crearea lumii și a omului din nimic (Mac. 7, 28), Dumnezeu a stabilit o ordine fizică, logică și morală : «Și a privit Dumnezeu toate câte făcuse și iată că erau bune foarte» (Fac. 1,31). Și «orice făptură a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire» (I Tim. 4,4). Întemeindu-se pe aceste cuvinte, Biserica Ortodoxă învață : «creatura este bună, pentru că toate sînt bune câte le-a creat Dumnezeu...»⁷.

Dumnezeu a creat lumea bună, atît din punct de vedere spiritual, cît și fizic, prin lume înțelegînd tot ceea ce există afară de Dumnezeu, făpturi văzute și nevăzute, organice și anorganice, însuflețite și neînsuflețite, inclusiv omul, cununa creației, pe care l-a înzestrat cu rațiune și libertate, deci și cu conștiința morală. Dionisie Pseudo-Areopagitul îl numește pe Dumnezeu bunătatea suprabună și de aceea, chiar prin existența sau supra existența ei, ea extinde binele ca bine esențial la toate existențele, așa cum soarele luminează toate nu în baza unei hotărîri, ci prin existența lui. Prin razele acestei bunătăți se mențin toate într-o unitate și progresează în bine⁸. Binele suprabun dă existența și forma tuturor. În El e ceea ce e mai presus de esență, de viață și de înțelepciune, sau de minte. Chiar ceea ce nu e încă bine, sau nu e deplin, tinde spre bine și se străduiește să ajungă să fie și el în bine, mai presus de ființă⁹. Așadar, binele își are originea în Dumnezeu.

Toate creaturile lui Dumnezeu formează un întreg unitar și armonios, «cerul și pămîntul» (Fac. 1,1) numit cu o expresie fericită : «cosmos» (ὁ κόσμος), «univers» sau «lume». Omul ocupă o poziție unică în lume prin faptul că este creat după «chipul și asemănarea lui Dumnezeu» (Fac. 1,26-27).

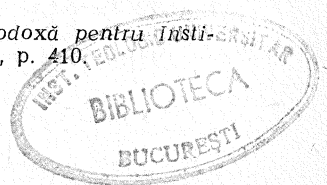
În starea primordială omul a fost curat de pornirile rele, deci de patimi și avea o tendință spre binele comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, dar nu destul de întărit în acestea. El era conștient și liber, iar în conștiință și libertate avea tendința spre cele bune la care era destinat să ajungă prin crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu cel în Treime. Însă omul nu realizase o conștiință progresată a binelui și a adevărului, nici o libertate asigurată împotriva posibilității de a fi robit de anumite patimi. Nu avea o stare de păcătoșenie, dar nici nu era împodobit cu virtuți dobîndite și cu gînduri curate consolidate în bine. Se afla într-o stare de nevinovăție, dar nu cea cîștigată prin respingerea ispitelor, ci pentru că nu încălcase porunca lui Dumnezeu¹⁰. După cum afirmă Sfinții Părinți, de pildă Sfinții Irineu sau Sfinții Grigore de Nyssa, în starea primordială omul se afla într-o stare curată la fel ca a unui copil nevinovat ; lumea era transparentă pentru el, dar nu așa

7. *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe (1642)*, I, 31, traducere de Alexandru Elian, Editura Institutului Biblic..., București, 1981, p. 48.

8. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre Numele divine*, cap. IV, 1 ; traducere din grecește de Preot Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași, 1936, p. 30.

9. *Ibidem*, IV, 2, p. 31—32.

10. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Înștiințarea tutele teologice*, vol. 1, Editura Institutului Biblic..., București, 1978, p. 410.



cum o câștigă un sfânt prin învingerea opacității lumii, deci prin străduința continuă în bine și din respingerea permanentă a răului. Puterea de cunoaștere a omului era perfectă, rațiunea luminată și clară, sănătoasă și fără prejudecăți, netulburată și liberă de rătăcirii (Fac. 1,28 ; 2,19-20) ¹¹. Dacă starea curată a omului s-ar fi întărit prin fapte de stăruință în ea, forța spirituală ar fi devenit atât de puternică, încât răul, manifestat prin corupție, nu ar fi putut să-și impună stăpânirea nici în lume, nici în trup. Potența nemuririi, pe care o avea omul de la creație prin sufletul său după chipul Creatorului, ar fi devenit o realitate prin progresul continuu și conștient în bine cu ajutorul harului dumnezeiesc. Voința omului era curată și dreaptă, întru totul supusă rațiunii sănătoase a omului și astfel lui Dumnezeu. Nu exista dizarmonie între trup și suflet ; de aceea putea să săvârșească binele fără luptă lăuntrică și fără piedici. Și trupul se afla într-o stare curată. Aceasta s-ar fi menținut dacă omul ar fi acordat sufletului rolul precumpănitor ¹².

Sfântul Ioan Damaschin arată că omul în starea primordială «avea libertatea să stăruie și să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc, dar tot așa, să se abată de la bine și să fie în rău. Dumnezeu a îngăduit aceasta de dragul libertății, căci ceea ce se face cu sila nu e virtute» ¹³.

Același lucru l-a accentuat și Sfântul Vasile cel Mare. Omul este creat ca subiect liber, capabil atât de dialog conștient cu Creatorul, cât și să flexioneze procesele naturii, ca să facă prin acestea conformitatea cu voia cea bună a lui Dumnezeu, progresînd în asemănarea cu El. Omul, conform libertății sale, putea să iubească pe Dumnezeu împlinindu-și datoriile față de El și astfel să devină virtuos. Sfântul Vasile cel Mare arată că «Dumnezeu nu iubește ceea ce facem fiind siliți, ci ceea ce facem din virtute. Iar virtutea se săvârșește din libera alegere, nu din silă. Iar libera alegere atîrnă de noi. Iar ceea ce atîrnă de noi, este libertatea» ¹⁴.

2. Originea și natura răului.

Starea primordială nu a durat mult, deoarece omul n-a apucat să se obișnuiască în bine, să se consolideze în ascultarea de Dumnezeu și să progreseze în cunoașterea Lui. Omul nu era rău, deoarece Dumnezeu — Binele suprem, nu a creat decît lumea bună. Răul a fost ales de către om prin neascultarea poruncii lui Dumnezeu. El nu este opera lui Dumnezeu, ci a ființelor raționale (mai întîi a diavolului, apoi a omului), care au păcătuit prin neascultarea poruncii lui Dumnezeu și prin aceasta s-au abătut de la izvorul binelui. Așadar, după învățătura ortodoxă răul își are originea în decizia liberă a unor spirite create, care la început au fost bune. De aceea, răul este, în primul rînd, de ordin

11. *** *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, Editura Institutului Biblic..., București, 1958, p. 521 ; cf. Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 151 ; Idem. *Simbolică*, traducere de Prof. Iustin Moisesescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 136.

12. *Ibidem*.

13. *De iide Orthodoxa*, liber II, cap. 12, P.G. 94, col. 92 C.

14. *Homilia quod Deus non est auctor malorum*, P.G. 31, col. 345.

moral. O consecință a răului moral este răul *fizic* (durerile *fizice* și moartea)¹⁵.

Părinții capadocieni spun că nu există rău fizic, ci numai moral; după cum virtutea este una în esență, așa și răul¹⁶.

Sfinții Părinți afirmă că răul nu are ființă, întrucît nu este creat de Dumnezeu, iar ființă au numai cele create de Dumnezeu. Răul nu constituie o entitate, ci numai o lipsă a binelui. De aceea poate fi și înlăturat. Nu este legat ființial de o realitate și nu face parte integrantă din vreo creatură. El constă în îndepărtarea omului de la izvorul Binelui — Dumnezeu și de la practicarea lui în comuniune de iubire¹⁷. Răul nu este un principiu al existenței, adică al existenței reale, însă implică existența personală. Răul a fost cauzat de îngerii căzuți — diavolii prin libertatea lor și mai apoi de om. Răul vine de la persoană, de la îngerii deveniți diavoli prin mîndrie și de la un om care se abate de la cuvîntul lui Dumnezeu, în mod conștient și liber, sau care nu-și îndeplinește îndatoririle cu care este dator, în relația sa cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație, cu lumea. Învățătura ortodoxă explică răul ca avîndu-și originea în libertate, fără să-l lege de esența realității, a realității externe sau a celei create de Dumnezeu. Sfîntul Vasile cel Mare zice: «De unde e rău omul? Din propria lui libertate. De unde e rău diavolul? Din aceeași cauză, avînd și el viață liberă și prin libertatea lui avînd puțința să rămînă lîngă Dumnezeu, sau să se înstrăineze de El (...). Acesta e răul: înstrăinarea de Dumnezeu. O mică întoarcere a ochiului ne face să fim ca soarele, sau cu umbra trupului nostru. Cel ce privește spre soare se luminează îndată; cel ce se întoarce spre umbră va avea parte în chip necesar de întuneric. Astfel diavolul are răutatea prin libertate alege, dar firea lui nu e opusă binelui»¹⁸.

După învățătura ortodoxă trebuie să admitem ca origine suplimentară a răului libertatea unor spirite mai puternice decît spiritul uman, capabile de un rău cu mult mai mare decît e în stare omul. Însă originea răului nu este pusă în libertatea spiritului divin atotputernic, deoarece aceasta nu ar mai face posibilă mîntuirea lumii de rău, iar Dumnezeu nu

15. În concepția diferitelor sisteme filosofice, răul este de trei feluri: moral, fizic și metafizic. (Vezi Fanu-Al. Dușulescu, *Dicționarul filosofiei*, Ed. Scrisul românesc S.A. (Craiova, f.d.), p. 234; E. Masson, *Le mal*, în «Dictionnaire de Théologie catholique», IX, 2, 1927, col. 1679.

Această împărțire nu este de luat în considerație deoarece structura răului este mai ales de natură morală, la baza lui aflîndu-se liberul arbitru.

16. Karl Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, I.C.B. Mohr, Tübingen, 1922, p. 31—32.

17. De pildă Sfîntul Vasile cel Mare spune: «Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui răul ca avînd o existență proprie (...). Căci răul e o lipsă a binelui (...). Dacă toate sînt din Dumnezeu, cum ar fi răul din bine? Căci nimic rău nu e din bine, nici răutatea din virtute» (*Homilia quod Deus non este auctor maiorum*, P.G., 31, col. 341).

Despre problema răului la unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești, vezi Michel Spanneut, *Permanence du stoicisme*, De Zénon à Malraux, Éditions J. Duculot, S.A. Gembloux, 1973, p. 154—155; E. Masson, *op. cit.*, în «D.T.C.», IX, 2, 1927, col. 1681—1704; Pr. Prof. I. G. Coman, *Dumnezeu nu e autor al răului*, în «Studii teologice», nr. 1—2, 1953, p. 38—50.

18. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, P.G. 31, col. 348.

ar mai fi Dumnezeu¹⁹. Omul, deși poate săvârși răul, nu poate totuși zădărnici scopul general al creației, căci Dumnezeu poartă de grijă acesteia, conducînd-o spre ținta ei finală : mîntuirea și îndumnezeirea în Hristos, limitînd în acest sens, puterea răului sau direcționîndu-l în așa fel ca să nu tulbure ordinea generală a lumii, ci chiar să servească în planul general al ei. Dumnezeu încearcă pe cei ce-L iubesc, în felurite chipuri, dar nimeni nu este încercat peste puterile proprii. Exemplu este dreptul Iov care a depășit toate încercările, ieșind din toate acestea mai curat decît aurul (Iov 23,10). Așadar răul nu există ca un principiu, ci ține de o persoană, adică vine de la o persoană și este permis de Dumnezeu, fiindcă respectă libertatea și cîrmuirea de sine a omului. Neținînd de firea zidirii în general și a omului în special, el poate fi învins, cum a și fost învins în lumea aceasta de Hristos, Dumnezeu-Omul, care ne-a mîntuit pe noi și lumea din robia păcatului și a morții, la «plinirea vremii» (Gal. 4,4).

Răul, deși manifestă proporții și puteri destul de mari în lume, poate fi ținut în frîu de către om care se poate izbăvi de el aproape în întregime, ca subiect care îl săvîrșește, atît prin eforturile sale, cît și cu ajutorul harului dumnezeiesc, deci cu puterea lui Dumnezeu²⁰.

Prin căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a întunecat, dar nu s-a distrus sau desființat. Atît făptura umană cît și lumea au rămas bune, dar mult întunecate. Căci Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat ca om spre a mîntui întreaga creație de robia păcatului, a răului și a morții (Ioan 3,16-17). De aceea sînt greșite atît concepția *pesimistă* despre lume, cît și aceea a *optimismului absolut*²¹.

Deci atît făptura umană, cît și lumea sînt bune. După cădere ele nu au luat un chip total și fatal opac și nici cunoașterea omului nu s-a restrîns cu totul la o cunoaștere adaptată unui chip opac, netransparent, al lumii. Ele au sens numai prin faptul că pot fi conduse, fiind maleabile, «spre un mod de existență superioară și eternă, spre adevărul sau binele desăvîrșit, care constă în iubirea și unirea între Dumnezeu și lume, între oameni și Dumnezeu și între oamenii înșiși; adică numai dacă e văzută ca un transparent, în subțiere spre relația de iubire deplină între Dumnezeu și oameni și între oamenii înșiși»²².

3. Patimile — expresii ale răului în viața creștină

Răul mai are și un alt aspect. El este și un act al cărui conținut constă într-o folosire a puterilor firii umane contrar acesteia, despre care Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Răul este abaterea lucrării puterilor sădite în fire de la scopul lor și altceva nimic. Mai ales după ce s-a produs, sau cei ce l-au produs s-au obișnuit cu producerea lui, răul înmulțește slăbiciunea firii, sau a puterilor, sau deprinderea folosirii lor

19. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 452.

20. *Ibidem*.

21. Concepția *pesimistă* despre lume susține că lumea este rea, sau că este cel mai mare rău din cîte se pot închipui și că în ea nu ne putem mîntui. *Optimismul absolut* a fost susținut de Leibniz, în concepția căruia lumea actuală e cea mai bună pe care trebuie să o creeze Dumnezeu.

22. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 474.

contra firii. Făcîndu-se astfel călcător de poruncă și necunoscînd pe Dumnezeu, acela și-a amestecat cu încăpăținare răul în toată simțirea și în toată puterea cugetătoare și așa a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, producătoare de patimi, a celor sensibile»²³.

În acest mod, răul înseamnă și un minus în existență dar nu minus care crește continuu. Referindu-se la acest aspect Sfinții Părinții au spus că răul este o non-existență ($\mu\eta\ \delta\upsilon$), sau o existență fără consistență. Deci nu o lipsă totală a existenței, ci o știrbire, o slăbire esențială a ei, o lipsire de ceea ce constituie cu adevărat suportul existenței ($\tau\delta\ \delta\upsilon$). Prin aceasta, răul intrat în existență îi slăbește ființa și o pervertește, manifestate în pasiunile produse de actele contrare binelui și deci lui Dumnezeu, Binele suprem. Pervertirea și slăbirea ființei își au originea în libertate, iar durată, în consimțirea libertății, deoarece răul nu intră în ființă și nu se menține fără consimțămîntul ei. Ființa poate fi vindecată de rău prin voința ajutată de harul dumnezeiesc²⁴.

Patimile stăpînesc ființa umană, înrobindu-i voința; în ele se manifestă o sete fără margini. După cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, omul robit de patimi se află într-o continuă preocupare cu nimicul, cu non-existența, căci caută să-și astîmpere setea cu nimicul patimilor sale²⁵.

Patimile se manifestă cu violență, duc la slăbirea caracterului de persoană și la o accentuare a celui de natură; ele produc o sfișiere și o dezordine în această ființă. Efectul patimilor, deci al răului, trece de la un subiect și asupra altor subiecte, deci la semenii lui. Avînd efect negativ asupra ființei umane, patimile produc o sfișiere și o dezordine și asupra relațiilor dintre subiectul lor și semenii lui. Aproape orice patimă încearcă să reducă pe semeni la treapta inferioară a unor obiecte; aceștia căutînd să se apere, se naște o luptă care are drept consecință fărîmițarea comunității umane care nu mai poate progresa în bine²⁶.

2. BINELE ÎN TEOLOGIA MORALĂ ORTODOXĂ

1. Binele în contextul celorlalte valori religios-morale

Moralitatea faptelor omenești a fost înțeleasă în diverse moduri; ea constă în «însușirea ce o dobîndesc faptele libere și conștiente ale omului prin raportarea lor la legea morală, iar ființa moralității stă tocmai în raportul sau relația dintre aceste fapte și legea morală»²⁷.

Faptele libere și conștiente pot fi rele sau bune, în funcție de raportul în care se află cu legea morală. Atît legea morală naturală, cît și legea pozitivă dumnezeiască sau cea omenească, avîndu-și izvorul în

23. *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, traduceri din grecește de Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 8—9.

24. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 454.

25. Idem, *Teologia Morală Ortodoxă pentru Institutetele teologice*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, Editura Institutului Biblic..., 1981, p. 55—56.

26. *Ibidem*, p. 68.

27. *** *Teologia Morală Ortodoxă pentru Institutetele teologice*, vol. I. *Morala generală*, Editura Institutului Biblic..., 1979, p. 74.

Dumnezeu și totodată fiind o expresie a binelui, cer, prin însăși ființa lor, ca făptura umană să săvârșească binele, în orice împrejurare concretă a vieții și să evite răul. De aceea valoarea binelui este valoarea morală și se încadrează în valorile religioase. Pe când valorile noetice²⁸ și valorile sociale²⁹ fac apel la realitatea empirică, valorile religioase se raportă, după învățătura creștină, la realitatea transcendentă personală — Dumnezeu, și aceasta pentru că domeniul lor înglobează, pe lângă realitatea vieții pe plan empiric, dimensiunea transcendentă a realității.

Etica filosofică vorbește despre valori și stabilește raportul dintre ele. Însă învățătura creștină, ca valoare, tinde să treacă peste cadrul umanului, deci peste ceea ce este efemer, proiectînd, ca valoare supremă viața omului credincios în funcție de Dumnezeu, Binele suprem. Deci valoarea binelui nu rămîne izolată, ci se află în legătură intrinsecă cu valoarea religioasă și morală absolută — Dumnezeu cel în Treime, Binele suprem în care își găsește izvorul orice bine mărginit, iar în ceea ce privește creaturile, El este cauza, calea și ținta finală spre care se îndreaptă acestea. După cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Fiul a dăruit existența tuturor creaturilor și mișcarea spre ținta finală: «Tot ce se mișcă după fire se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut, desigur, ca origine a existenței, cauza care este și pentru care a fost adusă la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ceea ce este și se mișcă pentru o cauză este desigur și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă, tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar»³⁰.

Dumnezeu descoperă voința Sa celor ce cred în El prin legea morală. De aceea a practica binele înseamnă a împlini voia lui Dumnezeu. În acest mod binele este identic cu voința lui Dumnezeu. Datoria morală ne cere să ne unim voința noastră cu voința lui Dumnezeu care cuprinde totul; cînd ne unim cu ea și sîntem în deplină armonie dobîndim o regulă absolută și universală pentru o acțiune³¹. Mintuitorul Hristos spune: «Mîncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis» (Ioan 4, 34); în Rugăciunea «Tatăl nostru...» El ne învață să ne rugăm astfel: «Fie voia Ta, precum în cer și pe pămînt!» (Luca 11, 2), iar în Predica de pe munte a avertizat: «Nu oricine zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri» (Ma-

28. În cadrul acestora remarcăm: valoarea *cunoașterii* (are ca obiect *adevărul*, valoare absolută) și valorile *logice*.

29. Acestea sînt forme generale de cultură, rezultante ale unor judecăți de valoare: juridice, etice, istorice, estetice, cultural-sociale.

30. *Ambigua*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în col. «Părinți și Scriitori Bisericești» (P.S.B.), vol. 80, Editura Institutului Biblic..., 1983, p. 227—228.

31. Vladimir Soloviev, *La justification du bien*, Essai de philosophie morale, Éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1939, p. 177.

tei 7, 21). Temeiul voinței lui Dumnezeu — Persoană supraexistentă și perfectă nu este decît cel al creării, mîntuirii și îndumnezeirii lumii : marea Sa bunătate și iubire. Iar scopul constă în preaslăvirea lui Dumnezeu și fericirea care corespunde cu cea veșnică. Dumnezeu, perfecțiunea deplină, este cel mai înalt bine spre care tinde toată făptura care a fost creată bună. De aceea morala creștină nu se ocupă în mod teoretic doar de faptele sau lucrările săvîrșite sau concepute de om, ci are menirea de a mîntui și a arăta omului calea spre îndumnezeire. Procesul de mîntuire și îndumnezeire este îndelungat și constă în activarea chipului dat ontologic, întru asemănarea după har cu Dumnezeu ; acesta, deși depinde în mare măsură de acțiunea și lucrarea omului credincios, este ajutat mereu de harul dumnezeiesc fără de care nimeni nu ar putea realiza cunoașterea Binelui suprem. Totodată procesul de îndumnezeire, ca mijloc de realizare a chipului în asemănarea după har cu Dumnezeu, deci desăvîșirea, implică realizarea unei vieți virtuozitate, aici pe pămînt, în centrul căreia primează săvîrșirea binelui. De aceea binele, considerat «valoarea valorilor morale»³² este esența vieții morale creștine.

Valorile morale se prezintă ca valori ale persoanei, dar în strînsă legătură cu Persoana supraexistentă, Dumnezeu Cel în Treime. Persoana umană, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu cu rațiune și libertate, pentru un dialog relațional și comuniune de iubire cu Creatorul este responsabilă, purtătoare de valori³³ și tinde să participe la lumea valorilor prin comuniune. Fiind raportate la libertatea și rațiunea persoanei umane, valorile morale se deosebesc de celelalte valori³⁴. Ele se înfățișează conștiinței morale cu caracter de absolut deoarece își au izvorul în Dumnezeu. De aceea imperativele morale sînt categorice, nu ipotetice³⁵.

Toate valorile morale își au temeiul în valoarea fundamentală a binelui, ca forme particulare ale lui. Binele străbate aceste valori, deci nu este suma lor, deoarece reprezintă și un plus față de valorile pe care le fundamentează³⁶. Diferitele sisteme etice din decursul istoriei moralei au pus accentul pe diverse valori particulare : fericire, plăcere, utilitate etc.³⁷ și le-au identificat cu binele. După învățătura ortodoxă toate aceste valori pot fi acceptate și privite prin prisma binelui, dar fără să constituie prin ele înseși ființa binelui.

Binele ca valoare morală fundamentală trebuie să aibă un sens obiectiv, nu unul subiectiv ce ar putea rezulta din înclinările și moti-vele personale ale omului. Criteriul suprem al binelui moral îl vedem în libertatea și demnitatea morală a ființei umane care, prin darul vieții, ocupă o poziție unică în lume și în fața Creatorului. De aceea însușirea specifică a binelui constă în prețuirea și respectul demnității morale atît a noastră, cît și a semenilor³⁸.

32. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 113.

33. Lucrurile nu sînt purtătoare de valori morale, deoarece nu sînt responsabile.

34. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 110.

35. *Ibidem*, p. 115.

36. *Ibidem*, p. 114.

37. Vezi Hristu Andrutsoș, *Sistem de morală*, p. 35—48.

38. Isidor Todoran, *op. cit.*, p. 114. Despre bine ca valoare religios-morală și despre valoare în general vezi N. O. Lossky, John S. Marshall, *Value and Existence*, Lon-

2. Iisus Hristos — izvorul binelui moral.

Logosul sau Cuvîntul lui Dumnezeu a fost prezent în lume de la crearea ei atît prin rațiunile tuturor lucrurilor, chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, cît și prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sînt chipurile ipostasului Său, create perfecte și bune, pline de putere, de viață și de lumină, cu scopul de a gîndi rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog relațional și comuniune de iubire. Acest dialog e într-o dezvoltare continuă și din ce în ce mai deplin deoarece persoanele umane primesc de la Creatorul și Proniatorul lor nu numai sensuri, ci și bunuri materiale și spirituale care nu pot fi înțelese decît prelucrate și descifrate într-o colaborare comună spre binele tuturor, impusă de împrejurări, din care nu lipsește lucrarea diriguitoare, gînditoare și cuvîntătoare în bine a Logosului dumnezeiesc³⁹. Toate persoanele umane colaborează în acest mod la adaptarea lucrurilor și a împrejurărilor la trebuințele lor superioare și la descifrarea tot mai adîncă și mai nuanțată a sensurilor lor, care nu pot fi decît bune, la îmbogățirea limbajului și prin aceasta la propria lor îmbogățire spirituală. Astfel Logosul divin comunică prin creație și prin dezvoltarea ei, condusă de providență, înțelesuri și norme sau cuvinte mereu noi, bune, superioare; totodată Se comunică tuturor oamenilor din toate timpurile și locurile, ca iubire, pentru conducerea lor spre o tot mai adîncă și nuanțată cunoaștere a Sa și spre o tot mai sporită conformare și comuniune cu Sine⁴⁰, cu Binele suprem.

Prin căderea primilor oameni din mîndrie, relația dialogică și comuniunea de iubire cu Însuși Izvorul binelui au fost rupte, ajungînd sub stăpînirea păcatului, deci a răului, pierzînd comuniunea harică cu Dumnezeu. Această cădere l-a dus pe om într-o tot mai adîncă afundare în rău și la înstrăinarea din ce în ce mai mare de Dumnezeu; el nu se mai putea întoarce la comuniunea de viață și iubire, la Izvorul binelui, ci se îndrepta spre pieirea veșnică. Pentru a ajunge din nou la comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu, Binele suprem, omul trebuia să înfrîngă trei bariere: stricăciunea intrată în firea sa, păcatul și moartea. Ca să le învingă, Se întrupează Fiul sau Cuvîntul lui Dumnezeu pentru ridicarea omului și a lumii din rău la Izvorul vieții și binele său, conform scopului pentru care fuseseră create (Ioan 3, 16—17; 1, 11, 14; Efes. 2, 4—5; Tit 3, 4—5)⁴¹.

Lucrarea mîntuitoare asupra tuturor oamenilor din toate timpurile și locurile nu este decît o prelungire a lucrării mîntuitoare a lui Hristos asupra firii Sale omenești; în întregimea ei, se împlinește prin Întruparea, Învățătura, Patimile și Jertfa pe Cruce a Dumnezeu-Omului, Iisus

don, 1935, p. 192—193; Walter A. Weisskopf, *Existence and Values*, în vol. *New Knowledge in Human Values*, Edited by Abraham H. Maslow, Foreword by Pitirim A. Sorokin, Henry Regnery Company, Chicago, 1971, p. 107—118; «A Dictionary of Christian Ethics», Edited by John Macquarrie, Sixth impression, London, 1978, p. 137—139.

39. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 2, p. 11.

40. *Ibidem*, p. 11—12; cf. Vladimir Soloviev, *op. cit.*, p. 176.

41. *** *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. 2, p. 565.

Hristos și Învierea Sa din morți, încheindu-se cu Înălțarea Sa la ceruri într-o slavă de-a dreapta Tatălui. Întruparea Cuvîntului dumnezeiesc nu ar fi avut nici un rost dacă răul ar fi fost legat în mod ființial de om și de lume sau dacă omul ar fi fost iremediabil luat în stăpînire de rău. Însă, pentru că răul nu a fost legat în mod esențial de om și de lume și nu s-a produs din inițiativa exclusivă a omului, care nu a fost numai autor al răului în creație, ci și victimă pasivă a lui, protestînd mereu prin ceea ce a rămas bun în el împotriva răului spre care este ispitit, Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, avînd puterea să strice, chiar prin trup lucrurile diavolului (I Ioan 3, 8)⁴². Prin Întruparea Sa ca om Hristos ne-a făcut iarăși accesibilă comuniunea cu Sine și cu întreaga Sfînta Treime. Numai El, Izvorul binelui, ne-a dat puterea să ieșim deplin din puterea răului, deci din egoismul păcatului, a coruptibilității care se încheie cu moartea și pieirea veșnică.

Crucea lui Hristos constituie o nouă treaptă în opera de mîntuire a tuturor oamenilor din toate timpurile și locurile⁴³, deci de ridicare din robia răului la o stare superioară în care nu se poate sta decît practicînd și realizînd binele. Căci prin Crucea lui Hristos a fost omorîtă în mod real dușmănia (Efes. 2, 16) și am fost împăcați cu Dumnezeu, dar și între noi; jertfa înseamnă renunțarea la orice egoism și dăruirea noastră totală lui Dumnezeu. Pe verticală, jertfa de pe Cruce restabilește comuniunea între Dumnezeu și om, iar pe orizontală restabilește însăși firea umană afectată de rău din egoismul și învîrtoșarea ei în fața lui Dumnezeu și în mulțimea indivizilor care o fărîmițează în părțile, după cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Pe Hristos îl doare lipsa de sensibilitate și învîrtoșarea inimii oamenilor, dar această durere îi dă și puterea să moară pentru a-i scoate din robia păcatului și a morții, deci a răului. El a trăit moartea în toată vastitatea și adîncimea ei, dar fără să fi fost copleșit spiritual de ea vreo clipă⁴⁴. Hristos S-a jertfit pe Cruce ca să ne atragă și pe noi în starea de jertfă curată față de Dumnezeu, dar și față de semenii noștri, căci jertfa, ca suprem act al iubirii, sparge și nimicește zidurile egoismului și ale individualismului. Împăcarea cere jertfă, se realizează și se menține prin jertfă, prin jertfire, pentru binele și mîntuirea semenilor noștri, a existenței noastre, pe care în starea de egoism, am vrea să o știm numai ca bun individual⁴⁵.

În strînsă legătură cu Crucea se află Învierea care înnoiește, transformă ontologic pe om, îl deschide spre realizarea binelui și desăvîrșește unirea lui Dumnezeu cu noi toți. Învierea continuînd Crucea, constituie o nouă zidire a omului, a vieții, dar și a întregii creații⁴⁶ în bine. Astfel mîntuirea adusă de Hristos constituie a doua creație a lumii, Hristos fiind al doilea Adam. Prin Înviere, Trupul lui Hristos constituie și un izvor de viață dumnezeiască pentru noi în viața pămîntească, un izvor de putere și de curăție, de care ține progresul și comuniunea noas-

42. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. 1, p. 464.

43. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mîntuirii*, în «Ortodoxia», nr. 1/1974, p. 101.

44. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 303.

45. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 101.

46. *Ibidem*, p. 102.

tră cu Dumnezeu, Binele suprem, și între semenii noștri, deci în comunitate. Atît Sfinta Scriptură, cît și Sfinții Părinți afirmă că din Hristos Cel înviat iradiază lumina și puterea Sfintului Duh, umplîndu-i și pe oameni de acest Duh. Această putere continuă să se comunice și după Înălțare și ea va spiritualiza treptat și trupurile noastre, ducîndu-le spre Înviere, prin iradierea din El în noi (Rom. 8, 9—11).

3. Viața și Învățătura Mîntuitorului Hristos, coordonate ale săvîrșirii binelui de către creștini.

Așadar, în Hristos ni s-a deschis tuturor oamenilor, din toate timpurile și locurile, calea spre ținta deplinei umanizări și El e calea spre aceasta⁴⁷. Pentru a ajunge la comuniunea supremă cu Binele suprem, deci la însușirea roadelor Crucii și Învierii Mîntuitorului Hristos, omul trebuie să ia ca model pe Modelul suprem și unic, adică viața Sa pe pămînt urmînd întru totul Învățătura Sa. El e modelul ultim al omnirii și în unire cu El își află ea desăvîrșirea.

Mîntuitorul Hristos ne vorbește prin viața Sa cerîndu-ne răspunsul, accentuînd responsabilitatea în noi prin modelul de om pe care ni-l pune în fața noastră. Pentru că El a fost om realizat deplin în dialog relațional de comuniune cu semenii săi, El ne cere să ne realizăm ca oameni în relația cu semenii noștri din fiecare moment. Prin modelul vieții Sale ne leagă direct de Sine și ne comunică puterea de a face binele în iubire deplină, cerîndu-ne să facem fapte bune în orice împrejurare concretă a vieții. Prin pilda vieții Sale ne ajută să creștem spiritual, după chipul Său. Cine Îl vede pe Hristos prin credință, vede peste tot Persoana Sa ca fiind Cuvînt ipostatic izvoritor de cuvinte și de fapte, pline de putere, lumină, adevăr și bine⁴⁸. Prin viața și faptele pilduitoare ale Mîntuitorului Hristos se concretizează Învățătura Sa, pe care Părinții Bisericii o trăiau, gîndeau și vorbeau în spiritul ei, deoarece «cuvîntul citit și ascultat îi conducea la Persoana vie a Cuvîntului»⁴⁹.

Prin Învățătura Sa pe care ne-a dat-o, El ne tălmăcește umanitatea Sa desăvîrșită, datorită unirii ei ontologice și spirituale cu firea dumnezeiască și prin forma ei cristalizată în porunci, în calitatea Sa de Dumnezeu, cere tuturor oamenilor să-L ia ca model și să-I urmeze, făgăduindu-le în acest scop ajutorul Său, în eforturile lor: «Învățați de la Mine, că sînt blînd și smerit cu inima» (Matei 19, 22). Învățătura Mîntuitorului Hristos, învățătură de-viață-dătătoare, are un conținut perfect de la început; nici un precept nu poate fi eliminat din ea, deoarece El însuși, ca subiect ce Se tălmăcește în ea, este desăvîrșit. În același timp ea este unicul drum care se dovedește obligatoriu de urmat pentru noi în această viață, unicul drum de desăvîrșire, dar și ca o cale posibilă de urmat pentru a ajunge la desăvîrșire⁵⁰. Aceasta, pentru că Mîntuitorul Hristos este Învățătorul și Proorocul suprem prin Însăși Persoana Sa; în-

47. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 30.

48. *Ibidem*, p. 128.

49. Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaux et Niestle, Neuchâtel (Suisse), Paris, 1965, p. 187.

50. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 29.

trucît El este unic, Învățătura Lui este și ea unică, dar nu prin compariție cu alte învățături unice, deoarece ea este situată pe un plan superior. Persoana Mîntuitorului este identificată cu Învățătura Sa și deci nu poate izvorî decît din El, avînd puterea Sfintului Duh după cum spune Însuși Mîntuitorul : «Cuvintele pe care vi le-am spus sînt duh și viață» (Ioan 6, 63). Prin energiile aduse în noi de Duhul lui Hristos, de Care sînt pline cuvintele Lui, noi sîntem făcuți tot mai mult după chipul lui Hristos⁵¹. Din persoana Sa iradiază atît învățătura despre Dumnezeu, cît și cea despre omul adevărat și bun, așa cum este El realizat în Hristos și cum trebuie să ajungă toți cei ce cred în El. Învățătura Lui este astfel revelația culminantă despre Dumnezeu și despre om, întrucît El însuși este, ca Persoană, această revelație⁵². Atît în Persoana, cît și în Învățătura Sa este întruchipat Binele suprem care se prelungește în cei ce cred în El și-I împlinesc poruncile. El este Învățătorul prin excelență (Ioan 13, 13) și a spus despre Sine : «Eu sînt lumina lumii ; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții» (Ioan 8, 12) sau : «Eu sînt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decît prin Mine» (Ioan 14, 6). El e Învățătorul suprem prin Însăși Persoana Sa, deoarece din aceasta izvorăște Învățătura Sa, care arată drumul bun și adevărat al omului spre eternitatea desăvîrșită a existenței. Căci «întru El era viață și viața era lumina oamenilor» (Ioan 1, 4). Învățătura Lui arată adevăratul drum al umanității, cel al binelui, deoarece «harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (Ioan 1, 17). În ea se vede viața Lui de dinainte și de după Înviere, deci și omul credincios așa cum e chemat să fie în împărăția lui Dumnezeu care este o Împărăție a binelui. Așadar, Învățătura lui Hristos este una din formele prin care se comunică și celorlalți oameni Persoana lui Hristos prin firea Sa omenească, pentru progresul lor pe calea binelui în viața pămîntească, deci al mîntuirii și îndumnezeirii lor.

4. Necesitatea practicării binelui pentru mîntuirea și îndumnezeirea creștinilor

Progresul omului credincios în bine, deci mîntuirea și îndumnezeirea în Hristos, are loc în și prin Biserică. Persoana umană comunică liber cu Dumnezeu Unul întreit deoarece poartă în sine chipul Creatorului⁵³. Pentru a ajunge la ținta finală — Hristos, omul credincios trebuie să-și însușească în mod personal, ca mădular al Bisericii, din această viață, roadele răscumpărării aduse de Mîntuitorul Hristos prin Întruparea Sa, viața și Învățătura Sa, Patimile și moartea Sa pe Cruce, Învierea din morți și Înălțarea Sa la ceruri⁵⁴. Însușirea acestor roade se concretizează prin har, credință și fapte bune ; prin acestea omul credincios progresează mereu în bine. Faptele bune sînt acte sinergetice, tean-

51. *Ibidem*, p. 124.

52. *Ibidem*, p. 117.

53. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 175.

54. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Mîntuirea în și prin Biserică*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7—8/1983, p. 465.

drice și constituie expresii și mărturii ale credinței în Mântuitorul Hristos și adevărul Său în Biserica Sa. Ele sînt toate faptele săvîrșite după voia lui Dumnezeu (după poruncile dumnezeiești) și în colaborare cu harul divin, în chip liber și conștient. Ele izvorăsc din iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. În rîndul faptelor bune intră toate faptele care în Duhul lui Hristos contribuie la păstrarea și propășirea vieții spirituale și materiale în direcția binelui atît a insului, cît și a obștei credincioșilor, precum și a întregii comunități umane⁵⁵. Prin fapte bune omul credincios crește continuu în virtuți, întărindu-se pe linia binelui moral care e în centrul vieții creștine. Practicarea binelui este cu atît mai necesară, deoarece omul credincios, intrat în comuniune cu Hristos și prin El cu toate persoanele Sfintei Treimi începînd de la Botez, trebuie să se străduiască atît ca să se mențină în această comuniune, cît și să crească în aceasta, reaprinzînd și împrospătînd mereu relația și comuniunea lui cu Hristos și cu Biserica prin Tainele ei⁵⁶. Însă, această comuniune poate fi și pierdută prin nepracticarea binelui moral, deci păcătuiind greu sau de moarte. Credinciosul cade astfel din har, adică pierde sfințenia, putîndu-se ridica totuși prin Taina Pocăinței la o viață nouă în Hristos, pe calea binelui.

Participarea la viața dumnezeiască (θεωσις) ca mijloc de realizare a asemănării după har cu Dumnezeu, deci a valorii religioase creștine supreme, constituie ultima treaptă a desăvîșirii omului și se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, fără însă a se identifica cu ființa lui Dumnezeu⁵⁷. De aceea se realizează, după spiritualitatea ortodoxă, în trei trepte și are ca premise: crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, Întruparea Logosului și comuniunea cu Dumnezeu prin Hristos în Sfîntul Duh⁵⁸. Procesul îndumnezeirii începe aici pe pămînt cu realizarea unei vieți virtuoză prin curățirea de patimi și dobîndirea virtuților. După cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul «numai virtuțile fac pe om fericit, fie că sînt singure, fie împreună cu alte bunuri (...). Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăși spre fericirea celui ce o are. Deci tot cel rău este nefericit, chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile amintite ale pămîntului, odată ce este lipsit de virtuți. Și tot cel bun e fericit, chiar dacă e lipsit de toate bunurile pămîntului, avînd strălucirea virtuții cu care se bucură Lazăr, avînd odihna cea din sînurile lui Avraam»⁵⁹.

Atît virtuțile cardinale, cît și cele teologice caracterizează viața umană ca valoare religioasă. Totuși virtuțile cardinale, preluate din gîndirea filosofică antică, dar cu un conținut și un sens superior, nu depășesc realitatea vieții empirice și deci nu conturează pe deplin aspirația valorică religioasă, deoarece desăvîșirea celui ce crede în Hristos implică o trăire a prezenței Dumnezeirii ce depășește limitele cunoștințe-

55. *Ibidem*, p. 476.

56. *Ibidem*, p. 469.

57. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă...*, vol. III, p. 6; vezi și John Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983, p. 164.

58. Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man*, St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, p. 15.

59. *Ambigua*, p. 168—169.

lor și ale puterilor omenești, ea fiind o viață în strînsă legătură și comuniune cu Dumnezeu, Binele suprem. Virtuțile teologice: credința, nădejdea și iubirea sînt mijloace de legătură și comuniune cu Dumnezeu. Iubirea este mai mare ca toate (I Cor. 13). De aceea credința și nădejdea își află împlinirea imediată în iubire. Credința și nădejdea sînt transfigurate de iubire care facilitează apropierea în duh și adevăr, adică în trăire și cunoaștere deplină, de ținta finală, de Dumnezeu, Binele suprem. Această apropiere este posibilă deoarece însuși Dumnezeu, care este iubire (I Ioan 4, 16) se apropie, cu iubire de om, pentru a-l ridica la sine și a-l transforma ontologic în iubire. Pe plan axiologic, iubirea depășește limita virtuții, deoarece ea devine valoare supremă a experienței trăirii religioase. Ea este valoare în sensul că înglobează valoarea religioasă în totalitatea ei. Superioritatea iubirii ca valoare, față de celelalte valori, constă mai ales în aceea că ea anulează orice posibile tensiuni cu celelalte valori și aceasta pentru că temeiurile ei țin de profunzimea insondabilă a realității divino-umane în Persoana Fiului întrupat al lui Dumnezeu. Prin întîlnirea omului cu Dumnezeu, persoanele nu se anulează, ci omul este desăvîrșit. Iubirea este valoare deoarece are o putere foarte mare și dimensiune universală conducîndu-ne la Însuși Izvorul binelui: Dumnezeu. Ea face ca binele să fie o valoare morală fundamentală atît obiectivă, avîndu-și izvorul în Hristos, cît și subiectivă, rămînînd ca fiecare să ni-l împropriem în viața pămîntească. Orice bine izvorăște și se realizează în iubire, atît în relație cu semenii, cît și cu Dumnezeu. Pentru a realiza mîntuirea și îndumnezeirea în Hristos este necesară practicarea binelui în iubire care ne ridică din sfera individualității noastre restrînse spre o dimensiune cosmică, printr-o transfigurare a chipului uman și dobîndirea stării de făptură nouă (*καὶνὴ κτίσις*, II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15).

3. CUNOAȘTEREA ȘI CULTIVAREA BINELUI ÎN VIAȚA CREȘTINĂ

1. Cunoașterea binelui prin practicarea lui în comuniune de iubire

Deși prin căderea în mîndrie, mai întîi a unor îngeri, apoi a lui Adam, a fost introdus răul în lume, Providența conservă și conduce toate creaturile și în stare de păcat spre ținta finală. Deci lumea, creată bună la început, nu e compromisă și nu va fi dusă la distrugerea totală de forțele răului, ci ea își păstrează adevărata valoare în fața lui Dumnezeu, care îi poartă de grijă în vederea mîntuirii și îndumnezeirii ei⁶⁰.

Deși răul caută să se mențină în lume și se manifestă sub diferite forme, Providența dumnezeiască e și ea mereu nouă în modurile ei de a menține lumea, de a o apăra, folosindu-se de forțele ei proprii și de acțiunile bune ale oamenilor, fie că acestea susțin totdeauna binele, fie că-l susțin cu intermitență. Providența dumnezeiască are un sens dina-

60. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 489.
S. T. — 5

mic accentuat pe planul istoriei ființelor umane conștiente, al dezvoltării acestora. Ea ajută nu numai menținerea forțelor binelui și deci a omenirii în aceleași forme, ci și să îngrădească și să contracareze formele noi de acțiune ale răului. Astfel se menține un echilibru între forțele răului și ale binelui, care se conciliază în același timp cu un progres al ființelor conștiente. După căderea în păcat, progresul în bine se face într-o luptă continuă cu răul. Răul, uneori, prin ambiguitatea ce-i este proprie aduce și el idei și impulsuri care sînt pînă la un loc bune și nu provoacă în această calitate numai o opoziție a binelui, ci îi și fac pe cei ce servesc lui să-și însușească misiunea de a realiza cu sinceritate și mai deplin ideile și impulsurile incomplete sau aparent bune ale forțelor răului. Nici o ființă nu se poate sustrage total de sub forța binelui. Dumnezeu se folosește atît de forțele bune, cît și de cele rele spre conducerea istoriei spre trepte mai înalte, spre mîntuire și îndumnezeire, căci providența implică sinergia între Dumnezeu și creatura conștientă ⁶¹.

Răul e copleșit în comunitatea bazată pe comuniunea de viață și iubire. Răul nu mai e rău cînd altul comunică cu tine și tu cu el. Iar binele nu mai e bine cînd îl împui altuia, dar nu-l iubești pe acela, cînd te ții departe de comuniunea cu el. Binele experimentat în izolare individuală nu există sau nu e ceva de durată; el constă în răspunsul celuiilalt la necesitatea ta de iubire și răspunsul tău la necesitatea celuiilalt. Binele e exercițiul continuu și în relația concretă a responsabilității omului față de semenii. Binele rezultă dintr-o adevărată cunoaștere care nu poate fi decît în comuniune de iubire ⁶².

Numai iubirea sau comuniunea în libertate e izvorul binelui; numai ea întărește existența persoanelor umane în comun. Numai decizia luată în comun din iubire și pentru iubirea reciprocă slujește binelui adevărat, nu decizia singulară, egoistă, după o normă rațională stabilită individual. Un bine conceput numai ca profit individual de la natură e un bine inferior, trupeș, egoist; nu e un adevărat bine nici pentru acela care-l concepe astfel căci nu dezvoltă pe ins spre omul personal ⁶³.

Binele se cunoaște numai în dialogul iubitor cu celelalte persoane mai ales cînd iradiază în modul cel mai accentuat și fără întrerupere din partea Persoanei supreme, care e Supremul bine din eternitate ⁶⁴. Astfel, persoanele umane se simt susținute în pornirea de a realiza binele între ele prin comuniunea tot mai dezvoltată luînd ca exemplu iubirea dintre Persoanele Sfintei Treimi ⁶⁵.

Biserica este adevărata comunitate unde se poate practica și realiza binele, deoarece este plenitudine de viață dumnezeiască și lucrare a Duhului Sfînt prin Hristos în umanitate.

Binele, ca valoare religios-morală, se răsfrînge și asupra societății care este implicată în însăși noțiunea personalității ca forță de cunoaș-

61. *Ibidem*, p. 489—490.

62. *Ibidem*, p. 480.

63. *Ibidem*, p. 481.

64. *Ibidem*, p. 482.

