

Complet

(12)

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNA

CUPRINSUL

*Pr. Prof. VLADIMIR PRELIPCEAN: Pacea mesianică la
profeți Vechiului Testament.*

*Pr. Prof. ENE BRANIȘTE: Temeiuri biblice și tradiționale
pentru cîntarea în comun a credincioșilor.*

Prof. NICOLAE CHIȚESCU: Dogma și viața creștină.

I. BARNEA: Creștinismul în Scythia Minor după inscripții.

1-2

D. 14.554

SERIA II-a = IANUARIE - FEBRUARIE = ANUL VI / 1954

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÎNA

APAR 10 NUMERE PE AN//ABONAMENT ANUAL 20 LEI

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
STRADA ANTIM Nr. 29 --- BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

I.P.S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne.

MEMBRI:

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

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

P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, Profesor la Institutul
Teologic de grad Universitar în București.

P. C. Pr. D. FECIORU, Lector la Institutul Teologic de
grad Universitar din București.

REDACTOR RESPONSABIL:

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

COLABORATORI

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

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÎNĂ

CUPRINSUL

Pr. Prof. VLADIMIR PRELIPCEAN: Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament	3
Pr. Prof. ENE BRANIȘTE: Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor	17
Prof. NICOLAE CHIȚESCU: Dogma și viața creștină	39
I. BARNEA: Creștinismul în Scythia Minor după inscripții	65

SERIA II-a

1-2

ANUL VI—1954

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
BUCUREȘTI, STRADA ANTIM Nr. 29 — RAIONUL NICOLAE BĂLCESCU

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *I. P. S. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, prorectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. D. FECIORU, lector la Institutul Teologic de grad universitar din București.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale*

PACEA MESIANICĂ LA PROFETII VECHIULUI TESTAMENT

A vorbi mereu despre pace nu e un lucru de prisos, fiindcă ideea de pace trebuie să devină o stare de conștiință generală.

Cu cât aceasta este mai mult răspândită în masele largi populare, cu atât ea devine o forță mai mare socială, exercitând o influență hotărâtoare asupra sufletelor oamenilor, determinând curente și atitudini și schimbând mentalitatea greșită că războaiele nu pot fi evitate.

Intr-adevăr, nu este cuvânt mai scump decât cuvântul «pace», cuvânt scump tuturor popoarelor din toate timpurile, ideal măreț către care năzuește mereu sufletul omenească, însetat de liniște și fericire. În înțelesul acesta se exprimă Fericitul Augustin: «Întrebați pe toți oamenii: voiți voi pacea? Tot neamul omenească vă va răspunde într-un singur glas: Eu o doresc, o aștept, o vreau, o iubesc» (Coment. la Psalmul 84). Căutarea și urmărirea păcii este, așa dar, o năzuință firească a omului. După cum omul tinde spre fericire, tot așa el dorește pacea drept condiție a fericirii. Pacea este tot atât de necesară omului, cum e necesar aerul, apa, hrana și îmbrăcămintea. Viața omenească nu se poate desvolta în condiții normale, dacă lipsește pacea.

În paginile următoare vom analiza, pe scurt, cele mai caracteristice texte despre pace din Vechiul Testament. În deosebi, vom stăruii mai mult asupra ideilor despre pace la Profeti și înfăptuirea ei în legătură cu Mesia.

În limba ebraică, conceptul «pace» este redat prin cuvântul «șalom» (שלום) delă verbul «șalem». Însemnarea acestui cuvânt este foarte largă și cuprinzătoare, exprimând ideea de:

1. «integritate», «sănătate», «plinătate», «lucru isprăvit, desăvârșit»;

2. «liniște», «salvare», «mîntuire», «prosperitate», «fericire», «binele în general», «pace».

În sens mai restrîns de «pace», expresia «șalom» înseamnă lipsa a tot ce poate turbura pe om, fie înlăuntrul său, fie în afară. «Șalom» înseamnă, apoi, securitatea de care se bucură un popor care n-are de ce să se teamă de vecinii săi, cu care trăiește în bune relațiuni.

În Vechiul Testament, la fel ca în Noul Testament, pacea este apreciată ca un bun foarte înalt și ca izvorul tuturor bunurilor, atât temporale cât și spirituale. Sfîntul Ioan Hrisostom, explicînd un text despre pace la Isaia, zice: «Pacea este maica tuturor bunurilor („Ειρήνη μήτηρ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐστίν“).

Așa se explică faptul că formula cea mai obișnuită de salut în Sfînta Scriptură este salutul păcii. «Pace ție = șalom leha», «pace vouă = șalom alehem», «mergi în pace = leh leșalom».

Prin această formulă de salut își doreau unii altora împlinirea celor mai alese bunuri: sănătate, fericire, belșug, pace.

După cartea Genezei 2, 4-3, 24, pacea era nota caracteristică a paradisiului, unde prima pereche de oameni ducea o viață fericită, lipsită de orice turburare, atât cu sine, cât și cu Dumnezeu, precum și cu natura înconjurătoare. Totul era numai armonie în opera creiată de Dumnezeu.

Omul avea să se bucure de această pace profundă, atât timp cât avea să păstreze legătura firească cu Creatorul său, supunându-se Lui și păzind porunca ascultării. Cât timp omul a observat această poruncă, el trăia în nevinovăție și în comuniune strânsă și netulburată cu Dumnezeu. El nu cunoștea chinurile sfîșietoare ale conștiinței pătate de păcate.

Pacea fericită a paradisiului se întindea dincolo de om, îmbrățișînd regnul animal, precum și întreaga natură.

Armonia și pacea paradisiului a fost, însă, curînd tulburată de păcatul neascultării primei perechi de oameni. Căderea în păcat a alterat raporturile dintre om și Dumnezeu, dintre creatură și Creator. Consecințele căderii în păcat s-au răsfrînt și asupra urmașilor. Locul armoniei și al păcii îl ia desbinarea, cearta și lupta.

Fratricidul lui Cain inaugurează lupta dintre oameni (Gen 4).

Diavolul, principele răului, este acela care ațîță pe Cain să ucidă pe fratele său Abel. El este acela care împinge pe alți ucigași să săvîrșescă crimele lor. Diavolul dela început a fost omorîtor de oameni (Ioan VIII, 44).

Din citatul de mai sus vedem că Dumnezeu nu este autorul răului în lume. «Și a privit Dumnezeu la toate câte făcuse și, iată, erau bune foarte» (Gen. I, 31). Istorisirea biblică despre căderea omului explică cum a venit în lume suferința și moartea. În urma neascultării și a întrebunțării rele a libertății, în ființa omului s-a produs lupta între rațiune și instinctele inferioare. Pofța cea păcătoasă se războiește neîntrerupt cu spiritul, constituind izvorul dezarmoniei, certurilor și luptelor, care fac viața omenească nefericită și plină de suferințe.

În această privință zice Sfîntul Iacob: «De unde vin războaiele și de unde certurile dintre voi? Nu oare de aici: din poftele voastre care se luptă în mădulările voastre?» (Epistola lui Iacob IV, 1).

Pofța păcătoasă din om de a pune stăpînire pe cît mai multe bunuri, este izvorul tuturor relelor, care au tulburat omenirea din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi. Fericitul Augustin exprima această crudă realitate prin cuvintele: «Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus»¹) (De civitate Dei, IV, 14). În această pofță păcătoasă și nesățioasă de stăpînire, își au obîrșia și războaiele de cucerire, care au pricinuit omenirii suferințe și necazuri îngrozitoare, în tot cursul istoriei. Fericitul Augustin asemăna regatele din antichitate, întemeiate pe cuceriri și agresiuni, cu niște bande organizate de tîlhari: «Justiția fiind lăsată la o parte, ce sunt regatele decît niște bande de tîlhari (latrocinia)? Căci și bandele de tîlhari, ce sunt alta decît niște mici regate...?».

Un pirat capturat, fiind întrebat de Alexandru cel Mare, de ce-i tulbură marea, acesta răspunse elegant și îndrăzneț: Dar tu ce părere ai despre tine, care tulburi o lume întregă? Pentrucă eu mă folosesc

1. Pofța aceasta de stăpînire tulbură și chinuiește neamul omenească cu mari rele.

de o corabie neînsemnată, mă numesc tilhar, dar fiindcă tu faci aceasta cu o flotă mare, te numești împărat» (De civitate Dei, IV, 14).