65. Vezi N. O. Lossky, John S. Marshall, *op. cit.*, p. 180—181.

tere rațională și de acțiune morală. Societatea constituie realizarea obiectivă a ceea ce este conținutul personalității⁶⁶. De aceea, creștinii au datoria de a promova binele sub orice formă de manifestare, deoarece toate eforturile au ca obiectiv central realizarea binelui comun atât pentru progresul spiritual-moral, cât și pentru cel material al societății în care trăiesc.

2. Cunoașterea binelui în împrejurările concrete ale vieții.

Binele este o necesitate a omului și forma lui concretă se trăiește și se stabilește de persoanele umane în relația lor de fiecare dată, dar și în funcție de relația lor cu imperativul necondiționat care se impune ca Bine etern existent și continuu comunicat al unei Persoane supreme. De aceea, porunca iubirii e dată de Hristos asociată cu iubirea de Dumnezeu. În modul acesta se realizează dezvoltarea chipului în asemănare cu Creatorul. Imperativul binelui nu poate fi impus decât de o persoană supremă prin faptul că ea însăși se manifestă în relație cu noi ca bună în mod continuu așa cum arăta Dionisie Pseudo-Areopagitul. Fără simțirea acestui imperativ al binelui, creșterea noastră în bine nu are puterea de realizare. Binele nu poate fi impus în relațiile cu alții decât prin stăpânirea pornirilor inferioare din sine care au un caracter egoist⁶⁷. Binele constă în ceea ce trebuie să se facă, nu ceea ce este, în împrejurările concrete ale vieții, când, de fapt, îl cunoaștem pe Dumnezeu Unul întreit, Binele suprem, în acțiunea Lui providențială și puterea care iradiază din Persoana Sa, prin care ne cheamă să ne unim cu El și cu semenii noștri în iubire, deci să-I răspundem prin faptele noastre. Aceasta, în virtutea faptului că omul a fost creat cu pecetea responsabilității în el care se manifestă în raport cu Dumnezeu, Creatorul său, cu semenii și cu natura. În raport cu Dumnezeu, numai omul este responsabil, răspunzător și ascultător. În raport cu natura, omul este direct responsabil; dacă o corupe, o sterilizează sau o otrăvește, face imposibilă existența sa și a semenilor săi. Astfel natura nu este numai condiția omului singular, ci și a solidarității umane; ea apare într-un mod cu totul clar ca mediul prin care omul poate face bine sau rău semenilor săi, crescînd sau ruinîndu-se el însuși din punct de vedere moral-spiritual. Natura face parte din dialogul interuman binefăcător sau distrugător. Fără acest dialog nu poate exista nici omul, nici comunitatea umană⁶⁸. În responsabilitatea omului față de natură e implicată și responsabilitatea față de semenii săi; fiecare persoană este responsabilă față de celelalte persoane, dar și ele la rîndul lor sînt responsabile, atât în fața lui Dumnezeu, cât și a celorlalte persoane⁶⁹. Responsabilitatea față de

66. Vladimir Soloviev, *op. cit.*, p. 207.

67. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 482.

68. *Ibidem*, p. 324; despre relația om-natură vezi și Thomas Sieger Derr, *Ecologie et libération humaine*, Traduction d'Etienne de Peyer, Editions Labor et Fides-Genève, 1974, p. 21—28.

69. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Responsabilitatea creștină*, în «Ortodoxia», nr. 2/1970, p. 184.

natură și de semenii își are temeiul într-o responsabilitate față de Persoana supremă, care e Creatorul naturii și al oamenilor ⁷⁰. Dacă un creștin refuză să răspundă lui Dumnezeu în viața pămîntească, va răspunde în fața judecății lui Dumnezeu în viața viitoare. Totodată va răspunde de natură și de semenii săi cu care viețuiește în comunitate. Omul este existență pentru semenii săi cu care viețuiește în comunitate și cu ajutorul cărora progresează împreună în bine și se bucură de realizările morale și spirituale. Responsabilitatea și coresponsabilitatea fapturii umane sînt implicate în *proexistență*, adică existența pentru altul. Toate persoanele umane trebuie să se deschidă unele altora într-o atitudine de slujire reciprocă, în duhul comuniunii lui Hristos care a împărtășit și puterea dumnezeiască a jertfei de sine, a slujirii reciproce prin care se realizează mîntuirea tuturor celor ce cred în Hristos. Slujirea constituie consecința morală a faptului ontologic al proexistenței. A sluji înseamnă a lucra în bine față de altul, a proexista înseamnă a exista pentru altul care este tot «chip» al lui Dumnezeu. Proexistența include în ea dimensiunea ontologică a iubirii ⁷¹, izvorul tuturor faptelor bune.

Dumnezeu ni se adresează cu supremul bine și trezește responsabilitatea noastră față de cei lipsiți, oferindu-ne ocazii de a practica binele, după cum ne-a spus-o El însuși (Matei 25, 31—46). În aceste împrejurări trebuie să ne gîndim că așa cum Dumnezeu ne cere să practicăm binele față de alții, așa cere și altor semenii să procedeze față de noi. În fiecare sărac, asuprit sau bolnav ne întîmpină Mîntuitorul Hristos care ne cere, prin coborîre, să practicăm binele. În mîna întinsă a celui sărac e mîna întinsă a lui Hristos, în vocea lui stînsă o auzim pe a lui Hristos; suferința lui, din cauză că nu practicăm binele față de el, țînîndu-l în lipsă și umilință, e suferința lui Hristos pe Cruce pe care noi o prelungim. În toate împrejurările vieții Dumnezeu, supremul Bine, Se coboară și ni Se face cunoscut ⁷².

3. Cultivarea binelui în viața creștină

Învățătura ortodoxă promovează binele sub orice manifestare, mai ales binele comun. Atît Sfînta Scriptură, cît și Sfînta Tradiție sînt axate pe săvîrșirea binelui comun și evitarea răului de orice fel; fiind căi de transmitere ale Descoperirii lui Dumnezeu ⁷³, prin ele se poartă dialogul viu al Bisericii cu Mîntuitorul Hristos prin puterea Sfîntului Duh. Sfînta Scriptură cuprinde înseși cuvintele lui Dumnezeu și de aceea trebuie să se împlinească în cei ce le ascultă. Căci ele sînt «duh și viață» (Ioan 6, 63) și «cuvinte ale vieții veșnice» (Ioan 6, 68). Și viața veșnică nu se poate obține decît prin lucrarea binelui în viața pămîntească. Atît cu-

70. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 324.

71. Idem, *Servire și proexistență*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1963, p. 1027.

72. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, vol. 1, p. 443—444.

73. Despre Revelație și căile de transmitere vezi pe larg Diac. P. I. David, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox: Aspectul Revelației divine. Contribuția culturii teologice românești*, teză de doctorat, Editura Institutului Biblic..., 1976, p. 117—165.

vintele Sfintei Scripturi, cât și operele Sfinților Părinți constituie prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în dialog relațional cu Izvorul binelui — Hristos prin lucrarea Sfântului Duh, însă nu numai citite în forma lor scrisă, ci și prin cunoașterea lor în conținut⁷⁴, deci prin punerea în practică a celor citite.

Operele Sfinților Părinți au în centrul lor binele sub multiplele sale aspecte; de aceea *filocalie* înseamnă iubire de frumusețe, însă aceea care se confundă cu binele⁷⁵.

Biserica, păstrătoarea Descoperirii dumnezeiești, împărtășește harul celor ce cred în Hristos prin Sfintele Taine, prin ierurgii și prin cultul divin. Primind harul dumnezeiesc, omul credincios are puterea să săvârșească binele în orice împrejurare a vieții, luîndu-L ca model pe Mîntuitorul Hristos, ființa virtuții, după cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul.

În comunitate, un rol important în cultivarea binelui îl are preotul, subiectul uman prin care Hristos împărtășește ca persoană darurile Sale. Preotul deschis ca persoană lui Dumnezeu, credincioșilor și societății, are datoria să îndemne, cu timp și fără timp, pe toți oamenii la înnoire interioară, pentru atingerea idealului sfințeniei, la evitarea răului și lucrarea binelui comun, deci la împlinirea adevăratei virtuți.

*

Scopul întregii vieți creștine este realizarea binelui comun prin practicarea neconținută a virtuților care se concretizează în toate faptele bune față de semenii, izvorîte din credința în Mîntuitorul Hristos și ajutați de harul Său. Dacă El, Care este iubire, constituie ființa virtuții, atunci orice virtute trebuie să izvorască din iubirea jertfelnică față de aproapele nostru. Sfîntul Grigorie de Nyssa ne spune în ce constă adevărata virtute: «binele neamestecat cu răul, în care se cuprinde tot înțelesul celor cugetate ca bune; este Dumnezeu-Cuvîntul, «virtutea care a acoperit cerurile», cum zice Avacum (3, 3)⁷⁶.

Așadar, întreaga viață creștină este animată de săvîrșirea binelui comun, valoarea absolută, care trebuie realizată pentru progresul ființelor umane în această viață și obținerea Împărăției lui Dumnezeu, a mîntuirii în Hristos, prin puterea Sfîntului Duh.

Spiritualitatea ortodoxă este optimistă; forțele răului, deși păstrează o anumită putere pînă la ziua Judecării⁷⁷, nu vor copleși pe cele ale binelui care vor triumfa.

74. *Ibidem*, p. 57.

75. *Petite philocalie de la prière du coeur*, traduites et présentées par Jean Gouillard, Editions du Seuil, 1968, p. 9.

76. Despre *Fericiri*, în «*Scrieri*», Partea întâi, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae și de Pr. Ioan Buga, col. P.S.B., vol. 29, Editura Institutului Biblic..., 1982, p. 367.

77. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine...*, p. 172.

Noile descoperiri de la Ebla

Pr. Dr. ATHANASIE NEGOIȚĂ

Până la finele secolului al XIX-lea, cunoștințele noastre despre lumea antică se bazau numai pe Biblie sau pe operele unor scriitori clasici ca Iosif Flaviu, Filon de Alexandria și mai ales Herodot, cum și pe tradițiile literare ale Greciei, Indiei și altor națiuni. De un veac încoace și apoi mai recent, știința arheologică a aruncat o foarte puternică lumină peste preistoria omului. Descifrarea hieroglifelor egiptene, la începutul secolului al XIX-lea, a deschis o eră nouă, căci a dat glas monumentelor care erau mute de mult timp. Săpăturile unui englez ca Layard și unui francez ca Appert în Mesopotamia au venit și ele să grăbească descifrarea scrierii cuneiforme, ce avea să aducă la lumină un nebănuit tezaur de cunoștințe asupra istoriei culturii umane arhaice.

Vom aminti, în treacăt, de descoperirile arheologice de mare însemnătate pentru o mai bună înțelegere a Bibliei, în special a Vechiului Testament.

În 1887, descoperirea câtorva sute de tăblițe din argilă la Tell el-Amarna, Egiptul de Jos, au făcut o mare impresie în cercul celor care se ocupau de studiile biblice. Deși aflate în Egipt, aceste tăblițe erau scrise în Siria și Palestina, în jurul anilor 1350 înainte de Hristos. Este vorba de scrisorile trimise de regișorii din cetățile-state ca Tir, Biblos, Megiddo, Sicheș, Hazor și Ierusalim¹, către faraonul egiptean. Scrise în limba accadiană², *lingua franca*³, cam prin epoca târzie a bronzului (1500—1200 î.d.Hr.), aceste scrisori (mai bine-zis rapoarte) conțineau numeroase cuvinte și fraze canaanite, ce ne dau o idee certă despre caracteristicile limbii canaanite, în timpul în care poporul lui Israel se îndrepta spre Canaan, adică spre Țara Făgăduinței. Deoarece ebraica biblică este și ea un dialect canaanit, se înțelege că, șavanții care se ocupă de Biblie au dat un mare interes acestor documente, sperînd astfel să afle un material care să-i ajute în studiul limbii ebraice biblice, o limbă foarte dificilă, mai ales atunci cînd este vorba de cărțile poetice ale Sfintei Scripturi.

În 1929, o misiune arheologică franceză începe să sape movilița de la Ras Shamra, pe coasta de miazănoapte a Siriei, la circa 11 km. nord de orașul modern Latakia și la 85 km. de locul numit Tell el-Mardikh (Ebla), situat în interiorul țării, în partea de nord-vest. La 22 mai 1929, misiunea franceză descoperă 20 de tăblițe în argilă scrise în cuneiformă, dar, curios, într-o scriere alfabetică, iar nu silabică, cum este scrierea cuneiformă. Cuneiforma de la Ras Shamra folosea numai trei-zeci de semne (litere), în loc de mai mult de cinci sute ce erau utilizate

1. Cetăți care în ultimul deceniu au apărut iarăși la suprafață, dar cu mult sînge vărsat.

2. O veche limbă semită din care au ieșit babiloniana și asiriana. Accadiana a avut surori, ca de exemplu : aramaica, araba, ebraica, siriaca, etc.

3. Limba internațională în care se înțeleg națiile între ele.

În general, în aceeași perioadă de timp, adică în jurul lui 1400 înainte de Hristos, pentru scrierea epistolelor (corespondenței). Dar aceste 20 de cărămizi erau numai primele din cele 4000 de tăblițe, scrise în opt limbi diferite, ce vor răsări din solul de la Ras Shamra, în cursul următoarelor decenii, căci, cu excepția războiului al doilea mondial, săpăturile au continuat. De fapt în acest sit⁴, săpăturile continuă, chiar dacă pe o scară mai redusă. În 1930 au fost publicate, în bine cunoscuta revistă, *Syria*, fotografii și reproduceri făcute de mână și în cursul a opt luni, noua limbă aflată în tăblițe era descifrată, grație eforturilor conjugate a trei savanți care au lucrat, separat, în trei țări diferite. Din tăblițele descifrate rezultă că vechea cetate se chema Ugarit, o cetate menționată în «Scrisorile de la Tell el-Amarna», unde era descrisă ca un oraș bogat, ale cărui străzi erau pavate cu aur⁵. Noua limbă a fost botezată «ugaritică». Importanța ei pentru studiul ebraicii biblice a devenit una din principalele discipline ale cercetării biblice, în deceniile cele mai recente.

A treia mare descoperire de însemnătate pentru Biblie a fost înfăptuită în 1935, la Mari, situat pe malul râului Eufrat, la frontiera dintre Siria și Iraq. Au fost descoperite peste 20.000 tăblițe provenind din jurul anilor 1800—1700 î.d.Hr. Întrucât, după cronologia multor savanți, aceasta a fost epoca patriarhilor evrei și, fiindcă tăblițele proveneau din Mesopotamia, țară din care, în mod prezumtiv, erau originari și patriarhii israeliți, ele trebuie studiate cu toată atenția, pentru lumina ce ele puteau să o arunce asupra perioadei patriarhilor biblici.

În 1947 și în anii următori, lumea biblică a fost pusă din nou în fierbere de către descoperirea senzațională a manuscriselor de la Marea Moartă sau de la Qumran, provenind din perioada dintre 150 înainte de Hristos și 135 după Hristos. Deși aceste descoperiri privesc numai perioada Noului Testament, totuși descoperirea întregului text al profetului Isaia, într-o copie de pe la 150 î.d.Hr., arată că textul lui Isaia, în uz curent atunci, se întemeia pe un model superior celui pe care este întemeiat *sulul*⁶ de la Qumran.

În 1964, misiunea arheologică italiană în Siria, sub direcția profesorului Paul Matthiar, de la universitatea din Roma, a inițiat săpături asupra sitului Tell Mardikh, în partea de miazănoapte a Feniciei de odinioară, cam la 51 km. sud-vest de Alepe⁷. Tell Mardikh, o moviliță artificială, născută din acumularea de straturi succesive, datate succesivelor așezări umane, acoperă o arie de circa 56 de hectare și este înconjurată de

4. Cuvîntul *sit* s-a împămîntenit mai în toate limbile moderne pentru a desemna o localitate, mai bine-zis un teren, un amplasament.

5. M. Dahood, *Ebla, Ugarit e l'Antico Testamento*, în *La Civiltà Cattolica*, 1978, II, p. 328—340.

6. Toate textele sau documentele descoperite la Marea Moartă au forma de sul, căci așa erau conservate. Nici nu se putea altfel din cauza papirusurilor ce n-aveau forma de carte. În sinagogi, pînă în ziua de astăzi, Biblia care este utilizată la cult, încă are forma de sul. Pergamentele pe care se scria textul biblic și acum se răsucește în jurul unui sul din lemn.

7. Istoria cercetărilor moderne arheologice din Siria și a descoperirilor de la Ebla se poate citi în rîndul 1 din publicația lui Paul Matthiae cu titlul *Ebla un imperiu regăsit*, Torino, Einandi, 1977. După apariția ei au urmat alte publicații, pro și contra lui Matthiae.

către un val de pământ (fortificație) din pământ bătut. Primele patru campanii sau stagiuni de săpături⁸ n-au dat rezultate spectaculoase pînă ce în vara lui 1960, s-a descoperit un mare fragment din chenarul unei statui din bazalt. Acesta purta o inscripție, în limba accadiană, de 26 rînduri, databilă în jurul lui 2000 înainte de Hristos. Profesorul Giovanni Pattinato, atunci la universitatea din Torino, a fost chemat în Siria, pentru a descifra inscripția și, într-un timp relativ scurt, acesta reuși să dea o traducere a întregului text, afară de puține fraze rămase indescifrabile, din cauza relei stări a semnelor cuneiforme. Traducerea a arătat că statuia a fost dedicată zeiței Iștar⁹, de către regele sau prințul Ibbit-Lim, fiul lui Igrish Khepa.

Cetatea Ebla era menționată de o duzină de ori în texte sumeriene și accadiene, publicate de cercetători în ultimii șaptezeci de ani, dar nici un savant nu reușise să identifice localizarea geografică a ei. Acum devenea destul de verosimil că antica Ebla trebuie identificată cu modernul Tell Mardikh, o identificare ce n-a fost avansată de nici unul din cercetătorii care s-au ocupat de această chestiune. Încurajați de această probabilă identificare, arheologii au reluat săpăturile, cu mai mult entuziasm, care au fost, din abundență, recompensate în 1974, prin descoperirea unei prime arhive, constituită din 42 de tăblițe și fragmente de scrieri cu conținut financiar. În campania următoare, octombrie 1975, a ieșit la lumină marea arhivă, cu 14.000 de tăblițe și fragmente.

În 1976 au fost descoperite încă 1636 tăblițe și fragmente, în timp ce ultima stagiune, din 1977, a dat numai 100 de tăblițe, o recoltă destul de modestă pentru nivelurile lui Tell Mardikh, dar totuși excepțională în comparație cu alte locuri explorate în Orientul Apropiat, unde rezultatele au fost cît se poate de sărăcicioase.

Numele cetății Ebla apare frecvent în tăblițele dezgropate, așa că problema identificării sale a fost deci definitiv rezolvată.

Acestea au fost descoperirile cele mai fructuoase în ce privește cercetarea biblică, din ultimul secol.

Eblaita, ugaritica și ebraica biblică

După dezgroparea primei arhive, în 1974, Giovanni Pattinato a fost chemat grabnic să vină pentru a examina tăblițele și scrierea lor. Prima sa părere, exprimată în fața arheologilor, reuniți în corturile cartierului general al misiunii, a fost: «Reușesc să citesc tăblițele, dar nu înțeleg nici un cuvînt». Utilizînd semnele cuneiforme ale limbii sumeriene, o limbă nesemită, scribii de la Ebla scriau într-o limbă a lor proprie care, cum a rezultat apoi, era semită. Nu este de mirare dacă Pattinato, un sumerolog, era în stare să citească semnele, dar nu înțelegea limbajul respectiv al textului din tăblițe¹⁰ (accadian).

După un studiu ulterior, Pattinato descoperă secretul de a citi și de a înțelege tăblițele, iar într-o prelegere ținută la Instituto Biblico, la 24

8. O campanie durează opt pînă la zece săptămîni.

9. Zeița fecundității, dar și a războiului.

10. Limba sumeriană era limba unui popor asiatic, nici semită, nici indoeuropeană. Ea se aseamănă mai mult cu limbile ugrofinice, mai bine zis aglutinante. Accadienii, au împrumutat scrierea lor de la sumerieni; dar și-au păstrat limba lor semită.

aprilie 1975, el informa că a reușit să identifice limba ca una paleo-canaanită și înrudită strict cu ebraica biblică și cu feniciană. Această concluzie neașteptată și-a găsi confirmarea în cele 14.000 de tăblițe, descoperite în octombrie 1975 și în articole ce au urmat după aceea. Pattinato și-a elaborat poziția sa, aducând noi argumente în favoarea clasificării limbii eblaite — cum se numește astăzi limba de la Ebla —, drept canaanită¹¹. Desigur, mare parte din argumentele lui Pattinato se întemeiază pe numele de persoane, care nu sînt ghidul cel mai sigur în această materie¹², dar studiul vocabulelor bilingve, cu liste de cuvinte în sumeriană și eblaită, confirmă clasificarea acestei ultime limbi (eblaita) drept canaanită.

Cea mai mare parte a tăblițelor de la Ebla are un conținut economic ori administrativ, dar numeroase scrisori, texte de tratate comerciale, vocabulare bilingve, rapoarte asupra campaniilor militare, liste enciclopedice de animale, păsări, de metale prețioase sau neprețioase, texte rituale, numeroase tăblițe mitologice, furnizează o bază solidă pentru cunoașterea adecvată a noii limbi.

Pentru a înțelege corect eblaita, filologul trebuie să recurgă la tăblițele ugarite (de la Ras-Shamra), ce datează dintr-o epocă posterioară, dar conservă structura consonantică, mai bine decît oricare altă limbă semitică cunoscută, excepție poate araba sudică. Scrise într-un alfabet cuneiform, tăblițele găsite la Ugarit disting 27 foneme ori sunete semnificative distincte, în timp ce sistemul sumerian de scriere, întrebunțat de scribii semiți de la Ebla, le permitea să reprezinte numai zece ori unsprezece forme cu o precizie certă, în schimb reprezentarea altora rămîne incertă. Aceeași problemă se întîlnește continuu în traducerea greacă a Vechiului Testament, mai ales la numele de persoane și de loc. Deoarece ebraica posedă o serie de sunete, care în grecește nu se găsesc, traducătorii erau constrînși să improvizeze, încercînd să redea sunetele ebraice. Pentru a recunoaște rădăcinile semitice ce stau la baza cuvintelor scrise silabic la Ebla, trebuie să ne îndreptăm spre cele 2500 cuvinte de la Ugarit și la vocabularul Vechiului Testament. De aceea, reliefurile (prestigiul) ugaritice este mult ridicat de către noile descoperiri de la Ebla care, în primele clipe, păreau să diminueze importanța descoperirilor de la Ras Shamra, în 1929 și din anii următori. De fapt, pentru înțelegerea limbilor canaanite, care azi constau din eblaită, ugarită, ebraică-biblică, feniciană, moabită și amonită, ugaritica primește o importanță centrală, grație conservării de către ea a consonanțelor semitice, în puritatea lor primitivă, cum și a scrierii lor cu o precizie admirabilă.

Să luăm, de exemplu, cuvîntul ebraic «masă» (šln). Deoarece un atare cuvînt conține două sunete veritabile au fost propuse numeroase etimologii care, toate, s-au dovedit eronate atunci cînd a fost descoperită vorba ugaritică pentru «masă», scrisă *tlkhn*.

Din punct de vedere cronologic, ugaritica reprezintă o legătură între tăblițele de la Ebla, databile în jurul lui 2500 î.d.Hr. și Biblia ebraică compusă între 1500 și 1200 î.d.Hr. În ultimii 50 de ani, savanții au estimat

11. G. Pattinato, *Gli archivi reali di Tell Mardikh-Ebla. Riflessioni e prospettive*.

12. M. Dahood, *op. cit.*, p. 322.

cu mare grijă punctele de contact între ugaritică și ebraică, în special în ce privește cărțile poetice ale Bibliei, cu rezultatul prețios că miile de versete biblice se pot traduce astăzi în mod mai clar și convingător și se pretează la o analiză gramaticală și prosodică mai riguroasă. Acum acești filologi vor trebui să profite de toată această masă de informații, când fac interpretarea noului *corpus* literar de la Tell Mardikh. De fapt, nu trebuie să uităm că, în timp ce Ebla va arunca lumină peste multe cuvinte obscure ugaritice și ebraice, la rândul lor Ugarit și Biblia își vor achita datoria, luminând numeroase cuvinte și construcții eblaite. De aceea, prezentul articol nu se intitulează *Ebla și Vechiul Testament*, ci *Ebla, Ugarit și Vechiul Testament*¹³. Pentru un progres rapid și sigur, în studiile despre Ebla, calea principală merge de la Ebla în Palestina trecând prin Ugarit și viceversa.

Civilizația din Ebla

Articole și rapoarte recente au subliniat importanța cetății Ebla pentru cunoașterea istoriei mileniului al treilea î.d.Hr. în Siria. În trecut, considerată o regiune înapoiată cultural, cel mult găzduind o populație nomadă de trecere, Siria mileniului al III-lea, se dovedește acum ca o regiune urbanizată de mult, cu un peisaj punctat de sute de orașe cu populație considerabilă, judecând după cantitatea produselor importate și exportate¹⁴. Din arhivele regale aflăm că, Ebla stătea în centrul unui vast imperiu comercial, ale cărui legături internaționale se întindeau la nord pînă în Anatolia centrală, la vest pînă în Cipru, la sud pînă în peninsula Sinai, la vest în Iranul de miazănoapte, iar la sud-est pînă la Golful Persic și Mesopotamia. O tăbliță spune că 11.400 funcționari erau atașați palatului regal și arhivelor ce concentrau înregistrările exporturilor și importurilor. În atari registre se găseau mai mult de 10.000 nume geografice, ceea ce ne dă o idee de cât de extinsă și complicată trebuie să fi fost rețeaua comercială al cărei centru se afla în Siria septentrională.

Pe baza a ceea ce a fost pînă acum spicuit din tăblițe, se pare că religia din Ebla se asemena celei din Ugarit atît în formă cît și în spirit. Din numele proprii de persoane s-a ajuns la identificarea unui total de 460 divinități și, deși acest număr este mult superior celor 260, de la Ugarit, divinitățile de un anumit rang erau de circa 25. Capul panteonului din Siria era Dagan, calificat în unele texte ca «Dagan canaanitul». Probabil că se pune accentul pe țara de proveniență. Cele patru părți ale cetății, altele decît cele ale zeului Dagan, erau numite: a lui Rasap, a lui Baal și a zeului solar Sipiș. Zeul Dabbir, care în ebraica biblică însemnează «pestă» (ciuma), era divinitatea protectoare specială a cetății Ebla. În tăblițe se menționează, ca existente în Ebla, temple dedicate lui Dagan, Aștar, Chamiș (Chemoș din Biblie) și Rasap. În fiecare lună, membrii familiei regale ofereau sacrificii din oi principalelor divinități ale panteonului. De asemenea se vorbește de pîine și băuturi ca jertfe. Găsim înregistrați clase de preoți, cum și două categorii de

13. *Ibidem*, p. 333.

14. I. Belb, *Thought about Ibla*, Maliba, California, 1977, p. 26.

profeți (*makhkhu*) sau profeți extatici și *nabiutum*, tipul clasic de profeți, cunoscut din Vechiul Testament.

Cu toată insistența cunoscătorilor¹⁵ asupra ugariticei ca punte între Ebla din mileniul al treilea și Vechiul Testament, probabil că lectorul va rămâne sceptic asupra posibilității de a păși peste un atare abis cronologic. De aceea poate că e oportun să fie prezentate unele exemple concrete ale contactului dintre informațiile furnizate de Ebla și cartea Genezei ce conține unele din cele mai antice tradiții ale Vechiului Testament.

Ebla și istorisirile despre patriarhii Bibliei

În 1974, profesorul Thomas Thompson își publica cartea lui despre *Istoria istorisirilor patriarhale*, ce avea ca subtitlu: cercetarea despre *Abraham istoricul*¹⁶, în care susține că opinia tradițională ce așează pe Abraham și pe patriarhi în epoca Bronz-medie (cam 2000—1500 î.d.Hr.) este eronată. Un an mai târziu, în 1975, a apărut cartea lui John van Seters, *Avraam în isorie și în tradiție*¹⁷, în care autorul ajunge să el la o concluzie aproape similară celei a lui Thompson. Ambii autori insistă mult asupra faptului că contextul social și juridic al istoriilor patriarhale ar reflecta situația primului mileniu și că ele ar fi fost compuse și scrise în timpul exilului babilonean, în secolul al VI-lea, î.d.Hr. Amărăciunea exilului ar fi creat necesitatea de a construi și articula un trecut istoric plauzibil. Istorisirea despre Abraham ar fi avut darul de a da consistență unei «identități corporative» pentru Israel, într-un timp în care peste visul național plutea amenințarea prăbușirii totale. În recenzia lui cu titlul: *Patriarhii și izvoarele extrabiblice*, S.M. Warner¹⁸ scria: argumentele lor (Thompson și van Seters) sînt așa de stringente, încît este cu neputință să ne gîndim la o perioadă așa de veche ca cea dintre 2000 și 1500 î.d.Hr.

Poate să pară o ironie că, chiar în timp ce aceste cărți ieșeau la iveală din tiparnițele Occidentului, din țărîna siriană a localității Tell Mardikh ieșeau la iveală tăblițe de argilă care au putința să dărîme tezele fundamentale ale celor doi autori. În Biblie, numele de Abraham era purtat de un singur om «tatăl nostru în credință», cum îl numește Sf. Pavel¹⁹. În tăblițele de la Ebla acest nume este purtat de diverși indivizi. Și alte nume cunoscute pentru prima dată din Geneză, ca Esau, Ișmael și Eber, străbunul poporului ebru, compar acum în aceste tăblițe. Numele primului om creat, Adam, este acum atestat ca nume al unuia din guvernatorii de la Ebla, în forma exprimată silabic *a-da-mu*. Pînă acum numele de Adam nu a fost găsit în alte documente antice²⁰,

15. M. Dahood, *op. cit.*, p. 334.

16. T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives, The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, De Gruyter, 1974.

17. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*. New Haven-London, Yale University Press, 1975.

18. S. M. Warner, *The Patriarchs and Extrabiblical Sources*, in «Journal for the Study of the Old Testament» (1977), p. 50—61.

19. *Galateni* 3, 6.

20. M. Dahood, *op. cit.*, p. 335.

în afara Bibliei ; același lucru se întâmplă și cu numele regelui David, care apare acum la Ebla ca *da-u-dum*. Dacă ne gândim că se cunosc mii de nume de persoane la baza onomasticilor vechiului Orient Mijlociu, găsite în *sit-uri* ca UR III, Nippur, Mari, Nuzi, Ugarit și Alalakh — pentru a menționa numai puține din listele de nume personale mai importante — aceste prime mențiuni la Ebla nu pot lăsa indiferent pe istoricul de azi.

Numele râului Eufrat apare pentru prima dată în Gen. 2, 14 în forma *perat*. Pentru acest nume n-a fost aflată nici o etimologie ; acum numele râului se prezintă la Ebla ca *ba-ra-du* «rîul rece», un nume adecvat pentru apele sale reci, ce coboară din zăpezile regiunilor muntoase ale Armeniei. Trecerea fonetică de la *ba-ra-du* la ebraicul *perat* urmează reguli fonetice verificabile, în alte exemple similare²¹. Pentru această propunere se poate nota că râul ce azi formează oaza de la Damasc, în arabă se chiamă Barada «rîul rece» ; apele sale își au originea în zăpezile munților Liban.

Gen. 2, 20 istorisește că Adam a dat nume tuturor animalelor, tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice. Dar Adam n-a găsit nici un ajutor care să i se potrivească (să-i fie asemenea). Această afirmație se acordă bine cu categoria culturală de la Ebla, unde scribii și elevii de la școala regală scriau liste enciclopedice de animale și în special liste de păsări, pești, liste de vegetale, arbori, obiecte din lemn, liste de metale, de pietre prețioase și neprețioase.

Numele de Yahweh

În Gen. 4, 26 se citește : «Atunci a început să se cheme numele de Yahweh». Aceasta este o afirmație discordantă dacă se confruntă cu Exod 3, 16 și 6, 3 care par să indice că Yahweh și-a relevat pentru prima oară numele său lui Moise, într-o epocă mult posterioară. Totuși autorul Genezei folosește numele divin în cursul cărții sale și-l atribuie începătorilor rasei umane.

Von Rad²² scrie că referirea la o revelație originală nu se poate concilia cu tradiția literară dominantă în Vechiul Testament. Mulți specialiști în ramura teologiei biblice zăresc aici o *teologumena*, adică o idee teologică și anume : autorul biblic avea în minte revelația Dumnezeului lui Israel ca Stăpîn al istoriei, cu un plan de bunăvoință, ce îmbrățișa toată umanitatea.

Ebla pare să arunce o bună lumină peste problema antichității numelui Dumnezeului lui Israel, ce apare sub forme diferite în Biblia ebraică și anume : *Yah*, *Yahu*, *Yo* și mai ales *Yahweh*. La Ebla se găsesc nume ca *mi-ka-il* (Cine este ca Dumnezeu) și *mi-ka-ya* (Cine este ca Ya) ; *en-na-il* (ai milă, o Doamne) și *en-na-ya* (Ya a auzit).

Aceste nume, care indică la Ebla existența zeului *Ya*, sînt poate elementul cel mai senzațional între cele aflat pînă aci, la baza descoperirilor de la Ebla.

21. M. Dahood, *op. cit.*, p. 335.

22. M. Dahood, *op. cit.*, p. 335.

Mai departe ar urma să arătăm, amănunțit, toate luminile aduse de săpăturile de la Ebla, pentru vastul câmp al cercetărilor biblice. Aceasta ar însemna să extindem mult cuprinsul unui articol și chiar să obosim pe cititorii mai puțin interesați. Se știe că studiile de filologie sînt mai puțin atrăgătoare decît cele din ramura istoriei, literaturii, filosofiei, etc.

În concluzie spunem că aportul descoperirilor de la Tell-Mardikh este tot așa de mare, ca și cel adus de către Manuscrisele de la Marea Moartă, despre care revistele și periodicele se ocupă și astăzi. Și textele de la Ebla aduc lumini noi în toate sectoarele istoriei culturii umane. Catedrele de exegeza Vechiului Testament, și cu ele întreaga Biserică creștină, vor avea de acum un nou și variat material de informații, față de ceea ce au avut pînă astăzi.

Nu știm cum să mulțumim lui Dumnezeu pentru toate descoperirile arheologice de pînă în zilele noastre, care au infirmat multe din opiniile orgolioase ale raționaliștilor secolelor trecute. Ne amintim cu ce emfază adepții școlii lui Welhausen susțineau că vechiul Așezămînt n-a putut fi scris decît în timpul exilului babilonic (sec. VII î.d.Hr.), deoarece ebreii nu știau să scrie pînă aci. Dar inscripțiile găsite și scrisorile regișorilor din Palestina veacului al XIV-lea î.Hr., către faraonii Egiptului, au dezmințit total această falsă opinie. Afirmația criticilor negativi că, patriarhii biblici sînt ființe legendare, astăzi este caducă și gratuită, dezmințită de săpăturile de la Tell-Mardikh, Tell-Halaf, Ugarit ș.a. Nume ca Abraham, Isac, Iacob, Esau etc. existau în Canaan și vecinătate din abundență și nu din secolul al XIII-lea cînd a scris Moise, ci din milenul al XV-lea î.d.Hr.

Avem speranța că săpăturile din Orientul Apropiat vor aduce la lumină noi vestigii care să contribuie la înțelegerea tot mai limpede a mediului din care au ieșit cărțile Sfintei Scripturi.

VIAȚA CREȘTINĂ DUPĂ SFÎNTUL ISAAC SIRUL

Pr. Drd. NACU STOENESCU

Preliminarii. Creștinismul de limbă și spiritualitate siriacă, a fost și rămîne parte activă în trupul Bisericii Domnului nostru Iisus Hristos, fiind reprezentat de numeroase personalități creștine în istorie și de numeroși sfinți în calendar. Alături de sfîntul Efrem Sirul († 379), («harfa Sfîntului Duh»), care l-a precedat cu aproximativ două secole, sfîntul Isaac Sirul concentrează și exprimă cel mai fidel spiritualitatea ortodoxă siriacă. Despre viața sfîntului Isaac Sirul se cunosc puține lucruri. Nu se știe precis anul nașterii și al morții sale, sigur în intervalul de timp al secolelor VI—VII. După unii cercetători sfîntul Isaac Sirul este identic cu Isaac de Ninive (Nisibi), originar din Beit Qataraye, călugăr și ascet

* Lucrare elaborată și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie la catedra de Patrologie și Literatură creștină postpatristică, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ștefan Alexe, care a dat și avizul pentru publicare.

sirian, hirotonit episcop al cetății Ninive de patriarhul George I (658—680) în minăstirea Beit Abe. După șase luni părăsește scaunul episcopal, retrăgându-se în muntele Matant, în Beit Houzaye, unde a trăit ca anahoret. Mai târziu a petrecut în minăstirea Rabdan Schabhour, unde și-a sfârșit zilele la adânci bătrînețe, după ce își pierduse vederea datorită lecturii asidue și ascezei aspre¹. Dacă mai sînt discuții cu privire la persoana sfîntului Isaac Sirul, autenticitatea operei sale este incontestabilă. Această operă cuprinde un număr de 86 de *Cuvinte Ascetice* sau despre voință și patru *Epistole* duhovnicești, scrise în limba siriacă, ajunse pînă la noi datorită traducerii în limba greacă făcută de călugării Ava Patrichie și Ava Avramie, viețuitori în minăstirea Sf. Sava de lîngă Ierusalim².

Scrierile sale sînt adresate în primul rînd creștinilor monahi, fiind de primă importanță pentru înțelegerea învățaturii ascetico-mistice a creștinismului siriacă. Sfîntul Isaac nu e sistematic, e mai mult spontan și curgător. În scrierile sale găsim dezvoltate aproape toate problemele vieții spirituale creștine, viață care formează însăși temă principală și consecvență a *Cuvintelor Ascetice*. O încercare de sistematizare a problemelor cuprinse, se poate face fără greutate: Sfîntul Isaac tratează îndeosebi patru teme: 1) importanța nevoințelor și a greutăților pentru desăvîrșirea omului; 2) importanța smereniei; 3) rolul cunoscător al «simțirii» și 4) descrierea insistentă a stării de liniște (isihie), împreună cu rugăciunea neîncetată și dragostea, despre care poate rar a spus cineva cuvinte mai adînci și mai frumoase decît el. Sfîntul Isaac se integrează deplin în șirul părinților și scriitorilor bisericești antecesori: citează de două ori pe sfîntul Atanasie, de patru ori pe sfîntul Vasile cel Mare, de mai multe ori pe Teodor de Mopsuestia, fără să-l numească însă, pe Evagrie Ponticul, pe Sfîntul Efrem Sirul, pe sfîntul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe sfîntul Grigore Teologul, pe mai mulți «bătrîni» și părinți din *Apophthegmata Patrum*³. Sfîntul Isaac spune că «nu puțină trudă a pus» în scrierile sale și asemenea sfîntului apostol Pavel, care își scria epistolele «cu ochi scâldați în lacrimi» (II Cor., 2, 4), mărturisește că «de multe ori cînd scriam acestea mi se opreau degetele pe hîrtie și nu mai puteam să le mișc de plăcerea ce se ivea în inima mea și care mă aducea la tăcerea simțurilor»⁴.

În centrul învățaturii sale stă viața creștină, trăită după voia lui Dumnezeu cu El și cu semenii, în perspectiva dobîndirii vieții veșnice și a nemuririi. «De voiești să afli viața, ține în tine credința și smerenia».

1. J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 104; Cf. și Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, t. II. *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 225—226.

2. Sfîntul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sîntele nevoințe*, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în «Filocalia», vol. X, București, p. 6—7. Citările din Sfîntul Isaac Sirul le vom face după «Filocalia», vol. X. Vezi și Louis Petit, art. *Isaac de Ninive*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VIII, p. I, Paris, 1924, col. 10—12.

3. Irénée Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, în «Orientalia Christiana Analecta», nr. 157, Roma, 1960, cap. *Les noms du Seigneur chez Isaac de Ninive*, p. 74—75; Elie Khalifé-Hachem, *Isaac de Ninive*, în «Dictionnaire de spiritualité», t. VII, Paris, 1971, col. 2043.

4. Sfîntul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoințe*, trad. cit., Cuvîntul XV, p. 94; XXXVIII, p. 205.

Sfântul Isaac concepe viața creștină ca o îmbinare între Golgota și Tabor, un drum prin răstignire spre transfigurare și înviere. «Sînt două chipuri de a se sui pe cruce, unul e răstignirea trupului, al doilea, urcarea la vedere. Cel dintîi vine din izbăvirea de patimi, al doilea din lucrarea faptelor Duhului»⁵. Sfântul Isaac deosebește «pe drumul răstignirii» viețuirea după Dumnezeu cea cu trupul, sau etapa trupească (în limba siriacă: «duboro pagrono»), prin curățirea de patimi și cîștigarea virtuților, de «viețuirea prin cugetare» sau etapa sufletească (napsono) sau lupta cu gîndurile străine, rugăciunea neîncetată sau lucrarea inimii, nepătimirea (apatia-sapiuto) și viețuirea duhovnicească, sau etapa spirituală (ruhonuto), care este contemplarea lui Dumnezeu (teoria) în lumina și iubirea Sa negrăită⁶. Sfântul Isaac înțelege adevărata viață spirituală a omului ca un «dor după dragostea lui Hristos» prin «dorul Duhului». «Adu-ți aminte frate de viața viitoare», spune el⁷.

I. TEMEIURILE VIEȚII CREȘTINE

1. Omul, chip al lui Dumnezeu, chemat la viața veșnică prin asemănarea cu El

Viața creștină pămîntească este o încordare sinergetică, o tensiune existențială ascetică-harică pentru redescoperirea și actualizarea chipului lui Dumnezeu din om de la creație, umbrit de păcat, și pentru dobîndirea asemănării cu El, posibilitate oferită prin chenoza și opera răscum-părătoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos.

Și pentru Sfântul Isaac Sirul, omul este chipul văzut al lui Dumnezeu: «Tu ești cu adevărat după chipul și după asemănarea Lui», prin harul Tainelor și efortul ascetic «naște tainic în suflet un chip dumnezeiesc potrivit cu lumina veacului viitor»⁸. La asemănarea cu Dumnezeu omul ajunge prin împlinirea și lucrarea virtuților: «Urmărește milostenia, care atunci cînd se va afla înlăuntrul tău, ia în tine chipul acelei sfinte Frumuseți cu care te-ai făcut asemenea». Smerenia este «haina lui Dumnezeu», «căci Cuvîntul întrupîndu-Se, pe aceasta a îmbrăcat-o și ne-a vorbit nouă prin ea în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea, s-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce s-a pogorit de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui în smerita cugetare...»⁹. Prin contemplația lui Dumnezeu în lumină, «sufletul se face asemenea dumnezeirii prin unire neînțeleasă și se luminează de raza luminii celei înalte». Cel plin de iubire și smerenie «cînd se ridică la rugăciune vede în sufletul lui lumina Sfîntului Duh și saltă de fulgerările luminii și se bucură de vederea slavei ei și de schimbarea sufletului după asemănarea acelei lumini»¹⁰. Omul poate ajunge astfel să fie încă de pe pămînt «ogîndă cerească», asemenea îngerilor, în care se reflectă și transpare lumina

5. Cuv. I, p. 27; XVI, p. 86.

6. Cuv. XVII, p. 88—89; Élie K. Hachem, *art. cit.*, col. 2043.

7. Cuv. LV, p. 279.

8. Cuv. V, p. 57; LXXX, p. 407; XV, p. 83.

9. Cuv. I, p. 31; XX, p. 105.

10. Cuv. XXII, p. 175—176; XLIII, p. 225.

divină necreată. În antropologia Sfintului Isaac Sirul, omul trup și suflet, are un rol și un loc central în creație și istorie. În om se unește și «se împacă cerul și pământul» pe altarul inimii. «Sîntem biserică a lui Dumnezeu (I Cor. 3, 16), zice Sfintul Isaac, să curățim deci biserica Lui precum curat este și El, ca să dorească să se sălășluiască în ea. Să o sfințim, precum și El este sfînt și să o împodobim cu toate faptele bune și cinstite. Să o tîmîiem cu tîmîia odihnirii voii lui prin rugăciune curată și din inimă... și așa va umbri în suflet norul slavei Lui și va străluci lumina mării Lui înlăuntrul inimii»¹¹.

2. *Viața Mîntuitorului Iisus Hristos, pildă și model pentru creștini*

Continuînd pe alți Sfinți Părinți, Sfintul Isaac Sirul vorbește despre «viețuirea în Hristos Iisus», pe care creștinul trebuie să o ducă pentru realizarea mîntuirii și desăvîșirii lui. El recunoaște și recomandă tuturor ca pildă și model de urmat pentru toate veacurile, viața pămîntească a Mîntuitorului Iisus Hristos. Fiecare faptă și eveniment, fiecare cuvînt din Evanghelia Sa, ne poate fi un punct de sprijin și referință în împrejurările concrete ale vieții. Creștinul se va strădui să îmbrace haina smereniei urmînd pilda chenotică a Fiului lui Dumnezeu întrupat, va iubi pe toți oamenii indiferent de starea lor moral-spirituală, după exemplul Domnului, care «a stat la masă cu vameșii și cu păcătoșii și nu s-a deosebit de cei nevrednici»; «și tu cititorule, spune Sfintul Isaac, luptă-te să urmezi pilda patimilor lui Hristos, ca să te învrednicești să guști slava Lui», de aceea «să nu urăști pe păcătos căci toți sîntem vinovați. Și dacă te miști către ei pentru Dumnezeu, să plîngi pentru el. Și să nu-l urăști pe el. Urăște păcatele lui și roagă-te pentru el, ca să te asemeni cu Hristos, care nu se minia împotriva păcătoșilor, ci se ruga pentru ei. Nu vezi cum se ruga pentru Ierusalim»?¹². Tot după exemplul infailibil al Mîntuitorului în relația și atitudinea creștinului față de Dumnezeu, semenii și lume, trebuie să păzim și să împlinim poruncile Tatălui, din iubire și nu din frică. Sfintul Isaac numește pe sfinți «stîlpi și lumină ai Bisericii și ai lumii», prezentîndu-i ca modele și mijlocitori în viața creștină, atît pe dreptii Vechiului Testament, patriarhii și proorocii, cît și pe sfinții Noului Testament, apostolii, mucenicii primelor veacuri: «să-ți fie pildă de îmbărbătare sfinții mucenici», zice el; cuvioșii și toți ceilalți sfinți anonimi, pînă și îngerii, împreună slujitori și viețuitori cu pustnicii și nevoitorii sau «prieteni Mirelui Hristos», care «poartă grijă de noi ca niște frați mai mari de cei mai mici»¹³.

3. *Viața creștină desfășurată în Biserică și hrănită prin Sfintele Taine*

Sfintul Isaac Sirul este un părinte al spiritualității, moralei creștine prin excelență și mai puțin un dogmatist, de aceea nu insistă în scrierile sale asupra principiilor dogmatice ale trăirii creștine, dar nici nu le ne-

11. Cuv. II, p. 34.

12. Cuv. III, p. 38; XXXII, p. 38; p. 85; LX, p. 313; LXXXV, p. 433.

13. Cuv. V, p. 47; XLIX, p. 255.

glijează. Știa că viața creștină este dogma aplicată. El fundamentează această viață în actele lui Dumnezeu pentru om și față de om, trăirea creștină nefiind decît un act de răspuns al omului față de Dumnezeu. Dumnezeu «a făcut lumea aceasta pentru noi» și «păcătoși fiind, Hristos a murit pentru noi»¹⁴. După Sfîntul Isaac, viața creștină se desfășoară în spațiul acestei lumi și în durata acestei istorii. «Lumea aceasta e un loc de luptă și un stadion de curse. Și timpul acesta e un timp de luptă; (războiul nevăzut), dar în acest spațiu și în acest timp, numai Biserica este mediul și cadrul favorabil trăirii creștine, prin Sfintele Taine, care încep și hrănesc continuu această viață. Sfîntul Isaac recunoaște «rînduiala Bisericii» ca autoritate critică și normativă și în materie de spiritualitate¹⁵. Fiecare mădular e un trup în miniatură, fiecare creștin este o piatră eclesială în Trupul lui Hristos, de aceea Sfîntul Isaac se silește să trezească și să dezvolte în fiecare credincios dorința și conștiința de a deveni o biserică, un templu și altar în Biserica lui Hristos, citînd pe Sfîntul Grigorie Teologul: «Cel ce s-a scufundat în Dumnezeu și stăruie în grija de judecata Lui, este o biserică a harului» și adaugă el, «a avea sădit în sine pe Dumnezeu prin pomenirea Lui, așa ne facem Biserică a lui Dumnezeu»¹⁶.

Mai mult stăruiește Sfîntul Isaac Sirul în legătură cu Sfintele Taine: Botezul, Pocăința și Euharistia. Botezul și credința mărturisită la botez, ne mijlocesc mîntuirea spre împlinirea faptelor bune. Prin botez Mîntuitorul Hristos săvîrșește înnoirea firii noastre în ipostasul Său, căci «pe El L-am îmbrăcat din apă și din Duh și printr-o taină negrăită ne-a unit pe noi cu Sine și ne-a făcut mădulare ale Trupului Său». Prin botez primim iertarea păcatelor în dar, fiind nevoie numai de credință, pe cînd în Pocăință, pentru iertarea păcatelor de după botez, ni se cer «osteneli și necazuri și întristări și străpungeri și lacrimi și plîns vreme îndelungată» și apoi primim iertarea. Prin Botez primim o arvună, iar prin Pocăință un dar al cunoașterii duhovnicești¹⁷. Pocăința este în același timp taină și virtute. «Dacă toți sîntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, nici o virtute nu e mai presus de pocăință. «Pocăința s-a dat oamenilor după Botez ca un har peste har, căci pocăința este a doua naștere în Dumnezeu, deoarece darul a cărui arvună am primit-o prin credință, îl primim prin pocăință. Pocăința e ușa milei»¹⁸. Lacrimile pocăinței fac din ochi «cristelniță a botezului». Pocăința este necesară pentru a scoate viața creștină din impasul la care a ajuns prin păcat.

Despre taina și momentul prefacerii Euharistiei, Sfîntul Isaac spune că «Duhul Sfînt coboară peste piinea și vinul puse pe altar». Euharistia este hrana vieții creștine și viața lumii, după Sfîntul Isaac, care spune: «Fericit este cel ce are ca hrană Pîinea care s-a coborît din cer și dă lumii viață»¹⁹. Sfîntul Isaac leagă Botezul cu Pocăința de Euharistie, ca trei elemente centrale în jurul cărora gravitează trăirea creștină. Viața creștină este deci o taină continuă: un botez în desfășurare și actualizare, o pocăință neîncetată și o permanentă conștientizare a cuminecării cu Trupul și Sînglele Mîntuitorului Hristos.

14. Cuv. LX, p. 314. 15. Cuv. I, p. 263; XIII, p. 220. 16. Cuv. LVIII, p. 307.

17. Cf. Cuv. I, p. 33; Epistola IV, p. 503—513; Cuv. XVIII, p. 93.

18. Cuv. LV, p. 277; LXXII, p. 361—362. 19. Cuv. LII, p. 178; XLII, p. 228.

În Biserică prin Sfintele Taine, sînt chemați la viața de comuniune cu Dumnezeu toți oamenii. Deși monah, ale cărui *Cuvinte Ascetice* se adresează în primul rînd monahilor, Sfîntul Isaac elogiază și adevărata viață creștinească a «cetei mirenilor», care trăiesc după poruncile Evangheliei. «De ești mirean, îndeletnicește-te cu bunătățile ce le poți face în lume; iar de ești călugăr, îndeletnicește-te cu lucrurile cu care se împodobesc călugării cei buni. Dar de voiești să te îndeletnicești cu amîndouă, vei cădea din amîndouă»²⁰. În Trupul eclesial al Domnului, mirenii și călugării conduși de ierarhia bisericească, se completează și se armonizează reciproc, precum poruncile și sfaturile în Evanghelie.

4. Viața monahală

Viața monahală este în preocuparea principală și permanentă a Sfîntului Isaac Sirul. Fără a identifica deplin sau contopi viața creștină în viața monahală, Sfîntul Isaac spune că «viețuirea călugărească este mîndria Bisericii» și aceasta «se ia la întrecere cu cea a îngerilor, de aceea nu se cuvine nouă să părăsim plugăria cerească și să ne alipim de lucruri». Viața monahală sau călugăria este o «mucenicie nevăzută» acceptată de bunăvoie. Monahul prin neîncetata lepădare de lumea din afară și din sine și prin urmarea sfaturilor evanghelice (sărăcie, feciorie și ascultare) se nevoiește să ducă o viață cît mai apropiată de Dumnezeu și de semenii, (chiar dacă fizic se desparte de aceștia pentru o vreme), nu atît pentru folosul său, cît mai ales pentru folosul fratelui său mirean și al întregii obști a Bisericii. «Călugărul, zice Sfîntul Isaac, trebuie să fie în toate purtările și faptele lui pildă folositoare celor ce îl văd... să aibă grija și gîndul neîncetat la țara adevărată»²¹. Monahul se silește să-și dezvolte conștiința atotprezenței lui Dumnezeu, ca Psalmistul (Ps. 138, 7—10), să practice rugăciunea neîncetată a vameșului (Lc. 18, 13) și să-și cîștige conștiința paulină «a celui dintîi, dintre păcătoși» (I Tim. 1, 15). Monahismul este o autodăruire; urmînd martiriului, este o expresie autentică înaltă a vieții creștine. Sfîntul Isaac face recomandări atît începătorilor, cît și celor îmbunătățiți, arată importanța și necesitatea unui părinte sau îndrumător spiritual în viața duhovnicească și folosul viețuirii în «liniște» sau isihie, în obștea mînăstirii sau în singurătate. În scrierile sale se îmbină elementele vieții monahale chinoviale cu cele anahoretice exprimînd o preferință pentru cele din urmă. După cugetarea și trăirea Sfîntului Isaac, călugărul creștin trebuie să fie însuflețit de un dor aprins după veacul și viața viitoare pentru care se pregătește neîncetat și în care va pași prin evenimentul pascal din ceasul morții: «Negustorul (pe mare) stă cu ochii ațintiți spre uscat, iar călugărul spre ceasul morții». Sfîntul Isaac aseamănă viața creștină monahală cu o călătorie pe mare: «Corăbierul privește spre stele cînd străbate prin mijlocul mării și își îndreaptă corabia după stele, pînă ce ajunge la liman. Călugărul caută spre rugăciune, pentru că aceasta îl calăuzește pe el și îi îndreaptă călătoria lui spre liman...»²².

20. Cuv. LXXIX, p. 387.

21. Cuv. X, p. 71—72; LXXVIII, p. 385; LXXXV, p. 435.

22. Cuv. LXXIII, p. 368.

2. VIAȚA CREȘTINĂ INDREPTATĂ SPRE DUMNEZEU PRIN APROAPELE

1. Viața ca luptă împotriva păcatului (curățirea de patimi)

Și pentru Sfântul Isaac Sirul, ca și pentru toți părinții asceți, viața creștină este o luptă continuă, un război nevăzut, cu ispitele, încercările și patimile dinlăuntru și din afară. El amintește de mai multe feluri de războaie ale diavolului împotriva creștinului (*Cuvintele* LI—LIV), despre «războaie ale libertății și războaie din îngăduință». Pentru toate acestea viața creștină cere un eroism pînă la martiriu. Dacă «virtutea este în chip firesc sănătatea sufletului, patimile sînt boli ale sufletului, care intră în fire (prin simțuri) și se ivesc în ea și o scot din sănătatea ei». Sînt patimi trupești și patimi sufletești. Începutul acestora este iubirea de sine, slava deșartă, egoismul, care îl închide pe om față de Dumnezeu și semenii. Sfântul Isaac numește patimile «dume». Duhurile patimilor și ispitelor năvălesc și din slăbiciuni și din îngăduința lui Dumnezeu, manifestată prin «toiagul încercărilor», care este «toiagul Judecătorului», adică toiagul Păstorului, pentru verificarea, progresul și folosul sufletului, cît și prin părăsirea pedagogică a omului de către Dumnezeu. Cea mai grea luptă o poartă creștinul ajutat de har, pe terenul și frontul de hotar al simțurilor și mai ales al gândurilor, care sînt «o mișcare ce trece prin minte ca un vînt ce se ridică în mare și înalță valurile». Gîndurile rele trebuie tăiate, cele omenești cercetate și predate sau închinat lui Dumnezeu, iar cele divine urmate. Patimile orbesc «ochii minții», fiind o perdea la ușa inimii și un întuneric furtunos pe cerul străveziu al minții. Aburul patimilor și gândurilor întunecă mintea, precum «pîcla ce se ridică din umezeala pămîntului, care înceteșează aerul» și formează un zid în fața virtuților²³.

După Sfântul Isaac, curăția sau despățimirea are trei trepte: curăția trupului, a sufletului și a minții sau a duhului. «Curăția trupului este cuvioșia dobîndită prin izbăvirea de întinăciunea cărnii. Curăția sufletului e liberarea de patimile cele ascunse ce se mișcă în cugetare. Curăția minții se arată în descoperirea tainelor»²⁴. Sfântul Isaac cunoaște o asceză trupească și una sufletească, cu mai multe elemente componente. Trupul trebuie disciplinat, curățit și înfrînat, prin nevoințe: osteneli, post cu dreaptă socoteală, care este «începutul nevoinței», priveghere de noapte, metanii dese, prin muncă de orice fel sau lucru de mînă pentru înlăturarea trîndăviei și pentru împlinirea milosteniei. Asceza trupească, Sfântul Isaac o mai numește «răstignire». Tot pentru curăție, sînt necesare necazurile, care au efect purificator, dacă sînt răbdate și suportate cu mulțumire. Acest fapt constituie o notă specifică în asceza Sfîntului Isaac Sirul. Necazurile vin de la oameni, diavoli sau trup, prin boli, dureri, suferințe, care sînt nu numai un semn al pedepsei, ci și al proniei lui Dumnezeu față de om. Primul pas spre curățire este recunoașterea propriei sale slăbiciuni, trezirea conștiinței păcătoșeniei și a

23. *Cuv.* XXVII, p. 152; LXXXIII, p. 410; LVI, p. 288; XIII, p. 81.

24. *Cuv.* XVII, p. 91.

nevredniciei, însoțită de rugăciunea : «Eu ca om am păcătuit, dar Tu ca Dumnezeu iartă-mă»²⁵.

Pentru curăția sufletului și a minții, sînt necesare : retragerea și viețuirea în singurătate, în liniștea chiliei, cugetarea la tainele iconomiei Mîntuitorului, psalmodierea, citirea și cugetarea la înțelesul troparelor și a catismelor, cugetarea la moarte și la cele de după aceasta, cunoașterea și meditația la viețile sfinților, rugăciunea, lacrimile, meditația neîncetată a Sfintei Scripturi, care este lumina sufletului sau «contemplarea Scripturilor», prin surprinderea «înțelesurilor luminoase» ale Evangheliiei, înțelegerea contemplativă a fapturilor create, prin «flacăra lucrurilor» sau rațiunile lucrurilor. Rugăciunea este cheia înțelegerii Scripturii ; «rugăciunea citirii» : «Doamne, dă-mi să primesc simțirea puterii celei din ele» precede lectura biblică. «Leagă mintea ta în citirea Scripturilor și în cugetarea la cele din ele», îndeamnă Sfîntul Isaac Sirul. Viața creștină trebuie raportată și cercetată neîncetat de fiecare în «lumina Scripturilor dumnezeiești și a Sfinților Părinți». Prin toate acestea mintea ajunge «împărăteasă peste patimi», după ce a pus stăpînire pe simțuri : «Cînd mintea e atrasă de simțuri, se hrănește cu hrana dobitoacelor. Iar cînd simțurile sînt atrase de mințe se împărtășesc de hrana ingerilor»²⁶.

Sfîntul Isaac deosebește curăția minții de curăția inimii care urmează celei dintîi și prin care omul va putea contempla pe Dumnezeu. Curăția este revenirea omului la simplitatea și nevinovăția edenică a firii lui, prin care primește demnitatea de fiu al lui Dumnezeu și «frate al lui Hristos». Semnul celui curat cu inima este acela că «vede pe toți oamenii ca buni și nu-i apare vreunul necurat și întinat». Curăția aduce sănătatea și «pacea minții», tăcerea gîndurilor, liniștea cerească lăuntrică : «Cerule este înlăuntrul tău, dacă ești curat»²⁷.

În ascetica Sfîntului Isaac Sirul, pe lîngă rugăciune și lacrimi, ca mijloace ale curățirii de patimi, îl ocupă și cugetarea la moarte și pregătirea zilnică pentru primirea ei. «Aducerea aminte de moarte pricinuieste stăpînirea cea bună a mădularelor din afară», iubirea liniștii este unită cu o așteptare neîncetată a morții, de aceea «să ne aducem aminte pururea de moarte și prin cugetarea la aceasta să ne apropiem de Dumnezeu». Sfîntul Isaac îndeamnă pe monah : «Cînd te apropii de așternutul tău, zi către el : O, așternut, poate noaptea aceasta mi te vei face mormînt. Și nu știi de nu cumva în loc de somnul vremelnic va intra în mine în această noapte somnul cel veșnic». «De aceea, — continuă el —, cît timp mai ai picioare, aleargă spre lucrare... Cît timp mai ai degete, răstignește-te pe tine în rugăciune, înainte de a ajunge la moarte. Cît timp mai ai ochi, umple-i de lacrimi, înainte de a fi acoperiți de țărînă». Sfîntul Isaac recunoaște în cugetarea la moarte o putere de trezvie și trezire a omului, de a privi cu seriozitate sensul și menirea existenței lui. Trăirea continuă în Dumnezeu, cere o moarte continuă față de păcat, de aceea Sfîntul Isaac citează pe un ascet : «M-am jurat să mor în fiecare

25. Cuv. IV, p. 41—42; XXVIII, p. 156.

26. Cuv. XXXI, p. 171; LXXIII, p. 370; Epistola IV, p. 497; XXXII, p. 176.

27. Cuv. XLIII, p. 221; LXXXV, p. 441—442.

zi»²⁸. Gîndul neconținut la moarte este o temelie pentru viața cea nouă, o vedere adîncă a acelei vieți nesfîrșite, care face străvezie viața pămîntească²⁹. Gîndul la secera morții, curăță țarina sufletului de patimile pămîntești și pregătește plugăria virtuților paradisiace.

2. Viața de rugăciune

Rugăciunea este o temă scumpă Sfîntului Isaac Sirul. *Cuvintele Asectice* sînt presărate cu multe rugăciuni, prima dintre ele și cea mai frumoasă, fiind inclusă în *Acatistul* Domnului nostru Iisus Hristos. Sfîntul Isaac spune: «Adu-ți aminte de Dumnezeu în toată vremea și își va aduce și El aminte cînd vei cădea în cele rele», sau «pomenește pe Dumnezeu, ca și El să te pomenească totdeauna». Rugăciunea e un gînd pururi aprins de aducere aminte și pomeneire neîncetată, plină de dor și iubire, a numelui lui Dumnezeu în gură, minte și în inimă, prin cuvinte, gînduri și simțire. «Rugăciunea este o bucurie ce înalță mulțumiri»³⁰. Sfîntul Isaac vorbește despre «durerea rugăciunii» și despre o «răstignire în rugăciune», ca supremă încordare a spiritului omenesc în descătușarea din limitele materiei și efortul de transfigurare și transparență a acesteia, în extaz sau ieșire din sine, care este intrarea în Dumnezeu și în Împărăția Lui, pe planul divin și ceresc al existenței, răpirea minții și întrezărirea în zorii Luminii, a hotarelor de Acasă. De aceea, după Sfîntul Isaac, «timpul rugăciunii» este un «timp sfînt», în care omul vorbește, se înfîlnește cu Dumnezeu și-L contemplă pe El. Inseși harismele și vederile se primesc în și prin rugăciune ca rod și dar al acesteia.

Sfîntul Isaac citează pe Sfîntul Grigorie Teologul: «Rugăciunea este curăția minții și se taie prin răpirea în lumina Sfintei Treimi»; și pe Evagrie Monahul: «Curăția minții este o călătorie în înălțime a gîndurilor și aceasta se ia la întrecere cu culoarea cerească în care strălucește în vremea rugăciunii lumina Sfintei Treimi... Atunci își vede curăția ei asemănătoare culorii cerești, care s-a numit locul lui Dumnezeu de către bătrîni lui Israel cînd s-a arătat lor pe munte» (Sinai). Sfîntul Isaac spune că rugăciunea este «o liniștire și o golire a cugetării de toate cele de aici și o inimă ce-și întoarce cu desăvîrșire privirea spre nădejdea plină de dor a celor viitoare». Rugăciunea se face cu adîncă smerenie după pilda vameșului; rugăciunea celui ce nu se socotește pe sine păcătos înaintea lui Dumnezeu, nu este bine primită³¹. Rugăciunea umple viața omului de harul vieții divine, în așa fel încît creștinul vede prin rugăciune, gîndește prin rugăciune, trăiește prin ea și «fiecare gînd bun este transformat prin rugăciune în gînd divin»³². Rugăciunea e un limbaj al credinței și dragostei de Dumnezeu. Cuvintele rugăciunii dau un înțeles sacru limbajului uman, sfințesc lexicul unei limbi prin dialogul cu Dumnezeu.

28. Cuv. XXXIV, p. 192—194; XXXVI, p. 200.

29. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia X*, nota 224 b, p. 211.

30. Cuv. V, p. 50 și 52; XXI, p. 113.

31. Cuv. XXII, p. 179; LXXXI, p. 394; *Epistola IV*, p. 394.

32. R. P. Justin Popovici, *Théorie de la connaissance et connaissance de Dieu chez saint Isaac le Syrien*, partea I-a, în «Contacts», XXII (1970), nr. 69, p. 41—42.

Și pentru Sfântul Isaac lacrimile sînt rodul și expresia rugăciunii, începutul renașterii duhovnicești și semnul cercetării harului Duhului Sfînt : «Cînd începe harul să-ți deschidă ochii pentru a simți cu adevărat vederea lucrurilor, îndată încep ochii tăi să verse șiroaie de lacrimi, încît de multe ori îți spală și obrajii tăi cu mulțimea lor». Există un har sau un dar al lacrimilor, legat de fericirea a doua (Matei 5, 4), o făptuire sau lucrare ascunsă a monahului : «toți sfinții au plecat plîngînd din viața aceasta. Și dacă sfinții plîngeau și ochii lor erau plini pururea de lacrimi, pînă ce plecau din viața aceasta, cine nu va plînge ? Mîngîierea călugărului se naște din plîns»³³. Lacrimile scot inima din împietrire și patimi, deschizînd-o harului milei lui Dumnezeu. Lacrimile sînt sudorile minții și inimii sufletului-mireasă, în căutarea îndurerată și chiar în-sîngerată a Mirelui Hristos. Sînt lacrimi de durere, care usucă trupul și ard, și lacrimi de bucurie și iubire, care înfrumusețează fața trupului și curg nesilit de la sine, pînă cînd «Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii rugătorilor» (Cf. Apoc. 21, 4).

Scopul rugăciunii obișnuite, de cerere, mulțumire și laudă, este «rugăciunea curată» neîncetată, ca stare sau atitudine rugătoare în care are loc contemplarea sau vederea, numindu-se rugăciune duhovnicească, cînd sufletul este copleșit de lucrarea Sfîntului Duh. Dar «numai unul din zeci de mii de oameni se învrednicește de ea, căci este o taină a stării vieții viitoare»³⁴, cînd cuvintele și gîndurile tac și mintea contemplă în tăcere ; e ceasul veșnic al închinării în duh și adevăr (Ioan 4, 23—24), care începe fără să se mai sfîrșească.

Legat de rugăciune, Sfîntul Isaac ne prezintă tăcerea și liniștea ca sinonime, componente și nuanțe ale acesteia. Viețuirea în liniște și tăcere pregătește și desăvîrșește rugăciunea. Sfîntul Isaac exemplifică prin Ava Arsenie, a cărui tăcere a ajuns pilduitoare. «Liniștea este o faptă îngerească», e începutul curățirii sufletului (după Sfîntul Vasile cel Mare, citat de Sfîntul Isaac), este potolirea furtunilor și valurilor potrivnice de pe Tiberiada sufletului, iar tăcerea ce urmează rugăciunii «este taina veacului viitor», deoarece cuvintele și vorbirea aparțin lumii acesteia, ca mijloace de comunicare. Tăcerea celor curați e rugăciune. Ei tac prin cuvinte și vorbesc prin gînduri luminoase care sînt «mișcări dumnezeiești» în minte. Sfîntul Isaac spune că «mișcările inimii și cugetării curate, sînt glasuri blînde în care ea cîntă în chip ascuns Celui ascuns»³⁵. Tăcerea e o culmă a rugăciunii și o însușire a smeritei cugetări : «Cel cu adevărat smerit cu cugetul, cînd se apropie de rugăciune, nici nu îndrăznește să roage pe Dumnezeu ceva, sau să creadă că e vrednic de ea, sau să ceară ceva, sau să știe pentru ce trebuie să se roage ; ci el tace numai cu toate gîndurile sale, așteptînd doar mila»³⁶. Aceasta este tă-

33. Cuv. XXIII, p. 129 ; LXXXV, p. 443.

34. Cuv. XXXII, p. 164 ; LXXXV, p. 451.

35. Cuv. LXXXVI, p. 461 ; LXXXV, p. 450—451 ; *Epistola III*, p. 474.

36. Cuv. LXXXI, p. 405 ; Menționăm faptul constatat de I. Hausherr, *op. cit.*, p. 74 și 213, că deși Sfîntul Isaac în *Cuvintele Ascetice*, pomenește numele Mîntuitorului Iisus Hristos de 150 de ori, Hristos de 75 de ori, «Domnul nostru» de 44 de ori, nu se observă indicații precise referitoare la «rugăciunea lui Iisus», dar recomandă «rugăciunea vameșului», cf. *Epistola IV*, p. 488.

cerea contemplativă de o jumătate de ceas nesfârșit (după Apoc. 8, 1) odată ce Mielul divin rupe pecetea a șaptea a cărții, se sfarmă și pecetele mormintului și sufletul înviază. Acum omul este învăluit în «haina lui Dumnezeu», adică în smerenie și e cuprins în brațele iubirii Sale.

3. *Virtuțile vieții creștine: iubirea și smerenia*

«Frica de Dumnezeu este începutul virtuții», spune Sfântul Isaac la începutul Cuvintelor sale. Virtutea este «sănătatea sufletului», iar împlinirea virtuților prin nevoință este «maica sfințeniei». Virtuțile se nasc unele din altele formînd trepte spirituale. Sfântul Isaac împarte virtutea în trei: virtutea trupească sau asceza, curățește trupul de patimi, virtutea minții curățește sufletul de gânduri și porniri rele, iar virtutea duhovnicească este contemplația sau vederea. Citînd pe Sfântul Marcu Ascetul: «Toată virtutea ce se săvîrșește se numește cruce, cînd împlinește porunca Duhului»³⁷. Sfântul Isaac întemeiază virtutea creștină pe jertfa și crucea Domnului, socotind însăși lucrarea virtuților ca o jertfă, care este de fapt crucea creștinului. Virtuțile sînt felurite. Prin răbdarea încercărilor și ispitelor crucifigatoare, omul «își pune în acea clipă o cunună de spini pe capul său, dar e fericit că la o vreme pe care nu o știe se va încununa cu nestrucăciunea». Dreapta socoteală, sau discernămîntul, este socotită «mai mare decît toată virtutea», milostenia îl face pe om asemenea lui Dumnezeu Tatăl, iar credința este «ușa tainelor» cu ai cărei ochi înțelegători privim slava lui Dumnezeu «ascunsă în lucruri», iar cei îmbunătățiți văd «slava firii Lui celei sfinte»³⁸.

Pentru Sfântul Isaac, virtutea totală, care le înmănușează pe toate este dragostea și smerenia, față de Dumnezeu și față de semenii. «Dumnezeu este izvorul iubirii», va spune Sfântul Isaac, care ni se împărtășește prin rugăciune («dragostea e din rugăciune»), căci «dragostea de Dumnezeu vine din convorbirea cu El». Dragostea sfințește și transfigurează viața dîndu-i un sens și o plinătate niciodată deplină, pentru că e nesfârșită, «e mai dulce ca viața», fiind adevărata viață, «mai dulce ca mierea și ca făgurel»³⁹. Dragostea este originea și scopul vieții. Dumnezeu ne-a creat din dragoste și în dragoste și tot din iubire ne cheamă și ne așteaptă să ne întoarcem la El din rătăcirea noastră. «Pocăința este corabia, frica (de Dumnezeu) este cîrmaciul ei, iar dragostea este limanul dumnezeiesc... și cînd am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu. Și calea noastră s-a săvîrșit și am trecut la ostrovul ce se află dincolo de lume, unde e Tatăl și Fiul și Sfântul Duh»⁴⁰.

Viața obișnuită, cotidiană, se hrănește cu «pîinea sudorii», dar cînd vom afla dragostea, spune Sfântul Isaac, ne vom hrăni cu «pîinea cerească» sau «pîinea ingerilor», care este Hristos cel ce a dat lumii viață. Creștinul care a aflat dragostea Lui, se cuminecă cu Hristos neîncetat și prin aceasta se face nemuritor. Iubirea creștină eliberează sufletul din condiția sufocantă a patimilor, dîndu-i posibilitatea încă din această lume să respire «aerul învierii». Dragostea sau iubirea de Dumnezeu este însuși raiul, Împărăția lui Dumnezeu sau «patria celor duhovnicești», este atmosfera creației înnoite în al cărui văzduh se vor desfăta dreptii

37. Cuv. I, p. 25; XV, p. 87; XIX, p. 102.

39. Cuv. XXXV, p. 197; XXXVIII, p. 205.

38. Cuv. XXIII, p. 122; LXXII, p. 361.

40. Cuv. LXXII, p. 364.

după învierea de apoi. «Prin iubire omul iese din sfera antropocentrismului mortal și intră în sfera Treimii divine»⁴¹.

Semnele iubirii de Dumnezeu și de oameni, după Sfântul Isaac, sînt : lacrimile, înflăcărea inimii și a feței care se face ca de foc, plină de farmec, trupul încălzindu-se și putînd suporta frigul și foamea, moartea nu-l mai înfricoșează, socotind-o bucurie. Dragostea creștinului față de Dumnezeu se exprimă, se verifică și se desăvîrșește deci în iubirea față de aproapele. «Cel de viață Făcător a legat desăvîrșirea lor (a sfinților) și a făcut să atîrne de două porunci, care le cuprind pe toate ; de iubirea de Dumnezeu și de cea a zidirii Lui, de iubirea față de chipul Lui», care este aproapele. Sfântul Isaac citează pe Ava Agaton, care zicea : «Aș fi voit să aflu un bolnav ca să-i dau trupul meu și să-l iau pe al lui». Aceasta este dragostea desăvîrșită. Văzînd sau întîlnind pe aproapele, contemplăm icoana lui Dumnezeu, chiar dacă carii patimilor încearcă să o desfigureze. Iubirea creștină are putere transfiguratoare. De aceea Sfântul Isaac zice : «Iubește pe păcătoși, dar urăște faptele lor»⁴². Cheia inimii spre deschiderea lucrării darurilor duhovnicești sau harismelor, s-a dat tot iubirii față de aproapele, spune Sfântul Isaac, care exclamă plin de entuziasm : «Ce dulce este întîlnirea cu frații noștri duhovnicești!». Cînd inima simte iubirea de aproapele, aceasta arde ca o flacără și atunci «te vei bucura de vederea lui ca de un înger al luminii»⁴³.

Dumnezeu însă ne împărtășește iubirea Sa smerindu-Se, pogorîndu-Se, «plecînd cerurile», iar noi o primim și o întoarcem Lui, tot prin smerenie. «Smerenia este o putere tainică pe care o primesc sfinții desăvîrșiți, după desăvîrșirea întregii lor virtuți». Smerenia este acoperămintul tuturor virtuților, este «haina lui Dumnezeu», pe care a îmbrăcat-o Fiul prin întruparea Sa. Prin smerenie omul se pleacă spre lumea creaturilor. Cel smerit, se apropie de fiarele sălbatice și acestea se îmblînzesc la picioarele lui, «se apropie de oameni și aceștia privesc la el ca la Domnul»⁴⁴. Dacă virtutea iubirii încununează viața creștină, smerenia sau smerita cugetare este actul depunerii acestei cununi înaintea tronului ceresc, asemenea celor douăzeci și patru de bătrîni din Apoc. 4, 10—11. Sfântul Isaac vorbește de «cetatea sfintei smerenii» ca o păzitoare sigură a vieții spirituale. Smerenia este înainte mergătoare pe calea intrării în Ierusalimul ceresc, «înaintea harului pășește smerenia», spune Sfântul Isaac, iar desăvîrșirea smereniei constă în recunoașterea propriei neputințe. Smerenia ca adînc și culme, se dobîndește după învățătura Sfîntului Isaac Sirul prin neîncetata aducere aminte a propriilor greșeli și prin conștiința apropierei de moarte, prin mulțumirea cu cele strict necesare, prin ascultare și tăcere, «prin voința de a fi necunoscut și neluat în seamă». Smerenia este o condiție și o manifestare a sălășluirii luminii dumnezeiești în inima omului. «Smereste-te și vei vedea slava lui Dumnezeu întru tine, Căci unde odrăște smerenia, acolo izvorăște slava lui Dumnezeu»⁴⁵. Desăvîrșirea vieții creștine este un «adînc al smereniei», iar smerita cugetare este «pecetea Duhului»,

41. Justin Popovici, *op. cit.*, p. 45.

42. Cuv. XXIV, p. 137; LXXXV, p. 453; Ep. IV, p. 485; Cuv. V, p. 57.

43. Cuv. LXXIII, p. 372; Ep. I, p. 467.

44. Cuv. XX, p. 105; 108—109.

45. Cuv. LXXIII, p. 365; LXXXI, p. 394; 401—404; V, p. 56.

pusă pe fruntea nevoitorilor. Fiul risipitor nu se poate apropia de hotarul de acasă, decît cu capul și cugetul plecat în smerenie. De aceea, dacă prin smerenie se deapănă firul vieții creștine, tot prin smerenie se înnoadă cu veșnicia și nemurirea. Prin smerenie se pășește în albia secată a Iordanului și se face primul pas pe țărmul noului Canaan, ceea ce îl face pe Sfîntul Isaac să spună că «cel smerit cu cugetul nu e din lumea aceasta»⁴⁶, a devenit deja cetățean al Împărăției lui Dumnezeu. Unul ca acesta contemplă pe Cel nevăzut și învață să cunoască pe Cel Necunoscut.

4. Viața contemplativă și cunoașterea lui Dumnezeu.

Contemplarea este totodată dar și cîștig sinergetic. Contemplarea este «adîncul vederii sufletului», o ridicare smerită a ochilor minții și inimii spre fereastră cerului și întezărirea orizontului nesfîrșit de dincolo de lucruri și timp, stare contemplativ-activă ce amintește de Sinai, Horeb sau Tabor și prefigurează «un cer nou și un pămînt nou», întrucît însăși «împărăția lui Dumnezeu este o vedere duhovnicească». Vederea sau contemplația este «simțirea tainelor ascunse în lucruri și cauze», este un rod al rugăciunii și o încununare a ei: «Altceva este rugăciunea și altceva vederea din ea, deși își iau prilejurile una din alta. Căci cea dintîi este sămînța, iar a doua, adunarea snopilor»⁴⁷. La vedere se ajunge prin smerită cugetare.

După Sfîntul Isaac, viața creștină contemplativă are mai multe înțelesuri și nuanțe: «Contemplarea Scripturilor», «contemplarea judecăților lui Dumnezeu și a fapturilor văzute», adică contemplația naturală ca o treaptă a cunoștinței, și o contemplație spirituală în rugăciune: «Cel ce cugetă pururea la Dumnezeu, în fiecare clipă vede pe Domnul... și cel ce-și adună privirea minții înlăuntrul său, vede în ea raza Duhului... vede pe Stăpînul înlăuntrul inimii sale», deoarece, continuă Sfîntul Isaac, «cerul este înlăuntrul tău, dacă ești curat și vei vedea îngeri în tine împreună cu lumina lor și pe Stăpînul lor împreună cu ei și înlăuntrul lor»⁴⁸. Sufletul, partea contemplativă a omului, prin minte sau duh, are trei stări: starea firească, starea cea mai presus de fire și starea potrivnică firii. Înainte de păcatul strămoșesc, starea firească, naturală a sufletului era «străvezie și curată prin primirea fericii lumini, și la fel se va afla cînd se va înălța la treapta străveche». Acestei stări îi corespunde cunoașterea fapturilor lui Dumnezeu, a celor supuse simțurilor și a celor gîndite sau inteligibile. Starea cea mai presus de fire este îndreptarea vederii spirituale spre contemplarea luminii dumnezeiești necreate, iar starea potrivnică firii este mișcarea regresivă spre patimi. Mîntea are prin creație posibilitatea de a se mișca spre contemplație, dar a fost deviată și orbită de păcat, ținută în întuneric. Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu vine mai aproape de noi, se atinge de ochii noștri spirituali (Ioan 9, 6) și îi deschide prin harul Sfîntului Mir, ca să-l contemple «pe cît li se (va) putea». Unirea ipostatică desăvîrșește chiar și lucrarea contemplativă a îngerilor care-L văd acum

46. Cuv. LXXXI, p. 393.

47. Cuv. XIX, p. 99; XXX, p. 168; XXXII, p. 173.

48. Cuv. XXIII, p. 127; XLIII, p. 221.

pe Dumnezeu, prin lumina trupului omenesc îndumnezeit al Mintuito-
rului Iisus Hristos, Cel ce șade de-a dreapta Tatălui. După Sfântul Isaac,
deci, adevărata «viață duhovnicească este vederea minții», ca o neînche-
tată privire sau contemplație iubitoare a lui Dumnezeu, pentru că «dra-
gostea este vederea cea mai înainte de vederea Sfintei Treimi»⁴⁹.

Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul⁵⁰, este împreună
cu contemplația lui în făpturile create, în «flacăra lucrurilor» și în lu-
mina Sa necreată. Cunoașterea sau gnoza este un dar făcut făpturilor
raționale și o posibilitate pentru toți oamenii. Sîmburele cunoașterii
este credința, ca facultate și activitate superioară a rațiunii. După Sfîn-
tul Isaac, există o cunoaștere care premerge credinței, aceasta este cu-
noașterea naturală, și alta care urmează credinței, aceasta fiind cunoaș-
terea duhovnicească prin contemplație și simțirea prezentă a celor vi-
itoare. Viața creștină își primește sens prin setea de iubire și de cu-
noaștere. La Sfântul Isaac Sirul gnoseologia creștină ni se prezintă sub
dublu aspect: «Cunoașterea care se mișcă în cele văzute sau în sim-
țuri și urmărește înșiruirea lor, se numește naturală, iar cea care se
mișcă pe planul celor gîndite și prin mijlocirea lor, în firile cele ne-
trupești, se numește duhovnicească, deoarece ea primește simțirea în
duh și nu în simțuri»⁵¹. Există o cunoaștere gradată, care începe prin
cunoașterea de sine, cunoașterea naturală prin simțuri și cunoașterea
spirituală prin minte sau duh a celor nevăzute; aceste trepte fiind pro-
prii omului, iar cunoașterea supranaturală aparține puterilor îngeresti,
după cum spune Sfântul Isaac Sirul, inspirat din *Ierarhia Cerească* a
Sfântului Dionisie Areopagitul.

Sfântul Isaac vorbește despre trei trepte distincte ale cunoașterii
(Cuvintele LXII, LXIV, LXV): a) cunoștința deșartă, care ascultă de pof-
te trupești și e robită de acestea, este «cunoștința care îngîmfă», după
Sfântul Apostol Pavel; b) cunoștința care lucrează virtuțile sufletesti,
postul, rugăciunea, milostenia, citirea Sfintei Scripturi, faptele bune,
luptele ascetice împotriva patimilor; toate acestea corespund cunoaș-
terii naturale a lucrurilor din afară prin simțuri; și c) cunoștința taine-
lor duhovnicești «prinse într-o înțelegere simplă și subțire», este între-
zărirea veacului viitor prin contemplare. Aceste trei moduri, măsuri sau
trepte de cunoaștere sînt: prima, după trup — contrară firii; a doua,
după suflet — potrivită firii; și a treia, după duh, mai presus de fire.
«Cea dintîi treaptă a cunoașterii răcește sufletul de faptele alergării pe
urmele lui Dumnezeu. A doua îl încălzește prin alergarea grăbită pe
calea celor ce țin de credință, iar a treia e cea a odihnei și ea este
chipul viitorului»⁵². Omul cunoaște pe Dumnezeu prin credința activă,
lucrătoare prin faptele virtuții, cît și prin credința contemplativă, văză-
toare a luminii Lui. Sfântul Isaac stabilește un raport între cunoștință
și credință. «Cunoștința se desăvîrșește în credință și dobîndește putere
să urce în sus și să simtă pe Cel ce este mai înalt decît toată simțirea
și să vadă lumina aceea necuprinsă de minte și de cunoștința făptu-

49. Cuv. LXXXII, p. 408; LXXXIII, p. 408—409; Ep. IV, p. 502—503.

50. A se vedea Justin Popovici, *op. cit.*, partea II-a, în «Contacts», XXII (1970),
nr. 70, p. 119—147.

51. Cuv. XVIII, p. 92; LXXII, p. 361; LXVI, p. 339.

52. Cuv. LXV, p. 335—336.

rilor. Deci cunoștința este o treaptă prin care urcă cineva la înălțimea credinței» (Cf. I Cor. 13, 9). Omul poate cunoaște pe Dumnezeu, întâi cunoscându-se pe sine și recunoscându-se ca făptură creată de El, prin cunoașterea lumii și semenilor și prin contemplația în gnoză a luminii Sale. «În veacul cel de acum Dumnezeu își arată fața Lui, dar nu cum este, căci oricît se înalță dreptii în vederea Lui, privesc chipul Lui ca în oglindă. Dar acolo, văd arătarea adevărului»⁵³. Cunoașterea, ca și iubirea și contemplația, au un caracter etern, încep aici și se desăvîresc nesfîrșindu-se, în veșnicie.

5. Desăvîrșirea vieții creștine

În viziunea Sfintului Isaac Sirul, desăvîrșirea vieții creștine are un înțeles adînc. Pe ultima pagină a scrierilor sale, el se întrebă: «Este oare desăvîrșire aici, unde soarele răsare și apune în mijlocul norilor, unde aci e senin, aci e ceață, unde aci e bucurie, aci e întristare?». Pe culmile spirituale, viața creștină atinge o plinătate, se umple de viață veșnică, trece în nemurire, ceea ce înseamnă o desfășurare eternă a existenței fericite în comuniune a creaturilor raționale cu Dumnezeu. Luptele ascetice, depășind hotarul și cadrele înguste ale condiției umane, îl trec și îl petrec pe om în nemărginire, unde «nu e hotar al desăvîrșirii, pentru că, chiar și desăvîrșirea celor desăvîrșiți este nedesăvîrșită». Pe calea desăvîrșirii se merge cu trezvie, deoarece «atîta timp cît sîntem în lume și lăsați în trup, chiar de ne vom înalța pînă la crugul (bolta) cerurilor, nu trebuie să fim fără fapte și fără trudă și fără grijă. Prin aceasta vine desăvîrșirea»⁵⁴.

«Desăvîrșirea nedesăvîrșită», are multe corespondente la Sfintul Isaac Sirul. Poate cugetînd la descoperirea lui Dumnezeu înaintea prorocului Ilie pe muntele Horeb, în acea «adiere blîndă și liniștită» (III Regi, 19, 12), Sfintul Isaac spune că «liniștea este vîrfurile desăvîrșirii». Tot el conține desăvîrșirea vieții creștine ca asemănarea cu Dumnezeu, «cînd sufletul se face asemenea dumnezeirii prin unirea neînțeleasă și se luminează de raza luminii celei înalte în mișcările lui». Sfintul Isaac înțelege desăvîrșirea creștină și ca îndumnezeire a omului spunînd că «lucrarea cea bună și smerită cugetare fac pe om dumnezeu pe pămînt», transfigurat și spiritualizat de harul luminii și iubirii lui Dumnezeu, iradiînd și sfințind mediul cosmic în care trăiește, «căci credința îi dă putere să facă zidirea nouă, după asemănarea lui Dumnezeu»⁵⁵ în procesul lung al istoriei creștine de a realiza «un cer nou și un pămînt nou». Desăvîrșirea vieții creștine se împlinește în iubirea față de Dumnezeu și de oameni: «Semnul celor ce au ajuns la desăvîrșire este acesta: de vor fi predați de zece ori pe zi arderii pentru dragostea oamenilor, nu se vor sătura de ei», după pilda lui Moise (Exod 32, 31), a Sfintului Apostol Pavel (Rom. 9, 3) și a Mîntuitorului Hristos (Ioan 3, 16). «Spre acest semn al asemănării cu Dumnezeu tind toți sfinții: spre desăvîrșirea în dragoste față de aproapele». În înțelesul Sfintului Isaac Sirul, această desăvîrșire în dragoste înseamnă a avea inima plină de milă, sau «ar-

53. Cuv. LXII, p. 327; LXXIII, p. 366—367.

54. Ep. IV, p. 514; Cuv. LV, p. 277; L, p. 264.

55. Cuv. XXIII, p. 133; XXXII, p. 175—176; LVI, p. 291; LXII, p. 322.

derea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru demoni și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi»⁵⁶.

Un ultim aspect al desăvârșirii creștine în această viață, după Sfântul Isaac Sirul, este smerenia, sau «preafinalta smerită cugetare» în termenii Sfântului Ioan Scărarul. «Dreptii adevărați socotesc pururea în ei că nu sînt vrednici de Dumnezeu. Și aceasta dovedește că sînt adevărați, întrucît se socotesc pe ei păcătoși și nevrednici de grija Lui». Pe scurt, Sfântul Isaac spune că săvîrșirea întregului drum stă în acestea trei: în pocăință, care este părăsirea păcatelor mai dinainte și întristarea pentru ele; în curăție, care înseamnă inima plină de milă pentru toată firea zidită și în desăvîrșire, care este «adîncul smereniei», părăsirea tuturor, atît a celor văzute, cît și a celor nevăzute⁵⁷. Împodobit cu toate aceste virtuți care-i țes haina de nuntă, creștinul privește moartea ca un ultim pas necesar peste pragul mormîntului, acesta fiind ultima treaptă din scară. În moarte, viața pămîntească se unește și se contopește cu viața veșnică, care începe și își are rădăcinile pe pămînt iar coroana în bolta cerului.

3. VIAȚA VEȘNICĂ DUPĂ SFÎNTUL ISAAC SIRUL

În Cuvîntul Ascetic LXXIV Sfântul Isaac ne prezintă succint o încercare de teologie a istoriei și a vieții omului, printr-o interpretare duhovnicească tradițională a Sîmbetei și Duminicii din octava creației. «Duminica este taina cunoașterii adevărului», ziua a opta de dincolo de acest veac, iar Sîmbăta, odihna sau ziua a șaptea înseamnă hotarul vieții pămîntești tras prin brazda mormîntului. Șase zile s-au dat pentru plugăria vieții și acestea se desăvîrșesc prin păzirea poruncilor. A șaptea le întrecește în mormînt, și a opta prin ieșirea din el» (învierea). Mormîntul este sîmbăta adevărată, «în el se odihnește toată firea omenească, adică și sufletul și trupul». Prin venirea Fiului Lui Dumnezeu în lume și istorie, sudoarea feței lui Adam, se schimbă în «sudoarea rugăciunii», iar osteneala lui în «plugăria dreptății», pentru dezrădăcinarea spinilor, care sînt patimile și pentru rodirea adevăratei semințe. Însuși Domnul a ostenit prin «taina plugăriei» în ogorul lumii și al vieții noastre pînă la al nouălea ceas al zilei de vineri, iar Sîmbăta s-a odihnit în mormînt.

«Sîmbăta noastră este ziua înmormîntării», spune Sfântul Isaac, este începutul zilei de odihnă. Pînă atunci trebuie curățit pămîntul sufletului de spini și mărăcini, prin sudorile și lacrimile sfințelor nevoițe ale desăvîrșirii. «Iar despre Duminică, zice Sfântul Isaac, sînt lucruri mari de spus», aceasta fiind taina zilei a opta, de după Parusie, Învierea de apoi și Judecata obștească, este viața veșnică. Viața viitoare «înnoită de frumusețea lui Dumnezeu», este o contemplare continuă a acelei sfințe frumuseți «în chip nemijlocit»⁵⁸. Sfântul Isaac recunoaște faptul că «Scriptura nu ne-a tălcut ce sînt lucrurile veacului viitor», cele ce ochii

56. Cuv. LXXXI, p. 393—396; LXXXV, p. 453.

57. Cuv. LXXXI, p. 392—394; XXXVI, p. 119.

58. Cuv. LXXIV, p. 376—378; XVII, p. 89 și 91.

nu le-au văzut, urechea nu le-a auzit și la inima omului nu au pătruns» (I Cor. 2, 9), pentru că sînt de necuprins și fără puțință de asemănare cu cele de aici, de aceea, «un nume potrivit sau adevărat pentru lucrurile veacului viitor nu există. Pentru ele nu e decît o cunoștință simplă, mai presus de orice numire și de orice stihie și formă și culoare și chip și nume îmbinate». Atunci și acolo, nici sfinții nu se mai roagă prin cuvintele rugăciunii, «minteia lor fiind înecată de Duhul, ci se sălășluiesc prin răpire în slava care-i veselește».