Istoria poporului biblic, ca și istoria celorlalte popoare ale antichității, este un șir nesfârșit de războaie, fie în interior, între membrii aceluiași popor, fie în războaie provocate din afară de către popoarele înconjurătoare.

Ce sunt cărțile Josua, Judecătorii, cele ale regilor, în mare parte, decât o înșiruire de lupte grele pentru independență și libertate?

Regele David, după un șir de lupte victorioase, a statornicit în Israel o epocă de pace mai bine de treizeci de ani, creind condiții favorabile de dezvoltare pentru poporul biblic. Pacea a fost păstrată și consolidată mai departe de Solomon, fiul și urmașul lui David, încât poporul s-a bucurat de pace încă o perioadă de patruzeci de ani.

Pentru motivele de mai sus, atât David cât și Solomon devin tipuri ale viitorului Mesia, care va inaugura o eră nouă de pace fără de sfârșit.

David și Solomon au reunit în persoana lor atâtea note caracteristice, care închipuiau pe Mesia, încât poporul credea că era mesianică a și început odată cu stăpânirea acestor regi. Despotismul lui Solomon și rățăcirile lui dela sfârșitul vieții, au desmintit așteptările poporului biblic. Pacea mult dorită va fi înfăptuită de adevăratul Domn al Păcii, care va apare mai târziu.

După moartea lui Solomon, pentru poporul biblic începe o nouă epocă de grele încercări și suferințe. Sub Rovoam (930 a. Hr.), s-a desbinat poporul în două regate: cel dela Nord, regatul Israel, și cel dela Sud, regatul Iuda. Cu aceasta s-a deschis o epocă de lupte fratricide, pe de o parte, pe de altă parte s-a prilejuit amestec din afară. La 722 a. Hr., a fost desființat regatul Israel, urmînd captivitatea asiriană. Regatul Iuda a mai supraviețuit pînă la 586 a. Hr., când Nabucodonosor a distrus Ierusalimul și templul lui Solomon și a dus în captivitate babiloniană cea mai însemnată parte a poporului.

Prin decretul lui Cyrus, regele Persilor, din 538 a. Hr., o parte dintre Iudeii din Babilonia s-au întors în patrie și au restabilit statul, desființat la 586.

Sub domnia lui Cyrus și a urmașilor săi, poporul biblic s-a bucurat de o epocă de pace, care a durat vreo 200 de ani.

Cyrus, ca inaugurator al unei ere de pace și ca eliberator al popoarelor, este salutat de Profetul Isaia drept «unsul lui Dumnezeu», alesul Lui, prin care Providența își îndeplinește planurile sale (Is. XLV, 1, urm. și paralele). În tot timpul domniei persane, poporul biblic n-a cunoscut grozăviile războaielor. Din pricina operei sale de pace îndelungată, Cyrus devine un nou tip, un nou simbol al Domnului păcii prin excelență (Is. IX, 5).

În secolul II a. Hr., au bătuit din nou luptele pe pămîntul poporului biblic. Prin vitejia Macabeilor, Iudeii și-au dobîndit independența la 165 a. Hr. La 63 a. Hr., Țara Sfântă este ocupată de Romani, iar la 70 d. Hr., s'a desființat statul iudeu cu desăvârșire.

Iată, în linii generale, caracterizarea istoriei poporului biblic. Era, prin urmare, întru totul firească dorința după o pace îndelungată, după o pace statornică, a unui popor greu încercat prin invazii și războaie de tot felul.

Pacea, socotită totdeauna între bucuriile superioare în relațiile dintre oameni, a fost promisă poporului biblic prin gura lui Moise, dar cu condiția de a păstra credința în Dumnezeu și a împlinirii poruncilor Lui. «Vă voi da pace în țară, — zice Domnul —, și nimeni nu vă va tulbura somnul, voi face să piară fiarele sălbatice și sabia nu va trece prin țara voastră» (Lev. XXVI, 6), «dacă veți urma legile Mele și veți păzi poruncile Mele» (Lev. XXVI, 3).

Peste tot unde se vorbește de pace și înfăptuirea ei în Vechiul Testament, ea este motivată religios, adică este pusă în legătură cu Dumnezeu și principiile divine. În chip deosebit, pacea este socotită un bun mesianic. Înfăptuirea ei cea mai deplină este pusă în legătură cu ideile și speranțele mesianice.

În mai mulți psalmi și mai ales în viziunile Profetilor se anunță o nouă eră în istoria omenirii, când se va așeza o pace generală, universală, o pace permanentă.

În Vechiul Testament nu vom întâlni un sistem bine încheiat despre concepția păcii viitoare, mesianice, ci ideile despre pace le putem desprinde din cuvântările ocazionale ale Profetilor sau cântările religioase ale psalmiștilor inspirați.

Ideile despre pace la Profeti și la psalmiști își au izvorul în concepția despre Dumnezeu cel Atotbun și Atotdrept, despre Dumnezeu Creatorul, Proniatorul și Părintele popoarelor, Dumnezeu, în a tot bunătatea Sa va trimite în lume un Mântuitor care va izbăvi pe oameni, îi va împăca cu Dumnezeu și întreolaltă, ridicându-i la starea lor cea dinainte de cădere. Astfel, ideia de pace se desprinde, mai departe, din ideia mesianică, din ideia de mântuire, care este atât de veche, pe cât de veche este și omenirea căzută în păcat.

Cea dintâi veste bună vorbește despre Cel ce se va naște din sămânța Evei. Acesta va birui puterea celui rău, va zdrobi capul șarpelui și va elibera de sub robia lui neamul omenesc (Gen. III, 15). Biruitorul șarpelui, a forțelor întinericului va fi un om, un urmaș celebru al Evei. El își va avea obârșia din neamul lui Sem (Gen. IX, 25-27), din neamul lui Avraam, Isac și Iacob. Prin acest urmaș al Patriarhilor «se vor binecuvînta toate neamurile pământului» (Gen. XII, 2; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 4). Cel așteptat de neamuri se va trage din seminția lui Iuda: «Nu va lipsi sceptorul din Iuda... până ce va veni Acela, căruia I se cuvine stăpânire și de care vor asculta popoarele» (Gen. XLIX, 10).

Viitorul Mesia este descris mai târziu în culori vii, în felurite chipuri, când în calitate de Rege (împărat), când în calitate de Profet (învățător), când în calitate de Arhiereu.

Odată cu inaugurarea domniei lui David, viitorul Mesia este înfățișat ca un urmaș glorios al casei davidice, care va întemeia o împărăție universală permanentă, cu centrul ei în Ierusalim, cetatea păcii. Ideia aceasta o vedem exprimată prin gura lui Natan, Profetul, care prezice lui David: «Casa ta și stăpânirea ta vor rămîne întemeiate în veac și scaunul tău de domnie statornic deapurarea» (II Sam. VII, 16). Ecoul cuvintelor lui Natan răsună în cuvintele lui David, pe patul de moarte: «Casa mea nu este mică înaintea lui Dumnezeu, căci El a încheiat cu mine o alianță veșnică» (II Sam. XXIII, 5).

În psalmii 2, 45/44; 72/71 și 110/109, ideia despre o domnie statornică, perpetuă, instaurată de un urmaș excepțional al lui David, este

desvoltată mai pe larg și e legată strâns de ideea așezării unei păci perpetue. În psalmii de mai sus, urmașul lui David este descris în calitate de rege mesianic, pe care însuși Dumnezeu (Iahve), părintele său îl așează în scaunul de domnie peste Sion: «Ci Eu am pus pe regele Meu peste Sion, muntele Meu cel Sfânt» (Ps. 2, 6). După ce Dumnezeu îl proclamă pe Mesia, în chip solemn, Fiul Său pe care L-a născut din eternitate (Ps. 2, 7), îi promite Lui neamurile drept moștenire și drept stăpânire marginile pământului (Ps. 2, 8). Cu alte cuvinte, se exprimă în psalmul 2 ideea că Mesia va întemeia pe pământ o împărăție universală, din care vor face parte toate popoarele și întreg pământul. Ideia despre universalitatea împărăției mesianice este o premisă și o condiție a instaurării unei păci permanente, despre care se vorbește mai ales în ps. 72/71.

În culori vii și în imagini poetice este descrisă nunta lui Mesia în psalmul 45/44. Aici Mesia este descris ca un principe viteaz, împodobit cu cele mai alese virtuți, plin de har și strălucire (vers. 3 și 4). El pornește la lupta pentru «adevăr și dreptate» (vers. 5). Scaunul său de domnie este veșnic și scheptul împărăției este scheptul dreptății» (vers. 7). Notele împărăției mesianice, descrisă în psalmul de mai sus, sunt: adevărul, dreptatea, blîndețea, veșnicia, condiții necesare păcii. De aici se vede că psalmul 45 are un sens mai înalt, un sens spiritual, cum la fel trebuie înțeleși și ceilalți psalmi citați.

Psalmul 110/109 desvoltă cam aceleași idei ca și psalmul 2. Regele mesianic este înfățișat în calitate de coregent al lui Dumnezeu (Iahve), care va supune toate popoarele și va inaugura împărăția mesianică, după ce Iahve va executa judecata sa asupra regilor și a popoarelor (vers. 1 și 5).

Spre deosebire de psalmul 2, psalmul 110/109 aduce o notă caracteristică nouă cu privire la persoana lui Mesia. Acesta va fi, în același timp, împărat și preot. Printr-o cuvîntare solemnă, Dumnezeu (Iahve) l-a așezat pe Mesia în scaunul de domnie, printr-un jurămint El L-a hotărît preot: «Tu ești preot în veac, după rînduiala lui Melhisedec» (Ps. 110/109, 4). După cum Melhisedec era, în același timp, în Ierusalim rege și preot al «Celui Prea Înalt (Gen. XIV, 18), tot astfel Mesia cel uns pe Muntele cel Sfînt (Sion), va întruni în persoana sa cele două demnități, pentru totdeauna.

Pe cînd în psalmul 2 și 110/109, Mesia este descris ca un principe viteaz și victorios asupra vrăjmașilor Săi, în psalmul 72/71 Cel așteptat de popoare este înfățișat ca un domnitor pașnic prin excelență. Autorul psalmului cere lui Dumnezeu să acorde regelui mesianic spirit de judecată dreaptă și nepărtinitoare după normele cele neschimbabile ale lui Dumnezeu: «Dumnezeule, dă judecățile Tale regelui și dreptatea Ta fiului regelui, ca să judece poporul Tău întru dreptate și pe săraci după normele de drept» (Ps. 72/71, 42). Mesia va face dreptate celor smeriți, va veni în ajutorul celor nevoiași și va zdrobi pe apăsător (Ps. 72/71, 4). Consecința acestei guvernări drepte, în folosul celor mulți și oropsiți, va fi pacea: «Atunci munții vor rodi pace și colinele mîntuire» (Ps. 72/71, 3). Mesia va fi pentru supușii Săi ceea ce este ploaia și roua pentru pajiștea cosită, care udă pământul (Ps. 72/71, 6). În zilele lui Mesia, pacea va fi generală și universală, ea va înflori din belșug, ca urmare a dreptății și nu va avea sfârșit. «În zilele Lui, dreptatea și pacea vor înflori din belșug,

pînă nu va mai fi lună» (72/71, 7). «El va stăpîni dela o mare la alta și dela Rîu (Eufrat) pînă la marginile lumii».

Pe scurt, psalmistul Profet exprimă în Ps. 72/71 următoarele idei:

1. Guvernarea cea dreaptă a lui Mesia va aduce pace în țară.
2. Impărăția Lui cea binecuvîntată va fi nemărginită în timp și spațiu.
3. Asemenea și pacea instaurată de El va fi plină de rod. Ea va rodi așa cum rodește planta din pămînt, ca urmare a dreptății, iar rodul păcii va fi mîntuirea.

Ideile exprimate mai sus, le întîlnim formulate în felurite chipuri în viziunile mărețe și în cuvîntările Profeților.

Cu deosebire Profeții Isaia și Miheia, reluînd ideile despre Mesia, exprimate în psalmi, le dezvoltă mai departe pe baza unor descoperiri împărtășite lor, de Sus.

Profetul Isaia prezice pe Mesia și împărăția Lui, în condițiile cele noi istorice de atunci, în legătură cu evenimentele desfășurate în timpul său.

În timpul războiului siro-efraimit, cînd Ierusalimul era amenințat să fie cucerit de armata aliată a lui Rezin, regele Damascului, și a lui Pecah, regele din Samaria (734 a Hr.), Isaia anunță nașterea minunată a lui Imanuel dintr-o Fecioară: «Iată, Fecioara va zămisli și va naște Fiu și-I va pune numele Imanuel» (Is. VII, 14).

De nașterea Copilului minunat, a Dumnezeu-omului, Profetul leagă noi speranțe de mîntuire din starea cea tristă a prezentului, căci «întunericul nu va împărăți veșnic pe pămîntul în care acum este necaz» (Is. IX, 1). Toate planurile omenesti de agresiune prin arme vor fi nimicite prin puterea lui Imanuel (Dumnezeu cu noi) (Is. VIII, 8-10).

Immanuel, Copilul Fecioarei, este aceeași persoană cu Pruncul nou născut, pe care-L anticipează Profetul în viziune: «Un Prunc s'a născut nouă, un Fiu, ni s-a dat nouă și va fi stăpînirea pe umerii Lui și se va chema numele Sfătuitor minunat, Dumnezeu puternic, Părinte al veșniciei, Domn (stăpîn) al păcii.

Și mare va fi stăpînirea Lui și pacea Lui va fi fără de sfîrșit. Va domni pe scaunul lui David și peste împărăția lui, ca să o întărească și să o întemeieze pe ea de drept și pe dreptate, de acum și pînă în veac. Rîvna Domnului Savaot va face aceasta (Is. IX, 5-7).

Așa îl descria Isaia pe viitorul Mesia. Copilul mesianic din viziunea Profetului este un dar al lui Dumnezeu, un dar măreț, căci în persoana acestui copil se va manifesta însuși Dumnezeu. Prin numirile onorifice, date Pruncului mesianic, Profetul arată extraordinara personalitate a trimisului lui Dumnezeu. Acesta va uni în persoana Sa divinul cu umanul. Cea de-a patra denumire onorifică a Pruncului mesianic: «Domnul (stăpînul) păcii» are o semnificație deosebită. Nimeni în Vechiul Testament n-a purtat acest nume. El este rezervat numai lui Mesia, care va instaura și va spori pacea cu puterea Lui dumnezeiască. «Domnul Păcii» va înfăptui idealul măreț, pacea, căci peste mlădița din tulpina lui Iese, «va odihni Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al temerii de Dumnezeu» (Is. XI, 1-2). Cu alte cuvinte, energia dumnezeiască va lucra statornic în persoana Domnului, manifestîndu-se ca o lumină strălucitoare în întunericul morții (Isaia IX, 1). Era cea nouă va fi inaugurată de Mesia prin zdrobirea jugului apăsătorilor (Isaia IX, 3) și prin introducerea unei

cîrmuiri întemeiate pe adevăr și dreptate. Domnul Păcii «va judeca nu după înfățișarea ochilor și nici după auzul urechilor Sale va da sentința» (Is. XI, 3). Că El va judeca pe cei săraci după dreptate și asupra celor smeriți din țară va rosti sentințe după norme drepte. Pe asupritor îl va nimici cu suflarea buzelor Lui. Dreptatea va fi ca un briu pentru rărunchi Lui și credincioșia Lui ca o cingătoare peste coapsele Lui» (Is. XI, 4-5).

După cum se vede, Mesia își va îndrepta privirile Sale, în chip deosebit, asupra multimilor, asupra celor necăjiți și asupriți din țară, le va face dreptate și-i va elibera de sub jugul exploatării și al apăsării (cf. și Ier. XXIII, 56).

«Domnul Păcii se va naște, după prezicerea Profetului Miheia, în Betleemul Iudeii». Din Betleem «va ieși stăpînitor peste Israel, a cărui obîrșie este dintru început, din veșnicie» (Mih. V, 1). El va fi tare și fairma Lui se va întinde pînă la marginile pămîntului (Mih. V, 3), va aduce unire între frați (Mih. V, 6) și toți vor trăi în liniște, toți vor fi fără grijă (Mih. V, 3), căci El este «pacea noastră» (Mih. V, 4).