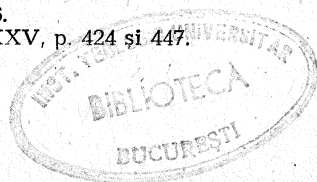
Viața veșnică este cunoașterea și simțirea lui Dumnezeu. Cunoștința e simțirea vieții nemuritoare, iar viața nemuritoare este simțirea lui Dumnezeu și nimic nu se poate asemana cu dulceața cunoașterii lui Dumnezeu, învață Sfintul Isaac. «Viața veșnică este mîngîierea în Dumnezeu și cel ce a aflat mîngîierea în Dumnezeu socotește de prisos orice mîngîiere lumească», de aceea Sfintul Isaac exclamă printr-o scurtă rugăciune: «Doamne, umple inima mea de viața veșnică»⁵⁹. Aceasta se cîștigă prin curăție. «Cel curat cu sufletul are înlăuntrul său țara cea cunoscută cu mintea și soarele ce strălucește în el este lumina Sfintei Treimi. Aerul pe care îl respiră locuitorii acelei țări este Duhul cel Mîngîietor și Prea Sfînt. Iar împreună-șezătorii lor sînt firele sfinte și netrupești. Și viața și lumina și veselia lor este Hristos, lumină din lumina Tatălui... această țară este Ierusalimul și Împărăția lui Dumnezeu, ascunsă înlăuntrul nostru, după cuvîntul Domnului (Luca 17, 21). Această țară e norul slavei lui Dumnezeu, în care vor intra numai cei curați cu inima, ca să vadă fața Stăpînului lor și să-și lumineze mințile lor cu raza luminii Lui»⁶⁰.

Împărăția lui Dumnezeu este «patria libertății», unde se aude «glasul Liturghiei duhurilor», săvîrșind Taina tăcerii contemplative a veacului viitor. Stările vieții veșnice sînt diferite, asemenea treptelor în-gerești. «În veacul viitor toți dreptii se sălășluiesc într-o singură patrie, fără să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înțelegător și înțeles, pe măsura lui, ca de un singur văzduh și loc și scaun și vedere și chip». Viața veșnică este reîntoarcerea la starea edenică. Pentru Sfîntul Isaac, atît raiul, cît și pomul vieții, de la care a căzut Adam, este dragostea lui Dumnezeu. Acolo a fost răpit Sfîntul Pavel, fiind hrănit cu o hrană nepămîntească și a gustat din pomul vieții (I Cor. 2, 9; II Cor. 12, 4). Ca urmare a păcatului, viața aceasta este întreținută cu «piinea sudorii», iar viața veșnică, cu «piinea cerească» sau cu «piinea îngerilor», care este Hristos. Creșterea la nesfîrșit în cunoașterea înțelepciunii și adevărului lui Dumnezeu, este o altă latură și lucrare a vieții veșnice. Acest progres nu sfîrșește niciodată, chiar și sfinții «sînt cu lipsuri în privința desăvîrșirii ei. Călătoria înțelepciunii nu are sfîrșit. Cel ce o urmărește se înalță pînă se unește cu Dumnezeu», înțelegerea înțelepciunii deci, este fără margini, pentru că aceasta este însuși Dumnezeu. Poarta noului veac al vieții veșnice, se va deschide cu desăvîrșire prin învierea de apoi, eveniment așteptat de vii și morți, cînd Dumnezeu, la vremea hotărîtă, «ne va ridica în altă înfățișare, pe care numai El o cunoaște și ne va duce într-o altă alcătuire»⁶¹.

59. Cuv. XXX, p. 163; XXXII, p. 175—176; XXXVIII, p. 206.

60. Cuv. XLIII, p. 223—224.

61. Cuv. LVI, p. 284; LXXXV, p. 424 și 447.



Împărtășirea din iubirea lui Dumnezeu este conținutul vieții veșnice. «Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri : pe păcătoși îi chinuiește... iar pe cei ce au părăsit cele cuvenite îi veselește», întrucât cei chinuți în gheenă «vor fi biciuiți de biciul iubirii», vor suferi de chinul dragostei⁶². Prin viața veșnică, Dumnezeu va împlini scopul originar al creației Sale, deviat prin păcat în drama istoriei umane și restabilit prin Iisus Hristos. Omul contribuie și este părtaș la aceasta, prin viețuirea sa creștinească, ca o înșiruire de «clipe preafrumoase», ce vor umple veșnicia.

*

Sfântul Isaac Sirul este un părinte creștin, care surprinde în scrierile sale prin duhul ce transpare de dincolo de literă, aspectele reale și ideale ale existenței creștine, în timp și dincolo de timp, în veșnicie. Întii le-a experimentat, apoi le-a așternut în scris, ca să rămână un ghid teoretic și practic pentru orice pelerin al cerului de pe pământ, pe Calea care este Iisus Hristos.

Sfântul Isaac Sirul spune atât de sugestiv, că tot ceea ce facem în această viață, ni se așterne pe «manuscrisul vieții noastre»⁶³, pe care îl vom preda la Judecata particulară spre pecetluire pentru veșnicie.

a) Viața creștină implică o mulțime de componente diverse. Viziunea filocalică a Sfântului Isaac Sirul despre viața creștină este actuală pentru omul zilelor noastre, în aceeași măsură în care spiritualitatea moralei creștine în general și cea filocalică în mod special, dintre ai cărei reprezentanți face parte și Sfântul Isaac, este și rămâne acceptată și considerată ca vie și lucrătoare de contemporaneitate. Desigur, culmile indicate de Sfântul Isaac sînt ademenitoare pentru un creștin zelos, dar totodată amețitoare și aproape inaccesibile celor mai mulți.

b) Sfântul Isaac concepe viața creștină cu toate elementele ei componente, ca o trăire conștientă a contemporaneității noastre cu Iisus Hristos, Viața lumii, ca o coborîre și actualizare a vieții Lui în viața noastră, prin harul iubirii și luminii Sale. Sfântul Isaac ne prezintă «săvîrșirea» vieții creștine : temeurile originare, pilda vieții evanghelice, cadrul eclesial și sacramental, aspectul ascetic activ, rugăciunea, iubirea și smerenia, teoria sau contemplația și gnoza, și «desăvîrșirea» în adîncul smereniei, a caracterului etern și nemuritor al Vieții.

c) În lumea de azi, viața se cere apărată, conservată și promovată. Trăirea creștină patristică și filocalică poate înmiresma un duh înnoitor, creator și transfigurator al vieții și lumii, nu printr-o atitudine contemplativ-pasivă față de problemele, confruntările și primejdiile contemporane, ci printr-o lucrare activă în binele și mîntuirea tuturor, deoarece împărtășirea sau participarea la Viață și Pace nu se realizează prin indiferență și expectativă. Sfântul Isaac Sirul, prin *Cuvintele sale Ascetice* și prin viața sa, ne oferă un exemplu și o operă de om și creștin. Deși este lipsit de o zi în calendar, el rămîne în conștiința Bisericii Ortodoxe un «luceafăr prea luminos», purtător de lumină aprinsă din Lumina lui Hristos, care luminează tuturor.

62. Cuv. LXXXIV, p. 423.

63. Cuv. XXXVIII, p. 210.

BUDISMUL DE NORD (MAHAYANA) ȘI RĂSPÎNDIREA LUI *

Drd. AURELIAN MARINESCU

Odată cu inaugurarea erei creștine, în interiorul budismului începea să se dezvolte și să se manifeste o doctrină nouă, care substituia tezelor tradiționale concepții religioase și filosofice de o puternică originalitate¹. Lipsa documentelor sigure, explicabilă prin lenta dezvoltare a conștiinței istoriografice a Indiei vechi, a făcut, însă, dificilă stabilirea împrejurărilor reale, în care s-a afirmat această mișcare reformatoare.

Se pare că evenimentul, ale cărui consecințe aveau să modifice ireversibil fizionomia budismului, a avut loc la scurt timp după conciliul de la Vaisali, convocat pentru aplanarea unor disensiuni intra-comunitare.

Cei mai mulți cercetători consideră că adîncirea crizei, de altfel mai vechi, care urma să ducă la dezbinarea comunității (*sangha*), a fost prilejuită de proclamarea celor «cinci teze» ale călugărului Mahadeva². Contestînd absolutul condiției de *arhant*³, mai ales prin dovedirea persistenței vieții pasionale și a imperfecțiunii cunoașterii, insuficiențe grave, imputate celor ce pretindeau că au atins desăvîrșirea, Mahadeva reclama reconsiderarea drastică a conceptului tradițional de perfecțiune monastică. Pe de altă parte, gruparea mai liberală, care aderase la cele «cinci teze», vedea, acum, în modul de realizare a stării de *arhant*, o răstălmăcire a învățăturii transmise de Buddha, o deviere care nesocotea imperativul manifestării solitudinii față de ceilalți, prin alimentarea, perfidă, a egocentrismului. Deci, exagerata preocupare de sine, de acel «sine» ale cărui permanență și substanțialitate trebuiau negate, era întretinută de ardoarea unui efort ascetic, greșit înțeles și practicat. Acum, însă, se ivise ocazia punerii în discuție și soluționării conflictului dintre obligația ascetului de a-și urmări propria desăvîrșire, «singur, ca un rinocer», și datoria de a asista pe ceilalți, cu compasiune și prin acte proprii slujirii lumesti.

Astfel de cauze, de ordin moral-social, în alianță și cu altele vor fi dus la separarea grupării tradiționaliste, fidelă «învățăturii bătrînilor» și cunoscută de acum sub numele de Sthaviras, de curentul mai deschis înnoirilor, ce s-a autointitulat Mahasanghikas (Marii congregaționaliști). Aceștia aveau să integreze în adunarea lor atît călugări mai puțin avansați spiritual, cît și laici. Democratizarea componenței

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la Catedra de Istoria religiilor, sub îndrumarea P. C. Diac. Conf. Petru I. David, care a dat și avizul de publicare.

1. René Grousset, *Les philosophies indiennes*, vol. I, Paris, 1931, p. 200.

2. Recent (1977) Prebish și Nattier au lansat o ipoteză inedită, argumentînd că motivul real al scîndării ar fi fost extinderea canonului de către viitorii Sthaviras (C. S. Prebish, art. «*Buddhist Councils*» și «*Buddhist Sectarianism*», în «*Dictionary of Living Religions*», Nashville, 1981, pp. 149—151).

3. Prin *arhant* (în pali. «cel vrednic»; variante sanscrite: *arhat*, *arahant* sau *arhan*) budismul theravadin înțelegea o persoană care atinsese ultimul stadiu de desăvîrșire, sustrăgîndu-se acțiunii «roții devenirii» (*bhavacakra*) (W. Pacsow, art. *Arhant*, în «*Dictionary...*», pp. 45—46).

noii comunități făcea stînjenitor exclusivismul «Adunării celor aleși», afectîndu-i oarecum popularitatea.

Mahasanghikas se vor dovedi mai indulgenți în interpretarea regulilor de disciplină, mai toleranți față de laici și vor privi cu mai multă simpatie străduința spirituală a femeii⁴. Această reorientare progresistă a unei părți a ordinului călugăresc a fost însoțită și de importante inovații doctrinare, budismul astfel reformat atribuindu-și numele de *mahayana* («marele vehicul»), în timp ce ramura sudică, mai conservatoare, a fost supranumită, peiorativ, *hinayana* («micul vehicul»).

Doctrina mahayana s-a dezvoltat pornind de la învățăturile budismului mai vechi, multe din ideile mari ce o vor străbate fiind deja exprimate în textele acestuia. Astfel, idealul moral de *bodhisattva*⁵ îl menționaseră, anterior, *Jatakas* și *Avadanas*; concepția, potrivit căreia metoda de mijlocire a izbăvirii trebuie să fie adaptată nevoilor particulare ale ființelor, apăruse în *Mahavastu*; iar ideea că viața pămîntească a lui Buddha nu este decît jocul unei ființe supramundane, putea fi găsită în *Lalitavistara*⁶.

Bodhisattva, ca personificare a mării compasiunii și a înțelepciunii, idealul moral suprem al budismului mahayana

Textele «marelui vehicul» susțin invariabil că emanciparea spirituală nu poate fi realizată prin vechile procedee. În *Saddharma-pundarika* («Lotusul legii adevărate») se relevă că pentru a dobîndi eliberarea de ignoranță, de dorință, este necesară practicarea așa-numitelor «desăvîrșiri» (*paramitas*)^{6a} întru complinirea înțelepciunii (*prajna*), posedate numai de Buddha-și, prin angajarea pe calea unui Buddha-în-devenire sau bodhisattva, inovație capitală care a făcut ca «marele vehicul» să fie cunoscut și ca *bodhisattvayana*.

Conceptul de bodhisattva, central pentru buddhologia mahayanistă, nu era, după cum s-a amintit deja, nefamiliar *theravadinilor*, pentru toți budiștii învrednicirea de *bodhi* fiind cîștigată în urma unui îndelungat stagiu de Buddha-în-devenire. Iată cum descrie *Abhidharmakosa*, o scriere a direcției hinayana, condiția morală deosebită a acestui personaj: «Dar de ce le trebuie bodhisattva-șilor atîta timp pînă ajung să dobîndească ceea ce au făgăduit?... Pentru ce se supun ei unor eforturi infinite? Pentru binele celorlalți, fiindcă vor să-i salveze pe aceștia din popoul suferinței. Dar ce cîștig personal au ei din cîștigul altora? Cîștigul altora este propriul lor cîștig. Cine ar putea crede așa ceva? Este adevărat că oamenilor lipsiți de milă și care se gîndesc doar la ei înșiși le vine greu să creadă în altruismul unui bodhisattva. Celor compătimi-

4. P. A. Pardue, *Buddhism. A historical introduction to Buddhist values and the social and political forms they have assumed in Asia*, New York, 1971, p. 34.

5. Lit. «ființă a cărei esență este iluminarea»; «ființă pentru iluminare» sau «Buddha-în-devenire» (C. Humphreys, *Buddhism*, London, 1962, p. 158).

6. H. de Glasenapp, *Les littératures de l'Inde des origines à l'époque contemporaine*, trad. fr. de R. Saille, Paris, 1963, p. 141.

6a. Potrivit sutrei *Dasabhumika*, acestor «desăvîrșiri», șase la număr, li se asociau, ocazional, alte patru, pentru a corespunde celor zece stadii (*bhumi*) pe care trebuia să le parcurgă un bodhisattva.

tori le este, însă, ușor. Nu se văd, oare, anumiți oameni care, necunoscînd sentimentul de milă, își găsesc plăcerea în suferința altora, chiar cînd aceasta nu le este de nici un folos? La fel trebuie să se admită că bodhisattva-șii, fermi în compasiunea lor, își găsesc plăcerea în a face bine celorlalți, fără vreun interes egoist»⁷.

Noutatea adusă de budismul mahayana a constat, așadar, în transformarea radicală a unui concept ce indica înainte doar o alternativă permisă la starea de arhant, într-un ideal etic suprem. Dacă pentru *theravada* Buddha-șii erau puțini la număr, ținta nevoinei ascetice fiind extincția (*nirvana*), în budismul nordic, tinzîndu-se spre dobîndirea «buddha-ității» (starea de Buddha), accesibilă tuturor, Buddha-șii și bodhisattva-șii vor fi în număr nelimitat, toți emanînd dintr-o realitate absolută cvasipersonală, numită *Adi-Buddha* (Buddha primordial).

Astfel reconstruită, buddhologia «marelui vehicul» va oferi premisa unei noi atitudini față de viața socială, mijlocul cel mai eficient de nimicire a iubirii de sine constituindu-l altruismul, dedicarea ființială slujirii celorlalți. Arhantul, inutil colectivității, căutînd imperturbabil să devină un eliberat în viață (*jivanmukta*), era desconsiderat, năzuința către o asemenea stare fiind, în realitate, o cursă întinsă de Mara⁸.

Indiferența față de ceilalți, manifestată fie de discipolul (*sravaka*) care se străduiește solitar să ajungă la arhant-eitate, conformîndu-se preceptelor lui Gautama Buddha, fie de un Pratyekabuddha, care se desăvîrșește fără nici un sprijin din afară, însingurîndu-se apoi, este dezaprobată în *Prajnaparamita-sutras*: «Cum se exersează cei care aparțin «vehiculului discipolilor și Pratyekabuddha-șilor» (hinayana — n.n.)? Ei gîndesc: «Un singur eu vom supune, un singur eu vom pacifica». Desigur, un bodhisattva nu va proceda la fel»⁹. Deși tensiunea realizării de sine este esențială pentru un bodhisattva, acesta, însuflețit de un puternic sentiment de iubire față de tot ce suferă, își amînă cu generozitate clipa emancipării finale, pînă cînd și «ultimul fir de praf» va fi sustras fenomenalității.

După cum se cunoaște, budiștii privesc diferența dintre oameni și celelalte viețuitoare ca total ne semnificativă, compasiunea autentică nefăcînd diferențieri. De aceea, respectarea scrupuloasă a vieții, demnității, drepturilor și dorințelor tuturor ființelor este datoria elementară a oricărui bodhisattva. Simțămîntul de milă nutrit de el nu cunoaște limite, determinîndu-l, în unele împrejurări mai dramatice, să recurgă chiar la sacrificiul de sine. O legendă istorisește că Sakyamuni, în vremea cînd era încă bodhisattva și trăia ca prinț în Benares, a întîlnit o tigroaică sleită de foame și sete, înconjurată de cei patru pui ai ei. Aruncîndu-se înaintea animalului suferind și rămînînd nevătămat, a înțeles că «făptura era prea slăbită ca să se mai poată mișca. Fiind un om milos, nu-și luase nici o sabie. De aceea, și-a oferit trupul folo-

7. Cit. la E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford, 1958, p. 126.

8. *Astasahasrika-prajnaparamita*, XI, cit. de Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, p. 601.

9. Cit. de E. Conze, *op. cit.*, p. 127.

sindu-se de o bucată de bambus, ascuțită»¹⁰. În lumina acestei exemplificări devine inteligibilă ridicarea compasiunii (*karuna*) de către budismul mahayana, la rang de virtute cardinală, inspiratoare a unui anumit comportament față de toate ființele.

Cînd cineva aspiră la starea de «buddha-itate» și nu la cea de «arhant-eitate», acestea se întîmplă numai fiindcă acela gîndește: «Semenul meu își suportă durerea sa, precum o suport și eu pe a mea; de ce să mă îngrijorez de mine și nu de el?»¹¹.

Marea compasiune (*maha karuna*) este singurul mijloc de conciliere a tuturor fapturilor, vădindu-se în binefacere, afabilitate și împărtășirea bucuriei și tristeții celorlalți. Numai prin posedarea ei își merită un bodhisattva numele. Generozitatea nu trebuie, totuși, să împiedice atingerea scopului stabilit la depunerea votului, devenind irațională sau excesivă. Cu alte cuvinte, nu este necesar ca un bodhisattva să se lase devorat, ca Sakyamuni, cînd păstrarea vieții sale poate fi mult mai profitabilă, pentru oameni¹².

Însemnătatea specială, conferită compasiunii în budismul de nord, este evidențiată lapidar în *Sikasasamuccaya*: «Un bodhisattva n-are nevoie să se exerseze în prea multe virtuți... Unei singure virtuți... trebuie el, totuși, să se consacre... Marii Compasiuni»¹³.

Abținerea de la orice acțiune vătămătoare pentru ceilalți, prin respectarea imperativului: «Nu face altora ce n-ai vrea ca alții să-ți facă tie!» (*vighatarthikasila*)¹⁴, este implicată de «buna conduită» (*sila*)¹⁵. Cele patru elemente, care intră în componența acesteia, sînt: rușinea față de ceilalți, puritatea intenției și modestia, îndreptarea după cadere și păstrarea permanentă a Legii (*dharma*), în minte.

Virtutea care trebuie să preîntîmpine cea mai gravă transgresiune morală a unui bodhisattva, mînia, este răbdarea (*ksanti*), arătată în îndurarea suferinței, a injuriilor și în anevoioasa înțelegere a Legii. Prin cultivarea răbdării, celor ostili li se răspunde cu milă și înțelegere: «Mai curînd să-i plîngem pe dușmanii noștri, care se ruinează prin ura lor, și să ne gîndim la mijloace de a-i salva...»¹⁶. Aceeași virtute are rostul de a împiedica receptarea unor idei false, precum aceea că «dușmanul este o piedică în calea faptelor bune», oferind contraargumentul: «ce poate fi mai merituos decît răbdarea?».

Virtutea supremă, de care depinde, de data aceasta, atitudinea corespunzătoare față de Realitate, este înțelepciunea (*prajna*). Supraapre-

10. *Suvarna-prabhasottama-sutra*, ed. J. Nobel, 1937, p. 214, cit. în «Encyclopedia of Living Faiths», ed. R. Zaehner, Beacon Press: Boston, 1968, p. 299.

11. Santideva, *Bodhicharyavatara*, VII, 90 sq., cit. de L. de la Vallée Poussin, art. «*Bodhisattva*», în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. de J. Hastings, II, New-York, 1910, p. 750.

12. Santideva, *op. cit.*, V, 86 sq., la Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 717.

13. Cit. de H. W. Schumann, *Buddhism: An Outline of Its Teachings and Schools*, 1973, p. 130.

14. La L. de la Vallée Poussin, *art. cit.*, p. 751.

15. Pentru detalii, a se vedea R. C. Amore, art. «*Sila*», în «*Dictionary...*», p. 693.

16. Cit. la L. de la Vallée Poussin, *ibidem*.

cierii theravadine a cunoașterii, în dauna compasiunii, exagerare ce a dus la un intelectualism steril, mahayana i-a opus un raport de egalitate între cele două idealuri. Astfel în *Vajracchedika* se afirmă că două lucruri îi sînt la fel de necesare unui bodhisattva : «Să nu abandoneze niciodată ființele din lume și să vadă (prin exercițiul înțelepciunii — n.n.) că toate sînt vide (*sunya*)»¹⁷. Numai din conjugarea compătimirii cu înțelepciunea pot rezulta «mijloacele iscusite» (*upaya*), indispensabile călăuzirii și susținerii tuturor făpturilor pe drumul către iluminare¹⁸.

Prin deprinderea unor asemenea virtuți «...s-au pus bodhisattva-șii în mișcare, pentru binele lumii, pentru fericirea ei, din milă față de ea. Ei au luat această decizie : vom deveni un adăpost pentru lume, un refugiu, locul de odihnă al lumii, odihna ei finală, insulele lumii,... călăuzele ei, mijloacele ei de scăpare»¹⁹.

Aționînd într-o desăvîrșită uitare de sine și ignorînd orice răsplată, bodhisattva creează un adevărat depozit de merite, ce se pot transfera celor slabi²⁰. «Prin meritul care emană din toate faptele mele bune vreau să liniștesc suferința tuturor creaturilor, să fiu doctorul, vindecătorul bolnavului, atîta timp cît există boala... Viața mea... cu toate bunurile mele, cu tot meritul pe care l-am acumulat și-l voi mai acumula, toate acestea le abandonez, fără a nădăjdui vreun folos personal, pentru ca izbăvirea tuturor ființelor să fie ușurată»²¹.

Așadar, «marele vehicul» nu încurajează credința în posibilitatea eliberării spirituale prin propriile puteri, invocînd intervenția eficace a nenumărați Buddha-și și bodhisattva-și, mediatori.

Devoțiunea

Spre deosebire de budismul sudic, pentru care singura formă de credință acceptabilă trebuia să fie similară celei avute de un călător într-o călăuză încercată, mahayana recomandă, fățiș, credința vie în puterea bodhisattva-șilor²² de a elibera pe păcătoși de consecințele păcatelor lor și de ignoranța în care acestea au fost comise²³. Tendința devoțională va aduce, cum era de așteptat, o diminuare a importanței rigoriei ascetice, a efortului personal, realizarea de sine fiind, acum, mult înlesnită, așa cum reiese din *Sukhavati-vyuha-sutra* : «Ființele nu ajung în acel tărîm al lui Buddha (*Amithaba* — n.n.) ca răsplată și rezultat al faptelor bune săvîrșite în viața prezentă. Nu, pe toți bărbații și pe toate

17. *Vajracchedika*, 3, cit. de E. Conze, *op. cit.*, p. 130.

18. D. T. Suzuki, *The Lankavatara Sutra, A Mahayana Text*, London, 1972, p. XIII.

19. *Ashtasakrasika*, XV, 293, cit. la Mircea Eliade, *Histoire des croyances et idées religieuses*, Paris, 1978, p. 213.

20. C. Humphreys, *op. cit.*, p. 160.

21. Santideva, *op. cit.*, III, 6 sq., la Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 216.

22. Este vorba de marii bodhisattva-și (*maha-sattvas*), dintre care cei mai venerați sînt: *Maitreya*, ajuns deja în cerul Tusita, *Manjusri*, personificare a înțelepciunii desăvîrșite, *Avalokitesvara*, întrupare a compasiunii divine, *Kshitigarba*, *Samantabhadra*.

23. C. Humphreys, *op. cit.*, p. 161.

femeile care aud și păstrează în minte una, două, trei, patru, cinci, șase sau șapte nopți numele lui *Amitayus* (emanația activă a imuabilului Amithaba — n.n.), în clipa morții îi va întâmpina Amitayus; ei vor părăsi această viață cu mintea liniștită și, după moarte, vor renaște în *Tărîmul Pur*»²⁴.

Fiindcă exaltarea devoțiunii putea facilita încuibarea unui laxism moral periculos, cu timpul s-au emis și precepte de felul: «Adeptul «marelui vehicul» nu va insufla niciodată ascultătorilor săi speranța dobândirii purității prin simpla citire a cărților mahayana și recitarea formulărilor, abandonînd regulile de conduită»²⁵.

Sistematizarea doctrinară

Nici expresia filosofică a budismului mahayana n-a fost neglijată, cele mai subtile și originale elaborări datorîndu-se școlii *Madhyamika* (lit. «calea de mijloc»), întemeiată de *Nagarjuna* în sec. II d.Hr., și școlii *Vijnanavada* (lit. «doctrina conștiinței»), fondată de *Vasubandhu* și *Asanga* prin sec. IV—V d.Hr. Contribuțiile celor două sisteme au înnoit, în primul rînd, ontologia budistă, *Madhyamika* dezvoltînd teoria «vacuității» (*sunyata*)²⁶ universale iar *Vijnanavada* un «mentalism», apropiat de unii istorici ai filosofiei de idealismul subiectiv al lui Berkeley.

Răspîndirea budismului de nord

Pătruns în China, potrivit legendei, încă din timpul împăratului Ming Ti (58—75 d.Hr.), budismul, în versiune hinayana, s-a dovedit destul de străin temperamentului și tradițiilor chineze. Asprimea vieții monastice propuse de primii misionari budiști se putea concilia greu cu idealul împlinirii prin familie sau cu acel optimism, promovat statornic de confucianiști. La acestea se adăuga perfecta discordanță dintre caracterul speculativ al doctrinei budiste și propensiunea specifică poporului chinez către chestiuni de natură practică.

Acest dezinteres inițial față de mesajul budist a fost, însă, abandonat, în urma schimbării contextului politic și a iradierii în China a unui budism mai flexibil, adică a direcției mahayana. Astfel, instabilitatea, dezordinile și necazurile survenite după căderea dinastiei Han tîrzii ca și iminența revărsării triburilor nomade din Asia centrală, care fremătau în fața Marelui Zid, au creat o stare de spirit favorabilă integrării învățăturilor budiste, prin reactualizarea aspirațiilor taoiste, religie

24. Cit. la Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, London, 1921, vol. II, p. 30

25. Santideva, *op. cit.*, V, la L. de la Vallée Poussin, art. «Mahayana», în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, 1916, p. 332.

26. R. Grousset, *op. cit.*, p. 26. (A se vedea și F. J. Streng, art. «Madhyamika», în «Dictionary...», pp. 442—443, unde se analizează cele trei teze fundamentale pentru *sunyatavada*: (1) respingerea părerilor care atribuie o natură inerentă lucrurilor existente; (2) recunoașterea «co-originării dependente» (*pratitya samutpada*) a fenomenelor experiate, ca mijloc de a sesiza vacuitatea tuturor fenomenelor și (3) distincția funcțională între două feluri de adevăruri, unul convențional și altul absolut.

cu care budismul avea sensibile afinități. La succesul misionar al școlii mahayana în China vor fi contribuit, desigur, deviza sub care aceasta s-a acreditat: *Po chi chung seng* («Salvarea a tot ce este viu») ²⁷, ca și prezentarea unei concepții eshatologice, capabile să răspundă mai concret unor nevoi spirituale, insuficient satisfăcute de confucianism și taoism.

Se pare că traduceri, prin care gândirea chineză se putea familiariza cu ideile budismului nordic, nu s-au făcut înainte de sec. III d.Hr. Abia în acest veac au fost obținute textele sanscrite Prajnaparamita, colecția tradusă «jucînd, mai mult decît orice altă scriere, un rol esențial în formarea gândirii budiste chineze» ²⁸. Cam în aceeași vreme a fost tradusă, de către *Dharmaraksha*, *Saddharmapundarika-sutra*.

Textele cu adevărat filosofice au fost făcute cunoscute mediilor budiste chineze, de *Kumarajiva* (344—413), care, pe lângă vasta operă de traducere întreprinsă, a întemeiat și o prestigioasă școală de gândire (*San Lun*), în spiritul doctrinei *nagarjuniene* ²⁹.

Asupra pietății mahayaniste, în general, și asupra cultului lui *Maitreya*, viitorul Buddha, în special, a cărui descindere ar fi avut rostul de a instaura o eră a păcii, s-a oprit învățatul *Tao-an* (312—385).

Teoriile sistemului *vijnanavadin* nu puteau rămîne nici ele necunoscute, mult timp, budismului chinez, sarcina expunerii lor, prin traduceri, asumîndu-și-o *Paramartha*, în sec. VI.

Asimilarea învățăturilor marilor interpreți mahayanisti *Ashvagosha*, *Nagarjuna*, *Vasubandhu* și *Asanga*, avînd loc într-o arie spirituală dominată de confucianism și taoism, s-a cristalizat progresiv o tradiție budistă chineză, din care se vor izvedi marile școli: *Ching-t'u* (devotio-nală), *San Lun* (de tradiție *Madhyamika*), *Ch'an* (de meditație), *T'ien T'ai* (o încercare de armonizare), *Fa Hsiang* (de inspirație *vijnanavadină*) și *Hua Yen* (sincretistă) ³⁰. Dintre acestea, cea mai puțin filosofică dar și cea mai populară și dăinuitoare, a fost școala *Ching-t'u* care, întemeiată pe *Sukhavati-vyuha-sutra* *Mare*, a aprofundat doctrina salvării prin credința în *Amithaba* (*O-mi-to-fo*). Desigur, stăpînitorul «tărîmului fericit, de la apus» era asistat de *Avalokitesvara* (*Kuan-yin*, ce personifica nemărginita compasiune divină) și *Mahasthama* (*Ta-shih-chih*, care simboliza omnipotența și înțelepciunea lui *Amithaba*).

Asupra acestei școli s-au răsfrînt și diverse influențe externe, cele creștine pîrînd să fie mai simțitoare. K. L. Reichelt le descoperea într-o anumită înclinație către monoteism, în înțelegerea mai corectă a temeiurilor solidarității umane și în intensificarea preocupării față de starea celor morți, pomeniți mai cu dinadinsul, în rugăciuni speciale ³¹.

27. K. L. Reichelt, *Religion in Chinese Garment*, trad. engl. de J. Tetlie, London, 1951, p. 101.

28. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 63, cit. de D. H. Smith, *Chinese Religions*, London, 1968, p. 114.

29. *A Source Book in Chinese Philosophy*, trad. de W. T. Chan, Princeton, 1973, p. 344.

30. *Ibidem*, p. 406.

31. K. L. Reichelt, *op. cit.*, p. 124. A se vedea mai pe larg, Idem, *Truth and Traditions in Chinese Buddhism*, 1927, cap. IV, V și VI).

În secolul IV, prin călugărul misionar Sundo, venit din China, budismul era introdus și în Coreea. Fiind secundată de o cultură mai evoluată decât cea autohtonă, noua religie, în expresie mahayana, a fost îmbrățișată unanim, în timpul dinastiei Koryo devenind chiar religie de stat. Specificul budismului coreean a fost ilustrat de originalul gânditor Wonhyo³².

Dacă în Coreea propagatorii chinezi ai budismului n-au întâmpinat o opoziție redutabilă, în Japonia, budismul, sosit prin filieră coreeană, a fost primit, la început, cu multă răceală. Doar abilitatea unui personaj ca Shotoku Taishi (sec. VI), care, inițiind construcția unor așezăminte filantropice, a demonstrat practic umanitarismul budismului mahayana, a putut spulbera temerile și suspiciunea demnitarilor, câștigând totodată sufletul poporului pentru această religie³³. În confruntarea cu șintoismul, «marele vehicul» și-a arătat toleranța caracteristică, înglobînd în panteonul său divinitățile *kami*, ca Buddha-și și bodhisattva-și.

Sub patronajul budismului chinez au început să înflorească și în acest spațiu școli filosofice, omologe celor din China. Astfel, raționalismul influenței școli T'ien T'ai și, implicit, preferința absolută pentru «Sutra Lotusului» au fost transplantate în Japonia prin școala *Tendai* (sec. IX). Devoțiunea promovată de Ching-t'u a fost preluată de *amidism*³⁴, cu cele două secte ale sale *Jodo-shu* și *Jodo-shin-shu* (sec. XII—XIII). Din aceeași perioadă datează și școala *Zen*, «unica floare a budismului»³⁵, derivată din Ch'an, școală ai cărei adepți încearcă să realizeze prin experiență personală caracterul unitar al realității³⁶. Cultura japoneză pare să datoreze imens climatului spiritual asigurat de această școală³⁷.

Budismul japonez și-a definit, însă, individualitatea prin școala *Nichiren* (sec. XIII), al cărei fondator a denunțat cu curaj neajunsurile vremii sale, în special corupția politică, reușind, prin această acțiune, să reactiveze conștiința patriotică a conaționaliilor săi.

Cu toate că se afla în imediata proximitate a Indiei, Tibetul a devenit arie de misiune a budismului mahayana doar prin sec. VII. Împotrivirea arătată de susținătorii religiei autohtone, Bön (o demonolatrie lugubră), a întârziat, însă, cu aproape un secol triumful noii credințe în acest perimetru. Totuși, nu budismul nordic exoteric a reușit, în sec. VIII, să supună temutele divinități tibetane, ci budismul tantric, impus prin iscusința lui Padma-Sambhava. Din fuziunea unor elemente ale religiozității pre-budiste cu *vajrayana*, a rezultat *lamaismul*, o formă de budism specifică Tibetului, iar din sec. XIII—XVI difuzată și în Mongolia.

*

32. Y. C. Kim, *Oriental Thought*, Littlefield Adams & Co., Totowa, 1981, p. 81.

33. J. B. Noss, *Man's Religions*, 3 rd ed., New York, 1963, p. 214.

34. De la *Amida*, trad. japoneză a numelui propriu Amithaba.

35. C. Humphreys, *op. cit.*, p. 177.

36. A. W. Watts, *The Way of Zen*, Penguin Books, 1972, p. 140.

37. D. T. Suzuki, *The essentials of Zen Buddhism*, London, 1963.

De-a lungul întregii sale istorii, budismul mahayana, postulând desăvârșirea virtuală a fiecărei făpturi, a susținut statornic și eforturile consacrate creării condițiilor cerute de actualizarea acestei stări. Venerația și grija cu care trebuie să înconjoare orice creatură, în general, și persoana umană, în special, i-au făcut pe adepții «marelui vehicul» să califice ca antibudist actul care nu are ca scop asistarea aproapelui în străduința sa de a-și împlini vocația. În acest sens, întocmirea unor relații sociale în cadrul cărora lezarea și îngrădirea celorlalți să fie excluse, a constituit o preocupare de căpetenie, morala mahayanistă condensându-se în aceste precepte majore: a nu lua viața nici unei ființe, a nu urmări însușirea de bunuri străine și a nu da frâu liber pornirilor inferioare, care, cu siguranță, ar compromite armonia vieții semenilor³⁸. Fără angajamentul respectării acestor norme etice, angajament luat în fața divinității și a societății, spunea la Conferința de pace de la Singapore (1976) conducătorul unei mari denominațiuni mahayana, identitatea religioasă specifică pe care o reprezenta, n-ar mai putea fi validată pe nici un plan³⁹.

TEMEIURI VECHI-TESTAMENTARE PENTRU COLABORAREA ȘI ÎMPĂCAREA DINTRE OAMENI *

Pr. Drd. JARPALĂU GHEORGHE

1. Actualitatea învățăturilor moral-sociale vechi-testamentare

Caracterul revelat al Vechiului Testament imprimă moralei sale o hotărîtă superioritate față de toate sistemele morale apărute pînă la creștinism.

Morala Vechiului Testament nu e produsul minții omenesti, al înțelepciunii acesteia; ea se întemeiază pe credința în Dumnezeu cel viu, unic și personal, atotputernic și atotștiutor, creatorul și susținătorul universului care și-a manifestat în chip supranatural voia și legea sa poporului biblic și prin el omenirii întregi. Autoritatea preceptelor Vechiului Testament nu este în funcție de prestigiul personal al unor oameni înțelepți ca în sistemele morale ale antichității păgine, ci este fundamentată pe revelația supranaturală prin care Dumnezeu și-a făcut

38. Most. Ven. Etai Yamada, în *Peace through Religion*, Tokyo, 1977, p. 76.

39. *Ibidem*, p. 77.

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în Teologie la specialitatea Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea P. C. Sale, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu care a dat și avizul de publicare.

cunoscută voia Sa oamenilor. Moise nu vorbește în numele său, ci în numele lui Dumnezeu.

Doctrina Vechiului Testament despre originea comună a întregului neam omenesc (Fac. 1, 27—28), despre legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe (Fac. 9, 9) și despre unitatea limbii vorbite de oameni (Fac. 11, 1) arată limpede că după voia lui Dumnezeu raporturile între oameni, fiii aceluiași Părinte ceresc și deci frați întreolaltă (Fac. 9, 5), trebuie să se caracterizeze prin unire și frățietate, bună înțelegere și pace, iubire și colaborare pașnică¹.

Privită sub acest aspect umanitatea apare ca o mare familie de frați, înrușiți de aproape prin origine, demnitate și scop cu dependență directă de Dumnezeu cel unic și iubitor. De aceea desemnarea gradului apropiat de rudenie umană Vechiul Testament îl exprimă prin noțiunea de aproapele (rea) în sensul cel mai general și cu aceeași nuanță noțiunea de frate (ah) cu sensul de frate de singe, nepot (Fac., 12, 5), cea mai apropiată rudă (Fac. 24, 27 și 59—60), dar și înțelesul de familie, trib, neam. Astfel Marele Preot este numit cel mai mare dintre frații săi (Lev. 21, 10), apoi termenul este aplicat și idumeilor care au o origine comună cu evreii. Iacov zice păstorilor necunoscuți: «De sin-teți frații mei...» (Fac. 29, 4)². Și aceștia erau din Haran.

Toată învățătura moral-socială a Vechiului Testament are ca leit-motiv relația de iubire și întrajutorare între oameni, aproapele fiind noțiunea cheie prin care se poate realiza voia lui Dumnezeu în lume. De aceea Vechiul Testament nu se rezumă la o simplă compasiune față de aproapele ci pretinde și acte de efectivă milostenie, binefacere, dreptate și iubire, cuprinzând numeroase dispoziții de ordin moral-social și comunitar în privința aproapelui (în care noțiune intră în concret săracii, văduvele, orfanii, servitorii, sclavii și străinii)³.

Intrucât Vechiul Testament este Cuvîntul lui Dumnezeu care dă viață, el este destinat întregii omeniri din toate locurile și timpurile.

Deși învățătura Sa moral socială s-a dat lumii într-un timp determinat, ea privește omenirea în toată istoria ei, adresîndu-se tuturor cu scopul de a-i duce la viață. Preceptele Vechiului Testament nu sînt date numai unor grupuri sau unei societăți ci ele vizează întreaga omenire.

Dumnezeu este veșnic, unic și sfînt, de aceea și voia sa este și trebuie împlinită în raport cu veșnicia și sfințenia sa. Dumnezeu vorbește tuturor oamenilor și pe toți îi cheamă la viață: «Ascultați-mă și veți fi yii, zice Domnul» (Isaia, 55, 2). Toate învățăturile moral-sociale ale Vechiului Testament vizează omenirea toată în dezvoltarea ei, căci viața, pacea, dreptatea, iubirea și întrajutorarea oamenilor sînt cerințe vitale, care se vor imperios realizate în toate vremurile și mai cu ose-bire în zilele noastre.

1. O. Bucevschi, *Iubirea față de aproapele*, în «Candela», 1939, 1941, p. 342.

2. Com. P. Sipman, «*La Loi de Moise commentée par un croyant du XX-e siècle*», Paris, 1926, p. 191.

3. Orest Bucevschi, *Op. cit.*, p. 314.

2. Necesitatea colaborării dintre oameni

Omul se dezvoltă numai și numai în societate. Însăși viața sa este o moștenire primită de la Dumnezeu prin părinții săi naturali. Pentru ca omul să devină om are nevoie de îngrijirea maternă, de educație. Însuși limbajul este un produs social comun al umanității, o proprietate a tuturor și a fiecăruia în parte. Realizările de ordin tehnic și moral aparțin întregii familii umane care dă fiecărui membru al ei atît cît este necesar și poate asimila fiecare. La fondul comun de bunuri realizate fiecare trebuie să depună contribuția sa personală întrucît este o interdependență reală între toți membrii societății. Nimeni nu poate trăi singur și pentru sine. Omul are o firească deschidere spre comuniune; singurătatea îl distruge; de aceea el caută viața în societate și aceasta îl face cît mai fericit. Căci toate bunurile materiale și spirituale nu sînt gustate, folosite din plin decît în societate.

Adevărul că omul este o existență unică în mijlocul lumii create, vine să confirme unitatea de ființă și egalitatea tuturor oamenilor. Adam, primul om, ocupă o poziție excepțională în raport cu toți oamenii, în el găsindu-se înglobată, potrivit Sfintei Scripturi, întreaga pliomă a umanității⁴. În acest temei el este numit «Părintele lumii» (Întel. Solomon, 10, 1), iar Eva «maică a tuturor celor vii» (Fac. 3, 20). Din această pereche unică «a răsărit întreg neamul omenesc» (Tobie, 8, 6). Sfinții Părinți susțin că, precum există un singur Dumnezeu în cer, tot astfel omenirea alcătuiește o unitate, provenind din singurul om creat de Dumnezeu la început⁵.

«Admirabilă este această legătură dintre oameni, zice Sf. Ioan Hrisostomul, ea ne unește pe unii cu alții și toți împreună cu Dumnezeu. Această legătură nu rănește deloc mîinile care o poartă și nu oprește mișcarea lor, ci le face mai libere, le extinde sfera acțiunii. Cel tare, purtînd aceeași legătură ca și cel slab, îl pune pe acesta din urmă la adăpost de moarte. Nimic nu poate desființa o astfel de legătură⁶.

În toate împrejurările Vechiul Testament face apel la colaborarea dintre oameni, și predică principiile de viață că: Nu trebuie să existe săraci în țară; nu trebuie să existe suferință între oameni (Deut. 15, 4); comunitatea umană e creatoare numai într-o epocă de pace și liniște: «Dați foc armelor, ardeți scuturile, pavezele, arcurile, săgețile și lăncile și veți vedea» (Iezechieel 39, 9 și Isaia 2, 4); Vesteste libertatea celor ce zac în lanțuri (Isaia 61, 1); «Cel ce răpește pîinea unui muncitor pe care a cîștigat-o prin munca sa este ca și cel care omoară pe semenul său» (Sirah 34, 23); «Femeia mamă nu este numai o mîndrie a familiei, ci și o «podoabă a țării» (Exod 24, 26). Învățătura Vechiului Testament despre originea comună a tuturor oamenilor este suportul moral al poruncii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe

4. Sf. Grigorie de Nissa, *Despre Crearea omului*, P.G. XLIX, 185, CD.

5. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXVIII la Faptele Apostolilor*, P.G., LX, 269.

6. Idem, *Homélie IX à l'Epître aux Ephésiens*, în *Bareille, Oeuvres Complètes de S. Jean Chrysostome*.

tine însuși» (Lev. 19, 18). Iar alte texte (Lev. 19, 34 ; 24, 22 ; Num. 9, 14), dovedesc o concepție înaltă față de cei de altă credință ⁷.

O seamă de probleme de importanță capitală pentru viața omenirii se cer astăzi rezolvate și încă urgent. Desigur, problema păcii se detașează mult față de celelalte, pentru că pacea este mediul în care își pot găsi timp și rezolvare și celelalte probleme. Pacea este domeniul în care spiritul uman se dezvoltă în libertate, este un postulat al progresului și o cerință vitală mondială ⁸.

Alături de problema păcii stau problemele securității și progresului popoarelor, ale dezarmării totale și generale, ale interzicerii fabricării, stocării și utilizării armelor atomice, chimice și bacteriologice, ale combaterii foametei și subdezvoltării ⁹. Lupta pentru rezolvarea acestor probleme vitale pentru omenire este expresia celei mai înalte concepții de colaborare a umanității.

Texte din Vechiul Testament referitoare la colaborarea dintre oameni

1) Istorisirea creării omului

Dumnezeu nu a creat decît un singur om pentru a fi ca origine. El nu a voit să creeze separat omul și femeia. El nu a creat decît omul, pentru a face din el femeia. «Pentru ce aceasta? Pentru ce neamul omenesc începe cu un singur om? dacă nu pentru a inspira neamului omenesc unitatea?» ¹⁰.

«Și a zis Dumnezeu : «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră, ca să stăpînească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se tîrăsc pe pămînt și tot pămîntul și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său : după chipul lui Dumnezeu l-a făcut ; a făcut bărbat și femeie» (Fac. 1, 26—27).