După Isaia, Miheia și alți Profeti, împărăția mesianică se înfățișează ca o continuare a moștenirii davidice, care va fi dezvoltată și desăvîrșită din punct de vedere moral-spiritual (Is. IX, 5). «El va face ca domnia Lui să crească și o pace fără de sfîrșit va da scaunului de domnie al lui David și împărăției lui, o va întări și o va sprijini prin judecată și dreptate, de acum și pînă în veac» (Is. IX, 7). Centrul împărăției mesianice va fi Ierusalimul, Sionul transfigurat, care va îndeplini un rol cu totul deosebit în ordinea cea nouă, instaurată de Mesia. Ideia aceasta este dezvoltată de Isaia în cap. II, 2-4, și aproape cu aceleași cuvinte de Miheia în cap. IV, 1-5.

«Și se va întîmpla în vremurile cele mai de pe urmă că muntele casei Domnului va fi întemeiat pe vîrfurile munților și va fi mai ridicat decît înălțimile și vor curge la el toate națiunile.

Și vor veni popoare multe și vor zice: «Veniți să ne suim pe muntele Domnului spre casa (templul) Dumnezeului lui Iacob, ca El să ne învețe căile Sale și să umblăm pe cărările Lui.

Căci din Sion va ieși Legea și cuvîntul Dumnezeului din Ierusalim.

El va judeca între multe popoare și va rosti sentințe în multe națiuni.

Și vor preface săbiile lor în pluguri.

Și sulitele lor în seceri.

Nu va mai ridica sabia un popor asupra altui popor.

Și nu vor mai învăța arta războiului» (Is. II, 2-4).

În descrierea metaforică de mai sus, Profetul exprimă plastic ideia că sublimitatea religioasă a viitorului templu din Ierusalimul cel nou, va întrece toate locurile de cult de pe pămînt. Noul Sion, cu templul său transfigurat, va deveni în epoca mesianică, centrul teocratic, punctul central religios mondial. Spre acest centru sublim se vor îndrepta și vor curge ca niște riuri, toate națiunile (cf. Is. LX, 3; Zah. II, 14, 15; VIII, 20-22).

Profetul descrie convertirea popoarelor la monoteism, asemănîndu-le cu niște lungi și nesfîrșite pelerinaje către Sfînta Cetate, îndemnîndu-se unii pe alții și cîntînd psalmi.

Popoarele pîgîne vor fi mînate de îmbucurătoarea nădejde că Cel ce locuiește și-si manifestează prezența în templul Lui cel sfînt, însuși Dumnezeu le va instrui și pe ele asupra căilor Sale, adică asupra principiilor

celor mai înalte religioase și morale. Aceste înalte principii vor deveni astfel dreptarul după care ele se vor orienta și se vor conduce.

Sionul-Ierusalimul primește, în cugetarea Profetului, un sens mai larg și mai adânc. Din Sionul cel restaurat va ieși Legea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Ierusalim. Profetul arată prin aceste cuvinte că popoarele Lui vor primi instrucțiunile necesare direct dela Dumnezeu, cu privire la împlinirea voii Lui, ca normă de conduită în viață. Toate popoarele îl vor recunoaște pe Iahve, Dumnezeul cel unic drept arbitru, judecător și învățător, și vor asculta de El.

Ca urmare firească a noii stări de lucruri se va statornici între popoare pacea, și războiul va lua sfîrșit. Instrumentele de război vor deveni de prisos. Ca atare, ele vor fi transformate în instrumente de pace. Săbiile vor fi schimbate în pluguri, iar sulilele în seceri. Instrumentele cele ucigătoare de oameni vor deveni unelte agricole, în scopul producerii de bunuri pentru întreținerea vieții, nu spre nimicirea ei. Incetînd războaiele nu va mai fi învățarea artei războinice.

Miheia încheie aceeași profecie cu o concluzie firească: «Fiecare va sta liniștit sub vița și sub smochinul său» (Mih. IV, 5). Nimeni nu va mai putea pricinui tulburare și teroare, căci garanția păcii se va afla în însăși ordinea lui Dumnezeu. Imaginea viței și smochinului (cf. I Regi V, 5; II Regi XVIII, 31; Zah. III, 10) este folosită pentru exprimarea unei vieți liniștite, a securității pe care o aduce o pace îndelungată.

Ideia despre desființarea războiului și despre dezarmarea generală nu este numai un deziderat al timpului de azi, ci a fost, este și va fi un ideal permanent către care năzuște omenirea.

În epoca lui Isaia și a lui Miheia (sfîrșitul sec. VIII a. Hr.), imperiul asirian, cu armatele sale agresive, constituia un pericol permanent pentru liniștea popoarelor vecine. Împăratul Asiriei cu oștirea lui, ca și apele cele mari și furioase ale Eufratului, trece peste zăgazuri, se revarsă în Iudeia și aduce prăpădul (Is. VIII, 7-8).

Tocmai în aceste împrejurări tragice, Isaia îl anticipează în viziune pe Imanuel, Domnul Păcii, care va pune capăt cu desăvîrșire războiului: «Încălțămîntea ostășească și orice haină pătată cu sînge va fi aruncată în flăcări și mistuită de foc» (Is. IX, 4).

Profetii Osea și Ezechiel vorbesc despre un legămînt al păcii, un pact al păcii, pe care îl va încheia Dumnezeu cu poporul Său în timpul lui Mesia (Os. II, 20, urm., și Iez. XXXIV, 25). «Și voi încheia cu voi, zice Domnul, un pact cu animalele sălbatice, cu păsările cerului, cu tîrîtoarele pămîntului, și arcul, sabia și războiul le voi zdrobi în țară» (Os. II, 20). «Și voi încheia cu voi legămînt de pace și voi pierde orice fiară sălbatecă din țară» (Iez. XXXIV, 25).

Cînd Dumnezeu va pune capăt războiului, va fi pace și liniște nu numai între oameni, ci și în regnul animal și vegetal. În gîndirea Profetilor Osea și Ezechiel, solidaritatea între Israel și țara lui, între om și natură, ocupă un loc important. Cînd Dumnezeu va planta o sădire desăvîrșită, adică pe mlădița din tulpina lui Iese, pe Mesia, atunci nimeni nu va mai pătimi de foame, toți vor locui fără grijă și nu vor mai fi stîngheriți (Iez. XXXIV, 28-29). Atunci «Cerul va asculta pămîntul și pămîntul va asculta grîul și untuldelemn» (Os. II, 23-24). Atunci pomii de pe cîmp își vor da roada lor și pămîntul își va da rodnicia sa, venind ploaia la timp (Iez. XXXIV, 26-27).

Profetul Zaharia îl descrie pe Mesia făcându-și intrarea în Ierusalim, ca să inagureze domnia Sa pașnică: «Bucură-te foarte, fiica Sionului, ve-selește-te fiica Ierusalimului, căci iată, Regele tău vine la tine: drept și izbăvitor; smerit și călare pe asin și pe mánzul asinului. El va zdrobi ca-rele din Efraim și caii din Ierusalim, iar arcul de război se va frânge. El va vesti popoarelor pacea și împărăția Lui se va întinde dela o mare până la alta și dela Riu (Eufrat) pînă la marginile lumii» (Zah. IX, 9, urm.).

Distrușgerea instrumentelor de război, ca simbol caracteristic al dom-niei mesianice, se întîlnește în mai multe locuri din Vechiul Testament, de exemplu: în Osea I, 7; Miheia V, 9; Ps. 46, 9; Agheu II, 22.

Pacea mesianică este descrisă în cunoscutul loc din Isaia, cap. XI, 6-9: «In vremea aceea lupul va sta laolaltă cu mielul».

Profetul folosește în descrierea sa imaginea păcii paradisului. La în-ceput domnea pacea între om și animal. Totul era numai armonie. Așa va fi și în viitor. In împărăția mesianică se vor îmblînzi raporturile dintre oameni și popoare. Contradicțiile se vor desființa. Va înceta neînțelegerea și dezarmonia dintre creaturile lui Dumnezeu și în locul lor se va instaura deplina armonie (cf. Rom. VIII, 19, urm.). Lupul și mielul, ursul și leul, precum și celelalte animale din tabloul lui Isaia, sînt simboale pentru înfățișarea diferitelor caractere omenesti; unui oameni sînt cruzi, alții blînzi.

In împărăția mesianică, oamenii vor trăi laolaltă ca frații cei buni. Nimeni nu va mai face rău semenului său, căci temeiul deplinei păci va fi cunoștința de Dumnezeu, profundă și universală, așa cum apa acoperă fundul mării. Profetul înțelege prin cunoașterea lui Dumnezeu, nu numai cea teoretică, ci mai ales cea practică, adică împlinirea poruncilor lui Dumnezeu în viață. Trăirea după voia lui Dumnezeu are ca urmare desă-vîrșirea morală, unirea strînsă cu Dumnezeu și pacea și buna înțelegere între oameni.

Profetii pun în strînsă legătură înfăptuirea păcii viitoare cu ideia de dreptate. Faptul acesta l-am putut constata din multe texte citate în cursul acestui studiu.

Raportul strâns și indisolubil între dreptate și pace îl exprimă Psal-mistul, concis și pregnant, în cuvintele: «Dreptatea și pacea se vor îm-brățișa» (Ps. 85/84, 11) —, adică amîndouă sînt inseparabile. Isaia ex-plică acest raport mai pe larg: «Lucrarea dreptății va fi pacea, roada jus-tiției, odihna și liniștea pe vecie» (Is. XXXII, 17).

Profetii anunță instaurarea unei cîrmuiri drepte și nepărtinitoare, în epoca mesianică. Autoritățile vor fi pentru supușii lor ca niște adăposturi împotriva vîntului, ca niște limanuri împotriva furtunii, ca niște pîraie de apă în pămînt uscat (Is. XXXII, 1-2).

In ordinea cea nouă se va schimba ierarhia valorilor. Fiecare va fi prețuit după valoarea lui personală, nu după alte considerațiuni. «Nebunul se va numi nobil și mișelul nu se va mai numi generos» (Is. XXXII, 5).

Ordinea cea nouă a păcii mesianice se va remarca, după Profeti, prin-tr-o mare rodnicie a pămîntului, printr-un mare belșug de bunuri, așa cum era la început imaginea strălucită a paradisului.

Cînd se va turna din duhul cel de sus, atunci pustiul va deveni o gră-dină cu pomi, și grădina va fi socotită ca o pădure (Is. XXXII, 15). «In locul spinului se va înălța chiparosul, în locul mărăcinilor va crește mir-tul» (Is. LV, 15), căci în Ierusalimul cel nou, El va face să domnească

pacea și să stăpânească dreptatea (Is. LXI, 17). Atunci pacea se va îndrepta către cei mîntuiți ca un rîu (Is. LXVI, 12), și fericirea ca valurile mării (Is. XLVIII, 18).

Cu privirile ațintite spre viitor, Isaia anticipează în viziune pe solii păcii, care vestesc lumii inaugurarea ordinii celei noi a înfrățirii popoarelor. «Ce frumoase sînt pe munți picioarele celui ce aduce vești bune, care vestește mîntuirea» (Is. LII, 7; cf. Naum II, 1).

Profetul Naum,, cu 100 de ani mai tîrziu decît Isaia (640), era însuflețit și el de același ideal al înfăptuirii păcii între popoarele lumii. Înăptuirea păcii viitoare, Profetul o vede în legătură strînsă cu distrugerea imperiului asirian. Ninive, capitala imperiului, este asemănată cu o curtezană frumoasă și meșteră în fermecătorii, care prinde în cursă popoarele cu desfrînările ei, și neamurile cu vrăjile ei (Naum III, 4). De aceea, «Vai de cetatea cea vărsătoare de sînge, plină de minciună și sîlnicie» (Naum III, 4), prăbușirea ei este fără leac (Naum III, 19).

Pacea anunțată de Profeti în legătură cu Mesia este, în primul rînd, pacea spirituală între Dumnezeu și om, realizată prin opera de răscumpărare, săvîrșită de «robul lui Dumnezeu», care-și va da viața ca jertfă pentru păcat, care va lua asupra Lui povara nelegiuirilor oamenilor și prin ispășirea lor «ne dă pacea» (cf. Is. LII, 13-LIII, 12).

Este pacea între Dumnezeu și sufletul fiecărui credincios, care și-a însușit subiectiv opera de răscumpărare a Fiului lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, pacea mesianică însemnează statornicirea unor raporturi de bună conviețuire și înțelegere între toți aceia care urmează lui Hristos, se conduc după principiul Lui, toți membrii familiei umane, care luptă fără răgaz împotriva păcatului și a întunericului, pentru triumful virtuții și al adevărului.

Prin «pace», Profetii înțeleg în sens mai larg «pacea internațională, pacea între popoare, națiuni și rase».

Această formă mai largă a păcii a fost într-adevar prevăzută și prezisă de Profetii Vechiului Testament, ca una din consecințele întrupării Fiului lui Dumnezeu. Înțelesul acesta se vede limpede în locurile citate, unde se afirmă că «niciun popor nu va mai ridica sabia împotriva altuia», sau din folosirea metaforei: «Oamenii vor preface săbiile lor în fiare de pluguri și sulitele lor în seceri».

Prin urmare pacea, după Profeti, trebuie să fie înțeleasă atît individual, cît și social, atît spiritual cît și temporal, atît în lăuntru omului cît și în afara lui, în legătură cu semenii săi, atît pacea cerească, cît și pacea pe pămînt între oameni, ca indivizi și popoare.

Se pune întrebarea: în ce măsură și în care înțeles s'au realizat și se vor realiza profetiile despre pacea mesianică?

Exegeții susțin că pacea mesianică are, mai ales, un caracter moral interior. Această pace a fost procurată permanent credincioșilor de către Biserica creștină, credincioșilor care observă legile și sfaturile ei.

Ca urmare firească a păcii lăuntrice, se va deschide omenirii, și în raporturile exterioare, o eră de fericire unică.

Noul Ierusalim din prezicerile Profetilor, simbolul Bisericii creștine, va cunoaște pe pămînt o epocă de mari realizări, contribuind într-o largă măsură la unirea, înfrățirea și fericirea popoarelor.

Împărăția lui Dumnezeu pe pământ se va manifesta, pe de altă parte, prin biruința ideilor de dreptate și adevăr împotriva forțelor întunericului și ale minciunii.

Profeții erau înflăcărați de un optimism sănătos și aveau certitudinea nezdruncinată că în lume se va realiza o ordine superioară întemeiată pe justiție și pace, căci «întunericul nu va împărăți veșnic pe pământ» (Is. IX, 1). Profeții credeau adânc în legea progresului moral și social al omenirii. Privirile lor erau permanente îndreptate spre zările unui viitor mai bun și mai frumos, îmbrățișînd nu numai destinul unui popor, ci destinul tuturor popoarelor.

Războaiele, cu lungul și nesfîrșitul lor cortegiu de chinuri și suferințe este o stare de lucruri nefirească, o urmare tristă a păcatului și a răătăcirilor omenesti. Pe măsura biruinței asupra pornirilor celor rele din sufletul oamenilor, a patimilor, a urilor, a neștiinței, a prejudecăților și a poftelor nesățioase, omenirea se va trezi spre o viață nouă de înfrățire generală, de bună înțelegere și de prețuire reciprocă. Când Profeții anunță în viitor sfîrșitul luptelor sîngeroase între națiuni, nu este, deci, o utopie, ci exprimarea unui fapt confirmat de legea progresului.

Privind cu atenție istoria omenirii din cele mai vechi timpuri pînă azi, constatăm o năzuință neîntreruptă de a evita, de a înlătura sau cel puțin de a limita războiul, și de a organiza o pace cît mai trainică înăuntrul unui număr cît mai mare de popoare. Din acest punct de vedere, se poate vorbi într-adevăr despre un progres, care merge încet, uneori întrerupt, dar care se îndreaptă spre idealul anunțat: «Pace pe pământ și între oameni bună voire», pentru realizarea căruia s'a întrupat Fiul lui Dumnezeu.

Nu tăgăduim că pacea a fost des tulburată de războaie sîngeroase și lungi, chiar între popoarele creștine. Au fost abuzuri criminale și cruzimi deplorabile. Vinovați de toate acestea au fost oamenii robiți de patima stăpînirii.

De acord cu spiritul Evangheliei au fost și sînt marile strădăni făcute de societatea omenească, în tot cursul istoriei, atît în antichitate cît și în evul mediu, în epoca modernă ca și în prezent, de a se elibera de domnia arbitrarului, de a pune legea în locul capriciului, libertatea și dreptul în locul privilegiului, justiția egală pentru toți, în locul bunului plac.