Iată cum Sf. Scriptură, chiar de la început, ne declară unitatea neamului omenesc. Toate popoarele deci, care astăzi trăiesc pe fața pămîntului, toate generațiile care de milenii au venit rînd pe rînd, să trăiască, descind dintr-un singur și același Adam creat în ziua a 6-a după chipul lui Dumnezeu ¹¹.

După istorisirea în general a creării omului, Sfînta Scriptură ne arată cum Dumnezeu a organizat prima celulă a societății umane : «Și a zis Dumnezeu : «Nu e bine să fie omul singur ; să-i facem ajutor potrivit pentru el» (Fac., 2, 18). Deducem de aici hotărîrea dumnezeiască de întemeiere a primei familii umane și constatăm că omul nu poate trăi singur pe pămînt. El nu și-a găsit ajutor potrivit pentru el între

7. Pr. D. Soare, *Iubirea față de semeni*, în rev. «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 204, 205.

8. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolat social*, X, p. 120.

9. Drd. Pr. N. Bordașiu, *Biserica și problemele obștești*, în rev. «Ortodoxia», nr. 1/1972, p. 120.

10. Fer. Augustin, *De Trinitate* IV, 7, P.L. 855.

11. *Le premier Chapitre de la Genèse exposé dans une suite de leçons pour une école du dimanche*. Toulouse, 1895, p. 199.

toate viețuitoarele pământului (Fac. 2, 20). De aceea, Dumnezeu hotărăște și face ajutor lui Adam din însuși trupul său (Fac., 2, 21—22). Atunci văzînd-o Adam pe Eva, prima ființă creată din el a exclamat: «Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie pentru că este luată din bărbatul său» (Fac. 2, 23). Astfel s-a plinit voința lui Dumnezeu, pentru ca omul să-și aibă ajutor și să realizeze în timp porunca Lui: «Fiți rodnici și vă înmulțiți, și umpleți pământul și-l stăpîniți» (Fac. I, 28).

Creînd pe om, bărbat și femeie, Dumnezeu a creat și organizat societatea umană. Scopul acesteia se vede din porunca de a se înmulți și de a umple pământul și de a-l stăpîni. Dumnezeu nu face părtaș la stăpînirea pământului nici una din celelalte viețuitoare, căci numai oamenilor le-a zis: «Stăpîniți pământul, deci în comun, toți oamenii descendenți din Adam primesc porunca de a stăpîni pământul, aceștia fiind toți chipul lui Dumnezeu și fiii săi. Originea și destinul comun al tuturor oamenilor îi arată pe toți egali întreolaltă, beneficiari de aceleași drepturi și supuși aceluiași îndatoriri. Nu există indivizi, popoare sau rase umane superioare și inferioare unii altora sub raport ființial. Egalitatea umană este un dat al Revelației: «Cel ce m-a făcut pe mine în pîntecele maicii mele, spune dreptul Iov, nu l-a făcut și pe robul meu?» (Iov, 31, 15). Deosebiri care se remarcă totuși de la om la om și de la popor la popor, nu sînt deosebiri ființiale, ci se datoresc condițiilor deosebite în care trăiesc unii și alții. Mediul își pune amprenta sa asupra omului¹².

După nimicirea lumii prin potop, familiei lui Noe, formată din 8 suflete, Dumnezeu îi repetă aceeași poruncă: «Nașteți și vă înmulțiți, și umpleți pământul, și îl stăpîniți» (Fac. 9, 1). Astfel din această familie se va forma marea familie a lumii care primește de la Dumnezeu viața și folosirea bunurilor pămîntești în comun. În cadrul mării familii a umanității, fiecare popor are locul său, specificul său care-l deosebește de alte popoare: «Cel prea Înalt a împărțit moștenire popoarelor, cînd a împărțit pe fiii lui Adam. Atunci a statornicit hotarele neamurilor după numărul îngerilor lui Dumnezeu» (Deut. 32, 8—9). Existența popoarelor, fiecare cu dreptul său de moștenire, cu viața sa proprie și cu datinile sale, este un indiciu că unitatea omenirii, despre care Vechiul Testament dă mărturie, ca despre o realitate incontestabilă, nu este o monotonie cosmopolită, ci se caracterizează ca o unitate în diversitate¹³.

2) Perioada patriarhilor. Avraam.

Cînd Dumnezeu observă că lumea care era de un neam și o limbă (Fac. 11, 1 și 6) degenerază în rău și se îndepărtează de El, hotărăște alegerea și formarea unui popor care să fie crainicul voinței divine pe pămînt. Chemîndu-l pe Avraam, Dumnezeu îi făgăduiește că din el se va naște un popor mare și că prin el se vor binecuvînta toate na-

12. † Nicolae, Mitropolitul Ardealului, în *Studii de Teologie morală*, Sibiu 1969, p. 43.

13. *Ibidem*.

țiunile pământului (Fac. 12, 3). După creare, Dumnezeu va da un mare dar omenirii: binecuvîntarea și sfințirea destinate tuturor popoarelor pământului (Fac. 22, 18).

Viața patriarhului Avraam este model de supunere față de voința divină și de colaborare între oameni. El nu se ceartă cu nepotul său Lot (Fac. 13, 8) ci, dimpotrivă, îi oferă bună înțelegere și pace. Avraam respectă pe Melchisedec și înapoiază regelui Sodomei toate bunurile pe care i le recuperase de la războiniciei năvălitori în valea Sidim. (Fac. 14, 21—24). Se vede spiritul de dreptate și de întrajutorare care-l călăuzește pe Avraam în relațiile sale cu popoarele vecine.

În cap. 20 al Genezei Avraam are relații de pace și bună locuire cu regele Abimelek care l-a primit în Gherara și i-a dat să-și aleagă orice loc din ținutul său ca Avraam să locuiască (Fac. 14—18) și Avraam s-a rugat lui Dumnezeu pentru casa lui Abimelek.

Viața și personalitatea lui Avraam se caracterizează printr-o deosebită ospitalitate. El primește pe cei trei îngeri care mergeau la Sodoma, nu în urma vreunei solicitări de a fi găzduiți, ci minat de dorința și dragostea de a veni în ajutorul călătorilor (Fac. 18, 1—8). El intervine la Dumnezeu pentru iertarea păcatelor sodomienilor și pentru salvarea cetății lor cu rugăciune stăruitoare (Fac. 18, 23—33). De aceeași ospitalitate este stăpînit și Lot (Fac. 19, 5—8). Putem spune că legea ospitalității forma modul de viață al patriarhilor și apoi al lui Israel. Rebeca oferă găzduire lui Elieser (Fac. 24, 25 și 31)¹⁴.

3) Norme din Legea mozaică prin care se reglementau raporturile dintre poporul Israel și celelalte popoare

Este suficient să notăm că în Pentateuh, pe de o parte, legile care pun pe picior de egalitate pe străin cu israelitul, iar pe de altă parte cele care îi diferențiază, sînt pătrunse de un înalt spirit umanitar. Nicăieri nu se găsește, ca la evrei (în lumea antică) grija de a proteja străinul. În fruntea acestor legi ale ospitalității, figurează legea iubirii: «De se va așeza vreun străin în pământul vostru, să nu-l strămutați. Străinul care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca și băștinașul vostru. Să-l iubiți ca pe voi înșivă, că și voi ați fost străini în pământul Egiptului» (Lev. 19, 33—34). «Să iubiți și voi pe pribeag» (Deut. 10, 19). «Aceeși lege să fie pentru străin ca și pentru băștinaș» (Exod 12, 49).

În același fel se exprimă legea cu privire la sărbători: «De va trăi între voi vreun străin să facă și el Paștile Domnului după legea Paștilor și după rînduiala lor să se facă. O singură lege să fie și pentru voi și pentru străin» (Num. 9, 14). Același lucru îl prevede legiuitorul cu privire la serbarea zilei de odihnă (Exod 20, 10; Deut. 5, 14). Străinul ca și băștinașul are permisiunea de a aduce jertfe (Lev., 22, 18 și 25 și Lev. 15, 14—16).

Străinul se bucură de ocrotirea dreptății ca și băștinașul. «Să ascultați pe frații voștri și să judecați drept pricina ce ar avea un om atît cu fratele lui, cît și cu cel străin» (Deut. 1, 16).

14. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 1961, vol. I, p. 25.

Apa de curățire era destinată și pentru cei străini: «Și aceasta va fi pentru fiii lui Saul și pentru străinul care locuiește între ei» (Num. 19, 1—22). Retribuirea muncii prestate trebuia să se facă în aceeași zi și pentru străin ca și pentru israelit (Deut. 24, 14—17). Străinul este chemat să intre în Adunarea Domnului începînd cu a treia generație.

În raport cu celelalte popoare, Legea prevedea bună înțelegere și recomandă pacea. Numai în privința poporului canaanean era interzis poporului israelit de a avea contact cu ei. Și aceasta deoarece canaenii erau un popor depravat, idolatru și care depășea măsura în tot răul. În cap. 18 din Cartea Leviticului se arată toate ororile ce le comiteau aceste populații. De aici și hotărîrea lui Dumnezeu de a le distruge și împrăștia din fața poporului israelit (Lev. 18, 26 și Deut. 18, 9—13), fixîndu-i acestuia și hotarele între care va locui (Exod 23, 31 și Num. 33, 53). Teza că poporul canaanean a fost complet exterminat, nu se poate justifica deoarece din legislația mozaică se vede că pe acele popoare, Dumnezeu le va alunga încetul cu încetul (Exod 23, 27—33, 34, 11—16). De asemenea, o inscripție menționată de Procopiu în secolul VI ar proba direct că orașul Tripoli a fost întemeiat în timpul lui Iosua; inscripția suna astfel: «Noi sîntem cei care am fugit din fața lui Iosua, năvălitorul — fiul lui Navi»¹⁵.

Cînd gabaoniții vin și cer pace lui Iosua, vorbind că vin în numele Domnului, vin de departe, acesta «făcu pace cu ei și încheind legămînt le promise că nu vor fi uciși» (Iosua 9, 15), dar aflînd că au mințit pentru a-și salva viața, Iosua nu-i extermină, ci îi transformă în sclavi ai poporului israelit și ai Altarului Domnului (Iosua 9, 25). Cînd Iosua împarte pămîntul de dincolo de Iordan, «fiii lui Israel n-au vrut să piardă pe ghesuriteni nici pe acatiteni, care locuiau acolo» (Iosua 13, 13). La fel au procedat și efraimiții cu canaaneii în ținutul lor (Ios. 16, 10). Cînd rînduiește cetățile de salvare, Iosua precizează că pe acestea le-a rînduit atît «pentru fiii lui Israel cît și pentru străinii care locuiesc la ei» (Iosua 20, 9).

După modul în care acționează Iosua, din felul în care tratează cu pace și sinceritate pe trimișii gabaoniți, rezultă că spiritul său era drept, pașnic, dar și energic, căutînd totdeauna a plini Legea Domnului. Faptul că și străinii erau socotiți de Iosua cu drept de a se salva în cetățile rînduite de el este o atitudine umanitară impusă de voința lui Dumnezeu care este stăpînul tuturor oamenilor.

Judecătorul Ieftae justifică logic și istoric regelui amoniților că pămîntul în care locuiesc fiii lui Israel nu a fost dobîndit prin cotropire, ci este «moștenirea pe care i-a dat-o Domnul Dumnezeu lor» (Jud. 11, 13—24); și nu s-a războit cu regele moabiților (Jud. 5, 25), cere, deci, respectarea hotarelor pe care le stăpînea de 300 de ani (11, 26). Regele amoniților, însă, nu respectă această cerere justă, iar conflictul devine inevitabil, deși nu a fost voit de Israel.

În cartea Rut avem un elocvent episod de fraternitate și întrajutorare umană. Booz este un om bogat și milostiv a cărui credință se manifestă în cuvintele și faptele sale (Rut, 2, 4—12; 3, 10—11). Atent

15. Procopiu, *De bello vandalico*, C. X, redat în M. Trochon, *La Sainte Bible avec commentaires — le livre de Josué*, p. 12.

în îngrijirea proprietăților sale (Rut, 2—4; 3, 2), bun față de cei mai mici (2, 4), generos față de săraci și străini (Rut 2, 8—16), admirator al virtuților altora (Rut, 3, 8—13), el respectă drepturile aproapelui său, chiar dacă ele contrazic dorințele sale (Rut 3, 12—13; 4, 4). Respectă legile țării sale (Rut 5, 1—5, 9) își îndeplinește datoriile față de cei vii și cei morți (Rut, 2, 20; 4, 10), în fine arată mult calm și prudență în conduita sa. În femeia Rut vedem devotamentul dus la sacrificiu și amplu recompensat. Ea a părăsit familia sa, fiii săi, a preferat un bătrîn tinerilor, dar binecuvîntarea cerului se revarsă asupra ei și ea merită de a fi numărată printre strămoșii după trup ai Mîntuitorului¹⁶.

4) Perioada regalității

Prin vitejia sa, David își atrage ura regelui Saul (I Regi, 18, 3). El este glorificat de poporul israelit (I Regi, 18, 7), ceea ce stîrnește invidia regelui și acesta caută pierderea lui David. Ionatan, fiul lui Saul, mijlocește la rege pentru cruțarea lui David. Saul însă caută cu tot dinadinsul pieirea lui David, îl prigonește, dar David este mărinimos, îi arată regelui că putea să-i ia viața, însă nu o face, respectînd pe unso Domnului (I Regi, 24, 7) și mărturisindu-și în același timp modestia și bună-tatea lui în respectarea vieții aproapelui, lucru pe care și Saul îl recunoaște (I Regi, 24, 18). Cînd Saul este ucis, David deplînge moartea regelui său și pedepsește pe vinovat (II Regi, 1, 15), el este drept față de urmașii lui Saul, înapoind moștenirea cuvenită lor (II Regi, 9, 9). David este în bune relații cu Hiram, regele Tyrului, care îi «trimite soli, lemn de cedru, tîmplari, pietrari și zidari care au făcut casa lui David» (II Regi, 5, 11). El și fiul său Solomon, vor continua aceste bune relații pe tot parcursul vieții lor, acestea fiind de un real folos și poporului israelit și locuitorilor Tyrului. Solomon va împlini dorința tatălui său David, de a zidi casă Domnului și în acest scop restabilește legăturile prietenești dintre Israel și regele Tyrului, asigurîndu-l pe acesta din urmă de bunele sale sentimente și de respectul său față de acela, solicitînd, în același timp, ajutor pentru construirea templului și achitîndu-și în mod onorabil obligațiile contractuale (III Regi, 5, 11), dînd anual regelui Hiram «douăzeci de mii de core de grîu pentru hrana casei lui și douăzeci de core de untdelemn de măslina curat». Zidind templul din Ierusalim, Solomon face rugăciuni la sfințirea lui, pentru întreg poporul israelit, dar el nu uită a implora pe Dumnezeu să asculte în locașul Său cel prea sfînt «chiar și pe străinul care nu-i din poporul lui Israel», dar care vine pentru numele cel sfînt al Domnului din pămînt îndepărtat (III Regi, 8, 41). Din episodul întîlnirii prietenești cu regina din Saba, deducem înalta înțelepciune a lui Solomon dar și relațiile de aspect cultural și economic ce le promovă cu această țară. De asemenea, relațiile comerciale stabilite de Solomon cuprind și pe «negustorii arabi» (III Regi, 10, 15); el voia să aibă și o flotă comercială în asociație cu Hiram, regele Tyrului, «care mergeau pînă la Tarsis de unde aduceau aur, argint, maimuțe și păuni» (III Regi, 10, 22). Avea, de asemenea,

16. M. Trochon — *La Sainte Bible avec commentaires, Le livre de Ruth*, p. 161.

legături cu Egiptul de unde-și procura cai pentru armată (III Regi, 10, 28). Înțelepciunea, dreptatea, pacea, spiritul echității și al bunelor relații ce l-au caracterizat pe Solomon, au făcut ca «el să fie căutat de toți regii de pe pământ care veneau să-i asculte înțelepciunea ce o pusese Dumnezeu în inima lui, aducînd fiecare în dar : vase de aur, de argint, haine, arme, aromate, cai și catîri» (III Regi, 24, 25), de unde rezultă că colaborarea inițiată de David și cultivată intens de Solomon, a ajuns la un nivel superior devenind model demn de dorit și de urmat.

5) *Texte din Psalmi și din Proverbe*

În Cartea Psalmilor avem nenumărate perle de cugetare și dorinți de bine și întrajutorare umană. Referindu-ne la bunul cel mai de preț, după viață — pacea — vom constata cu admirație exclamarea psalmistului : «Iată acum cît este de bine și cît este de frumos, să locuiească frații împreună» (Ps. 132, 2) sau «Cine este omul cel ce voiește viața, care voiește să vadă zile bune? Oprește-ți limba de la rău și buzele tale să nu grăiască viclesug. Ferește-te de rău și fă bine, caută pacea și urmează-o pe ea» (Ps. 33, 12—13). Psalmistul îndeamnă : «Rugați-vă pentru pacea Ierusalimului și pentru îndestularea celor ce te iubesc pe tine» (Ps. 121, 6). Dreptatea în viața socială este imperios proclamată : «judecați pe orfan și pe sărac și faceți dreptate celui smerit, celui sărman» (Ps. 81, 3), și se arată că moștenitorul locașului celui sfînt este cel care «argintul său cu camătă nu l-a dat și daruri împotriva celor nevinovați n-a luat» (Ps. 14, 5). Psalmistul condamnă lăcomia (Ps. 60, 61, 111) și camătă arătînd că cei care le practică «nu vor moșteni casa lui Dumnezeu» (Ps. 14). Pentru ca omul să fie plăcut lui Dumnezeu el trebuie să împlinească anumite condiții și anume : a umbla cu nevinovăție, a face dreptate și a spune adevărul ; a nu amăgi, a nu face rău aproapelui, a nu primi și a nu aproba injuriile altora, a disprețui viciul, a cinsti pe cei cu frică de Dumnezeu¹⁷.

Privită sub aspect social egalitatea și frățietatea dintre oameni apare în psalmi ca un nobil efort de a menține buna înțelegere în lume, prin înfăptuirea idealului de dreptate și iubire cu toți și între toți : «Plecînd de la convingerea existenței unui singur Dumnezeu, atotputernic, bun, cîrmuitorul a toate, psalmistul revelează ideea de libertate, egalitate, fraternitate care a încălzit și încălzește sufletele oamenilor, ceea ce aduce cu sine o superioară concepție de viață socială»¹⁸ (Ps. 54, 14).

Cartea Proverbelor inaugurează principiul binelui oamenilor proclamînd : «Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii» (Prov. 1, 7). Întotdeauna cel înțelept și-a călăuzit bine pașii săi, iar viața sa a fost un exemplu demn de urmat și dorit. Frica pe care o recomandă înțeleptul Solomon nu este teama oarbă în fața infinitului, necunoscutului sau a unui Dumnezeu răzbunător, ci este începutul înțelegerii procesului real de viață în umanitate și respect pentru Creatorul. În acest

17. Drd. Gh. Bogdaproste, *Valoarea moral-socială a Cărții psalmilor*, în rev. «Studii teologice», nr. 1—2, 1970, p. 110.

18. Pr. Prof. V. Prelipceanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în rev. «Studii teologice», nr. 1—2, 1949, p. 60.

sens «frica» nu mai este frică ci «dorința» de a se conforma cu voința dumnezeiască, care plinită fiind, aduce viață pașnică și fericire. «Fericit este omul care a aflat înțelepciunea și bărbatul care a dobândit priceperea» (Prov. 3, 13). În mod sigur, autorul proverbelor are în vedere buna-voire între oameni, căci zice: «Cel ce nu bagă în seamă pe prietenul său săvârșește un păcat; iar cel ce se îndură de sărmani este fericit» (Prov. 14, 21). În relațiile dintre oameni, înțeleptul afirmă: «Mai degrabă puțin și cu dreptate, decît agoniseală multă cu strîmbătate» (Prov. 16, 8), trasînd în acest fel modul cinstit de existență al oamenilor. Realizarea dreptății întrece valoarea jertfelor căci: «Făptura dreptății și a judecării este mai de preț pentru Domnul decît jertfa sîngeroasă» (Prov. 21, 3). Înțeleptul oprește răul dintre oameni: «Nu spune: Vreau să răsplătesc răul cu rău! Nădăjduiește în Domnul și El îți va veni în ajutor» (Prov. 20, 22). Printre cei pe care îi urăște Dumnezeu pentru răutatea lor, înțeleptul include și pe «martorul mincinos care spune minciuni și cel care seamănă vrajbă între frați» (Prov. 6, 19) prin aceasta voind să arate că Dumnezeu voiește pacea și buna voire între toți fiii săi, oamenii. În sprijinul întrajutorării între oameni, înțeleptul aduce exemple din lumea necuvîntătoarelor: «Du-te leneșule, la furnică și vezi munca ei și prinde minte! Ea care nu are nici mai mare peste ea, nici îndrumător, nici sfătuitor, își pregătește din timpul verii hrana ei și-și strînge la seceriș mîncare. Sau mergi la albină să vezi cît e de harnică și ce lucrare iscusită săvîrșește. Munca ei o folosesc spre sănătate și regii și oamenii de rînd» (Prov. 6, 6—8). De asemenea constată: «Prietenul (adevărat) iubește în orice vreme, iar în nenorocire el este ca un frate» (Prov. 17, 17). Tot pe aceeași linie se înscrie îndemnul: «Nu zăbovi a face binele celui ce are nevoie, cînd ai puțința să-l ajuți» (Prov. 3, 27). Și mai aproape de porunca iubirii față de aproapele se află preceptul: «De flămînzește vrăjmașul tău, dă-i să mănînce piine și dacă însetează, adapă-l cu apă» (Prov. 25, 21). Ajutorarea celor lipsiți este socotită ca o faptă cerută și primită de Dumnezeu: «Cel ce are milă de sărman împrumută Domnului; și el îi va răsplăti fapta lui cea bună» (Prov. 19, 17).

6) *Atitudinea profeților cu privire la colaborarea dintre oameni*

Profeții concep viața socială ca un organism care-și menține armonia pe baza raporturilor de încredere reciprocă, între părțile ei componente. De aceea, profeții văd posibilă restabilirea echilibrului social în revenirea la Dumnezeu cel părăsit (Osea, 6, 1). Prin predicile lor, profeții urmăreau permanent să creeze un om mai bun, mai nobil, de aceea ei stăruiau așa de mult asupra schimbării caracterului, fiind convinși că ființa omenească, înzestrată cu voie liberă, chiar dacă mai cade, este capabilă și de ridicare.

Profeții propovăduiesc dreptatea între oameni. «Căutați-mă și veți fi vii! Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii, urîți răul și iubiți binele și dați hotărîri drepte la poarta cetății» (Amos 5, 4 și 14). «Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă» (Isaia 1, 17), este glasul de sfînt îndemn al

profetului Isaia pentru realizarea dreptății și egalității între oameni. Vorbind în numele Domnului, profetul Isaia arată că cel care vrea să placă lui Dumnezeu străduindu-se prin postire, trebuie să fie un lup-tător pentru dreptate și egalitate: «Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor» (Isaia 58, 6); iar Osea adaugă: «Binefacere voiesc mai mult decât jertfă și cunoștință de Dumnezeu mai mult decât arderile de tot» (Osea 6, 6).

Îndeosebi profetul Isaia își îndreaptă privirile sale spre viitor întrevăzînd o ordine socială mai bună organizată după principiile păcii și dreptății. «Atunci popoarele vor preface săbiile în pluguri și lăncile în cosoare, nici un popor nu va mai ridica sabia asupra altuia și meșteșugul războiului nu-l vor mai deprinde» (Isaia 2, 4 și Miheea 4, 3) atunci Pacea va fi lucrul dreptății, roada dreptății va fi liniștea și nădejdea în veci de veci» (Isaia 32, 17).

Așa zice Domnul: «Faceți judecată și dreptate și scoateți pe cel asuprit din mîna asupritorului, nu asupriți și nu împilați pe străin, pe orfan și pe văduvă și sînge nevinovat să nu vărsați în locul acesta» (Ier. 22, 31).

Profetul Ieremia condamnă aspru pe asupritori zicînd: «Vai de cel care își zidește casa din nedreptate și-și face încăperi din fărădelegi, care silește pe aproapele său să-i lucreze degeaba și nu-i dă plata lui» (Ier. 12, 13).

În același spirit de dreptate și întrajutorare se exprimă și profetul Zaharia: «Așa grăiește Domnul Savaot: «Faceți dreptate și să se poarte fiecare cu bunătate și îndurare față de fratele său» (Zah. 7, 9).

Valoarea mărturiilor Vechiului Testament în contextul colaborării dintre oameni

Din textele Sfintei Scripturi reiese clar că omenirea descinzînd la origine dintr-o singură familie, formează o unitate de natură în diversitatea persoanelor. Încă de la creare, toți oamenii au primit porunca de a crește, de a se înmulți și de a stăpîni pămîntul. Vechiul Testament nu admite deosebiri sociale între oameni. Nu trebuie să existe exploatare și exploatați; nu trebuie să existe suferință între oameni (Deut. 15, 4). El proclamă principiul dreptății între toți oamenii. Odată realizată dreptatea, din ea izvorăște liniștea și pacea (Isaia 61, 1; Sirah 24, 23). Prin exemplul vieții patriarhului Avraam, Vechiul Testament dă o strălucită lecție umanității în privința păcii și bune înțelegeri între oameni, a ospitalității și întrajutorării. Acordarea aceluiași drepturi tuturor locuitorilor din Israel este o rezolvare justă, pe care o dau normele mozaice în privința reglementării raporturilor dintre popoare. Relațiile de pace și colaborare din perioada regalității, constituie un exemplu de urmat în privința colaborării dintre oameni.

Cărțile didactice, îndeosebi psalmii sînt expresia cea mai vie a dorinței de instaurare a păcii și dreptății între oameni. Pe aceeași linie se înscriu și profeții care văd în realizarea dreptății chezașia păcii și a bune conviețuiri între popoare.

«Creștinismul propovăduiește tuturor dreptatea și armonia, munca cinstită și ordinea. Evanghelia păcii este chemată să împodobească sufletul cu tăria iubirii, a solidarității și a unirii¹⁹.

Lumea de azi cere insistent recunoașterea demnității umane în toată plenitudinea ei, egalitate socială a tuturor claselor. Creștinii nu pot decât să adere la aceste măsuri, de pe pozițiile lor și în condițiile lor. Biserica se simte răspunzătoare de liniștea, fericirea și prosperitatea umană²⁰.

Aspirația spre pace a constituit năzuința permanentă a oamenilor cinstiți din toate vremurile și rămâne pentru totdeauna legământul veșnic al Domnului nostru Iisus Hristos²¹, în care se împlinește Legea și Proorocii și care dorește ca «pe pământ să fie pace și între oameni bună voire» (Luca 2, 14).

EXODUL ȘI CĂLĂTORIA POPORULUI EVREU SPRE CANAAN SUB CONDUCEREA LUI MOISE, ÎN LUMINA DESCOPERIRILOR ARHEOLOGICE

Pr. Prof. D. STAMATOIU

Strămutarea lui Iacob și a urmașilor săi în Egipt

După întâmplările furtunoase petrecute cu Iosif (Fac. cap. 37—45) și ridicarea acestuia la demnitatea de vice-rege la curtea faraonului (41, 39-45), patriarhul Iacov, numit și Israel (= omul care s-a luptat cu Dumnezeu, cf. 32, 28), în vîrstă de 130 de ani (47,9), a coborît și el în Egipt, cu tot avutul și urmașii săi. În drumul către Egipt, oprindu-se la Beer-Șeba, la sud de Hebron, patriarhul a adus jertfă și a avut aici, în vis, o minunată revelație, din care Iacov înțelege că Dumnezeu însuși a rînduit această strămutare, făgăduind să-i readucă în Canaan, vatra părinților lor Isaac și Avraam, însă ca popor «ales», din care urma să se nască «Împăciuitorul» (46, 1-4; 49, 10). Această strămutare se încadra, deci, ca etapă distinctă în iconomia divină și împlinea făgăduințe mai vechi (12, 1-3; 15, 13-16; 26, 3-4; 28, 13-15).

Sfînta Scriptură înfățișează, în continuare, primirea ospitalieră făcută de către faraon și așezarea fiilor lui Israel în ținutul fertil Goșen, denumit ulterior Ramses (47, 1-11); apoi, moartea lui Iacov, în vîrstă de 147 de ani și aceea a lui Iosif, în vîrstă de 110 ani (cap. 50). Șirul evenimentelor este reluat după o îndelungată perioadă de timp, în care fiii lui Israel s-au înmulțit și au devenit popor (Ieș. 1, 1-10).

Autorul sfînt nu menționează timpul cînd s-au petrecut aceste fapte, nici numele faraonului care a ridicat pe Iosif, din starea de sclav, la o asemenea demnitate de stat, și care a primit atît de ospitalier, acest grup

19. Justinian, Patriarh, *Apostolat social*, vol. II, București, 1948, p. 152.

20 † Nestor Vornicescu Severineanul, *Evanghelia păcii trăită în diferite structuri actuale ale lumii*, în «Biserica Ortodoxă Română» nr. 7—8/1975, p. 94.

21. P. F. Părinte Patriarh Iustin, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1953, p. 268.

de semiți. Cercetătorii au căutat să răspundă la aceste întrebări, pe temeiul știrilor biblice și al altor documente extrabiblice¹, însă răspunsul lor este diferit. Unii socotesc că este vorba de Amenemhat III, din dinastia XII-a, ultimul faraon care a guvernat peste Egiptul întreg (prima jumătate a veacului al XVIII-lea î.d.Hr.), înaintea mării răscoale populare din jurul anului 1750 î.d.Hr. Alții încadrează istoria lui Iosif și a fraților săi în ajunul sau la începutul dominației hicsosilor, triburi venite din deșerturile de la nord-est de Egipt, probabil tot semiți², care au pătruns mai întâi în deltă, apoi au pus stăpînire pe întreg teritoriul. Hicsosii s-au menținut în Egiptul înfrînt circa 150 de ani (1730—1580 î.d.Hr.), dînd dinastiile XV—XVII, care s-au succedat pe tronul faraonilor egipteni. Capitala lor a fost Avaris, oraș așezat în partea de est a deltei, în apropierea actualului sat San el-Hagar³. Numele faraonului care l-a primit pe Iosif, ar fi Apophis sau Apapi II, cel mai celebru dintre regii hicsosii⁴.

Cît privește durata șederii evreilor în Egipt, ne este indicată: 430 de ani (Exod 12, 40-41; cf. Galat. 3, 17). Textul din Geneză 15, 13,16 indică 400 de ani, ceea ce se poate considera o cifră rotundă, echivalentă celor 430 de ani. Sfirșitul Genezei (50, 22-26), și primele versete ale Exodului (1, 1-11), cît și genealogiile Pentateuhului, privind aceeași perioadă (Exod 6, 16-20; Numeri 26, 57-59), par să indice însă un timp mult mai scurt, cîteva generații. S-a răspuns că toate aceste genealogii sînt incomplete și că ele fixează numai jaloanele între ultimele generații, care sînt cunoscute, și primul strămoș al familiei. Etnologia modernă și vechile documente orientale procură și alte paralele ale acestui mod de a lucra⁵. Într-adevăr, numai printr-un proces lent și îndelungat, cei 12 fii ai lui Iacov s-au putut constitui, diferenția și federaliza în cele 12 triburi ale lui Israel la ieșirea din Egipt, astfel încît cele 75 de persoane, descendente din Iacov, la intrarea în Egipt (Geneza 46, 27; Exod 1,6), să devină popor (Exod 1,7).

Reține, totuși, atenția, tăcerea completă a autorului biblic privind toată această perioadă de patru veacuri din istoria israeliților, el reluînd firul istorisirii, dintr-o dată, cu evenimentele legate de persoana lui Moise. S-a arătat că această omitere s-a făcut cu bună știință, întrucît perioada respectivă nu a dat nimic însemnat pentru credința acestui popor⁶. După izgonirea hicsosilor (circa 1580 î.d.Hr.), faraonii dinastiei a XVIII-a au mutat capitala de la Avaris la Teba. Israelii au rămas în continuare în ținutul Goșen, unde duceau o viață izolată de păstori. Pentru egipteni au fost veacuri deosebit de furtunoase și nimănu i-a venit gîndul să asuprească pe israeliți, cu atît mai mult, cu cît aceștia cedaseră, în bună măsură, influențelor culturii egiptene (cf. Iosua 24,14).

1. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, VII-ème éd., Paris, 1925, p. 153.

2. Zenon Kosidowski, *Povestiri biblice*, Trad. Anda și Nicolae Mares, București, 1970, p. 108.

3. *Ibidem*, p. 112.

4. Fillion, *op. și loc. cit.*

5. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, p. 301.

6. A.A. Bolșacov-Ghimpu, *Date ale Bibliei confirmate de cercetările arheologice și istorice*. În rev. «Studii teologice», nr. 1—2, 1971, p. 87.

Împrejurările și data exodului

S-a ridicat un alt faraon «care nu cunoscuse pe Iosif» (Exod 1,8) și care «văzînd mulțimea fiilor lui Israel» și socotindu-i un pericol pentru egipteni, mai ales în vreme de război, a hotărît asuprirea acestora, în vederea slăbirii și împuținării lor (1, 9-10). Această asuprire cunoaște mai multe etape: supunerea evreilor la munci grele (1, 11-14); suprimarea noulor născuți de parte bărbătească (1, 15-22); îngreunarea condițiilor de muncă (5, 6-23). Împilarea și prigoana au avut, însă, urmări complet opuse. Ele au contribuit la trezirea în rîndul celor nedreptățiți a sentimentului de comunitate etnică, a necesității de rezistență. Acest proces este vizibil chiar în exemplul lui Moise. Uciderea asupritorului egiptean și fuga spre Răsărit, nu sînt numai un reflex al revoltei lui personale ci, totodată, primul semnal de revoltă a poporului asuprit⁷.

Autorul biblic nu menționează, nici de această dată, care este numele faraonului asupritor. Părerile sînt, iarăși, împărțite. Diversi comentatori l-au identificat cu Ahmes sau Amosis I (circa 1546—1525 î.d.Hr.), fondatorul dinastiei a XVIII-a (1546-1319 î.d.Hr.), cel care a alungat definitiv din țară pe hicsoși⁸. Alții îl identifică cu Ramses al II-lea (circa 1292-1234 î.d.Hr.), al treilea și unul dintre cei mai mari faraoni din dinastia a XIX-a (circa 1319-1200 î.d.Hr.)⁹. Această identificare se face pe temeiul indicației de la Exod 1, 11, care îi arată pe evrei siliți să lucreze la zidirea cetăților Pitom și Ramses¹⁰. Potrivit știrilor istorice și vestigiilor arheologice, aceste cetăți au fost mărite și fortificate de către Ramses al II-lea. În scopul întăririi statului egiptean și al organizării unor condiții de contopire, acest faraon a construit mult în deltă și a mutat capitala din Teba, în cetatea Ramses, ridicată pe locul vechiului Avaris, aflat în decădere.

În strînsă legătură cu problema de mai sus, stă aceea, tot atît de controversată, a stabilirii datei «ieșirii» evreilor din Egipt, sub conducerea lui Moise. Datarea acesteia diferă de la un învățat la altul, înscrind-se în perioada de la mijlocul veacului al XV-lea¹¹, pînă către mijlocul¹² sau chiar sfîrșitul¹³ veacului al XIII-lea. Dificultățile de datare sînt explicabile, pe de o parte datorită lipsei de precizie a știrilor referitoare la acest fapt, pe de altă parte, pentru că perioada respectivă

7. A se vedea: Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 148.

8. Fillion, *op. cit.*, p. 190.

9. Fillion, *op. și loc. cit.*; R. de Vaux, *op. cit.*, p. 308—309; Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 145—148; E. Palis, Aaron, în *Dictionnaire de la Bible*, t. I, p. 3.

10. Datorită săpăturilor arheologice, se cunoaște așezarea ambelor orașe, deoarece s-a reușit să se descopere și să se identifice ruinele lor. Ramses (= Pi — Ramses, orașul lui Ramses) este identificat cu așezările Tanis-Qantir; Pitom, identificat cu Tecu. S-au descoperit monumente, ruine de palate, care poartă numele lui Ramses al II-lea. Inscripții, datînd din aceeași perioadă, vorbesc de munca unor captivi (Apiru = Habiru), prin care învățații înțeleg pe evrei. A se vedea: R. de Vaux, *op. cit.*, p. 309—310; Fillion, *op. cit.*, p. 191.

11. A se vedea: *Essai critique sur l'Exode*, Paris, 1869, p. 234.

12. R. de Vaux o fixează sub domnia lui Ramses al II-lea, în jurul anului 1250, î.d.Hr., *op. cit.*, p. 366.

13. Fillion o fixează sub Menephtah I (1234—1227 î.d.Hr.), fiind și succesorul lui Ramses al II-lea. *Op. cit.*, p. 202. A se vedea și E. Palis. *Op. și loc. cit.*; Sabatino Moscati, *Vechile civilizații semite*, București, 1975, p. 152.

a fost cea a unei mari frământări și migrări de popoare în întregul Orient Apropiat, în cadrul căreia instalarea evreilor în Canaan n-a fost decât un element¹⁴. Cronicile egiptene trec sub tăcere completă acest eveniment, socotindu-l, probabil, de importanță minoră, care nu își găsea locul în povestirea faptelor mărețe ale faraonilor pe care ei aveau misiunea de a le immortaliza¹⁵. Pentru stabilirea acestei datări se iau în considerare numai știrile biblice, cât și cele furnizate de vestigiile arheologice. Dar și acestea par, oarecum, contradictorii.

Cei care susțin o datare mai veche a «exodului» și anume în veacul al XV-lea î.d.Hr., se întemeiază pe indicațiile a două texte scripturistice : I (III) Regi 6, 1 și Judecători 11, 26.

Primul text : I (III) Regi 6, 1, arată că regele Solomon (circa 970-931 î.d.Hr.), a început construirea templului «în anul 480 după ieșirea fiilor lui Israel din Egipt, în al patrulea an al domniei sale». Această indicație plasează «exodul» la mijlocul veacului XV î.d.Hr. și intrarea în Canaan sub Iosua către anul 1400 î.d.Hr.¹⁶

Cel de al doilea text : Jud. 11,26, vorbește de o perioadă de 300 de ani care s-au scurs de la războiul purtat de israeliți, sub conducerea lui Moise, contra lui Sihon, regele amoreilor (Num. 21, 21-30 ; Deut. II, 27-37), pînă în timpul lui Ieftae. Dacă îl situăm pe Ieftae la mijlocul perioadei «judecătorilor», israeliții au sosit în Transiordania în jurul anului 1400 î.d.Hr.

Aceste date par a fi confirmate de unele descoperiri arheologice. Astfel, săpăturile arheologice efectuate pe ruinele străvechiului oraș Ierihon, cucerit de către Iosua (Iosua VI), confirmă că acest oraș a fost distrus, într-adevăr, de către cotropitori și anume în veacul al XIV-lea î.d.Hr.¹⁷

De asemenea, pe tăblițele cu scriere cuneiformă, descoperite la Tell-el-Amarna, s-a descifrat o corespondență diplomatică, datînd din veacul al XIV-lea î.d.Hr., în care regii canaaneni, vasali Egiptului, comunică faraonului Amenofis III și Amenofis IV despre atacurile unor triburi *habiru*, de dincolo de Iordan și cer ajutor. Într-una din scrieri este menționat un oarecare conducător numit Ieșua¹⁸.

Pe aceeași linie de argumentare, poate fi utilizat și un text egiptean : stela¹⁹ din anul al cincilea al domniei lui Menephtah (1234-1277

14. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 367.

15. *Ibidem*, p. 366.

16. Istoricul evreu Iosif Flaviu (37—95 d.Hr.), în *Antiquitates judaicae* VIII, 2, indică pentru aceeași perioadă, 592 de ani. După : Flavius Ioseph, *Oeuvres complètes*, Paris, 1843, p. 201. Ambele date, cea de 480 de ani și cea de 592 de ani au generat câte o cronologie istorică diferită. A se vedea : *La Bible et l'Orient*, Paris, 1935, p. 37.

17. Săpăturile recente, efectuate sub conducerea arheologului englez Dr. Catherine Kenyon, începînd cu anul 1952, au scos la iveală zidurile groase de apărare, fîntîni și morminte stratificate în mai multe etaje. A se vedea : Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 151—152.

18. Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 173. A se vedea și *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru Institutele teologice, București, 1955, p. 92—93.

19. Stela = mic monument (funerar) cu caracter comemorativ, în formă de coloană sau de pilastru, alcătuit dintr-un singur bloc de piatră și purtînd de obicei inscripții sau sculpturi specifice antichității. «Dicționarul explicativ al limbii române», Editura Academiei R.S.R., București, 1975, p. 890.

î.d.Hr.), care amintește de prezența, la acea dată, a israeliților în Canaan ²⁰.

Cercetătorul este pus, însă, în dilemă de indicația dată la Exod 1,11, care vorbește de munca evreilor la zidirea cetăților Pitom și Ramses, atribuite după cum am văzut, lui Ramses al II-lea (1292-1234). «Exodul» ar fi, deci, posterior urcării pe tron a acestui faraon. În continuare, textul de la Exod 2,23 semnalează că faraonul asupritor a murit în timpul șederii lui Moise în Madian. «Exodul» ar fi avut loc, în consecință, după lunga domnie a lui Ramses al II-lea și anume sub fiul și succesorul acestuia, Menephtah (1234-1227 î.d.Hr.). Pe aceste temeuri mulți cercetători istorici și exegeți, între care amintim pe Pierre Montet, M. Noth, R. de Vaux, Fillion ș.a., fixează data «ieșirii» la mijlocul sau către sfârșitul secolului al XIII-lea î.d.Hr. Ei recunosc, însă, probabilitatea acestor datări ²¹.

Pentru dezlegarea acestui adevărat «nod gordian», s-au căutat diverse explicații. Unii explică această (părută) neconcordanță între textele scripturistice, prin faptul că, Biblia fiind transcrisă în diferite epoci, unele denumiri au putut fi actualizate, spre a fi pe înțelesul cititorilor ²². Această observație poate fi luată în considerare, în baza altor exemple analoge. Astfel, se amintește de Ur al «caldeenilor» (Geneză 11,31), pe vremea lui Avraam (circa 2000 î.d.Hr.), în timp ce caldeenii sînt amintiți în istorie de abia la sfârșitul mileniului al II-lea î.d.Hr. Din Geneză 14,14, aflăm că Avraam i-a urmărit pe dușmani pînă la «Dan». În prezent se știe că, în timpul lui Avraam, orașul menționat se numea Lais, iar mult mai tîrziu a fost schimbat în Dan ²³. Se vorbește de ținutul «Ramses» (Goșen) în timpul lui Iosif (Geneza 42,11), cu mult înainte de existența faraonilor cu acest nume; de «pămîntul filistenilor» pe vremea lui Moise (Exod 13,17), cu toate că filistenii, care fac parte dintre «popoarele mării», s-au așezat pe coasta Palestinei mult mai tîrziu (circa 1175 î.d.Hr.) ²⁴, după instalarea evreilor în Canaan. Evreii intră în conflict cu filistenii abia pe vremea Judecătorilor și a regilor (Jud. 10,7; cap. 14-16; I Regi 4 etc.). Tot astfel ar fi cazul cu denumirile orașelor Pitom și Ramses.

Alții au emis ipoteza «ieșirii» din Egipt și pătrunderii în Canaan în două sau mai multe etape, la mari intervale de timp ²⁵. Această ipoteză contrazice, însă, datele Pentateuhului, care înfățișează «ieșirea» tuturor celor 12 triburi ale lui Israel sub conducerea lui Moise și pătrunderea lor, o singură dată, în Canaan, sub conducerea lui Iosua (Exod 1,7; XII, 37-38; Num. capitolele 1,2, 10, 13, 34; Iosua 3,12; 4,2-13 etc.).

Dincolo de aceste incertitudini, firești pentru niște vremuri atît de îndepărtate, «ieșirea» din Egipt și călătoria spre Canaan au rămas cea mai mare amintire istorică și religioasă a poporului evreu, un fapt a că-

20. După R. de Vaux, *op. cit.*, p. 366—367. A se vedea și Sabatino Moscati, *op. cit.*, p. 151.

21. *Ibidem*, p. 620.

22. A.A. Bolșacov-Ghimpu, *op. cit.*, p. 89.

23. Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 154.

24. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 620.

25. *Ibidem*, p. 485—620.

ruu veracitate istorică este de netăgăduit²⁶. Sensul pe care poporul evreu l-a dat acestui eveniment, a fost acela al unei «eliberări» voite de către Dumnezeu (Iahve) și împlinite de către El, prin intermediul lui Moise. Iahve este cel care a făcut să iasă «poporul Său» din Egipt, din «casa robiei» (Deut. 26, 6-9). Această afirmație revine frecvent, începînd cu Pentateuhul pînă la ultimele file ale Vechiului Testament: în cărțile istorice, la profeți și în psalmi. Este articolul fundamental al credinței lui Israel²⁷. Din această credință adîncă în iubirea și grija lui Iahve și-au tras israeliții forța morală, puterea și curajul necesar în momentele de înfrîngere și nenorocire, în toată perioada Vechiului Testament.

Exodul

Întreaga tradiție biblică și istorică leagă amintirea acestui eveniment de figura lui Moise, «omul lui Dumnezeu», «profetul care a grăit cu Dumnezeu față către față» (Deut. 34, 10, Num. 12,8), eliberatorul și legislatorul poporului său²⁸, în care posteritatea a văzut pe autorul Pentateuhului, fondatorul religiei lui Israel și organizatorul cultului divin, și a cărui existență istorică este recunoscută, de asemenea, în chip neîndoielnic²⁹. Cu toate că critica modernă a încercat să-i restrîngă ori să-i tăgăduiască rolul său, ea recunoaște că, suprimînd pe Moise, devine inexplicabilă religia și existența însăși a lui Israel; se afirmă că «dacă tradiția nu ne-ar spune nimic despre Moise, ar trebui să-l inventăm»³⁰. Sub povățuirea sa, triburile israelite, separate și învrăjbite între ele, s-au unit într-o singură organizație care a rezistat victorioasă în Egipt, în pustie și în Canaan.