Niciodată ca în zilele noastre nu s'a vorbit atît de mult despre pace și umanitate, despre morala publică, despre drepturile omului și ale popoarelor. Niciodată n'au avut loc atît de multe congrese pentru pace și înfrățire între popoare, care să reprezinte lumea întreagă. E destul să amintim Congresul Popoarelor dela Viena, din Decembrie 1952, pentru apărarea păcii, sau despre cel de al treilea Congres Mondial al Tineretului întrunit la București, cu deviza: «Pace și Prietenie».

Tot efortul uriaș ce-l face omenirea azi, de a așeza o ordine superioară în lume, de a organiza o pace trainică, bazată pe justiție, pe libertate și adevăr, nu este oare împlinirea unor idealuri anunțate și predicate de Profeți?

În trecut, pacea n-a putut fi realizată decît numai în chip parțial și nedesăvîrșit, fiindcă nu s-au respectat drepturile și voința popoarelor. Nu s-a pus, în trecut, la baza tratatelor de pace ideea de dreptate, de bună-înțelegere, de prețuire și respectare a fiecărui popor.

O predică serioasă în calea construirii unei păci trainice și drepte în trecut, a fost desigur neglijarea maselor populare, ținute departe de interesele lor vitale și reprezentate de persoane fără legătură cu popoarele pe care le conduceau.

Apărarea și menținerea păcii, precum și evitarea războiului, este azi preocuparea maselor largi populare din lumea întreagă, nu numai strădania unor persoane nobile, puține la număr.

În acest fapt constă superioritatea luptei pentru pace din prezent, față de eforturile din trecut.

Faptul generalizării luptei pentru apărarea, menținerea și consolidarea păcii și a devenirii ideii de pace o stare de conștiință, ne întărește convingerea că speranțele păcii mesianice vor deveni realitate. Ele încep să se înfăptuiască sub ochii noștri. Credem cu tărie în triumful păcii asupra războiului, sprijinindu-ne pe examinarea cursului evenimentelor din vremea noastră. Cercetînd fără părtinire mersul lucrurilor, desprindem un fapt cert, anume că omenirea se îndreaptă cu un avînt irezistibil spre înțelegere și colaborare, spre unitate de acțiune în realizarea păcii.

Diferite mari descoperiri și punerea lor în slujba omului: vaporul, electricitatea, telegrafia fără fir, radioul, avionul, sînt tot atîtea cuceriri ale spiritului omenesc, care au pus stăpînire asupra spațiului ce despărțea pe oameni, altădată.

Prin aceste mijloace, oamenii din cele mai îndepărtate colțuri ale lumii se apropie unii de alții, împărtășindu-și gîndurile și experiențele lor, făcînd schimb de rezultatele științei, realizînd între ei unire și înțelegere, prietenie și cooperare: elemente necesare pentru organizarea unei păci cît mai trainice și mai solide, ca manifestare a progresului social. Iată, deci, și o altă latură a realizărilor profetîilor mesianice.

Cu cît oamenii se întîlnesc mai des și sînt mai aproape unii de alții, ei simt trebuința de a se uni și a colabora în interesul lor comun, spre a face viața lor mai bună și mai frumoasă.

În felul acesta se va întipări adînc convingerea în conștiința oamenilor, că războiul a fost și este o nebunie, care distruge totul și nu rezolvă nimic pozitiv.

Într-o formă deosebită, poate neobișnuită a felului nostru de a concepe lucrurile, Profetii Vechiului Testament au dat expresie unor idei foarte înalte cu privire la viitorul popoarelor. Ei au avut, cu mii de ani în urmă, misiunea înfrățirii popoarelor.

Sf. Apostol Pavel, vorbind în fața Areopagului din Atena, se exprima astfel despre popoare: «Dumnezeu a făcut ca toți oamenii ieșiți dintr-unul singur, să locuiască pe toată fața pămîntului, le-a așezat anumite vremuri și le-a pus anumite hotare, ca ei să caute pe Dumnezeu și să se silească să-L găsească, măcar că nu este departe de fiecare din noi» (Fapte XVII, 26-28).

Popoarele, din punct de vedere creștin, trebuie apreciate la fel cu persoanele individuale. Ele trebuie considerate ca o bogăție a creației și varietatea lor ca descoperire a voinței lui Dumnezeu de a realiza umanitatea nu în uniformitate, ci în diversitate. Națiunile, zice Apostolul, îl caută pe Dumnezeu, ele se caută în același timp, unele pe altele, spre a se înțelege și a se prețui.

În virtutea instinctului firesc de apropiere între oameni și popoare, socotim că a sosit timpul ca omenirea înreagă să se ridice ca un singur om împotriva pericolului unui nou război, care ar prăbuși planeta noastră în întuneric și haos.

Folosirea bombei atomice și a bombei cu hidrogen, într-un viitor război mondial, ar constitui o amenințare egală pentru întreaga umanitate, pentru civilizație și pentru valorile ei. O astfel de amenințare obligă imperios toate națiunile lumii să se ridice deasupra deosebirilor și neînțelegerilor ce le despart, și să organizeze astfel societatea omenească, încât să se evite războaiele în viitor.

Toți creștinii din lumea întreagă au sarcina de a activa din toate puterile lor pentru împlinirea Testamentului Mîntuitorului: înfăptuirea păcii pe pământ.

Biserica Ortodoxă Română împreună cu Biserica Ortodoxă Rusă și cu alte Biserici Ortodoxe surori, în conformitate cu învățătura Mîntuitorului, urmărește ca obiectiv principal sporirea și întărirea păcii între popoarele lumii. Ea binecuvintează și sprijină activ lupta tuturor oamenilor cinstiți care se ostenesc pentru biruința cauzei păcii. Întîistătătorul Bisericii noastre, Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, însuflețit de duhul Sfintei Evanghelii, și-a pus toate puterile sale în slujba păcii, activînd neobosit pentru a contribui la înfăptuirea idealului păcii propovăduit de Profeți.

Biserica Ortodoxă Română, în strînsă legătură cu Biserica Ortodoxă Rusă și alte Biserici Ortodoxe surori, este prezentă la toate manifestările importante pentru pace, rostindu-și cuvîntul ei rîspicat și contribuind la creierea unei atmosfere favorabile ideii de pace.

În ultimii ani s-au petrecut evenimente deosebit de semnificative pentru promovarea cauzei păcii. Atît în țara noastră, din inițiativa Înalt Prea Sfințitului Patriarh Justinian și a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne, cît și în Uniunea Sovietică, din inițiativa Înalt Prea Sfințitului Patriarh Alexei, s-au întrunit reprezentanții tuturor Cultelor creștine și necreștine, înfrățiți fiind în cauza comună a tuturor popoarelor: pacea. În această privință e pilduitoare Conferința Cultelor religioase din Mai 1952, dela Zagorsc, precum și întrunirea Cultelor religioase din țara noastră, în mai multe rînduri, sub președinția Înalt Prea Sfințitului Patriarh Justinian.

Ideia colaborării diferitelor Culte religioase, «pentru a întări bine opera păcii perpetue», e mai veche. În veacul al XVIII-lea, Voltaire propunea foarte serios să se întrunească «marele dairi», șeful Cultului șintoist, marele muftiu și papa, ca, de comun acord, să influențeze pe suveranii de atunci, de a nu se mai certa și a nu mai provoca războaie, sub pedeapsa excomunicării. Propunerea lui Voltaire desigur, pe atunci a fost considerată drept o utopie, «pium desiderium», o dorință pioasă.

Ideia s-a pus în practică în zilele noastre, cînd Episcopii ortodocși și șefii altor Culte creștine, precum și șefii Cultelor musulman, mozaic și ai altor Culte s-au întrunit la aceeași masă, pentru a afla cele mai bune mijloace și a înfățișa cele mai bune temeuri pentru înfrățirea popoarelor.

Profetul Miheia, anticipînd în viziune pacea mesianică, afirmă că această pace universală va exista nu numai între popoarele care se închină adevăratului Dumnezeu, ci și între acelea care aparțin altor Culte — după cum am zice noi, între popoare creștine și necreștine. Profetul, după ce rostește cuvintele citate mai sus: «...niciun neam nu va mai trage sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța să facă război..., ci fiecare va locui sub vița și smochinul său, și nimeni nu-i va tulbura», adaugă: «pe cînd toate popoarele umblă fiecare în numele Dumnezeului lor, noi vom umbla în numele Domnului Dumnezeului nostru, totdeauna și în vecii vecilor» (Miheia IV, 5).

Biruința păcii asupra războiului este certitudinea nezdruncinată a Profetilor.



TEMEIURI BIBLICE ȘI TRADIȚIONALE PENTRU CÎNTAREA ÎN COMUN A CREDINCIOȘILOR

Cîntarea este o însușire specifică ființei omenești și comună oamenilor din toate timpurile și locurile. Ea este arta cea mai expresivă, mai comunicativă și totodată cea mai plină de înrîurire asupra sufletului omenească. Prin cîntare, omul își exprimă și bucuria și durerea și dorurile, avînturile și idealurile lui. Mai ales pentru omul simplu, rămas mai aproape de natură, cîntarea este nedespărțită, ca mijloc de exprimare a sentimentelor, de ușurare și de consolare. Nimic de mirare, deci, dacă muzica a fost pusă și ea, ca toate celelalte arte, în serviciul sentimentului religios și al cultului. În temple, în sinagogi, în biserici, în locașuri de adunare și de rugăciune — orice nume ar purta ele —, credinciosul a lăudat și a cîntat pe Dumnezeu sub forma psalmilor, a imnelor religioase și a cîntărilor de orice fel.

În concepția creștină, prin darul cîntării religioase, omul se aseamănă cu Ingerii și cu Sfinții, care și ei dau neîncetat slavă lui Dumnezeu (vezi Isaia VI, 1-4; Iov XXXVIII, 7; Luca II, 13; Apoc. IV, ș. a.). E firesc deci, ca în Cultul creștin, cîntarea religioasă să ocupe, încă dela început, un loc destul de important. Cu deosebire Cultul ortodox folosește o bogată, variată și prețioasă producție de cîntări și imne sacre, dintre care unele de origină biblică (psalmii și unele cîntări, ca cea a Maicii Domnului, din Luca I, 46-55), iar altele — cele mai numeroase — alcătuite de diferiți imnografi și melozi (poeți și compozitori), creștini, din sec. IV înainte, ca, de exemplu Roman Melodul (Dulce-cîntărețul) din sec. VI, Sf. Ioan Damaschinul (sec. VIII), Sfinții Iosif și Teodor Studitul (sec. VIII-IX), și alții.

Au și credincioșii dreptul de a cînta aceste cîntări, în biserici, sau de a da răspunsurile scurte la ecteniile din cursul sfintelor slujbe («Doamne miluiește», «Și Duhului Tău», etc.), alături de clerici și de cîntăreți, sau nu? Este justificată, din punct de vedere canonic și ortodox, participarea credincioșilor la cîntarea liturgică? Are ea suficiente temeiuri în Sf. Scriptură și Sfînta Tradiție, precum și în practica de cult a trecutului creștinătății?

Aceasta este întrebarea la care vrem să dăm răspuns, în cele ce urmează.

După primul război mondial, cînd s-au făcut la noi primele încercări de a se introduce cîntarea în comun a credincioșilor în biserică, unii tradiționaliști extremiști au privit aceasta ca o inovație sectară sau ca un împrumut din metodele de lucru ale neoprotestanților. De aceea, asemenea încercări au fost întîmpinate nu numai cu rezervă, ci chiar cu ostilitate fățișă, ca ceva străin de tradiția Bisericii Ortodoxe, sau imposibil de realizat în practică (vezi, de exemplu, M. Mihăileanu, **Toți să cînte în biserică?**, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», Februarie 1927, pp. 672-

673). Ne obișnuiserăm atât de mult cu cîntăreții de profesie la strană, ca ceva specific tradiției ortodoxe, încît ni se părea că orice angajare a credincioșilor la o participare mai activă la executarea răspunsurilor sau a cîntărilor liturgice convenite stranei (cîntărețului) ar fi o imitație a Cultelor apusene, în deosebi a celor protestante și neoprotestante, care utilizează cîntarea obștească în biserici și în casele de adunare sau de rugăciune. Și cum în unele cercuri ortodoxe încă mai stăruiește atitudinea de neîncredere și de opoziție împotriva cîntării comune în biserică, să vedem ce ne spune Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și istoria Bisericii creștine în legătură cu această problemă.

*

I. Să începem cu **temele scripturistice**. Are cîntarea comună a credincioșilor în biserici temeuri în Sf. Scriptură? — Da!

1. Dreptul credincioșilor de a cînta în biserici la slujbele religioase e înscris, în principiu, chiar în **Sfînta Scriptură a Vechiului Testament**. Mai ales psalmii sunt plini de îndemnuri în care slăvirea lui Dumnezeu, prin cîntarea religioasă, e înfățișată nu numai ca un drept, ci chiar ca o datorie și poruncă obligatorie atît pentru slujitorii permanenți ai Cultului, cit și pentru toți credincioșii.

În concepția Psalmistului și a unora dintre Profeti, slăvirea lui Dumnezeu prin cîntarea religioasă constituie o «jertfă de laudă», adică una din formele adevăratului cult, cultul spiritual, care trebuia adus lui Dumnezeu în locul jertfelor materiale și sîngeroase dela templu: «Adu lui Dumnezeu jertfă de laudă (cîntare)... Cel ce îmi aduce jertfă de laudă, acela Mă cinstește» (Ps. 49, 14, 23 — comp. și Ps. 106, 22; 115, 7, ș. a.). De aceea, aproape că nu este psalm în care să nu găsim, sub diferite forme, îndemnul de a ne exprima simțămintele religioase de respect, recunoștință și adorație față de Dumnezeu, prin cîntare, în toată vremea și în tot locul (vezi în deosebi: Ps. 9, 1, 11; 12, 6; 29, 4, 12; 32, 1-3; 33, 1-3; 95, 97; 102; 117, 135 ș.a.). Unele din fragmentele acestor psalmi au fost chiar încadrate în Cultul creștin, spre a fi cîntate în rînduiala unor slujbe, tocmai pentru valoarea lor doxologică. Așa, de exemplu, psalmul 91, 1-2 («Bine este a ne mărturisi Domnului și a cînta numelui Tău, Prea Înalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea...») face parte din rînduiala Utreniei de toate zilele, după Stihovavnă (vezi **Ceaslov**, Buc., 1945, p. 70). De asemenea, psalmul 94, 1, 7 («Veniți să cîntăm cu bucurie Domnului și să strigăm lui Dumnezeu, Mintuitorului nostru. Să-ntîmpinăm fața Lui cu laude și în psalmi să cîntăm Lui...»), etc.) se cînta cîndioară ca al treilea antifon în rînduiala Liturghiei.

Destul de categorice și de numeroase sînt însă versetele de psalmi în care credincioșii sînt îndemnați de a lauda pe Dumnezeu prin cîntare în biserici (locașuri de cult). Așa, de exemplu: «Cîntați Domnului cîntare nouă, cîntați laudele Lui în adunarea credincioșilor!» (Ps. 149, 1. Comp. și ps. 108, 30 și 110, 1). Sau, mai lămurit: «Lăudați pe Domnul în locașul Său cel sfînt... Toată suflarea să laude pe Domnul!» (ps. 150, 1, 5). Sau: «Dați Domnului, fiii lui Dumnezeu, dați Domnului slavă și cinste! Dați slavă numelui Său! Inchinați-vă înaintea Domnului, în biserică cea sfîntă a Lui... În biserică Lui, toate strigă: Slavă!» (ps. 28, 1, 9. Comp. și Sf. Vasile cel Mare, **Comentar la Psalmi**, trad. rom. de Pr. Dr. O Căciulă, p. 117: «A slăvi pe Dumnezeu este un lucru îngeresc...»). Sau: «În biserici

(adunări), binecuvântați pe Dumnezeu! Binecuvântați pe Domnul din neamul lui Israil... Dați slavă lui Dumnezeu în locașul cel sfânt...» (Ps. 67, 27, 35). Iar în altă parte: «Strigați către Domnul toți cei de pe pământ! Slujiți Domnului cu veselie și cu bucurie ieșiți întru întâmpinarea Lui... Intrați pe porțile Lui cu laude! Cu cântări intrați în curțile Lui! Slăviți-L și lăudați numele Lui!» (ps. 99, 1, 4. Comp. și Ps. 137, 1-2). În sfârșit, în psalmii 133 și 134, 1-3, citim: «Iată, acum binecuvântați pe Domnul, toate slugile Domnului, cari stați în casa Domnului, în curțile casei Dumnezeului nostru! Ridicați și noaptea mâinile spre locașul sfânt și binecuvântați pe Domnul...» (comp. și ps. 21, 28; 25, 6, 12; 34, 18, ș.a.).