«Chemarea» lui Moise a avut loc la muntele Horeb (Exod cap. 3). Din mijlocul rugului ce ardea, Dumnezeu îi grăiește și-l trimite să scoată pe frații săi din robie și să-i conducă spre «țara făgăduinței». Cel ce îl trimite la această misiune, i se descoperă, mai întîi, ca «Dumnezeul părinților, al lui Avraam, Isaac și Iacov» (3,6); apoi (3,14) sub numele de «Cel ce este» (în ebraică יְיָ, pronunțat Iahve; grecește ὁ ὢν). Acest nume, cea mai scurtă definiție dogmatică a Ființei divine (comp. Apoc. 1, 8; 28, 13), indică atît existența «de la Sine» și «prin Sine» (asei-tatea), cît și noțiunea metafizică de «ființă» în sine, de plinătate a vieții, a existenței. El indică, în același timp, unitatea, simplitatea, eternitatea, imutabilitatea, perfecțiunea Ființei divine³¹. În această revelație este deja inclus articolul fundamental al credinței poporului evreu. Iahve este cel ce va scoate poporul din Egipt (Exod 3, 9-12; Deut. 26,5-9).

26. E. Mangenot, *Moise*. În: Vigouroux, «Dictionnaire de la Bible», vol. VI, col. 1208. A se vedea și Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 145.

27. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 305.

28. E. Mangenot, *op. și loc. cit.*

29. Zenon Kosidowski, *op. și loc. cit.*

30. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 310—311.

31. A se vedea E. Mangenot, *Dieu, sa nature d'après la Bible*. În «Dictionnaire de Théologie catholique», Paris, 1909, fasc. XXVIII, col. 954—957; Fillion, *op. cit.*, p. 197.

Legământul de pe Sinai este pregătit: Israel este poporul «ales» de către Dumnezeu³².

După ezitări, Moise, investit cu puterea de a face minuni, acceptă misiunea încredințată. Împreună cu Aaron, fratele său, el s-a înfățișat înaintea faraonului, probabil la Tanis (= Taneos, Psalm 77, 15.48), și cer slobozirea poporului, sub pretextul aducerii de jertfă, în pustii, cale de trei zile (Exod, 5, 3). Faraonul, văzînd în această cerere un mijloc disimulat de a fugi de lucru³³ sau de a evada³⁴, o respinge categoric, încă mai mult îngreunînd condițiile de muncă (5, 1—19). Urmează cele «zece plăgi» (cap. 7—11), «semne» destinate să facă cunoscută puterea lui Iahve înaintea faraonului și a întregului popor³⁵. De cea din urmă, moartea întiiilor născuți ai egiptenilor, este strîns legată instituirea serbării Paștelui (Exod 20). Unii cercetători au văzut origini mai vechi ale acestei sărbători și anume, într-o sărbătoare pastorală, ce avea loc primăvara, înaintea plecării la pășunatul de vară, pentru fecunditatea și prosperitatea turmei³⁶. În viața poporului evreu, sărbătoarea Paștelui a rămas legată de amintirea nopții «eliberării» (14 Nisan), cînd îngerul Domnului «a trecut» (= Pesah, trecere) și a ocolit carele evreilor, unse cu sîngele mielului pascal, dar a lovit pe toți cei întii născuți ai egiptenilor (12, 13, 23, 27).

În acea «noapte de priveghere a Domnului» (12, 42), fiii lui Israel au plecat din Ramses «ca la șase sute de mii de bărbați pedestri, afară de copii» (12, 37). S-au mai adăugat «oameni de felurite neamuri» (12, 38), desigur prizonieri de război, în număr destul de mare în Egipt. După unii critici, cifra este exagerată³⁷. Ea este, însă, reluată și întărită, cu prilejul îndoitei «numărători» efectuată în pustiu (Numeri 1, 46; 26, 51). Numărul total al evreilor la «ieșire» este apreciat la circa două milioane de persoane³⁸.

Drumul «ieșirii» ne este indicat, mai întîi, în cartea cu același nume (12, 37; 12, 17—18, 20; 14, 2), apoi este reluat în cartea Numeri, cap. 33, care redă, într-o privire de ansamblu, întregul itinerariu și toate popasurile. Reconstituirea lui pe hartă are, totuși, un caracter ipotetic, deoarece săpăturile arheologice nu au reușit să identifice cu toată siguranța numele localităților menționate de textul biblic. Alteori se cunosc mai multe localități cu același nume.

Locul de plecare este Ramses (Exod 2, 37). Identificat cu așezările Tanis-Qantir, această așezare se afla chiar în centrul ținutului Goșen, la vest de lacul Timsah, și convenea foarte bine ca loc de înfîlnire generală a evreilor înaintea plecării definitive³⁹. De aici, se îndreaptă spre Șucot. Săpăturile arheologice demonstrează că acest oraș era identic cu Pitom (= Tecu; Exod 1, 11). El avea două nume: unul religios și sacru, Pa-tum («locuința lui Tum», divinitate egipteană);

32. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 335.

33. Fillion, *op. cit.*, p. 202.

34. R. de Vaux, *op. cit.*, p. 310.

35. *Ibidem*, p. 339—340.

36. *Ibidem*, p. 345—348.

37. *Essai critique sur l'Exode*, p. 228—229.

38. *Ibidem*.

39. Fillion, *op. cit.*, p. 227.

altul civil și profan : Thekut (ebraic Şukkot) ⁴⁰. Era una din «părțile deșertului». Pe aici fugeau, în antichitate, sclavii ⁴¹. Astăzi se află, aici, localitatea Tell-el-Maskhuta. De la Ramses la Şucot este o etapă scurtă, dar necesară pentru a da israeliților timpul de a se concentra.

Două drumuri duceau din Egipt către țara Canaanului. Cel dintii, spre nord, pe lângă țărmul Mediteranei, către «țara filistenilor» (Exod 12, 17), era mult mai scurt, circa 60 de mile ⁴², aproximativ 15 zile de mers ⁴³. Evreii nu au luat acest drum, pentru că el era jalonat de posturi militare și păzit chiar în timp de pace ⁴⁴. În mod firesc, fiind «în fugă», ei trebuiau să-l evite. Au luat celălalt drum «Calea deșertului» (13, 18), foarte lung și greu, îndreptându-se către Marea Roșie.

Următorul popas este la Etam, «la capătul pustiului» (13, 20). Etam-ul este localizat la nord-est de Lacurile Amare, în fața lui Birket-Ballah ⁴⁵, într-adevăr «la capătul pustiului», adică la marginea deșertului Sur (Exod, 15, 22), sinonim cu Etam (cf. Num. 33, 8).

În Orient, caravanele și armatele au folosit din totdeauna semnale de fum sau de foc pentru a dirija mersul. Iahve se servește de mijloace analoage, dar supranaturale, pentru a conduce «poporul său» de-a lungul deșertului, «Domnul mergea înaintea lor : ziua în stîlp de nor, arătîndu-le calea, iar noaptea în stîlp de foc, luminîndu-le, ca să poată merge și ziua și noaptea» (Exod 13, 21).

Pînă aici, mersul avusese loc în direcția est și nord-est ; evreii se întorc apoi spre sud (14, 2), înaintînd de-a lungul Lacurilor Amare, care țineau la stînga lor, în așa fel să atingă partea de nord a Mării Roșii. Își așezară tabăra «în fața Pi-Hanirot-ului, între Migdal și mare, în preajma lui Baal-Tefon» (14, 2). Trei localități greu de identificat astăzi, cu exactitate. Spre extremitatea de nord a golfului Suez, pe malul drept, se află o cîmpie destul de vastă, mărginită la sud de muntele Attakah, scăldat de apele mării. Aici, probabil și-au așezat tabăra ⁴⁶. Ei s-au aflat în acest moment «închiși» (14, 3), între Marea Roșie la est, muntele Attakah la sud, deșertul la vest și armata egipteană la nord. În dorința de a-i readuce înapoi pe «fugari», faraonul pornise în urmărirea lor (14, 5—9). Urmează «miracolul mării». Evreii traversează, în chip miraculos, Marea Roșie, în timp ce armata egipteană este înghițită de valuri (14, 13—27). Apostolul Pavel aseamănă această «trecere» prin mare cu botezul (I Cor. 10, 2).

În limba ebraică marea pe care au trecut-o cu piciorul israeliții se numește Iam Suf. În traducere literală, înseamnă «Marea papurei» (trestiiilor) ⁴⁷. Dar, în Marea Roșie nu a fost și nu este papură (sau trestie), ceea ce a făcut pe unii învățați să pună sub semnul în-

40. *Ibidem*.

41. R. de Vaux, *Op. cit.*, p. 356.

42. *Essai critique...*, p. 234.

43. Fillion, *op. și loc. cit.*

44. Fillion, *op. cit.*, p. 354.

45. Fillion, *op. cit.*, p. 231.

46. *Ibidem*, p. 232.

47. Alți învățați au propus să se citească Iam Sop, adică «marea extremității», «marea de la capătul lumii», R. de Vaux, *op. cit.*, p. 355.

trebării locul «trecerii» miraculoase. Potrivit cercetărilor geologice, cu trei mii de ani în urmă brațul vestic al acestei mări, care se termină astăzi în Suez, se întindea cu mult mai departe spre nord, unindu-se cu Lacurile Amare. «Trecerea» s-a făcut deci, după părerea multor cercetători prin această porțiune din sudul Lacurilor Amare, care comunicau atunci cu golful Suez⁴⁸.

În această salvare miraculoasă evreii au înțeles intervenția puternică a lui Dumnezeu, și au întărit credința lor (Exod 14, 31). Dînd glas bucuriei de nedescris, întregul oraș a intonat poemul pe cît de simplu, pe atît de măreț, compus de Moise însuși. Femeile, în frunte cu Mariam, sora lui Moise, pline de entuziasm, au început un dans triumfal (15, 1—21).

De la Marea Roșie la Muntele Sinai

Călătoria evreilor continuă către muntele Sinai (cap. 15, 22, cap. 18, 27). Tradiția fixează ca punct de plecare localitatea Ayun Musa, adică «izvoarele lui Moise», situată pe malul oriental al golfului Suez, în fața muntelui Attakah, unde se află izvoare abundente și o bogată vegetație⁴⁹. Drumul străbate pustia Sur (15, 22). Este deșertul care a servit de limită Egiptului la nord-est (Exod 13, 20; Num. 33, 8) și se continuă încă de-a lungul golfului Suez, în partea de est. Drum obositor, pe nisip și pietriș, uneori printre coline de calcar, lipsite de vegetație. Se adăuga, în plus, lipsa de apă.

După trei zile au ajuns la Mara (Ain Auara, Exod, 15, 23). Aici era apă, însă nu bună de băut. Încă și astăzi apele de aici sînt reputeate ca cele mai rele și mai amare ale peninsulei, datorită conținutului lor în sulfat de calciu⁵⁰. Moise aruncă în apă «un lemn» și aceasta devine bună de băut (15, 23—25). Era încă o lecție pentru popor (15, 22—26).

Plecînd de aici, ei poposesc în Elim (15, 27), probabil frumoasa vale Gharandel, la două ore distanță spre sud de Ain-Anara, cu ierburi fragede și ape excelente.

Drumul continuă prin deșertul Sin (16, 1). Ținutul își schimbă înfățișarea și intră puțin cîte puțin în munți. Poporul murmură datorită lipsei de hrană (15, 2—3). Din acest moment, pînă cînd vor trece Iordanul (Iosua 5, 10—12), ei sînt hrăniți în chip minunat, cu mană cerească (Exod 16, 13—27); (Num. 11, 6—9). S-a încercat să se identifice mana evreilor cu goma, densă și dulceagă, pe care un anumit soi de plante: «*tamarix mannifera*», din împrejurimile Sinaiului, o secretă primăvara, în urma înțepării lor de către insecte⁵¹. Pe lângă faptul că acest produs este mai mult medicament decît hrană, peninsula Sinai întreagă n-ar fi procurat evreilor asemenea produs în mod suficient nici măcar pentru o singură masă⁵². În istorisirea biblică, mana este constant prezentată ca un aliment supranatural, miraculos, și în acest

48. *Ibidem*, op. cit., p. 359; Zezi și Zenon Kosidowski, op. cit., p. 162.

49. Fillion, op. cit., p. 238.

50. *Ibidem*.

51. Zenon Kosidowski, op. cit., p. 155—156.

52. Fillion, op. cit., p. 243.

înțeles s-a rînduit să se păstreze, într-un vas de aur, în chivotul legămîntului, ca «mărturie» pentru urmași (Exod 16, 32—34).

Tot în acest loc este amintită hrănirea evreilor cu prepelițe (16, 8—13). În perioada de primăvară din interiorul Africii vin spre Europa stoluri imense de prepelițe. Epuizate de călătorie, adeseori cad pe pămînt, de-a lungul țărmului maritim și sînt în așa măsură slăbite, încît locuitorii de aici le pot prinde cu mîna. Minunea constă, ca și în pescuirea minunată din Evanghelie (Ioan 21, 16), în coincidența desăvîrșită a evenimentului cu profeția⁵³.

De la deșertul Sin la Rafidim (Exod 17, 1), israeliții pătrund în văile ce conduc direct către «inima» masivului sinaitic. Rafidim este localizat acolo unde, astăzi, oaza Feirân se unește cu oaza Aleyat, la nord-est de muntele Serbal⁵⁴. Este o vale largă și fertilă; împrejur, munții se înalță în forme fantastice și este la distanță de o zi de mers pe jos de Sinai (19, 2). La Rafidim are loc, mai întii, izvorirea apei din stîncă (17, 2—8); apoi, lupta cu «amaleciții» (17, 9—16). Acest popor, ieșit din Isav (Gen. 36, 12), era cel mai puternic printre cei care locuiau atunci peninsula Sinai (Num. 24, 20). Ei locuiau în partea septentrională a peninsulei, dar, în felul beduinilor actuali, erau atrași, în acest an-timp al anului, de pășuni, aproape de Sinai. Atacul a fost bine gîndit. În văile închise între munți era imposibil ca toți evreii să ia parte la luptă. Iosua își face prima sa apariție, deja glorioasă, pe scena istorică. Autoritatea sa va merge crescînd. Moise, în rolul de mijlocitor între popor și Dumnezeu, cu brațele întinse — în formă de cruce, a fost privit de Sfinții Părinți ca o prefigurare a Domnului nostru Iisus Hristos.

După primii dușmani, primii prieteni: Ietro, socrul lui Moise, preotul din Madian, îi aduce soția, pe Sefora și pe cei doi fii: Gherșom și Eliezer (18, 1—12). Văzînd cum Moise judeca, de dimineața pînă seara, pînă și în chestiunile cele mai mărunte, Ietro, om cu mai multă experiență din acest punct de vedere, îi dă sfatul de a împărți pe israeliți în grupe a cîte 1000, 100, 50 și 10 oameni, iar peste fiecare din aceste grupe să pună căpetenii, care totodată să fie și judecători pentru a rezolva plîngerile mărunte, el (Moise), rezervîndu-și rolul suprem (18, 13—27). Acest sfat înțelept a fost, de îndată, pus în aplicare și astfel, a luat naștere embrionul viitorului lor sistem social.

Legămîntul Sinaitic

Continuîndu-și drumul, după o zi de mers și la trei luni după părăsirea Egiptului (19, 1), evreii au poposit la poalele muntelui Sinai. Locul popasului este localizat în cîmpia Er-Rahah, situată la nord-vestul și totodată la poalele masivului Djebel Musa (Muntele lui Moise), pe care o foarte veche tradiție îl identifică cu Sinaiul biblic⁵⁵. Stînci sum-

53. *Ibidem*, p. 240.

54. *Ibidem*, p. 243.

55. Unii învățați au localizat Sinaiul biblic în nordul peninsulei, în apropiere de Cadeș; alții, în Arabia. Atlasele geografice moderne îl localizează în sudul peninsulei, ceea ce corespunde pe deplin cu descrierea biblică. A se vedea R. De Vaux, *op. cit.*, p. 398—409.

bre își pierdeau creștetul printre nori. «Scena întregă are un caracter măreț și solemn. Nici un altar nu se potrivea mai bine decât acest gigantic și magnific Sinai, pentru celebrarea încheierii legământului lui IAHVE cu poporul Său»⁵⁶. Împrejurimile erau relativ bune pentru un popas prelungit. Era apă suficientă, creșteau curmali și salcâmi, care procurau din plin lemne pentru foc și construcții. Șederea israeliților aici se prelungește aproape un an (comp. Exod 19, 1 și Num. 9, 1). Dar ce schimbări uriașe au avut loc în acest timp în viața poporului israelit! Aici se dă Decalogul (Exod capitolele 19 și 20), cât și alte prevederi ale Legii mozaice (21—23), se ratifică legământul între Iahve și poporul Său (24, 1—8), se construiește Cortul sfânt, se organizează preoția și cultul divin (Exod capitolele 25—40; Levitic 1—27).

Legea mozaică este esențial o lege teocratică; ea plasează poporul evreu sub guvernarea directă a lui Dumnezeu. Legislatorul acționează în numele lui Dumnezeu. Voința divină inspiră toate legile, atât cele civile cât și cele religioase, le sancționează și le menține în vigoare. Propriu vorbind, poporul nu are alt conducător suprem decât pe Dumnezeu, nici altă regulă de viață decât Legea Sa. Conducătorii pe care îi va avea în fruntea sa în Țara Canaanului nu vor veni decât pentru a-l apăra contra dușmanilor și a veghea la observarea legii⁵⁷.

Puțin câte puțin, în singurătatea deșertului, israeliții se organizează ca popor, ca obște religioasă, ca armată. Masa informă a fugarilor se transformă într-o societate încheată, cu o structură ierarhizată. Normele de conviețuire sînt reglementate de prevederi juridice, iar cultul divin a căpătat un cadru organizat sub forma instituțiilor religioase, a serviciului preoțesc și a ritualului⁵⁸. S-a întărit, de asemenea, securitatea călătorilor, deoarece s-a format o armată regulată în care stăpîneau ordinea și disciplina. Triburile vor merge, de acum, într-o ordine anumită sub stindarde proprii, și cu conducători proprii (Num. cap. 1—4; 10, 1—28). S-au desemnat, astfel, primele forme de organizare ale acestui popor, interesele comune impunîndu-se peste particularitățile tribale.

De la Sinai la Cadeș

Înfăptuind această mare operă istorică și după serbarea celui de al doilea Paște (9, 1—5), totul este gata de plecare, în cea de a treia etapă a călătoriei: de la Sinai la Cadeș (10, 11—14, 45). Data plecării este precis indicată: anul al doilea de la ieșirea din Egipt, luna a doua, în douăzeci ale lunii (10, 11—13). Și cum printre israeliți nu era nimeni care să cunoască drumul spre acest «pămînt al făgăduinței», iar prin trecătorile sălbatice ale munților și prin întinsurile nesfirșite ale pustiuului era foarte ușor să se rătăcească, sau să nimerească în capcanele întinse de tîlharii beduini, Moise a căutat o călăuză de încredere, care să cunoască bine drumul. A rugat pentru aceasta pe Hobab, cumnatul său, fiul preotului Ietro (10, 29—33).

56. Fillion, *op. cit.*, p. 248.

57. H. Lesetre, *Loi mosaïque*. În «Dictionnaire de la Bible», t. V, col. 339.

58. Zenon Kosidowski, *op. cit.*, p. 133.

După trei zile de mers, cu scurte opriri doar în timpul nopții, urmează prima ședere prelungită la Tabeera (11, 3). Poporul începe să murmure din pricina lipsei de hrană, amintindu-și cu duioșie de viața îndestulată, deși asuprită, din Egipt (11, 4—6). Pentru cîrtirea lor, Dumnezeu a îngăduit să fie pedepsiți. Un vînt stîrnit dinspre mare a adus împrejurul taberei un «nor» de prepelițe. Carnea lor s-a dovedit însă vătămătoare; au murit atît de mulți, încît s-a pus numele locului: Chibrot Hataava, adică «mormintele poftei» (11, 31—34).

Directorul Institutului Pasteur din Alger, profesorul Sergent, a descoperit că în peninsula Sinai apar, într-adevăr, cîteodată, «prepelețe otrăvitoare». Sînt cele care, înainte de a zbura peste Europa, se opresc în Sudan și se hrănesc acolo cu semințe posedînd proprietăți otrăvitoare. Carnea lor este dăunătoare, chiar periculoasă pentru viața omului⁵⁹. Probabil, un asemenea stol de prepelițe a fost purtat atît de departe în interiorul peninsulei, cu îngăduința lui Dumnezeu, spre pedepsirea poporului nemulțumitor.

Încă un popas intermediar la Hașerot (cap. 11, 12) și iată-i pe israeliți «tăbăriți» în deșertul Paran, în imediata apropiere a orașului Cadeș (= Cadeș Barnea; cf. Deut. 1, 19), la hotarul de sud al Canaanului. Cuprinși de bucurie, fugiră imediat pe munții înalți, de unde aveau priveliștea ținuturilor de graniță ale viitoarei lor patrii. Moise trimite cele douăsprezece iscoade să cerceteze țara, oamenii, orașele, pămîntul (Num. 13, 2—21). I-au așteptat 40 de zile cu înfrigurată nădejde. Observațiile iscoadelor, privind tăria cetăților și a oamenilor de aici, avură însă darul de a stinge înflăcărarea poporului și de a-l împinge la o răzvrătire mai gravă decît toate, deși Iosua și Caleb au căutat să-l îmbărbăteze și să-i readucă încrederea în Dumnezeu (13, 22—34; 14, 1—10). Pedepsirea este tot atît de aspră: vor pribegi 40 de ani în pustiu. Numai tînăra generație, născută în condițiile grele ale vieții nomade, va trece hotarele «țării făgăduite» (14, 11—38). După înfrîngerea pricinuită de amaleciți și canaaneni (14, 40—45), tabăra israeliților ia drumul trist al întoarcerii. Un anumit timp s-au statornicit lîngă golful Akaba, în țara madianiților; mai tîrziu au revenit în împrejurimile orașului Cadeș, cu apă proaspătă și pășuni întinse.

Autorul biblic trece sub tăcere aproape completă toți acești 38 de ani de peregrinare în pustiu, fără altă însemnare remarcabilă decît lenta distrugere a generației vinovate. El se oprește numai asupra cîtorva fapte petrecute în primele și ultimele luni ale acestei perioade (capit. 15—21). După cei 38 de ani, călătoria este reluată din același loc.

De la Cadeș, la apa Iordanului

La răsărit de Cadeș, se afla statul Edom, iar teritoriul său era tăiat de un drum bun de caravane, denumit «drumul regal» (20, 17). Moise, prin solii săi, îl roagă pe regele Edomului să-l lase să treacă prin țara sa, asigurîndu-l că se va ține numai de drum, fără să încalce cîmpurile

59. *Ibidem*, p. 158.

cultivate și viile, iar pentru apă și pășune necesare turmelor va plăti atât cât se cuvine. Regele, încrezător în puterea sa, a răspuns negativ și, de îndată, și-a înconjurat granițele cu trupe. Lupta cu acest rege puternic nu îi convenea lui Moise, de aceea a hotărît să ocolească Edomul (20, 14—21).

La muntele Hor, Aaron moare, în vîrstă de 123 de ani, după ce demnitatea de arhiereu îi fusese transmisă fiului său Eleazar (20, 23—29). Iosif Flaviu (Antiq. IV, 4, 7), tradiția iudaică și geografii contemporani identifică muntele Hor cu Diebel Haroun (= muntele lui Aaron), situat la est de Arabah, între Marea Moartă și Marea Roșie. Pe creștetul cel mai înalt al acestui munte, se află astăzi o capelă mahomedană dedicată lui Aaron ⁶⁰.

Istorisirea biblică menționează, în continuare, lupta israeliților împotriva regelui canaanean din Arad (Exod 21, 1—3), oraș situat după Onomasticonul lui Eusebiu și Fer. Ieronim, la 20 mile romane la sud de Hebron ⁶¹. Drumul continuă spre sud, către golful Akaba, drum lung, stîncos, unde lipseau apa și hrana. La jumătatea distanței între Cadeș și golful Akaba, pentru cîrtirea poporului, sînt trimiși asupra lui șerpi veninoși. În această porțiune, din timpuri imemorabile pînă astăzi, este vestită, într-adevăr o vale stăpînită de aceste reptile, pe care beduinii o ocolesc cu grijă în călătoriile lor ⁶². Șarpele de aramă ridicat de Moise în pustie, pentru salvarea celor mușcați, a prefigurat pe Mîntuitorul Iisus Hristos răstignit pe Cruce (Num. 21, 6—9; Ioan 3, 14—16).

De la golful Akaba, coloana a pornit spre nord, ocolind granița de sud și de est a Edomului, și a ajuns, în cele din urmă, la valea Zaredului (Num. 21, 10—12). Pe malul de est al Mării Moarte se întindea teritoriul statului Moab, slăbit atunci în urma războiului cu amoreii. Israelii, întinzîndu-se de-a lungul frontierei de răsărit a Moabului, în stepă, ajung fără greutate la rîul Arnon, în deșertul Chedemot (Deut. 2, 26). Arnonul reprezenta granița statului amoreilor, frontieră greu de trecut, deoarece rîul curgea printr-o rîpă adîncă, cu maluri stîlcoase și abrupte. Sihon, regele amoreilor, refuză cererea israeliților de a trece, pașnic, pe teritoriul lui. El este, însă, înfrînt și astfel, israelii ocupă tot teritoriul de la Arnon la Iaboc (Num. 21, 21—31). De la Iaboc la Hermon se întindea teritoriul lui Og, regele Vasanului, războinic vestit. Israelii îl înfrîng printr-un atac continuu (21, 33—35), ocupînd astfel, întreg teritoriul răsăritean al Iordanului pînă la lacul Ghenizaret. Dobîndind o bază bună pentru atacul împotriva Canaanului, Moise a hotărît concentrarea trupelor sale în șesurile Moabului, pe malul de răsărit al Iordanului. Aici era un vad jos, păzit, de pe celălalt mal, de turnurile și zidurile Ierihonului (22, 1).

Regele Balac al Moabului, înfricoșat de puterea crescîndă a israeliților, invită pe Valaam din Petor, vrăjitor vestit, să blesteme pe acest popor. La porunca divină, Valaam binecuvîntează de trei ori pe israeliți,

60. E. Palis, *op. cit.*, p. 8; Fillion, *op. cit.*, p. 499.

61. După Fillion, *op. cit.*, p. 500.

62. Zenon Kasidowski, *op. cit.*, p. 158.

dînd și o profeție mesianică (cap. 22—24). La despărțire însă, Valaam îi dă lui Balac ideea vicleană de a-i seduce pe israeliți cu ajutorul femeilor moabitece (31, 16), năruindu-le forțele și atrăgîndu-i la idololatrie. Pentru rîvna arătată de tribul lui Levi în apărarea credinței în Iahve, se încheie aici «legămîntul preoției levitice» (Num. 25, 10—13; comp. Maleahi 2, 5—8), care se adaugă în cadrul legămîntului cu tot poporul de pe Sinai. Drept pedeapsă, Moabul este și el trecut prin foc și sabie (Num. 31).

Partea de răsărit a Iordanului este dată moștenire triburilor lui Ruben, Gad și jumătate din Manase, la cererea acestora, cu condiția de a participa, în continuare, la cucerirea Canaanului (32). După părerea unor cercetători, aceste teritorii nu erau locuite de o populație sedentară, ci cutureierate de păstori nomazi. Așa se explică faptul că cele două seminții și jumătate și-au putut lăsa familiile și turmele în aceste cetăți doar cu o protecție redusă, întrucît așezarea lor aici nu păgubea pe nimeni, nici pe moabiți, nici pe amoniți. Este vorba deci, nu atît de o cucerire, cît de o instalare pașnică, fără riscurile războiului⁶³.

Moise știa că din voința lui Iahve (Num. 20, 12), nu va trăi fericirea de a trece frontiera Canaanului, că nu va realiza personal, țelul principal al vieții sale. Avea deja 120 de ani și, cu toate că își păstrase toată puterea trupului și a gîndirii (Deut. 34, 7), simțea că în curînd «se va adăuga și el la părinții săi». Avea încă multe lucruri de pus la punct. A făcut, mai întîi, o nouă «numărătoare» a poporului (Num. 26) și a numit urmaș al său pe Iosua, conducător încercat (27, 15—23). Folosindu-se de cei 40 de ani de experiență, a completat codul de legi prin dispoziții și prevederi religioase suplimentare, punînd fundamente puternice viitoarei ordini sociale a israeliților. Pentru a preîntîmpina certurile, Moise a împărțit, anticipat, triburilor israelite, teritoriul Canaanului. A convocat adunarea poporului și le-a adus aminte tuturor că trebuie să rămîna credincioși legămîntului cu Iahve. A închinat, apoi, o cîntare inspirată, înălțătoare, spre lauda lui Dumnezeu, căruia îi dădu slujire toată viața, și a poruncit israeliților să o învețe pe de rost, pentru a-i îmbărbăta în timpul unor clipe grele sau bune (Deut. 32).

Luîndu-și rămas bun de la poporul său, Moise se urcă singur pe vîrfurile muntelui Nebo. Cu o privire nostalgică, cuprinse ținuturile întinse ale «Pămîntului Făgăduinței», în care nu-i era dat să intre. Vedeau ca-n palmă Iordanul curgînd printre defilee către suprafața «uleioasă» a Mării Moarte; vedea cum această mare era înconjurată de stînci abrupte, cu nuanțe galbene, purpurii, albastre și cafenii. Imediat, în spatele Iordanului, se ridicau deasupra oazei de palmieri zidurile fortificate ale Ierihonului, primul străjer puternic la porțile Canaanului. Moartea lui Moise este înconjurată de un mister total; nimeni nu știe, pînă astăzi, unde să caute mormîntul lui (Deut. 34, 6). Poporul a plîns, timp de 30 de zile, pe dascălul lui (34, 8); apoi, își strînse tabăra, pentru ca sub comanda lui Iosua să treacă dincolo de Iordan.

63. A se vedea: R. de Vaux, *Bible de l'Orient*, Paris, 1967, p. 116—121.

Concluzii

Așezarea israeliților în Canaan se încadrează în contextul general al istoriei Orientului Apropiat, din ultimele secole ale mileniului al II-lea î.d.Hr. Prăbușirea definitivă a imperiului hitit (în Asia Mică), slăbirea Egiptului, apoi pierderea posesiunilor sale asiatice au lăsat locul liber pentru popoare noi. Dar israeliții nu erau singurii. Grupe de «popoare ale mării» se instalau în câteva regiuni; filistenii vor deveni o putere concurentă lui Israel și, sub Saul, ei vor fi aproape de a-l stăpîni. Moab era sedentarizat, probabil Edom, poate și Ammon. La nord și nord-est arameenii se infiltrau deja. Așezarea israeliților în Canaan s-a făcut fie prin luptă, fie printr-o infiltrare pașnică în regiuni mai puțin locuite.

Există indicii despre o pătrundere lentă și pașnică, potrivit legilor tradiționale ale migrației semite din deșert, urmată de o perioadă de consolidare, în care triburile israelite au intrat în conflicte locale cu canaanenii⁶⁴. Odată cu aceasta, se împlinește o nouă etapă în iconomia divină, de mîntuire a neamului omenesc.

SCHISMA ȘI CONSECINȚELE EI PENTRU UNITATEA BISERICII (CU EXEMPLIFICĂRI DIN TRECUT ȘI PREZENT) *

Drd. CONSTANTIN RUȘ

1. Noțiunea schismei și felurile ei.

Împreună cu Iisus Hristos, Biserica este cel mai mare bun și nume pe care-l posedă creștinismul. De fapt, Biserica formează cu Hristos o unitate spirituală, organică, ea fiind, după cuvîntul Apostolului, «trupul lui Hristos», El, capul Bisericii.

După învățătura Sfîntului Apostol Pavel, Biserica formează trupul lui Hristos, creștinii fiind măduarele Lui (comp. I Corinteni 6, 15; 12, 12; Efes. 1, 22—23; 5, 30; Col. 1, 18, 24). Biserica este modul, singurul mod, în care Iisus Hristos S-a prezentat și S-a transmis după El lumii, în continuarea operei Lui mîntuitoare; în acest fel și sens, Biserica este întruparea și permanența Lui istorică. Biserica nu se poate închipui fără Hristos; Hristos nu se poate închipui fără Biserică. Biserica ființează din ființa lui Hristos, din persoana, din cuvîntul, din opera Lui. Hristos supraviețuiește vieții Sale pămîntești, vorbește, lucrează și mîntuiește prin Biserică. Biserica este, de aceea, cu drept cuvînt «întruparea lui Hristos» și totodată «îndumnezeirea firii omenești»¹.

Biserica este deci o unică și mare comunitate creștină în care Sfinții Apostoli și urmașii lor au o putere și o funcțiune sacră specială, nu o

64. A se vedea: R. de Vaux, *Histoire ancienne...*, p. 615—619; Sabatino Moscati, *op. cit.*, p. 153.

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Așa a numit-o Serghie Bulgakoff, *Ortodoxia*, trad. rom. de Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 3.

celulă ruptă și izolată, în care nimeni nu are calitatea și chemarea dată Apostolilor.

După porunca Domnului Hristos : «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh, învățîndu-i să păzească toate cîte v-am poruncit vouă» (Matei 28, 19—20), învățătura creștină trebuie propovăduită tuturor neamurilor deopotrivă, fără schimbare sau adăugiri, care să ducă la deosebiri între membrii Bisericii Sale, în ce privește dogma, cultul și rînduielele disciplinar-canonice, pentru ca toți creștinii să dobîndească mîntuirea în aceeași măsură.

Orice «adaos» în credință, în cult și în practica Bisericii fără știrea și aprobarea întregii Biserici, a fost suspectat totdeauna ca erezie sau schismă, considerat ca delict bisericesc și înlăturat prin hotărîrile Sinoadelor ecumenice sau locale.

În Dreptul Bisericesc, «prin delict bisericesc se înțeleg încălcările legii, care se pot săvîrși fie făcînd ceea ce este oprit, fie omîțînd ceea ce este impus ca îndatorire»².

După diversitatea datorii membrilor Bisericii, delictele se împart în *generale*, pe care le pot comite toți membrii Bisericii, atît clericii cît și mireni ; și *speciale*, pe care le pot comite numai clericii³.

Delictele generale sînt : împotriva lui Dumnezeu, a lucrurilor sfinte, a persoanei proprii și a aproapelui și împotriva societății. Cele împotriva lui Dumnezeu sînt : apostazia, erezia și schisma.

«Schisma este o abatere în chestiuni mai mici sau nesupunere manifestată față de conducerea legitimă bisericească ; este deci o dezbinare conștientă în cele administrative»⁴.

Schisma (*σχίσμα*) poate fi sau confesională sau bisericească. Cea confesională este despărțirea de Biserică din cauza înțelegerii deosebite a unor puncte mai puțin importante ale învățăturii bisericești, sau a unor anumite chestiuni ușor de împăcat. Cea bisericească este neascultarea de autoritatea bisericească legală⁵.

2. Dr. Valerian Șesan, *Curs de Drept Bisericesc Universal*, ed. a IV-a, Cernăuți, 1942, p. 241. Vezi și Nicodim Milaș, *Drept Bisericesc Oriental*, trad. de D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 400 ș.u.

3. Dr. Valerian Șesan, *op. cit.*, p. 241.

4. *Ibidem*, p. 241—242. Vezi și M. J. Congar, *Schisme*, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. XIV, part. 1, Paris, 1939, col. 1286—1312.

5. Nicodim Milaș, *Drept Bisericesc Oriental*, p. 401. În Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, în vigoare din ianuarie 1950, cu privire la o schismă se prevăd următoarele : Art. 12. «Schisma este despărțirea de Biserică, pentru înțelegeri deosebite a unor norme de disciplină, morală și cult ale învățăturii Bisericii sau a unor anumite chestiuni ușor de împăcat ; Art. 13. De asemenea se consideră tot schismă și nesupunerea și refuzul de a asculta de autoritatea bisericească legală, după ce i s-a atras atenția și a fost chemat la ordine, cu formă scrisă, prin aducerea la cunoștință sub luare de dovadă». Vezi *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*. București, 1953, p. 57.

Pentru înțelesul corect al schisme, a se vedea textul canoanelor : 31 apostolic ; 13, 14 și 15 sinodul I—II Constantinopol (861), și comentariile la aceste canoane, în : Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de Uroș Kovincici și N. Popovici, vol. I, part. 1, Arad, 1930, p. 231—234 ; vol. II, part. 1, Arad, 1934, p. 320—324.

2. Schisme menționate în canoanele primelor veacuri

Dintre schismele de care fac mențiune sfințele canoane și pe care le-au soluționat Sinoadele ecumenice și locale, amintim : schisma lui Ipolit, schisma lui Novat și Novațian, schisma meletiană și schisma donatistă.

a) *Schisma lui Ipolit* este între cele dintii abateri de la disciplina Bisericii în ordine cronologică. S-a produs dintr-o îndoită alegere de episcop la Roma, după moartea lui Zefirin (pe la anul 217), a lui Calixt (Calist) și a lui Ipolit. Această alegere a fost precedată de o polemică provocată de erezia antitrinitară și de chestiunea disciplinară a penitenței.

În scrierea *Filosofumena*, de unde cunoaștem faptele, Ipolit arată pe Calixt ca eretic antitrinitar și ca avînd înainte de episcopat o purtare aventuroasă și necorectă, abuzînd de încrederea stăpînului său (Calixt fusese sclav). El cîștigase apoi încrederea episcopului Zefirin, al cărui sfetnic devenise ca diacon. La moartea lui Zefirin, o parte din credincioși a ales ca episcop pe Calixt, o parte pe Ipolit ⁶.

Ipolit era un om foarte învățat, scriitor fecund și teolog de valoare. El a combătut antitrinitarismul, pe care apoi l-a condamnat și Calixt, fără a înceta opoziția dintre ei. Ipolit îi imputa totodată lui Calixt abateri de la practica bisericescă în chestiunea disciplinară. El acuza pe Calixt că ierta păcate grele, admitea în cler bigami, căsătorii a doua și a treia oară, primea eretici în Biserică, tolera căsătorii secrete (între soți de clase sociale deosebite) ⁷.

Schisma de la Roma a durat și sub urmașii lui Calixt : Urban și Pontațian. Persecuția lui Maximin Tracul i-a pus capăt prin deportarea lui Pontațian și Ipolit în Sardinia, unde schisma s-a stins prin împăcarea și moartea celor doi episcopi, la anul 235.

b) O altă schismă de care amintesc canoanele și care a fost combătută de Sinodul I ecumenic este *Schisma lui Novat și Novațian*, sau schisma novațiană. Schisma aceasta a luat naștere în Biserică din Apus, după anul 251. Preotul Novațian, conducătorul partidei rigoriste în Biserică Romei, un antipapă, supărat că rivalul său Corneliu (250—253) a fost ales papă, după ce a fost hirotonit de trei episcopi, s-a separat din anul 251 de papa Corneliu, formînd gruparea schismatică a *novațienilor*, numiți și «catari», pentru că ei socoteau că Biserică trebuie să cuprindă în sînul ei numai oameni curați.

Fapt cu totul curios, gruparea rigoristă a lui Novațian din Roma, s-a unit cu gruparea indulgentă a lui Novat din Cartagina, care cerea Sfîntului Ciprian al Cartaginei († 258) ca «cei căzuți» de la credință

6. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, vol. I (1—1054), ed. a II-a revăzută și completată, București, 1975, p. 151. Despre schisma lui Ipolit, a se vedea și L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, 6-è ed., Paris, 1911, p. 292—325, Adhèmar d'Ales, *La théologie de S. Hipolyte*, Paris, 1906, G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.

7. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *op. cit.*, p. 151.

în timpul persecuției lui Deciu (249—251), așa numiții «lapsi», să fie reprimiți în Biserică fără penitență, contrar Sfintului Ciprian, care a luat măsuri ca aceștia să facă mai întâi penitență⁸.

Pentru atitudinea și amestecul său în problema «celor căzuți» și pentru încercarea sa de a forma o Biserică separată, Novat din Cartagina a fost excomunicat de Sf. Ciprian. Ca urmare, gruparea schismatică a lui Novat din Cartagina s-a unit cu gruparea rigoristă a lui Novațian de la Roma. Schisma novațienilor s-a extins mai mult în Italia și Africa. Rigorismul lui Novațian de la Roma s-a impus în noua schismă. El nu voia să fie reprimiți în Biserică «cei căzuți» — lapsi — cu toată penitența lor, nici chiar pe patul de moarte, și refuza să dea Sfânta Euharistie celor recăsătoriți. Se pare că Novațian, în privința rigorismului său, a fost influențat de rigorismul ereziei montaniștilor din Frigia, care s-a răspândit și în Italia și Africa⁹.

Rigorismul exagerat al novațienilor nu se întemeia pe o eroare dogmatică, ci pe o nesupunere disciplinară. De aceea, față de novațieni, Sinodul I ecumenic a procedat cu și mai multă iconomie decît față de meletieni. După ce episcopul Acesiu al novațienilor a recunoscut Simbolul de credință niceean și hotărîrea referitoare la data Paștilor, novațienii au fost reprimiți în Biserică.

Canonul 8 al Sinodului I ecumenic a hotărît să se facă clericilor novațieni o nouă punere a mîinilor, ca recunoaștere a reprimirii lor, gest considerat ca un rit penitențial și nu ca o nouă hirotonie. În afară de acestea, la reprimirea lor în Biserică, ei trebuie să dea mai întâi o declarație scrisă, că nu vor refuza să dea cuminecarea persoanelor recăsătorite, precum și «celor căzuți», adică «lapsilor», care au făcut acte de penitență¹⁰.

În orașele și satele unde nu se află alți episcopi decît novațieni, aceștia pot să rămînă în funcțiile lor. Acolo însă, unde se află un episcop sau preot ortodox, clericii novațieni pot păstra vrednicia sacerdotală numai în măsura în care episcopul locului le permite aceasta. În cazul cînd episcopul locului socotește că nu este bine să-i lase episcopului fost schismatic novațian, onorurile împreună cu titlul de episcop, atunci îi va desemna un loc de horepiscop sau de preot, și aceasta, în primul rînd, din motivul ca să se vadă că acest episcop fost novațian, după ce s-a lepădat de schismă, face parte din clerul ortodox, și în al doilea rînd, din motivul că nu trebuie să fie doi episcopi în același oraș¹¹. Novațienii s-au menținut în Biserică pînă în secolul V.

c) *Schisma meletiană* s-a produs în Egipt, în timpul persecuțiilor de la începutul secolului IV. Izvoarele istorice se deosebesc în arătarea începutului și desfășurării acestei schisme. Ca și schisma novațiană schisma meletiană a fost soluționată de Sinodul I ecumenic. Me-

8. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean*, în «Studii teologice», XXIX (1977), nr. 1—2, p. 48.

9. *Novatiani opera quae supersunt, nunc primum in unum collecta ad fidem codicum cui adhuc extrant...*, ed. S. F. Diercks Thurhout, 1972 apud *Ibidem*, p. 49, nota 150. Vezi și E. Amann, *Novatien et Novatianisme*, în «Dictionnaire de théologie catholique», t. XI, part. 1, Paris, 1931, col. 816—849.

10. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea...*, p. 49.

11. N. Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, part. 2, Arad, 1931, p. 46.

letie de Lycopolis din Egipt, întreținea în Biserica Egiptului, din timpul episcopului Petru al Alexandriei (300—301) o agitație continuă, hirotonind în chip abuziv, episcopi și clerici. Meletienii au reclamat împăratului Constantin pe episcopul Alexandru al Alexandriei, iar împăratul, diplomat abil, a încredințat Sinodului problema spre cercetare și rezolvare ¹².

Hotărârile luate de părinții sinodali, cu privire la Meletie și partizanii săi, ni s-au păstrat în *Scrisoarea sinodală* trimisă de părinții Sinodului Bisericii Alexandriei, Libiei și Pentapolei, singura de altfel, care ni s-a păstrat.

În genere, părinții Sinodului au adoptat o atitudine binevoitoare față de Meletie și clericii meletieni, considerându-i nu eretici molipsiți de erezie, ci numai răzvrățiți sau schismatici.

Lui Meletie i s-a acordat dreptul de a purta titlul de episcop și posibilitatea de a rămâne mai departe la Lycopolis, dar i s-a interzis să mai facă hirotonii.

Episcopii, preoții și diaconii hirotoniți de Meletie au fost supuși la o nouă punere a mâinilor, pentru a păstra în cler funcțiile lor. Ei puteau săvârși servicii bisericești, cu condiția de a se supune episcopului locului, iar în privința rangului în cler, să fie socotiți în rîndul al doilea, adică după clericii hirotoniți canonic de episcopul Alexandru al Alexandriei. În afară de Meletie se aflau atunci în Egipt 28 de episcopi meletieni.

Sinodul a mai hotărît că dacă moare un episcop ortodox, el va putea fi urmat de un episcop hirotonit de un fost schismatic, dacă acesta va fi ales după rînduiala canonică și va obține aprobarea episcopului Alexandriei ¹³.

S-a sperat că procedînd cu blîndețe și înțelegere, schisma meletiană se va stinge de la sine, dar această speranță nu s-a realizat. Meletienii unindu-se cu arienii au continuat să facă mai departe mari tulburări în Biserica Egiptului, în timpul episcopului Alexandru al Alexandriei apoi în timpul lungii păstoriri a Sfintului Atanasie cel Mare (328—373).

d) *Schisma donatistă*. Printre unii credincioși ai Bisericii Africane creștine, mai exista vechiul rigorism, precum și vechea concepție a lui Tertulian și Ciprian, privitor la valabilitatea Tainelor săvîrșite de un cleric decăzut. Din aceste principii opuse noilor concepții mai tolerante ale Bisericii Ortodoxe, s-a născut o nouă schismă, *donatismul*, care a împiedicat dezvoltarea normală a Bisericii Africane pentru o perioadă de mai mult de un veac. Schisma donatistă n-a fost în fond o rătăcire nouă a secolelor IV și V, ci numai reactualizare a unor învățături mai vechi.

Donatismul s-a ivit datorită sîngeroasei persecuții a lui Dioclețian și datorită divergențelor de păreri produse de concepția novațienilor

12. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 11, P.G., t. XXV, col. 268 B, apud Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I ecumenic...*, p. 48.

13. *Scrisoarea sinodală către Biserica Alexandriei, Libiei și Pentapolei* — *Ἐπειδή τῆς τοῦ Θεοῦ Χάρτις*, la Socrate, *Istoria Bisericească*, I, 9, P.G., t. LXVII, col. 77—84 apud *Ibidem*, p. 48, nota 149.

referitoare la «Biserica celor curați», din doctrina ce susținea că valabilitatea Tainelor e în funcție de starea religios-morală a săvârșitorului. În timpul persecuției amintite, Mensuriu, episcop de Cartagina, s-a ridicat împotriva entuziasmului exagerat al unora, de a deveni cu orice preț martiri. Sufletul acțiunii sale era arhidiaconul Cecilian. După moartea lui Mensuriu (311), a fost ales pe scaunul de la Cartagina, arhidiaconul Cecilian. Împotriva alegerii sale s-au ridicat rigoriștii, chemînd în ajutor episcopatul Numidiei. Episcopul Donat, trimis ca mediator la Cartagina, a așezat în locul lui Cecilian, sfințit de episcopul Felix de Aptunga, pe lectorul Maiorin. La un sinod ținut în 312 la Cartagina, mai mulți episcopi din Numidia, supărați că n-au fost la alegerea lui Cecilian, s-au pronunțat pentru Maiorin, calificînd alegerea lui Cecilian ca necanonică, întrucît episcopul Felix ar fi un «traditor», pentru că ar fi predat autorităților păgîne cărțile sfinte¹⁴.

Biserica Africană se dezbină în două tabere. Fiecare își avea episcopul și credincioșii ei, care se combăteau cu violență. Ambele tabere s-au adresat celorlalte Biserici, pentru recunoașterea episcopului lor. Toate Bisericile Apusului, în frunte cu Roma, au fost pentru Cecilian. Donatiștii nemulțumiți se adresează împăratului, iar acesta episcopului roman Miltiade (311—314). Au loc mai multe sinoade, astfel la Roma în 313, la Arelate în Galia în 314, care toate recunosc ca episcop legal pe Cecilian. Împotriva atitudinii lor, care devenea din ce în ce mai îndârjită, mai ales în urma libertății de cult pe care a dat-o împăratul Constantin, în mai 321, donatiștilor, se ridică și împăratul Constans, dar fără rezultat. Această schismă își va găsi sfîrșitul, odată cu apariția vandalilor¹⁵.

3. Sancțiuni aplicate — potrivit canoanelor — schismaticilor.

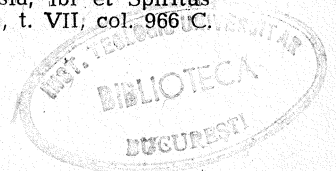
După doctrina ortodoxă, Tainele săvîrșite în afară de Biserică nu sînt Taine cu adevărat, deci nu sînt valide. Învățătura aceasta are un puternic și nezdruincinat temel. Căci, harul sfințitor, care se împărtășește prin Sfintele Taine, nu sălășluiește pentru lume și nu se dăruiește decît în și prin Biserică. Această învățatură corespunde cu învățătura Sfinților Părinți, după care Tainele săvîrșite în afară de Biserică nu sînt valabile, harul nelucrînd mîntuitor decît prin Biserică, căci Duhul Sfînt sălășluiește și lucrează, sfințind, în Biserică. Aceasta rezultă din pregnantă formulă a Sfîntului Irineu: «Căci unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu; iar unde este Duhul lui Dumnezeu acolo negreșit este Biserica și tot harul»¹⁶, exprimînd cu claritate esența cugetării patristice în această privință.

Tot așa, vechimea practicii răsăritene se confirmă și prin canoanele Bisericii Ortodoxe, care nu numai că nu recunosc Tainele săvîrșite de eretici sau schismatici, ci chiar aplică și sancțiuni celor care le săvîrșesc. Canoanele prevăd ca sancțiuni pentru cei care ar săvîrși vreo aba-

14. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, Pr. Prof. T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, p. 263.

15. *Ibidem*, p. 264—265.

16. Sf. Irineu, *Contra Haereses*, III, 24, 1: «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia» — Migne P.G., t. VII, col. 966 C. S. T. — 10



tere de la învățătura de credință a Bisericii, caterisirea. Astfel, «episcopul sau preotul care va admite Botezul sau Jertfa ereticilor, poruncim să se caterisească. Căci ce comuniune are Hristos cu Veliar, sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul?» (II Cor. 6, 15), prevede canonul 46 apostolic¹⁷, referindu-se firește la vechii eretici, care stricau învățăturile de bază ale credinței creștine. Asemenea și canonul 47 apostolic prevede: «Episcopul sau preotul de va boteza din nou pe cel botezat după adevăr, sau de nu va boteza pe cel spurcat de către necinstitorii de Dumnezeu să se caterisească, ca unul care-și bate joc de crucea și de moartea Domnului și nu deosebește pe preoții dintre preoții minciñoși»¹⁸. La fel canonul 68 apostolic, stabilește că ereticii n-au Botez adevărat, nici Hirotonie, neputînd fi deci «nici credincioși, nici clerici, considerîndu-i laici»¹⁹, iar în cazul că cineva ar primi Hirotonia de la ei, canonul îi supune pedepsei caterisirii. Canonul permite excepție numai atunci cînd Hirotonia primă a fost săvîrșită de un episcop eretic, fiindcă acest fel de Hirotonie este nulă, căci după cum Botezul eterodox nu introduce pe om în Biserică, tot așa nici Hirotonia eterodoxă nu introduce pe respectivul în cler.

În acest sens hotărîsc Părinții sinodului I ecumenic în canonul 19 în legătură cu clericii pauliniști care se întorc la Biserica Ortodoxă²⁰.

Pedeapsa caterisirii o aplică celor care se dezbină, Sinodul III ecumenic, în canonul 1 hotărînd: «în cazul în care cei care au absentat de la Sinod și au rămas prin țară sau prin cetate, trebuie să cunoască cele ce s-au hotărît, și dacă vreun mitropolit s-a dezbinat de Sfîntul și ecumenicul Sinod și a trecut sau va trece în viitor la adunarea celor dezbițați, sau a mărturisit sau va mărturisi învățătura lui Celestiu, acela nu poate acționa nici împotriva episcopilor eparhiei, deoarece el, de acum, prin acest sinod, este exclus din toată comuniunea bisericească și despărțit de toată stăpînirea. Va fi de datoria episcopilor și a mitropoliților care au credința ortodoxă — motivează părinții Sinodului — să-l scoată definitiv din treapta episcopoească»²¹. Aceeași măsură este cuprinsă și în canonul 2 al aceluiași Sinod, care prevede că «dacă unii episcopi eparhioți au absentat de la Sfîntul Sinod și au trecut la dezbinare, sau ar încerca să treacă, sau și iscăbind caterisirea lui Nestorie au trecut la adunarea dezbinării, aceștia, după socotința sfîntului Sinod, să fie cu totul străini de preoție și căzuți din treaptă»²².

Dacă prin canoanele 1 și 2 Sinodul III ecumenic condamnă pe mitropoliții și episcopii care s-ar dezbină de Biserica Ortodoxă, aceeași hotărîre o ia și față de clerici, stabilind următoarele în canonul 4: «dacă unii clerici s-ar dezbină și ar îndrăzni, sau în particular sau în public, să mărturisească ele ale lui Nestorie sau ale lui Celestiu, Sfîntul sinod a găsit cu dreptate să fie caterisiți»²³.

17. N. Mișă, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, part. 1, Arad, 1930, p. 257.

18. *Ibidem*, p. 257. 19. *Ibidem*, p. 287.

20. *Ibidem*, vol. I, part. 2, Arad, 1931, p. 76—77.

21. *Ibidem*, p. 137. 22. *Ibidem*, p. 148.

23. *Ibidem*, p. 151.

Pe lângă pedeapsa caterisirii canoanele mai prevăd ca pedepse pentru eretici și schismatici și excomunicarea (can. 2 Antiohia; 13 Sardica) și anatema (can. 6 Gangra; 9, 10, 11 Cartagina; 15 Sinodul I—II local de la Constantinopol).

4. Atitudinea Bisericii față de schismatici

Urmînd exemplul Sfinților Apostoli «ca niște iconomi buni ai ha-rului de multe feluri al lui Dumnezeu» (I Petru 4, 10), conducătorii Bise-ricii din primele secole au luat asupra lor, în același mod, rezolvarea problemelor referitoare la lucrarea mîntuitoare a Bisericii, avînd drept model lucrarea iconomiei divine în viața oamenilor.

Din conținutul textelor canonice rezultă în chip lămurit că ținta principală care se urmărea prin aplicarea iconomiei era ca nimănui să nu i se închidă ușa mîntuirii (I Tim. 2, 4; Fapte 14, 27), ci, dimpotrivă, să se deschidă largi porțile cerului, oricărui credincios, ușurîndu-se ast-fel întoarcerea în sînurile Bisericii tuturor celor ce s-au depărtat de ea.

Sfinții Părinți, în canoanele pe care le-au stabilit în sinoadele ecu-menice sau locale, au prevăzut în mod expres acest principiu al prima-tului doctrinei, îmblînzind sau înăsprind condițiile de primire în sinul Bisericii, după atitudinea eterodocșilor față de Biserica Ortodoxă, pre-cum și după rîvna celor convertiți la ortodoxie. În totalitatea ei, Bise-rica adoptă aceeași poziție medie, prin Sinodul I ecumenic de la Niceea (325). Prin canonul 8, Sinodul hotărăște ca cei ce se numesc catari (no-vațieni) să fie primiți prin punerea mîinilor, după o declarație de ac-ceptare a învățăturilor Bisericii. Dar în canonul 19 hotărăște ca pauliniștii care s-au întors la Biserica Universală să se boteze negreșit. Dacă com-parăm aceste două canoane, constatăm că Părinții Sinodului au adoptat o măsură mai blîndă față de novațieni, cărora le-au recunoscut Botezul și altă măsură mai aspră față de pauliniști, cărora nu le-a recunoscut Botezul. Pauliniștii, sau adepții lui Paul de Samosata, învățau că Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt nu sînt trei persoane deosebite, ci una singură în care se manifestă același Dumnezeu sub trei chipuri, deci nu aveau credința adevărată în Sfînta Treime, deși se botezau în numele Sfintei Treimi²⁴. Astfel, criteriul prim, obiectiv, după care s-au călăuzit pă-rinții Sinodului în adoptarea iconomiei față de novațieni, n-a fost numai Botezul săvîrșit în numele Sfintei Treimi, ci și credința adevărată în Sfînta Treime. Pauliniștii neavînd această credință, cu tot botezul lor canonic, ca formă, au rămas supuși acriviei²⁵.

Aceeași atitudine binevoitoare au arătat-o părinții Sinodului I ecu-menic și față de meletieni considerîndu-i nu eretici molipsiți de erezie, ci numai schismatici și primindu-i în rîndurile credincioșilor Bisericii Ortodoxe prin Ungere cu Sfîntul Mir.

Aplicarea iconomiei sau acriviei în istoria Bisericii s-a făcut con-tinuu printr-o adevărată dialectică, în funcție de dorința sinceră și de dragostea celor care solicitau intrarea în comuniune cu Biserica cea unică a lui Hristos. Așa s-a ajuns la aplicarea principiului unic în două moduri, fără să fie pusă în discuție autoritatea Bisericii. Așa se explică faptul că, simultan, o Biserică autocefală a putut aplica iconomia, în timp ce alta aplica acrivia, după manifestarea deosebită a dragostei față

24. N. Mișaș, *Canoanele...*, vol. I, part. 2, p. 46—51.

25. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 158.

de Biserica în cauză a comunității eterodoxe, din care proveneau cei veniți la ea, fără ca această practică să dăuneze unității Bisericii, dar servind interesele din acel timp ale uneia sau alteia dintre Bisericile locale.

Toate acestea dovedesc că Biserica Ortodoxă procedează cu foarte largă libertate în aplicarea iconomiei față de frații în Hristos care se găsesc în afara ei, și că iconomia aceasta, în Ortodoxie, aplicată cu măsură și lărgită cu dragoste față de toți, în cele ce este nevoie și de câte ori este nevoie, urmează să reglementeze, și pe mai departe, raporturile Bisericii Ortodoxe cu toate celelalte Biserici și confesiuni creștine. Prin aplicarea iconomiei Biserica depășește limitele ei, mergând dincolo de zidurile și porțile ei, pe care iconomia le deschide, lăsând să se arate tuturor adâncimea nelimitată și plină de lumină a Împărăției lui Dumnezeu, care are menirea să-i cuprindă pe toți în sine, restabilind astfel prin iconomia ei «unitatea ecumenică a Bisericii Domnului»²⁶.

5. Procedee prevăzute de canoane pentru reprimirea schismaticilor

Biserica cea una a lui Hristos, fiind trupul spiritual al Celui care recapitulează pe toți în Sine, în îndelungata sa istorie, a aplicat acrvia și iconomia atât față de membrii credincioși ai Bisericii Ortodoxe, cât și față de eterodocși, care își manifestau dorința să fie în legătură harică cu ea²⁷.

Față de membrii săi, Biserica săvârșește această lucrare prin propovăduirea adevărului și prin harul sfințitor, pe care îl împărtășește prin Sfintele Taine, aplicând iconomia de la caz la caz. Față de ereticii și schismaticii din afara ei, Biserica își desfășoară acțiunea sa mîntuitoare prin predicarea cuvîntului adevărului și prin chemarea la Hristos, pe care le-o adresează în permanentă. Aceasta în privința folosirii celui dintîi mijloc pe care l-a moștenit și-l deține prin succesiune apostolică, adică a mijlocului care reprezintă adevărul mîntuitor. În ce privește folosirea celui de al doilea mijloc, care i-a fost încredințat tot prin succesiune apostolică, adică împărtășirea harului sfințitor, și schismaticilor din afara ei, Biserica folosește dispoziția canoanelor, care au devenit regulă pentru toată Biserica, în legătură cu unele rînduiri ceremoniale de primire a eterodocșilor în Biserică.

Astfel, potrivit acestor dispoziții, Biserica a recunoscut unora numai Botezul, altora toate Tainele, împărțindu-i în două categorii. Pe cei cărora le-a recunoscut numai Botezul — cu motivarea că este săvârșit în numele Sfintei Treimi, i-a primit punîndu-i să anatematizeze eresul (can. 7 Laodiceea) și administrîndu-le Taina Mirungerii (can. 7 Laodiceea; 57 Cartagina; 7 Sin. II ec.; 95 Trulan). Pe alții i-a primit și socotit membri prin revenirea lor la comuniunea cu membrii ei, cerîndu-le doar să facă «scrisori» și să «anatematizeze eresurile lor... și pe toate celelalte» (can. 1, 5 și 47 Sf. Vasile cel Mare; 8 Sin. I ec.; 7 Sin. II ec.; 95 Trulan).

26. Arhim. Chesarie Gheorghescu, *Invățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericască*, teză de doctorat în teologie, în «Studii teologice», XXXII (1980), nr. 3—6, p. 500.

27. *Ibidem*, p. 447.

Canonul 7 al Sinodului I ecumenic, în afară de faptul principial și anume: extinderea aplicabilității iconomieii și la eterodocși, mai arată încă trei lucruri importante: 1) Mulțimea ereziilor din timpul acela; 2) Marea grijă a Părinților pentru păstrarea intactă a învățăturii Bisericii; 3) Diferențierea ereticilor după gravitatea ereziei și după chipul săvârșirii Botezului. Cele statornicite în canonul 7 al Sinodului II ecumenic se confirmă de către sinodul VI ecumenic în canonul 95, completându-se ceea ce era necesar cu privire la ereticii apăruiți între timp. Hotărîrea Sinodului VI ecumenic (Trulan) cu privire la primirea în Biserică a diferiților eterodocși a rămas normă generală în Biserica Ortodoxă. Ereticii care nu cred în Sfînta Treime, n-au Botezul ca Taină și-l săvîrșesc ca un rit îndepărtat de cel a Bisericii, se rebotează; ereticii care au Botezul în numele Sfîntei Treimi, fără să aibă Preoția ca Taină, se primesc prin Ungerea cu Sfîntul Mir; ereticii botezați în numele Sfîntei Treimi și avînd și Preoția ca Taină, dacă au primit la ei Mirungerea, se primesc numai prin lepădarea de credința anterioară și prin mărturisirea credinței ortodoxe²⁸.

Înainte de hotărîrile acestor canoane, Sfîntul Vasile cel Mare în prima sa epistolă, scrisă în anul 374 lui Amfilochie din Iconium, lămurește cîteva probleme referitoare la întrebarea dacă cei botezați la unele asociații eterodoxe ar trebuie rebotezați sau nu în cazul cînd s-ar converti la Biserica Ortodoxă.

«Contribuția Sfîntului Vasile cel Mare în răspunsul dat lui Amfilochie, corespunzător canonului 1, este stabilirea unor criterii mai clare pe baza cărora pot fi grupați cei ce se abat de la doctrina și disciplina Bisericii, în funcție de categoria din care fac parte aplicîndu-se și procedura de reprimire. El prevede trei categorii: a ereticilor, a schismaticilor și a celor care se roagă în adunări separate de Biserică. Prima categorie — a ereticilor — o formează cei care se înstrăinează cu totul de Biserică prin învățatură potrivnică credinței ortodoxe; a doua categorie — a schismaticilor — o formează cei care se separă de Biserică prin chestiuni bisericești de mai mică importanță, chestiuni care nu privesc credința și dogmele; iar a treia categorie o formează cei care, în adunările pentru rugăciune, nu mai pomenesc pe ierarhul superior, formînd astfel adunări ilegale»²⁹. Spre a ști cum să se procedeze la primirea în Biserică a celor ce se convertesc de la astfel de grupuri, Sfîntul Vasile spune că trebuie să se țină seama de ceea ce au hotărît Sfîntii Părinți din timpurile mai vechi, cu privire la asemenea eterodocși sau schismatici, procedîndu-se în conformitate cu aceste hotărîri. Dar, analizînd mai îndeaproape învățătura unora pe care cei mai vechi i-au socotit schismatici, Sfîntul Vasile i-a considerat eretici — motivînd aceasta cu abaterea lor de la dreapta învățatură a Bisericii — și de aceea el,

28. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. I, part. 2, Arad, 1931, p. 477 (Comentar la canonul 95 Trulan).

29. *Ibidem*, vol. III, part. 2, Arad, 1936, p. 42—44; *Sint. At.*, IV, p. 92—93 (Comentariul lui Zonara la can. 1 al Sf. Vasile cel Mare) la Prof. Iorgu D. Ivan. *Opera canonică a Sf. Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în vol. «Sfîntul Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani de la săvîrșirea sa», Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 373.

personal, impunea acestora, la reprimire, botezarea din nou³⁰. El a adăugat însă, că acolo unde acestora li s-a primit Botezul, li se poate primi în continuare; iar dacă ar accepta să fie botezați din nou, aceasta să nu înspăimânte, fiindcă n-ar fi o încălcare a canoanelor care interzic repetarea Botezului, ci o aplicare a acestor canoane care obligă să fie botezați din nou cei care au fost botezați ca eretici³¹.

Sfântul Vasile, în pogorământul la care convine pentru reprimirea fără botezare din nou a ereticilor care n-ar accepta rebotezarea, aduce drept motivare, deopotrivă interesul sau binele general al Bisericii și al mântuirii celor care se întorc în Biserică. În acest sens el spune: «Dar dacă aceasta (neprimirea Botezului din nou) ar fi piedică ordinii obștești să se aplice iarăși obiceiul și să se urmeze Părinților care au rînduit cele (de cuviință) pentru noi. Căci mă tem ca nu cumva, întrucît hotărîm să zăbovească în privința Botezului, să împiedicăm pe cei ce se mîntuiesc, prin asprimea orînduiei»³². Această motivare a Sfîntului Vasile rămîne valabilă pentru orice împrejurare asemănătoare care se poate ivi oricărei Biserici particulare.

6. Schisme existente în prezent în Biserica Ortodoxă în general

Pe lîngă aceste schisme amintite, care își au originea încă din epoca primară a creștinismului, mai există așa-numitele grupări anarhice deosebite nu numai prin felul de organizare și conducere, ci și în modul de a înțelege creștinismul. Dintre aceste grupări amintim pe așa-numiții *stiliști* sau *calendaristi*, adică partizanii stilului vechi, care au rămas la calendarul iulian neîndreptat. Într-adevăr îndreptarea calendarului constituie una dintre problemele principale pentru refacerea unității Bisericii, ea fiind dezbătută atît la Congresul interortodox de la Constantinopol din 1923, cît și la Conferința panortodoxă de la Rodos din 1961, fiind înscrisă și între primele zece teme ale viitorului Mare Sinod Ortodox.

În urma hotărîrilor Conferinței de la Constantinopol din 1923, Bisericile Ortodoxe sînt împărțite în două: o parte care, pentru condiții practice locale au rămas la stilul vechi sau calendarul iulian neîndreptat, ca de exemplu: Bisericele: Rusă, Sîrbă, Patriarhia Ierusalimului și Mînaștirile din Athos, afară de Vatoped, și altă parte care, adoptînd recomandările Conferinței interortodoxe de la Constantinopol din 1923, dar aplicîndu-le numai parțial, se servesc de un *calendar mixt*, adică au adoptat calendarul iulian îndreptat (stilul nou) numai pentru sărbătorile cu dată fixă, păstrînd Pascalia pe stilul vechi; în această situație se află Biserica din Patriarhia Ecumenică (Constantinopol), Patriarhia Antiohiei, cea a Alexandriei, Bisericele din Grecia, România, Bulgaria, Cipru, Polonia, Cehoslovacia și Albania³³. Grupări stiliste există numai în Bisericele din această categorie, care au adoptat calendarul îndreptat.

30. Prof. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, în *vol. cit.*, p. 373—374.

31. *Ibidem*, p. 374.

32. N. Mihaș, *Canoanele...*, vol. II, part: 2, p. 41 la *Ibidem*, p. 374.

33. Pr. Prof. Ene Braniște, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericele Ortodoxe*, în «*Ortodoxia*», VII (1955), nr. 2, p. 210.

«Fără îndoială, unificarea calendarului liturgic în toate Bisericile Ortodoxe rămîne un deziderat a cărui împlinire e demnă de urmărit și pe viitor cu toată stăruința, pentru că realizarea lui ar însemna un pas important spre o unitate cît mai deplină a Ortodoxiei»³⁴. De aceea se fac în ultima vreme eforturi din partea tuturor Bisericilor și confesiunilor creștine de a se ajunge la o uniformitate în această privință. La Consfătuirea de specialiști în problema pascală care a avut loc la Chambésy între 28 iunie — 3 iulie 1977, și unde Biserica noastră a fost reprezentată de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, «reprezentanții Bisericilor Ortodoxe întruniți acolo din inițiativa Primei Conferințe Panortodoxe Presinodale (noiembrie 1976) au respins propunerile pentru «stabilizarea» datei Paștilor, hotărînd să se respecte și în viitor regulile pascale consfințite la Niceea³⁵, dar se recomandă celor trei Biserici — Rusă, Sîrbă și celor din Patriarhia Ierusalimului (care nu și-au îndreptat calendarul și cu care serbăm, din motive de unitate, în aceeași dată Paștile) — îndreptarea calendarului. Dacă acest deziderat s-ar realiza, «se vor găsi atunci soluții și pentru înlăturarea puținelor diferențe din anumiți ani între datele Paștilor indicate de astronomi și cele indicate de calendarul pascal gregorian ...pentru ca să ajungem astfel ca toți cei ce cred în Iisus «să fie una» măcar în comemorarea anuală a marelui eveniment al Învierii Lui care stă la temelia credinței creștine»³⁶. Pînă la realizarea acestui deziderat, Consfătuirea de specialiști a hotărît ca problema îndreptării calendarului să fie soluționată de către fiecare Biserică autocefală în parte, pentru ca atunci cînd va fi momentul oportun pentru realizarea acestei îndreptări, ea să fie primită fără rezerve, fără opoziție și fără tulburări și sciziuni.

7. *Înlăturarea schismelor — condiție pentru reafirmarea unității Bisericii*

Ideea refacerii unității creștine este comună Bisericilor și este caracteristică azi pentru concepția raporturilor de viitor, așa cum ele se doresc din toate părțile, în nuanțe confesionale deosebite totuși.

Dezbinarea împrăstie și opune puterile morale ale creștinătății și compromite reputația ei. S-a împlinit deci vremea înțelegerii creștine, în spiritul și pentru servirea marilor idei, pe care Bisericile le reprezintă și le propagă toate.

Problema unității Bisericii este actuală întii pentru că această unitate e resimțită ca o necesitate vitală de credincioșii de astăzi ai Bisericilor locale ; actuală pentru că ideea este pusă în circulație de mișcarea ecumenică a Bisericilor care își dă osteneala în aceeași direcție a restabilirii armoniei creștine. Bisericile vor face lucru util dacă vor iniția lucrări de apropiere în vederea unirii, lucrări la care să se invite și mișcarea ecumenică, în condițiile unei colaborări ireproșabile. Unitatea Bisericii este un lucru prea mare și prea plăcut lui Dumnezeu,

34. *Ibidem*, p. 212.

35. *Idem*, *Pe calea unității generale creștine în serbarea Sîntelor Paști*, în «Telegraful Român», an. 13—16, 1980, Sibiu, p. 6—7.

36. *Ibidem*, p. 7.

pentru ca toate Bisericile creștine să aibă vreo rezervă de a-și conjuga eforturile în acest sens.

Unitatea Bisericii este actuală și pentru că se întâlnește cu tendința generală a oamenilor de astăzi, de a se apropia și a se uni. Rareori s-a văzut în istorie un efort mai susținut al oamenilor de pretutindeni, de a se cunoaște, de a se ajuta, de a se iubi. E un duh al unității umane, cum n-a existat, poate, niciodată. Strădaniile pentru unitatea Bisericii se integrează în marele elan de unitate al lumii contemporane.

Unitatea Bisericii e actuală, în fine, prin însăși ființa și constituția acestui dumnezeiesc așezământ. Ontologia Bisericii e însăși unitatea ei. Biserica este teandrică, adică este Hristosul continuat, expresia unității desăvârșite a lui Dumnezeu și a omului în spațiul vieții pămîntești. Biserica întemeiată de Dumnezeu, fiind alcătuită din oameni, existența ei este în funcție de unirea strînsă și reală a oamenilor cu Dumnezeu și a oamenilor între ei, adică a creștinilor. Această unire e cerută solemn și testamentar de Mîntuitorul, în rugăciunea arhierescă, și e recomandată de Sf. Apostol Pavel Bisericilor din Roma, Corint și Efes. Unitatea Bisericii se integrează în eternitatea vieții divine³⁷.

Dezbinarea bisericească este pentru întreaga lume prilej de nemulțumire și neîncredere. Ea trebuie să înceteze, prin înțelegerea și unirea creștinilor în pacea, frăția și libertatea aduse omenirii de Iisus Hristos! Creștinii nu vor putea vorbi de pace, dacă nu va fi pace între Biserici. Ca să fie pace între Biserici, trebuie să se recunoască și să se îndrepte greșalele făcute împotriva unității ei și să se revină pe o poziție creștină potrivită cu învățătura propovăduită de Mîntuitorul și transmisă de Sfinții Apostoli. Pentru a fi pace între Biserici, trebuie să se revină la spiritul care asigură pacea creștină; acesta este spiritul sinodal și autocefal.

Faptul că Biserica Ortodoxă este organizată în Biserici naționale autocefale, este o garanție că ea nu se gîndește să ceară altora unirea prin încadrare într-un sistem în care li s-ar impune autoritatea ei. Ea este, însă, cu atît mai mult împotriva unei uniri care i-ar lua autonomia și i-ar cere să adopte învățături, practici de cult sau concepții pe care nu le-a cunoscut nici Sfînta Scriptură nici Tradiția Bisericii.

Ca mădulare vii și conștiente ale Ortodoxiei, sîntem datori nu numai să păstrăm neștirbit tezaurul adevărului și frumuseților ei, ci sîntem chemați să-l adîncim și să-l îmbogățim pe măsura nevoilor și aspirațiilor veacului în care trăim.

În cadrul acestui efort comun al Bisericilor creștine, de a se apropia prin tot mai bună cunoaștere, este de datoria fiecăreia în parte, de a se prezenta fiecare, ca un tot în deplină armonie, înlăturînd din sinul ei orice schismă și dezbinare.

37. Pr. Prof. I. G. Coman, *Unitatea Bisericii și problema rețacerii ei în lumina Sfinților Părinți*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 430—431. Vezi și John Meyendorff, *Unity of the Churches — unity of mankind*, în «St. Vladimir's theological Quarterly», vol. 15, nr. 4, 1971, p. 163—177 și îndeosebi capitolul «Man and the Unity of the Church», p. 167—170.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

PROF. DR. DOCENT ALEXANDRU ELIAN
LA 75 DE ANI DE VIAȚĂ

Eminentul și învățatul nostru profesor de la catedra de Bizantinologie, — și nu numai —, din cadrul Institutului Teologic de grad Universitar din București, a împlinit 75 de ani de viață. Mulți dintre numeroasele promoții de absolvenți ai Institutului menționat — pe care Domnul profesor Alexandru Elian l-a slujit cu devotament timp de 20 de ani —, păstrează cu respectuoasă emoție amintirea profesorului pe cît de exigent, tot pe atît, dacă nu mai mult, de sincer și de obiectiv. Parcă însă absolvenții promoției 1974, printre care și semnatarul acestor rînduri, se simt mai aproape de acest dascăl de excepție; nu neapărat pentru faptul că 1974 este totuși un moment de dată mai recentă. Cred că sîntem mai aproape de adevăr dacă în sprijinul afirmației noastre avem în vedere că această promoție a avut, poate, unicul privilegiu să urmărească prelegerile și să susțină examenele regulamentare cu Domnul profesor Alexandru Elian la nu mai puțin de patru discipline: Limba latină, Patrologia, Pedagogia și, bineînțeles, Bizantinologia.

Anii au trecut; mulți dintre «ciracii și învățăceii» de altădată, cum îi plăcea să ne alinte adeseori, își au rosturile lor în viață, în societate și, desigur, în cadrul instituției care le-a ocrotit tinerețea și le-a asigurat educația și cultura — Biserica strămoșească. Relațiile dintre bancă și catedră au suferit, firesc, schimbări notabile. Și totuși... Peste vremi, pentru mulți dintre aceștia Domnul profesor Alexandru Elian rămîne distinsa figură a ceea ce s-a înțeles și trebuie a se înțelege întodeauna prin noțiunea de profesor. Sobru și totuși apropiat, exigent dar nu nedrept, cunoscător al celor mai mici amănunte în materie, dornic de a fi cît mai înțeles, foarte sensibil cu dorurile de cunoaștere ale studenților, Domnia Sa poate fi comparat — dacă această comparație nu deranjează și nu șochează — cu pomul care, neținînd cont de ciclul natural, rodește în toate anotimpurile, și din care în permanență «cei poficioși» puteau culege în voie și din destul pentru a-și astîmpăra setea de cunoaștere.

Tineri fiind, nu de puține ori așteptam sfîrșitul orelor de curs ori seminarii nu neapărat pentru întocmirea lucrărilor sau pentru vreo lectură, fie ea și oarecare, ci pentru te miri ce satisfacții trecătoare. Și totuși, cînd captivantele prelegeri ale Domnului profesor Alexandru Elian — pentru susținerea cărora nu l-am văzut decît cu un neînsemnat petec de hîrtie pe care erau însemnate un nume, un titlu și o dată, în jurul cărora însă putea vorbi ore întregi —, luau sfîrșit, rămîneau cu sentimentul neîmplinirii și al frustrării. L-am întîlnit adeseori și după absolvența noastră, și de fiecare dată am rămas cu același sentiment.

Spirit enciclopedic și posesor al unui larg orizont cultural datorat în bună măsură vastelor sale cunoștințe de greacă și latină — indispensabile de altfel unui cercetător în domeniul istoriei —, ca și al celor de germană, engleză, franceză, italiană și neogreacă, Domnul profesor Alexandru Elian avea o anume artă în a-și expune prelegerile, urmărite întodeauna cu mare interes. După fiecare dintre ele rămîneau tot mai îmbogățit și mereu mai stimulat pentru cercetare.

*

Către sfîrșitul lunii brumărel din acest curgător an, Domnul profesor Alexandru Elian a împlinit 75 de ani de viață.

Vom încerca în următoarele rînduri, cu emoția și respectul cuvenite unui asemenea moment, o succintă evocare a personalității și prezenței dascălului nostru în cultura laică și teologică românească. Născut în cetatea de scaun, de ziua Sfîntului Dimitrie din Basarabi, în anul de la Hristos 1910, din părinții Mihail-Andrei (funcționar) și Elena (casnică), Profesorul Alexandru Elian de mai tîrziu urmează cursurile primare și cel^o liceal, încununat în anul 1928 cu diploma de bacalaureat, la liceul S. T. — 11

«Spiru Haret» din București. La acest vestit centru școlar al Bucureștilor de altădată, (și care a avut printre cursanții săi și pe istoricul religiilor, de talie mondială, Mircea Eliade), elevul Alexandru Elian s-a bucurat de frumoase și îndreptățite aprecieri. Pe linia unei frumoase tradiții școlărești, elevii merituosi erau evidențiați la panoul de onoare. Avîndu-se în vedere conduita și rîvna pentru învățatură, numele său a fost înscris pe tabla de marmoră a premianților de onoare ai Liceului.

Tînărul bacalaureat va frecventa apoi cursurile Facultății de Istorie din cadrul Universității bucureștene, la sfîrșitul cărora obține, în 1932, atît licența în filosofie, cît și pe cea în istorie. Între anii 1932—1934 va studia în străinătate ca membru al Școlii Române din Franța. Revenit în țară, activează mai întîi ca profesor suplînitor la Seminarul Central din București (1935—1936); în toamna lui 1936 este numit asistent la catedra de Bizantinologie de la Facultatea de Litere, — calitate în care va funcționa pînă în anul 1940. Paralel a activat și ca bibliotecar în cadrul Bibliotecii Academiei Române (pînă în 1956), — din anul 1954, ca șef de sector. În iunie 1937 a fost numit și la catedra de paleografie greacă, cu rangul de conferențiar, din cadrul Școlii Superioare de Arhivistică, funcție pe care o va deține pînă în luna noiembrie a anului 1948. De aici va fi transferat (1948) ca profesor titular la catedra de Bizantinologie a Facultății de Istorie, catedră pe care o va ilustra pînă la desființarea acesteia (1952).

Activitatea de studiu și cercetare a Profesorului nostru este marcată și de munca depusă între 1943 și 1968, ca membru permanent al Institutului de Studii și Cercetări balcanice și apoi ca șef de secție — pentru Istoria Universală — la Institutul de Istorie «Nicolae Iorga».

Din luna lui septembrie a anului 1956, Domnul profesor Alexandru Elian își reia activitatea în cîmpul Teologiei, de data aceasta la Institutul Teologic de grad Universitar din București. Aici, împărțîșind cu bunăvoință și dărnicie din vasta și te-meinica sa experiență și pregătire, vreme de două decenii Domnul profesor Alexandru Elian va veghea asupra educației teologice, științifice și civice a viitorilor slujitori ai Altarului strămoșesc.

Timpul nemitarnic însă și unele întîmplări nefericite ale vieții cotidiene își vor spune cuvîntul, și la 1 octombrie 1975 Domnul profesor Alexandru Elian se pensionează — la cerere — pentru limită de vîrstă. Încheierea activității didactice nu va însemna însă nici pe departe încetarea activității științifice și de cercetare, și nici ruperea relațiilor cu «auditorii săi de altădată». Mulți dintre foștii săi studenți din învățămîntul teologic și laic îl mai frecventează încă și astăzi, apelînd la neprefuitele sale indicații și cunoștințe. Și nu este de mirare. Cu inima și casa larg deschise în permanență, Domnul profesor Alexandru Elian, expresia cea mai strălucită a spiritului — dacă nu a școlii — lui Demostene Russo, întruchipează acea rigoare a demersului de cercetare, care tinde spre exhaustiv în informație și definitiv în încheieri. Personalitatea sa științifică se infățișează ca o întrupare a virtuților umanismului renescentist: larg orizont de cultură și acut spirit critic. În problematica abordată de Alexandru Elian se disting două mari direcții: în cea dintîi — relațiile Țărilor Române cu Bizanțul —, Alexandru Elian, cunoscător perfect al surselor bizantine, a întreprins un efort, pe cît de amplu pe atît de remarcabil, pentru a înlătura opinii și concluzii care, în ciuda dreptului de cetate căpătat în istoriografia noastră, s-au dovedit, la ancheta de mîgală pe care el a desfășurat-o, de-a-ntregul eronate. Eliminînd un șir de ipoteze, născute mai ales din documentarea insuficientă sau din analiza deficitară a sursei, Alexandru Elian a «curățit» terenul pentru cercetarea sistematică a raporturilor româno-bizantine, care rămîne de făcut. Pentru el, căile mai adînci, de lungă durată, adesea mediate de pătrunderea influenței Bizanțului imperial, sînt mai importante decît contactele directe, modeste în consecințe, dar înălțate în strălucire de legende istoriografice, pe cît de false pe atît de trainice. În cea de a doua direcție a preocupărilor sale — istoria culturii românești medievale —, Alexandru Elian a adus o solidă pregătire filosofică, prin care a deschis perspective noi în analiza fenomenului cultural. Contribuțiile sale privind activitatea lui Dosoftei (mitropolitul Moldovei și Sucevei — 1671—1674; 1675—1686 — și ctitorul poeziei culte românești, *n.n.*) au dat un nou chip ilustrului prelat, a cărui operă a fost supusă de Alexandru Elian celei mai erudite și comprehensive analize*.

* *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 137—138.

Precizăm că activitatea iubitului nostru Profesor în ceea ce privește problema culturii autohtone a urmărit îndeaproape elucidarea unor aspecte esențiale din viața și opera a trei reprezentanți ai geniului românesc :

Dosoitei — a se vedea studiile : *Dosoitei, poet laic*, în «Contemporanul», 21 (1967), p. 3 ; *Mitropolitul Dosoftei și literatura patristică*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCII (1974), nr. 11—12, p. 1350—1375 ;

Mihai Eminescu, căruia i-a dedicat câteva studii printre care : *Eminescu și vechiul scris românesc*, în «Studii și cercetări de bibliografie», I, 1955, p. 129—160 ; *Cu privire la traducerea franceză ale poeziilor lui Eminescu*, în «Convorbiri literare», 12 (1939), p. 1469—1537 ;

Nicolae Iorga — vezi : *Histoire et sociologie d'après Nicolae Iorga*, în «Revue roumaine d'histoire», IV (1965), p. 1091—1100 ; *Nicolae Iorga și istoria universală*, în «Studii», XVIII (1965), nr. 6, p. 1261—1274 ; *Nicolae Iorga et le Sud-est européen*, în «Bulletin de l'Association internationale d'Etudes du Sud-Est Européen», IX (1971), nr. 1—2, p. 12—21.

Fără pretenția de a prezenta aici o listă completă a activității editorial-publicistice a Domnului profesor Alexandru Elian, vom insera, în cele ce urmează, mai multe titluri — tot aștepta contribuții la propășirea și îmbogățirea bibliologiei, codicologiei, epigrafiei și a studiilor grecești, și neoelenice, care au trezit un viu și real interes în rîndurile specialiștilor : *Contribuția grecească la «Mărturisirea ortodoxă»*, 1946 ; *Elemente de paleografie greco-romane*, în «Documente privind Istoria României», vol. I, 1956, p. 359—381 ; *Inscripțiile medievale ale României* — vol. I — *Orașul București, 1395—1800*, (în colaborare), volum apărut sub redacția Profesorului Elian și a cărui amplă *Introducere* (p. 11—44) — un adevărat studiu asupra inscripțiilor noastre medievale, a însemnătății lor pentru istoriografia românească —, îi aparține ; *Istoria României* (colaborator), vol. III, București, 1964 ; *Fontes historiae daco-romanae*, vol. III ; *Scriitori bizantini (sec. XI—XIV)*, București, 1976 (în colaborare cu Nicolae Șerban Tanașoca). Studiul introductiv, p. VII—XXVIII, îi aparține ; *Conspiratori greci în Principate și un favorit mavrogenesc : Turnavitu*, în «Revista de Istorie», XXI (1935), nr. 10—12, p. 337—372.

Socotim indicat să amintim aici și valoroasa traducere a lucrării lui Steven Runciman, *The Fall of Constantinople — 1453* (Căderea Constantinopolului — 1453), însoțită de edificatoare note de pagină și o interesantă Postfață, p. 269—302.

Însăși problema legăturilor româno-bizantine — care constituie o direcție, cum s-a afirmat, nu negliabilă a scrisului Domnului profesor Alexandru Elian —, este reprezentată exemplar de studii ca : *Die byzantinischen Studien in Rumänien*, în «Balkanica», V (1946), p. 33—78 ; *Les études byzantines en Roumanie, 1939—1945*, în «Byzantinoslavica», IX (1948), p. 393—405 ; *Les rapports byzantino-roumains. Phases principales et traits caractéristiques, Ibidem*, XIX (1958), p. 212—225 ; *Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie*, în «Revue roumaine d'histoire», I (1962), nr. 2, p. 487—497 ; *Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Age*, în «Proceedings of the XIII-th International Congress of Byzantine Studies», Oxford, 1967, p. 195—203 ; *La byzantinologie dans les préoccupations de la théologie roumaine*, în «De la théologie orthodoxe roumaine dès origines à nos jours», București, 1974, p. 195—210 ; *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în «Cultura moldovenească în epoca lui Ștefan cel Mare», București, 1964, p. 97—179 ; *Ceva despre iconografia bizantină și cea românească*, în «Calendarul ortodox Credința» pe anul 1967.

La acestea adăugăm titlurile preocupărilor speciale de istorie bisericească : *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe. De la întemeiere pînă la 1800*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 9—10, p. 904—935 ; *Biserica Moldovei și Muntele Athos la începutul veacului al XIX-lea*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 391—402 ; *Antim Ivireanul — apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei, Ibidem*, XVIII (1966), nr. 9—10, p. 519—530 ; *Clerul ortodox român și răscoala lui Tudor Vladimirescu*, în «Glăsul Bisericii», XXIX (1970), nr. 7—8, p. 734—748 ; *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe — 1642*, Cuvînt înainte și traducere, p. 5—22, București, 1981 ; *Atitudinea Bisericii Vechi-Catolice față de Sinoadele Ecumenice*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 373—381 ; *Contribuția clerului român la luptele poporului român pentru libertate națională și unitate* (colaborare), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12, p. 1289—1342, etc.

Prinos de recunoștință și dulce mângiere se vor aceste câteva rinduri omagiale — izvorite din dorința de a fi, numai și pentru câteva momente, iarăși împreună cu iubitul, distinsul și învățatul nostru Dascăl.

Le încredințăm luminii tiparului pentru a mărturisi la timp și peste vremuri respectuoasele și sincerele mulțumiri ale numeroaselor serii de studenți teologi cărora le-a fost cu devoțiune îndrumător și mentor, și care înalță neîncetat, de la altarele strămoșești din țară și de peste hotare, rugăciuni fierbinți și pentru sănătatea, liniștea și îndelunga-înziliră a Profesorului Alexandru Elian.

Εἰς πολλὰ ἔτη ἀγαπητὲ Διδάσκαλε!

ALEXANDRU M. IONIȚĂ

In memoriam

Profesorul dr. Mezey Gy. Lóránd

În ziua de 17 octombrie 1985 s-a stins din viață, după o grea suferință, la vârsta de 65 ani, distinsul profesor Dr. Mezey Lóránd, personalitate proeminentă a învățămîntului teologic reformat din Ungaria.

Originar de pe plaiurile maramureșene, s-a născut la 27 ianuarie 1920, în localitatea Tîrgu-Lăpuș — R.S. România —, ca fiu al Protopopului Dr. Mezey Mihail și Ana, născută Elek.

Școala primară a urmat-o în comuna natală în limba maternă, dar, prin grija părinților, paralel cu limba maghiară, a învățat și limba română, ajutat fiind de către preotul ortodox român Vasile Pașca și avocatul Ioan Susan, prieteni buni ai familiei sale.

După terminarea școlii primare se înscrie și urmează Gimnaziul Reformat din Cluj, apoi pe cel din Zalău și, în sfîrșit, un an frecventează Gimnaziul de Stat «George Șincai» din Baia-Mare, avînd ca director pe preotul ortodox Gh. Hetco. Dorința lui a fost să-și însușească cît mai bine limba română.

Examenul de bacalaureat l-a susținut în fața Comisiei nr. 2 din Cluj, avînd ca președinte pe profesorul universitar A. Borza.

În anul 1946, după terminarea cursurilor universitare, în conformitate cu programa analitică, devine licențiat al Universității din Cluj. În același an, se stabilește în Timișoara, angajîndu-se ca ziarist la «Sportul Popular Bănățean», îndeplinind și funcția de pedagog cultural. După un eveniment intim, cu sfîrșit tragic, la insistența părinților, se reîntoarce la Budapesta, liniștindu-și în parte familia.

Între anii 1947—1951 s-a înscris la Academia teologică reformată din orașul Pápa, din cadrul Episcopiei Transdanubiana, devenind acum licențiat în teologia reformată.

După alte studii la Universitatea din Pécs, ia gradul de «Doctor Scientiarum Politicarum».

În anul 1950, la Universitatea din Szeged primește titlul de «Doctor juris universi».

În anul 1952 este numit «Capelan» la Tatabánya, cel mai mare centru minier, reședința județului Kamárom. Din anul 1954 a fost ales protopop, avînd sub conducere parohiile din județul Kamárom.

În anul 1966, la cerere, a fost numit colaborator științific la Biroul Sinodului Reformat din Budapesta.

De la 1 iunie 1970 a fost numit preot la parohia reformată Pestimre, cartier XVIII Budapesta.

Între anii 1975—1978, Mezey Gy. Lóránd urmează, ca doctorand, cursurile Institutului teologic universitar din București.

Dorința lui cea mai arzătoare a fost să poată studia și să cunoască cât mai aprofundat învățătura Bisericii Ortodoxe Române, pentru care a avut o stimă și un respect deosebit în viața lui ca preot reformat.

Prea Fericitul Patriarh Iustin și Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române i-au aprobat înscrierea și frecventarea cursurilor pentru doctoranzi, și după mai mulți ani de studii, în ziua de 7 noiembrie 1981, i s-a conferit titlul de «Doctor în Teologia ortodoxă», în urma susținerii tezei sale de doctorat cu titlul de: «*Temeiurile dogmatice ale responsabilității*», teză pregătită sub îndrumarea Prea Cucerniciei Sale Părintelui Profesor Dr. Dumitru Stăniloae.

Între anii 1952—1956, Profesorul Dr. Mezey Gy. Lóránd a avut și o activitate teologico-didactică în cadrul pregătirii complementare misionare a preoților reformați din Episcopia Transdanubiană.

Se remarcă și ca publicist activ prin articole apărute în periodice de specialitate, ca: «Reformátusok», «Iapja», «Református Egyház», «Teologiai Szemle» etc.

Între anii 1960—1964 devine colaborator științific în cadrul Conferinței Creștine pentru Pace, de la Praga, luînd parte și la cele două conferințe mondiale pentru pace ale religiilor.

Ca ziarist a activat la mai multe ziare maghiare, printre care: «Komárommegyei», «Dolgozók», «Lapja», și la săptămînalul «Foaia muncitorilor» din Jud. Komárom. La 6 ianuarie 1951 se căsătorește cu Violeta (Ibolia) Armánko, fiica lui Nicolae și Iuliana Armánko, cu domiciliul în Mediaș — România.

Din căsătoria lor au rezultat trei copii: Gheorghe-Lóránd, Zsolt-Mihai și Csaba-Stefan. În prezent toți sînt căsătorii și la rosturile lor, bucurîndu-se de o aleasă creștere și educație pe care au primit-o de la părinții lor.

Trecerea din această viață a preotului profesor Dr. Mezey Gy. Lóránd a pus capăt la toate grijile pămîntești, intrînd în viața netrupească cu conștiința împlinirii datoriei față de Dumnezeu și față de oameni.

Slujba înmormîntării s-a săvîrșit în ziua de 30 octombrie 1985, ora 13, în capela din cimitirul orașenesc Pesterzsébeti — Budapesta, de către un sobor de circa 40 de preoți reformați dintre prietenii și cunoscuții lui cei mai apropiați, și în prezența a numeroși profesori, studenți și laici.

Au rostit cuvîntări funebre: Protopopul Hadú Péter din Budapesta, în calitate de reprezentant al Episcopiei Bisericii Reformate din Ungaria și a Președintelui Sinodului General; Dr. Selmeczi Iános, Decanul Facultății Evanghelice din Budapesta; Dr. Ladányi, Decan, și Dr. Bajusz Ferenc, etc.

Un pios omagiu i-a adus răposatului și Preotul Ioan-Octavian Rudeanu, bursier la Academia teologică reformată din Debrecen, care a scos în evidență înalta ținută teologico-didactică și sacerdotală a celui care a fost Prof. Dr. Mezey Gy. Lóránd, cărturar distins, cu o bogată activitate publicistică, patriot luminat și ecumenist convins, înscriindu-și numele la loc de cinste în istoria Bisericii reformate maghiare.

Dr. Mezey Lóránd, ca teolog și ecumenist activ, nu numai pe plan intern, ci și pe plan extern, în diferite întîlniri cu teologi din cadrul Bisericii Ortodoxe Române, și-a manifestat dorința să vadă mereu crescîndă dragostea, respectul, înțelegerea și conlucrarea sinceră între cele două Biserici — Ortodoxă și Reformată —, pacea și buna înțelegere între cele două popoare vecine și prietene — ungar și român —, al căror țel comun este «Pacea pe pămînt și buna înfrățire între oameni».

După slujba înmormîntării, peste sicriul cu rămășițele pămîntești ale celui care a fost Mezey Gy. Lóránd, preotul ortodox român a presărat pămînt adus din satul său natal Tîrgul-Lăpuș, pămînt românesc, pămînt pe care l-a iubit pînă la moarte (Preot IOAN-OCTAVIAN RUDEANU, bursier român la Academia Teologică Reformată din Debrecen — R. P. Ungaria).

Aniversarea zilei de 1 Decembrie la Institutul Teologic Universitar din București

Evenimentul istoric de la 1 Decembrie 1918, care a marcat desăvîrșirea politică a statului național unitar român, a fost sărbătorit la cea de a 67-a aniversare de către profesorii și studenții Institutului teologic universitar din București, în ziua de luni, 2 decembrie 1985. Întrunirea festivă dedicată acestui moment hotărîtor din istoria neamului, a fost prezidată de către Prea Sfințitul Episcop VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, Vicar Patriarhal și Rector al Institutului teologic universitar din București, care a și deschis ședința anunțînd referatul cu tema: «1 Decembrie 1918 — Unirea Transilvaniei cu România», prezentat de către *P.C. Pr. Prof. ȘTEFAN ALEXE*.

Încă de la început, referatul a subliniat că «cuvîntul de față nu este numai o descriere a faptelor petrecute atunci, este și un omagiu față de cei care s-au jertfit pentru păstrarea unității de neam și de limbă, pentru continuitatea poporului român pe aceste meleaguri și pentru păstrarea tezaurului cultural-spiritual moștenit din străbuni; este o învățătură pentru noi, cei de azi și de mâine ca să nu precupețim nimic pentru ridicarea scumpei noastre patrii pe culmi tot mai înalte de progres, pentru apărarea libertății și neahtîrării ei». După această precizare, vorbitorul a trecut direct la prezentarea evenimentelor care au premers și pregătît marel act. Între aceste etape sînt analizate următoarele: Constituirea Consiliului Național Român; publicarea Manifestului Națiunii Române; pregătirea și convocarea Adunării de la Alba Iulia, unde la 1 Decembrie 1918 s-au întrunit cei 1228 deputați spre a hotărî în unanimitate unirea Transilvaniei cu Patria Mamă.

În continuare este prezentată desfășurarea programului Adunării care, după decretarea Unirii, a ales pe cei 212 membri ai Marelui Sfat Național, din care făceau parte și cei 5 episcopi români din Transilvania, între care s-au remarcat episcopul Caransebeșului, Miron Cristea, ce avea să devină, în 1925, primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și Profesorul de teologie de la Sibiu, NICOLAE BĂLAN, viitorul mitropolit al tuturor românilor din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș. Actul unirii a fost prezentat la București în ziua de 14 decembrie; la 24 decembrie a fost semnat Decretul de consfințire legală a unirii, iar la 21 ianuarie 1920, unirea Transilvaniei cu România a fost recunoscută prin tratatul de pace de la Paris. La acest act au aderat sașii din Transilvania, întruniți într-o adunare la Mediaș, în ziua de 3 ianuarie 1919; la fel și șvabii din Banat, întruniți la Timișoara, în ziua de 10 august 1919.

După sublinierea caracterului democratic al actului unirii de la Alba Iulia, care a descătășat forțele creatoare ale întregului popor român, *P.C. Pr. Prof. ȘTEFAN ALEXE* a încheiat cuvîntul său festiv cu următoarele considerații: «Actul unirii de la Alba Iulia este și o premiză pentru unificarea sufletească a românilor transilvăneni. Mulți dintre aceștia au luptat să-și refacă unitatea de credință după dezbinarea impusă de stăpînirea conducătoare de atunci, străini de neam și de credință. După unirea din 1918, s-au ridicat nenumărate glasuri care au arătat că unirea politică ar trebui să fie urmată și de unirea sufletească. Dar a trebuit să treacă încă trei decenii pînă la realizarea acestui deziderat. La 21 octombrie 1948, Alba Iulia îmbrăca iarăși haină de sărbătoare, iar catedrala reîntregirii din Transilvania se scâldea în lumina bucuriei credincioșilor uniți de acum și ei, tot pe vecie, într-o singură Biserică, Biserica Ortodoxă Română. Iată de ce se poate afirma că ziua de 1 decembrie 1918 rămîne în viața neamului nostru un întreit simbol: al unității de neam, al unității de țară și al unității de credință».

În continuare a vorbit *P.S. Episcop VASILE TÎRGOVIȘTEANUL*, subliniind că unirea de la Alba Iulia nu a fost un act spontan, ci încheierea unui proces pregătît îndelungat. Amintînd remarcă marelui istoric NICOLAE IORGA că n-ar fi fost posibilă unirea dacă n-ar fi existat conștiința unității naționale, *P.S.* Sa a marcat etapele formării conștiinței naționale a tuturor românilor, aceasta izvorînd din conștiința latinătății, a unității de origine latină, ce se va dezvolta apoi în conștiința unității de neam. La cimentarea conștiinței de unitate a tuturor românilor a contribuit, în mod hotărîtor, și credința creștină ortodoxă, care a fost dintotdeauna mărturisită drept credință românească. Astfel, prin circulația aceluiași cărți bisericești în toate provinciile locuite de români, ctitoriile lui Ștefan cel Mare la Feleac și la Vad în Ardeal, prezența ardelenilor în oastea marelui voievod al Moldovei ș.a., constituie fapte grăi-

toare ale conștiinței de neam a tuturor românilor, încă cu mai multe secole înainte de Unirea de la Alba Iulia. Actul de la 1600, când Mihai Viteazul avea să înfăptuiască fie și pentru scurt timp unirea politică a tuturor românilor, a cimentat definitiv conștiința de neam a acestora.

După aceste importante precizări, P.S. Sa a mai arătat că Unirea de la Alba Iulia a asigurat spațiul politic în cadrul căruia aveau să se descătușeze toate forțele creatoare ale poporului român, încheind cu îndemnul de a aduce omagiul nostru înaintașilor care au făptuit marile evenimente ale istoriei neamului, prin continuarea exemplului lor de înaltă dăruire patriotică.

A vorbit apoi, în încheiere, *DI. Prof. EMILIAN POPESCU*, care numind ziua de 1 Decembrie 1918 drept «cea mai senină zi din istoria Transilvaniei» a asemănat perioada istorică dinaintea acestei date, cu perioada din istoria Bisericii Creștine anterioară împăratului Constantin cel Mare. Așa cum Biserica creștină a presărat cu sânge de martiri istoria sa din primele trei secole, Constantin cel Mare, marcând eliberarea Bisericii din această grea asuprire, tot așa și românii ardeleni au plătit cu mult sânge lupta lor de eliberare națională, dusă pînă în 1918, astfel că actul unirii de la Alba Iulia pune capăt perioadei de suferințe și nedreptate din istoria Transilvaniei.

Caracterul festiv al acestei întruniri a fost completat de corul studenților teologi care, sub conducerea *P.C. Diac. Coni. NICU MOLDOVEANU*, a intonat cu mare însuflețire cîntecelē patriotice «Deșteaptă-te, române...!» și «Hora Unirii».

Această festivitate de la Institutul teologic universitar din București s-a constituit nu numai ca un simplu omagiu adus marilor înaintași pentru contribuția lor la propășirea neamului românesc spre tot mai înalte trepte de lumină, ci și ca un prilej care adîncește educarea patriotică a tinerelor generații de teologi, spre a deveni vrednici slujitori ai Bisericii străbune și cetățeni de încredere ai scumpei noastre patrii (*Pr. Dr. VIOREL IONIȚĂ*).



NOTE BIBLIOGRAFICE

DR. NESTOR VORNICESCU, Mitropolitul Olteniei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, Sec. IV—XVI, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984, 635 p.

Lucrarea menționată înfățișează — așa cum însuși autorul arată în «Cuvînt înainte» — rezultatele unor cercetări îndelungate pe care le-a întreprins pentru studierea istorico-critică a scrierilor patristice, care au circulat în spațiul creștin românesc încă din primele secole. Lucrarea nu este deci — așa cum ar rezulta din titlu — o simplă înșirare a scrierilor patristice care au circulat pe teritoriul Patriei noastre în secolele IV—XVI, ci o documentată studiere istorico-critică a manuscriselor sau tipăriturilor identificate, urmărind să dovedească, în primul rînd, vechimea creștinismului la populația străromână, atît din dreapta cît și din stînga Dunării și, în al doilea rînd, existența în aceste părți, încă din primele veacuri, a unor importante centre episcopale, ca Tomisul, ai cărui episcopi au participat la sinoadele ecumenice, chiar de la primul sinod ecumenic de la Niceea (325), dovedindu-se apărători curajoși ai dreptei credințe. Prestigiul de care se bucurau episcopii acestui scaun poate fi dedus și din prețuirea arătată de împărați, care socoteau ca episcopi ortodocși pe toți episcopii care erau în comuniune cu episcopul Tomisului.

Făcînd o apreciere generală asupra vechimii și rolului exercitat de creștinism la daco-romani, autorul spune: «Pentru daco-romani Creștinismul a constituit, din primele secole, nu numai un fapt de credință oarecare, ci unul cu adînci și esențiale implicații spirituale, sociale și istorice, un fenomen istoric-cultural decisiv demonstrînd capacitatea acestei populații de a întreține o intensă viață spirituală. Alături de greci și de romani, străromânii au fost între primele popoare creștine din Sud-Estul european pe teritoriul cărora s-au folosit, dar în același timp s-au și elaborat scrieri patristice» (p. 27). Aceste afirmații își găsesc o bogată documentare în cuprinsul lucrării. Cu viziunea de perspectivă a istoricului, autorul și-a stabilit un plan cuprinzător, axat, ca metodă, pe periodizare, în jurul unor momente care justifică pe deplin periodizarea.

Bogatul material pe care îl cuprinde lucrarea este grupat în trei părți, fiecare parte avînd un număr mai mic sau mai mare de capitole, după aspectele în lumina cărora autorul a socotit că poate fi înțeleasă mai bine importanța unui anumit manuscris și rolul pe care el l-a avut în viața cultural-spirituală a poporului român sau a popoarelor vecine — rus, sîrb și bulgar — după creștinarea lor, sau a altor popoare din Răsărit și Apus.

Ceea ce socotim că se cuvine să fie evidențiat de la început, ca apreciere generală a lucrării, este bogatul aparat critic cu care I.P.S. Mitropolit Nestor și-a sprijinit părerile la care s-a oprit, ca cele mai plauzibile, fie cu privire la locul apariției unui anumit manuscris și a circulației sau folosirii lui, fie cu privire la motivarea selecționării cuprinsului manuscrisului, din opera bogată a unui Sfînt Părinte. În scurta prezentare pe care o facem lucrării deosebit de interesante a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nestor — îndeosebi pentru obiectivele pe care și le-a propus — nu ne vom opri, în mod amănunțit, asupra tuturor manuscriselor sau documentelor tratate. Din parcurgerea întregii lucrări, cititorul va observa însă un fir conducător pe care l-a urmat autorul, pentru a evidenția întocmirea sau traducerea manuscriselor în așa fel încît prin ele să se cultive deopotrivă cele trei laturi ale puterii bisericești: *învățătoarească* — pentru cunoașterea și păstrarea dreptei învățături —, *sîințitoare* — pentru

cunoașterea și săvîrșirea corectă și unitară a întregului cult (Sfintele Taine și ierurgile cuprinse în Evhologiu) și *conducătoare* — în cadrul căreia canoanele exprimă deopotrivă: puterea legiferatoare, judecătorească și executivă a Bisericii.

Partea întâi a lucrării are ca titlu general: *Scrieri patristice la Dunărea de Jos* în vremea Sfinților Părinți, în Bisericile vecine, în secolele IV—XVI și circulația acestor scrieri între Răsărit și Apus pînă la sfîrșitul secolului XVI.

În *cap. I* (p. 33—97) sînt analizate — ca scrieri patristice la Dunărea de Jos în vremea Sfinților Părinți — următoarele scrieri: 1. Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia și trei Epistole ale Sfîntului Vasile cel Mare; 2. Scrieri ale Sfîntului Teotim I, Episcopul Tomisului; 3. Episcopul Ioan al Tomisului și contribuția sa la apărarea Ortodoxiei; 4. O Epistolă a Episcopului Teotim al II-lea al Tomisului din anul 458; 5. Epistola Episcopului Valentinian al Tomisului către Papa Vigilius și răspunsul acestuia; 6. Scrierile Sfîntului Ioan Cassian; 7. Contribuția lui Dionisie Exiguul la tezaurul patristicii; 8. Scrieri ale «Călugărilor Sciți» din secolul VI; 9. Scrieri ale Episcopului Laurențiu de Novae; 10. Scrieri ale Sfîntului Niceta de Remesiana.

În *Cap. II*, intitulat: «Scrieri patristice în Bisericile vecine (bulgară, sîrbă și rusă) în sec. IX—XVI» (p. 92—140) sînt analizate scrieri patristice care au ajutat apropierea dintre aceste Biserici și cele de pe teritoriul Patriei noastre, contribuind prin aceasta și la apropierea și colaborarea popoarelor respective.

În *cap. III*, intitulat: «Circulația scrierilor patristice între Răsărit și Apus pînă la sfîrșitul secolului XVI» se arată că «separația de la 1054 dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit n-a însemnat o întrerupere a circulației scrierilor patristice între Răsărit și Apus, chiar dacă nu s-a mai atins frumusețea și bogăția raporturilor din primele veacuri ale epocii de aur a Sfinților Părinți». Această epocă a raporturilor dintre Răsărit și Apus — o exemplifică autorul astfel: «a existat o comuniune neîntreruptă și, mai ales, o intensificare crescîndă a scrisului patristic răsăritean cu reflexe puternice asupra celui din Apus. Astfel, prima școală de teologie și de filosofie creștină la Roma a fost înființată de Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, născut și educat în Răsărit. El a realizat o operă importantă pentru începuturile literare și teologice ale creștinismului din primele secole, «a ridicat probleme noi atît în teologie cît și în filosofie și a încercat să arunce o punte solidă între cugetarea profană elenică și cea creștină» — ceea ce a și reușit, întocmai cum va realiza și Sfîntul Vasile cel Mare, cel «încărcat ca o corabie cu toate științele timpului său» prin cultura teologică profundă însușită, prin capacitatea de sinteză, dar și prin rîvna curată întru apărarea Ortodoxiei» (p. 124). Îndeosebi prin Rufin și Fericitul Ieronim începe marele proces de iradiere a scrierilor patristice din Răsărit și Apus, proces ce a fost continuat printr-o remarcabilă contribuție și de monahii «sciți», daco-romani Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Ioan Maxențiu.

Dar, deși mai puțin în această epocă, totuși s-au tradus din unele lucrări patristice și din Apus, din limba latină, în Răsărit în limba greacă. Așa a fost, de exemplu, opera pastorală a Sfîntului Grigorie cel Mare, papa Romei, *Liber regulae pastoralis*, scrisă cu prilejul alegerii și investiturii sale ca papă al Romei (3 septembrie 590), urmînd exemplul Sfîntului Ioan Gură de Aur cînd a scris tratatul *Despre preoție*; lucrarea a fost tradusă de timpuriu în grecește de patriarhul Anastasie al II-lea al Antiohiei (p. 125).

Fără a insista — așa cum am spus — asupra tuturor manuscriselor sau traducerilor prin care s-a păstrat legătura și influența reciprocă dintre popoarele vecine sau dintre Răsărit și Apus — reținem concluzia autorului că «toate vechile manuscrise păstrate stau mărturie despre varietatea lor, despre faptul că au fost selectate și traduse după criteriul utilității pentru viața creștină dintr-o Biserică ori alta și au fost puse în circulație prin numeroase copii, contribuind în mod efectiv la structurarea spiritualității ortodoxe la aceste popoare». Referindu-se la epoca dominației otomane, autorul ține să scoată în evidență rolul pe care l-a avut Ortodoxia românească «prin intermediul căreia bogăția culturală bizantină a continuat să se transmită și altor po-

poare vecine, ea fiind în acest context istoric un punct central al Ortodoxiei sud-est europene, timp de câteva secole» (p. 140); și că «manifestarea unei continuități între Răsărit și Apus în domeniul patristicii a însemnat un factor permanent de coeziune și dialog, chiar și în momentele critice ale acestor raporturi» (loc. cit.).

Partea a II-a a lucrării — avînd ca titlu general: «Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română, în limba greacă și în limba slavonă, în sec. IV—XVI» —, tratează în *primul capitol* (p. 143—152) «Contextul istoric-cultural»; în *cap. II* — intitulat: «Scrieri patristice în limba greacă la Români în sec. XIV—XVI» — tratează (p. 153—208) despre: 1. «Sentințe» ale lui Evagrie Ponticul; 2. «Capete» ale Sfîntului Nil Ascetul; 3. «Capitole» ale Avvei Thalasia; 4. «Maxime» ale Sfîntului Grigorie Teologul; 5. «Versuri în acrostih» ale Sibilei Ierofilia Eritreana; în *cap. III* (p. 209—264), intitulat: «Texte patristice în versiuni slavone în Țările Române, sec. XIV—XVI» — tratează despre: 1. Versiuni slavone în Țara Românească în sec. XIV—XVI. «Școala» de la Mănăstirea Bistrița—Vilcea. Texte patristice implicate în opera lui Neagoe Basarab; 2. Texte patristice în manuscrise slave din Transilvania, Banat și Maramureș, sec. XIV—XVI. «Școala» de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog; 3. Texte patristice în manuscrise slave din Moldova, sec. XIV—XVI. «Școala» de la Mănăstirea Neamțu și «Școala» de la Mănăstirea Putna.

Contextul istoric-cultural constă în permanentele noastre legături cu Bizanțul, cu Muntele Athos, precum și în raporturile noastre cu slavonismul ortodox de conținut bizantin. În acest context, autorul ține să evidențieze faptul că poporul nostru, primind creștinismul de timpuriu, a folosit scrierile patristice în cadrul vieții sale creștine, alături de Sfînta Scriptură, literatura patristică aducînd astfel o reală contribuție la modelarea vieții sufletești a credincioșilor, exercitînd o puternică influență asupra conștiinței duhovnicești a credincioșilor. Între lucrările al căror conținut s-a răsfrînt și asupra vieții sociale din Țările românești, începînd din prima jumătate a veacului al XIV-lea, sînt menționate «Sintagma alfabetică» a lui Matei Vlastares și «Exavivlosul» lui Constantin Armenopoulos. Dar — așa cum observă autorul — «cultura răspîndită în rîndurile credincioșilor prin scrierile patristice a fost o cultură formativă și educativă creștină în cel mai deplin înțeles pedagogic creștin. Citirile din scrierile patristice în biserică au fost pentru poporul nostru ortodox și, desigur, în aceeași măsură pentru celelalte popoare răsăritene ortodoxe o școală universală creștină, în care s-a urmărit formarea unui om moral integru, după chipul lui Hristos, un om care să aspire către desăvîrșire, către sfințenie... În Biserică, popoarele au trăit cu intensitate sentimentul libertății în spirit creștin. Biserica a contribuit la formarea conștiinței autonomiei și independenței etnice. Prin Ortodoxie popoarele ortodoxe și-au păstrat sau și-au găsit autonomia etnică și cultura specifică» (p. 147). Extinzînd cercetarea manuscriselor și tipăriturilor cu conținut patristic, existente în toate provinciile românești, autorul a ajuns la concluzia logică a rolului pe care l-au avut aceste manuscrise în păstrarea și întărirea conștiinței unității de neam și limbă a românilor din toate aceste provincii. «Prezența mănăstirilor și bisericilor pe tot spațiul românesc echivalează — spune autorul — și cu existența unei culturi patristice neîntrerupte în părțile noastre în epoca anterioară secolului al XIV-lea — cînd începem să avem mărturii sigure și în acest domeniu» (p. 148).

După analizarea manuscriselor în versiune greacă și slavonă în Țările Române în secolele XIV—XVI — după o apreciere cu caracter general, spunînd: «În întreaga lume slavă, și la noi într-o anumită măsură, și într-o anumită etapă, scrierile patristice în versiuni slavone pătrunzînd după crearea și răspîndirea scrisului chirilic, reprezintă cultura ortodoxă pentru popoarele de influență bizantină» — autorul vine cu o foarte interesantă precizare, spunînd: «Dacă slavonismul la popoarele vecine cu noi a însemnat începutul culturii lor, la noi el reprezintă o continuitate a culturii autohtone daco-romane care a evoluat asimilîndu-și ulterior și cultura bizantină». Manuscrisele slavó-române care cuprind versiuni ale scrierilor patristice sînt aproape toate texte interne, scrise pe teritoriul Țărilor române. Aceste versiuni fac parte integrantă din literatura noastră bisericească, din patrimoniul istoric al teologiei românești, din patrimoniul

culturii și literaturii românești medievale. În același timp, se constituie ca parte integrantă a culturii patristice răsăritene» (p. 263).

Partea a treia (p. 267—554) — cu titlu general: «Vechi traduceri românești din scrierile patristice» — are o grupare deosebită a materialului, față de cele două părți anterioare, în patru diviziuni: A, B, C, D, fiecare diviziune având capitole, și acestea paragrafe. Astfel în *diviziunea A* — cu titlul: «Cuvînt de învățătură al Sfîntului Ioan Gură de Aur în noaptea Sfîntelor Paști» — există opt capitole: *Cap. I*, cu titlul «Considerații generale cu privire la primele traduceri românești ale acestui «Cuvînt» (p. 267—276); *Cap. II*, cu titlul: «Traduceri bilingve slavo-române — ca stadiu intermediar» (p. 277—281); *Cap. III*, cu titlul: «Traduceri românești ale «Cuvîntului hristostomic de învățătură» are șase paragrafe: 1. În Codicele Carțaș — Manuscrisul Popii Bratul din Brașov (1559—1560); 2. În «Codex Sturdzanus» — Manuscrisul Popii Grigorie din Măhaciu (1580—1619); 3. În (a) Evanghelia cu învățătură — 1581, în (b) Codicele Teodorescu și în (c) Codicele de la Ieud; 4. În (a) Fragmentele — Iorga, parțial și (b) în Manuscrisul Ieromonahului Rafail de la Dragomirna, în întregime; 5. În (a) învățăturile lui Neagoie Basarab... traduse în românește în vremea lui Matei Basarab și în (b) Pisania Mănăstirii Curtea de Argeș, tradusă de Ieromonahul Ioan de la Trivale; 6. În Cărțile de cult păstrate în manuscrise sau tipărite; *cap. IV*, cu titlul: «Unitatea textului «Cuvîntului...» în manuscrisele grecești, în versiunile slavone și românești»; *Cap. V*, cu titlul: «Aspecte filologico-lingvistice în primele traduceri românești ale «Cuvîntului de învățătură»; *Cap. VI*, cu titlul: «Analiza teologică și ecleziologică a «Cuvîntului»; *Cap. VII*, cu titlul: «Problema paternității «Cuvîntului de învățătură», avînd paragrafele: 1. Paralelismul de compoziție; 2. Compoziție, stil și limbă; 3. Opinii privind autenticitatea textului; 4. Tradiția liturgică; *Cap. VIII*, cu titlul: «Elemente de umanism creștin în «Cuvîntul de învățătură». Importanța omiletică a acestui text patristic».

În diviziunea B, cu titlul: Simbolul Quicumque numit și «Atanasian», există paragrafele: 1. «Simbolul Quicumque» în traducerea românească «Psaltirea Șcheiană» — copie din secolul al XVI-lea (1573—1574); 2. Originea și denumirea acestui simbol; 3. Răspîndirea «Simbolului Quicumque»; 4. Textul «Simbolului Quicumque» în limba latină și traducerea românească păstrată în copie din secolul al XVI-lea; 5. Problematika textului. Teze și ipoteze cu privire la prima traducere românească a «Simbolului Quicumque»; 6. «Simbolul Quicumque» în literatura noastră bisericească ortodoxă după secolul al XVI-lea.

În diviziunea C, cu titlul: «Apocalipsul Sfîntului Apostol Pavel» sînt paragrafele: 1. Apocalipsul atribuit Sfîntului Apostol Pavel; 2. Vechi traduceri românești ale «Apocalipsului Sfîntului Apostol Pavel»; 3. Alte versiuni românești ale «Apocalipsului Sfîntului Apostol Pavel»; 4. Diferite puncte de vedere în legătură cu traducerea românească a «Apocalipsului»; 5. Traducerea românească a «Apocalipsului» și textul grecesc publicat de Constantin Tischendorf; 6. Teologie și învățături bisericești în «Apocalipsul Sfîntului Apostol Pavel»; 7. Aspecte etice și sociale în textul «Apocalipsului»; 8. Idei din «Apocalips...», oglindite în pictura noastră bisericească.

În diviziunea D, cu titlul: «Cărți de cult și canoane» sînt următoarele paragrafe: 1. Molitvelnicul; 2. Liturghierul; 3. Octoihul; 4. Canoanele Sfîntului Ioan Postitorul.

Am ținut să redau în întregime nu numai titlurile manuscriselor asupra cărora s-a oprit autorul, ci și diferitele aspecte sub care a fost privit fiecare manuscris, pentru ca cititorului să-i apară cu totul logice Concluziile cu care și-a încheiat autorul lucrarea (p. 534—554). «Scrierile patristice» — spune autorul în Concluzii (p. 535) — au îndeplinit un rol de primă însemnătate în contextul specific al vieții creștine pe teritoriul țării noastre din timpurile patristice și ulterioare de la o epocă la alta, în contextul evoluției culturii teologice, în istoria Bisericii Ortodoxe Române. Intemeindu-ne pe elemente documentare și pe argumente mai întîi din domeniul teologiei istorice, dar și din cel al istoriei propriu-zise, al filologiei, istoriei literaturii vechi și istoriei culturii românești, am urmărit să aducem contribuții și în problema: în ce

măsură și în ce condiții s-au elaborat traduceri, copii și au circulat la noi aceste scrieri patristice sau au fost răspândite?». Ca o premiză necesară pentru Concluziile sintetizate în zece puncte, autorul face o observație generală, spunând: «Approape tot ce s-a scris în literatura patristică din «epoca de aur» s-a aflat în manuscrise copiate sau păstrate pe teritoriul țării noastre, în versiuni diferite: grecești, slavone, românești, continuând cu o mare parte a textelor elaborate de scriitorii bisericești din secolele VI—VIII și de cei din epoca post-patristică. În epoca veche a culturii scrise românești, scrierile patristice au constituit texte clasice de învățătură în general și de educație morală creștină, literatura omiletică și cea aghiografică având un mare prestigiu, prin capacitatea lor de însușire spirituală și morală...»

Fazele evoluției istorice a poporului român s-au desfășurat ca faze ale spiritualității sale, în același timp, Ortodoxia fiind un permanent factor de echilibru și continuitate, un factor de siguranță, dar și de superioară dezvoltare» (p. 536).

Cele zece puncte de sinteză, pe care autorul le menționează în Concluzii, prevăd următoarele aspecte: 1. «În istoria Bisericii Ortodoxe Române sursa teologică-patristică a fost cea răsăriteană... Primele secole de viață creștină au fost și în spațiul daco-roman o epocă de receptare și asimilare a fondului spiritual teologico-patristic, continuată cu perioada de participare activă, cu temeuri patristice, la sinoadele ecumenice sau locale din Răsărit. 2. Unitatea și continuitatea poporului nostru în teritoriul genezei sale se explică într-o măsură considerabilă prin unitatea și continuitatea credinței creștine, ca cea mai puternică și eficientă valoare spirituală a vremii. 3. De la sfârșitul secolului XIV înainte, Țările Române, luminat cîrmuite statal și bisericește, au devenit depozitarul unei importante culturi teologice patristice. 4. Pe teritoriul pontico-danubiano-carpatic, procesul creștinării din epoca apostolică a cunoscut continuitate neîntreruptă în epocile patristică și post patristică, fiind caracterizat prin organizarea bisericească și întemeierea vieții creștine. 5. Genul didactico-oratoric a fost cultivat cu precădere în perioada patristică, impus de imperativul evanghelic al învățării neamurilor (Mt. 18, 19—20). 6. Prin conținutul lor, scrierile patristice care au circulat la noi, din primele secole, au contribuit direct și cu remarcabilă eficiență la cunoașterea învățaturii filosofiei creștine. 7. Universalismul creștin, ecumenismul ortodox se manifestă prin comunitatea sacramentală, prin episcopat, sinodalitate și intercomuniune bisericească, între altele și prin folosirea acelorași scrieri patristice. 8. Cultura bisericească, scripturistică și patristică a contribuit la caracterul unitar pe care l-a avut cultura veche românească scrisă. 9. Traducerile românești ale textelor patristice, înainte sau în perioada slavonismului cultural, au determinat biruința scrisului în limba română. 10. Primele traduceri în românește ale cărților de cult și canoanelor au fost determinate de cerințele legitime ale credincioșilor creștini de a înțelege direct textele cărților de cult, slujbele bisericești și Pravila bisericească lăsată de Sfinții Părinți și mari dascăli ai creștinătății (pp. 538—554 passim.).»

«Autoritatea Pravilei Sfinților Părinți asupra vieții duhovnicești în cadrul Bisericii noastre se confirmă — spune autorul —, între altele, și prin traducerea de timpuriu în românește a Canonicon-ului Sfântului Ioan Postitorul, gest de cultură și de evlavie corespunzător unor multiple cerințe, contribuind la orientarea activității pastorale duhovnicești, în același timp exercitînd o înfrîurire directă în domeniul disciplinei vieții sociale» (p. 554). Autorul explică precăderea dată canoanelor Sfântului Ioan Postitorul, datorită blîndeții epitemiilor prevăzute de acest sfînt părinte, în raport cu Sfîntul Vasile cel Mare sau alți Sfinți Părinți, această blîndețe corespunzînd firii și concepției poporului român. De altfel, această blîndețe care caracterizează canoanele Sfîntului Ioan Postitorul, explică folosirea acestor canoane în cărțile penitențiale care s-au întocmit și în Apus încă din veacul al VII-lea, constituind îndrumător al duhovnicilor, pentru sprijinirea penitenților în străduința lor spre îndreptare.

Bogata bibliografie folosită de autor, pentru susținerea observațiilor istorico-critice pe care le-a făcut în legătură cu manuscrisele patristice studiate, arată nu numai munca de ani de zile investită pentru realizarea acestei importante și utile lucrări, ci și îndreptățirea afirmației cu care I. P. S. Mitropolit Nestor își încheie Concluziile,

constatînd c a «multe din scrierile patristice care au circulat în versiuni rom neşti, manuscrise  i tipărite, reprezintă valori fundamentale ale patrimoniului spiritualităţii noastre, constituind argumente în demonstrarea originilor  i evoluţiei specifice a culturii scrise rom neşti» (p. 554).

Prof. IORGU D. IVAN

Pr. Ic. VASILE V. MUNTEAN, *Organizarea m n stirilor rom neşti în comparaţie cu cele bizantine (p n  la 1600)*, Bucureşti, 1984, 154 p.

 ntre disciplinele care fac obiectul studiilor din cadrul Institutelor Teologice din  ara noastră, la loc de cinste figurează  i Bizantinologia.  i nu este deloc de mirare dacă avem în vedere str nsele legături pe care le-au avut românii cu Imperiul bizantin, acest «neegalat izvor de cultură pentru întreaga arie a răsăritului european»  i nu numai. Inseşi cele mai vechi formaţii statale rom neşti au apărut într-o epocă  i într-o arie geografică dominate de prestigiul Bizanţului.

După nefericitul  i tragicul său sffir it, semnat prin căderea Constantinopolului sub turci (mai, 1453), Imperiul a mai supravieţuit o vreme pe alte meleaguri, sub forma celui «Bizanţ după Bizanţ». «Românii medievali, afirma Prof. Alexandru Elian, au preluat instituţiile, ideile  i arta, dezvolt ndu-le potrivit unor virtuţi creatoare proprii, contopindu-le într-o sinteză care poartă pecetea unei viguroase originalit ţi».

Bizantinologia are o str ns  legătură cu cercetarea teologică, ea înscriindu-se într-un raport de interdependen  perfectă cu celelalte discipline din şcolile teologice, în special cu cele încadrate în secţia istorică. Deşi într-o primă fază Bizantinologia se preda doar în cadrul cursurilor de doctorat ea a fost trecut  mai apoi  i în programa celor patru ani de studii de la licen , av ndu-se în vedere, desigur, amănuntele enun ate mai sus.

Mulţi dintre tinerii teologi s-au simţit atraşi în mod special spre aprofundarea acestei discipline, ei întocmind diverse articole  i studii, multe din ele v z nd  i lumina tiparului prin revistele noastre bisericeşti, precum  i în cele de specialitate. Din păcate, foarte puţin au ajuns  i să finalizeze preocupările  i cercetarea lor, adevăr pe care învăţatul nostru dascăl Dl. prof. Alexandru Elian, îl mărturisea adesea cu amărăciune  i regrete.

Printre aceştia foarte puţin şi primul care-şi susţine teza de doctorat în Teologie pentru această specialitate este vrednicul  i de Dumnezeu h r zitul cu talentul cercetării migăloase preotul lugojan Vasile V. Muntean.

Pasionat de cercetarea istorică în general — Părintele Vasile Muntean este sem-natarul a numero se articole  i studii —, autorul lucrării ce face obiectul acestor r nduri a rămas de o invidiată constan  pentru aprofundarea Bizantinisticii. Aceasta explică, deşi numai în parte, şi apariţia acestei «teze» al cărei titlu te îmbie la o imediată lectură.

Instituţia min stireasc  datează din chiar primele secole creştine şi ea a dezvoltat un rol de prim ordin în viaţa morală  i culturală a oamenilor  i a popoarelor. Deşi autorul nu face în lucrarea sa o prezentare a dezvoltării acestei instituţii la români, importantul rol pe care l-au avut min stirile în trecutul nostru istoric  i în cel cultural se degajă cu prisosin  din această reuşită lucrare comparativă. Prefaţa care o însoţeşte şi care aparţine Părintelui prof. Teodor Bodogae de la Institutul Teologic Universitar din Sibiu ne aminteşte tocmai acest fapt.

Teza de doctorat a Părintelui Muntean se deschide cu *Preliminarii* — o binevenită  i cuprinzătoare punere în temă.

Ar t nd interesul de care se bucură cercetarea instituţiilor databile din Evul Mediu precum  i progresul pe care-l cunoaşte aceasta în ultima vreme, autorul face o

trecere în revistă a acestor preocupări la noi, dar și la celelalte popoare, însoțită și de pertinente marginalii de apreciere.

Urmează cap. I care se intitulează *Apariția monahismului pe pământul românesc și în Imperiul bizantin* și cuprinde p. 23—38.

Dacă părerile sînt împărțite încă asupra cauzelor care au dus la apariția monahismului, nu tot astfel stau lucrurile privind începuturile sale, care pot fi databile către sfîrșitul sec. III. d.Hr., și localizarea sa în părțile Egiptului, Siriei și Palestinei. Destul de repecare organizare datorată în bună parte Sf. Vasile cel Mare, autorul cunoscutelor și valoroaselor *Reguli mari* (55) și *Reguli mici* (313); acestea vor servi, practic, ca sursă de inspirație și unui Benedict de Nursia, sau lui Teodor Studitul și nu mai puțin vestitilor «călugări sciți», învățați și sinceri trăitori ai Evangheliei — originari din părțile noastre, dar care au activat și la Constantinopol și la Roma. Monahismul de ținută răsăriteană va cîștiga cu repeziciune teren și adepți, mulțimea mînaștirilor (vezi p. 28—39) fiind un prim argument. De reținut totuși că strălucitorul și atît de înfloritorul Bizanț al sec. VI—XII deține și în privința monahismului o înțietate incontestabilă. Cît privește însă un paralelism între începuturile monahismului bizantin și ale celui românesc, acesta este, deocamdată, dificil de realizat, lipsa știrilor pentru primul mileniu în general și sărăcia celor cîteva deținute fiind principalul motiv — conchide autorul.

Cel de-al doilea capitol se intitulează *Dreptul ctitoricesc român în raport cu cel bizantin* și el cuprinde p. 39—56. Lesne de înțeles chiar din tematică, cele aproape 18 p. grupate în acest capitol se referă la persoana ctitorului și la condițiile pe care trebuie să le îndeplinească el și anume: să posede resursele materiale necesare înființării și întreținerii mînaștirii și a cel puțin trei călugări (p. 40).

Episcopul locului era acela care verifica toate acestea, el avînd și răspunderea pentru executarea dispozițiilor testamentare. Ctitorul, în colaborare cu episcopul, rînduia și starețul (p. 41). Dacă ctitorul avea obligații, desigur că el se bucura și de anumite privilegii ctitoricesci, pe care autorul le redă rînduite pe puncte (p. 52).

Actele de ctitorii, ca și cele de danie, se ratificau, atît în Bizanț cît și la noi, din partea stăpînirii. Ca o concluzie autorul conchide că dreptul de ctitorie român este o sinteză ce a rezultat din receptarea «normei» bizantine și «legea pămîntului».

În cap. III, *Relațiile cu stăpînirea. Regimul juridic mînaștiresc*, p. 56—69, Părintele Vasile Muntean arată că mînaștirile au avut dintru început un cadru legal bine definit. Canoanele și legile au fost puse în acord, unele completîndu-le pe celelalte. Spre deosebire de bizantini, conducerea Țărilor Române s-a amestecat mult mai puțin în chestiunile eclesiastice. De reținut totuși că imunitățile acordate nu se transformau în drepturi ale mînaștirilor, ci rămîneau o favoare care depindea de bunăvoința domniei și că între cele două autorități, civilă și bisericească, s-a statornicit în general principiul «simfoniei».

Între p. 70—84 este rînduit cap. IV cu tema *Statutul canonic. Viața și structura monahală*. Organizată în cadru etnic, Biserica Ortodoxă Română nu a scăpat nicicînd din vedere unitatea canonică, dogmatică și cultică a Ortodoxiei. Pentru intervalul de timp avut în vedere de autor, se poate afirma cu deplin temei că Bizanțul — deși cu unele intermitențe — și-a făcut simțită din plin prezența pe meleagurile noastre, în special în părțile dinspre Mare. Prin intermediul centrelor episcopale destul de numeroase aici (vezi valorosul studiu pe această temă al Prof. Emilian Popescu, *Organizarea eclesiastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV—VI*, publicat în «Studii Teologice» XXXII (1980) nr. 7—10, p. 590—605) înriurirea bizantină s-a desfășurat cu destul succes, mai ales pînă la organizarea deplină a mitropoliilor de la Argeș și Suceava. Canoanele Bisericii primului mileniu și-au găsit aplicarea și pe teritoriul nostru, viața monahismului românesc desfășurîndu-se în conformitate cu prevederile lor, ca și la Bizanț. Să amintim și faptul că multe din numeroasele «oficii» de la Bizanț se întîlnesc și la români (de pildă arhimandritul, egumenul, iconomul, eclesiarhul etc.), adaptate însă la cerințele locale (p. 76—79).

Cap. V, *Patrimoniul călugăresc. Activitatea economică*, cuprinde p. 85—93.

Bisericile, mănăstirile și așezămintele erau privite ca unități colective, de drept civil, avînd administrație independentă, scopuri proprii și capacitatea de a primi donații. Atît la români cît și la bizantini cea mai mare parte a avutului mînăstiresc provenea din donații, și poate fi clasificat în: a) bunurile de bază și diverse imobile, atribuite de ctitorii lor și ale căror venituri aveau deseori o destinație specială (p. 86), și b) dotațiile din partea stăpînirii sub formă de daruri periodice în natură și bani (p. 87).

Proprietățile mînăstirești sporeau și prin diverse cumpărări și schimburi (ibidem). De asemenea, activitățile economice, foarte diversificate atît în Bizanț cît și la români, depuse de așezămintele monahale și de oamenii dependenți de ele, își aveau contribuția lor la creșterea avutului mînăstiresc.

În general, bunurile mînăstirești au fost ocrotite, deposedarea producîndu-se în Bizanț la cumpăna sec. XIII—XIV, iar în Principate în a doua jumătate a sec. XIX.

Așezămintele monastice și categoriile sociale. Asistența socio-medicală este tema celui de-al VI-lea capitol, temă dezbătută pe întinderea p. 94—103.

Chiar dacă societățile română și bizantină au avut o evoluție paralelă, se poate sesiza o influență a ultimei asupra celei dintîi (vezi p. 95—100). Impozitele și prestațiile la care erau supuși oamenii dependenți de mînăstiri și în Bizanț și în Țările Române se aseamănă destul de mult, unele chiar din punct de vedere etimologic (ibidem).

Asistența socio-medicală foarte diversificată și bogată în Bizanț (p. 102) a fost mai modestă la români. Adăpostirea fugarilor, ajutorarea materială a celor nevoiași, îngrijirea drumeților, a bolnavilor sau a copiilor abandonăți, iată numai cîteva aspecte ale filantropiei monahale. Tratatamentul medical desfășurat în Bizanț, în spitale — înțeles în sensul deplin al cuvîntului — a fost practicat și în cadrul mînăstirilor românești prin cunoscutele bolnițe. Este adevărat că în multe cazuri acestea erau simple anexe unde, de regulă, se tratau călugării foarte bătrîni și bolnavi (p. 101). Cu timpul însă locul lor va fi luat de spitale adevărate (secolele XVII—XVIII) ca și în Bizanț.

Ultimul capitol, al VII-lea, p. 104—118, se intitulează *Cultura, arta și spiritualitatea în mînăstiri*.

Lucrarea Părintelui Vasile V. Muntean readuce în atenție o interesantă pagină cu privire la activitatea culturală desfășurată secole de-a rîndul în mînăstiri, mai ales în domeniul copierii manuscriselor și al traducerilor. Se știe că sub înfrîurirea Bisericii s-au organizat și dezvoltat principalele centre de activitate cărturărescă și artistică ale Evului mediu, în primul rînd prin mînăstiri. La un moment dat acestea sînt singurii «furnizori și păstrători peste secole» ai unor foarte prețioase texte literare. Cărți de cult, opere omiletice și de exegeză, scrieri dogmatice și polemice, lucrări hagiografice, cronici, texte juridice, filosofice, medicale, etc., sînt producții literare inițiate și promovate de viețuitoarii din mînăstiri și care aparțin Bisericii în general.

Înainte de a încheia aceste rînduri, ne îngăduim a sugera autorului ca în viitoarele studii de aprofundare a unor aspecte pe această temă, să consulte și valoroasele lucrări ale lui Dimitrie A. Petrakakou: *Oi Μοναχικοί θεσμοί ἐν τῇ Ὁρθόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ* (Instituțiile monahale în Biserica Ortodoxă Răsăriteană), Leipzig, 1907; *Τὸ Μοναχικὸν Πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω* (Regimul monahal al Sfîntului Munte Athos), Atena, 1925, și *Νέαι Πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους* (Noi izvoare ale instituțiilor Sfîntului Munte), Alexandria, 1915, precum și lucrarea D-lui Prof. Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericesti în primele șase secole. Situația lor juridică și canonică*, București,

1937, prezentată și susținută ca teză de doctorat în Teologie, pe care nu le va fi avut la îndemână pentru elaborarea tezei.

Să precizăm și faptul că teza de doctorat a Părintelui Vasile V. Muntean mai cuprinde: *Considerații finale*, p. 119—121; *Bibliografie selectivă*, p. 122—129; *un rezumat în limba germană*, p. 130—136, și o foarte interesantă *Postfață*, reflecție în ton cu tema lucrării pe care o însoțește — semnată de profesorul nostru de ieri și de azi, Dr. doc. Alexandru Elian.

Concluzionînd, putem afirma că sîntem în fața unei lucrări de excepție în literatura noastră istorică teologică, o lucrare frumos și inteligent concepută, echilibrată și competentă. Ea face cinste autorului ei, profesorilor și școlii care i-a acordat înaltul titlu academic.

ALEXANDRU M. IONIȚĂ



RECEIVED
MAY 19 1961
LIBRARY



TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC SI DE MISIUNE AL B.O.R.

BUCUREȘTI

43.860