De aceea, la Evrei, ca la mai toate popoarele antice, s-a practicat într-o largă măsură cântarea religioasă în comun. La toate ocaziunile și manifestările de cult (sărbători, procesiuni, jertfe, ocaziuni solemne), coruri sau grupe mari, formate din bărbați, femei și copii, cântau la unison psalmi sau alte cântări de laudă din cărțile sfinte, acompaniați de cele mai multe ori de diferite instrumente muzicale. Amintim acest lucru, pentru că primii creștini, recrutați dintre Evrei, aduc cu ei în Biserica primară, printre alte elemente sau forme de cult, și cântarea religioasă a psalmilor, cu care erau familiarizați.

2. Astfel, trecînd la Noul Testament, vedem că Mîntuitorul și Sfinții Apostoli s-au conformat întru totul obiceiului iudaic. Cînd Mîntuitorul e aclamat ca Mesia în templu, de către mulțimea copiilor, care strigau: «Osana, fiul lui David!», mai marii preoților și cărturarilor s-au mîniat și au vrut să-i oprească. Dar Mîntuitorul, aprobînd fapta copiilor, amintește cărturarilor cuvîntul din ps. 8, 3: «Oare n-ați citit (în Scripturi) că din gura pruncilor și a celor ce sug, ți-ai pregătit laudă?» (Mat. XXI, 15-16). După cina cea de Taină, Mîntuitorul însuși, însoțit de Sfinții Apostoli, iese și merge în grădina Ghetsimani **cîntînd psalmi** (Mat. XXVI, 30 și Marcu XIV, 26). Referindu-se la acest fapt, Sfîntul Niceta (Nihita) de Remesiana, spune: «Cine se va mai îndoi chiar de o astfel de dovadă despre sfințenia psalmilor și a imnelor? Cînd Acela care este închinat și lăudat de puterile cerești, El însuși e adus ca mărturie că a cîntat inne cu ucenicii Săi?» (**De psalmodiae bono**, 9).

Se înțelege că primii creștini, proveniți dintre închinătorii templului și ai sinagogilor, au adus cu ei și au practicat mai departe, în adunările lor de cult, obiceiul cântării în comun, cu care erau deprinși. Lucrul acesta îl confirmă chiar informațiile sumare și laconice pe care le dau în această privință **Faptele Sfinților Apostoli**. Astfel, membrii celei dintîi comunități creștine din Ierusalim «erau în toate zilele așteptînd cu un cuget în templu și frîngînd prin case pîine, primind hrana cu bucurie și cu bunătatea inimii și **lăudînd pe Dumnezeu**» (Fapte II, 46-47). Tot din **Fapte** aflăm că, după ce Sfinții Apostoli Petru și Ioan sunt eliberați din prima închisoare și revin între credincioșii lor, care erau desigur adunați ca de obicei, pentru rugăciune, aceștia, plini de bucurie, «toți dimpreună au ridicat glas către Dumnezeu» și au intonat o rugăciune care are caracterul unui adevărat imn de mulțumire, probabil unul dintre cele mai vechi imne de inspirație creștină: «Stăpîne, Tu cel ce ai făcut cerul și pămîntul...», etc. (vezi F. Ap. IV, 24-31).

În epistolele sale, adresate diferitelor comunități creștine înființate de el, Sfîntul Apostol Pavel confirmă existența **Psalmilor** sau a cântării religioase printre celelalte forme ale cultului divin din epoca harismelor

(vezi I Cor. XIV, 26). El ne dă să înțelegem că, pe atunci, la «mulțumirea» sau rugăciunea euharistică pe care o rostea preostul adunărilor, pentru sfântirea elementelor euharistice toată adunarea răspundea: «Amin» (vezi I Cor. XIV, 16: «Pentru că de vei binecuvînta cu duhul, cum va zice amin, după mulțumirea ta, cel ce stă în locul celor de rînd, de vreme ce nu știe ce zici?»). Sfîntul Apostol îndeamnă adesea pe primii creștini la întrebuițarea cîntării religioase atît în adunările de cult cît și în afară de ele. Astfel, în epistola către Evrei (XIII, 15) scrie: «Prin El (Hristos), așa dar, să aducem lui Dumnezeu totdeauna jertfă de laudă, adică roada buzelor care mărturisesc numele Lui». Expresia biblică: jertfă de laudă (Θυσία αἰνεσέωσις), pe care Sf. Apostol Pavel o ia din psalmi (vezi, de exemplu, ps. 49, 14, 23), a trecut și în Cultul ortodox, de exemplu în rînduiala Liturghiei, unde se păstrează pînă azi în formula «Mila păcii, jertfa laudei», cu care corul (strana) răspunde la îndemnul preotului (diaconului): «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, Sfînta Jertfă în pace să o aducem» (vezi **Dumnezeeștile Liturghii...**, Buc., 1950, p. 128). Prin ea, credincioșii din biserică vor să spună că, odată cu Jertfa euharistică, pe care preotul o va aduce pentru ei, aduc și ei înșiși cîntarea, paralelă cu rugăciunile în taină ale preotului, ca pe o **jertfă de laudă**, pe lîngă **milă și pace**, forme ale jertfei spirituale pe care de atîtea ori o recomandă atît Profetii Vechiului Testament cît și Mîntuitorul și Sfînții Apostoli (vezi Osea VI, 6; Matei IX, 13, și XII, 7; Mat. V, 23-24; Evrei XIII, 15, ș.a.).

Pe Romani, Sf. Apostol Pavel îi îndeamnă: «Iar Dumnezeu răbdării și al mîngîierii să vă dea vouă să gîndiți la fel unii pentru alții în Hristos Iisus, pentru ca **toți într-un gînd să măriți cu o gură pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos**» (Rom. XV, 5-6). Iar Sfîntul Apostol Iacob sfătuieste pe cei cărora le scrie: «Este cineva dintre voi în supărare? — Să se roage. Este cineva cu inimă bună? — **Să cînte psalmi**» (Iacob V, 13).

Pe Efeseni, Sfîntul Apostol Pavel îi îndeamnă: «Umpleți-vă de Duhul, vorbind între voi în **psalmi, în imne (laude)** și în **cîntări duhovnicești**, lăudînd și cîntînd Domnului în inimile voastre, mulțumind totdeauna pentru toate, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu și Tatăl...» (Efes. V, 18-20). Același îndemn îl repetă și Colosenilor, într-o formă puțin diferită (Col. III, 16).

Precum se vede, Sf. Apostol Pavel împarte aci, în trei categorii, cîntările religioase ale primilor creștini, și anume:

a) psalmii biblici, cu a căror cîntare primii creștini erau obișnuiți dela serviciul templului și sinagogii;

b) imne sau cîntări de laudă (ὕμνοι), de inspirație mai nouă;

c) cîntări bisericești (ὠδαὶ πνευματικαί), care după unii autori (ca Genrich, **Der Gemeindegesang...**, pp. 8-9), sînt cîntările de laudă aflate în Sf. Scriptură, în afară de psalmi, ca de exemplu: doxologia îngerească («Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...», Luca II, 14), cîntarea Sfîntei Fecioare Maria (Mărește suflete al meu pe Domnul...», Luca I, 46 și urm.), sau cîntarea dreptului Simion («Acum slobozește pre robul Tău, Stăpîne...», Luca II, 29 și urm.), ș.a.

Pe cînd psalmii reprezentau deci cîntările vechi, ale pietății precreeștine, imnele (laudele) și cîntările duhovnicești reprezentau «cîntarea cea nouă» (ὠδὴ καινή), de care e vorba în Apocalipsă (V, 9), adică creațiunii

spontane și recente ale entuziasmului religios al primilor creștini, fecundat de harisme. Astfel de «imne noi» s'au păstrat multe în cărțile Noului Testament, dar mai ales în Apocalipsă (vezi, de exemplu IV, 11; V, 9-12, 14; XV, 3-4; XIX, 1-7, ș.a.). Primii creștini le cântau, desigur, nu numai în adunările lor de cult, unde le învățau și le intonau în comun, ci și în alte împrejurări, cum au făcut, de exemplu, Sf. Apostoli Pavel și Sila în închisoarea din Filipi, unde ei «lăudau pe Dumnezeu» (F. Ap. XVI, 25).

*

II. Să vedem acum temeiurile pe care ni le furnizează **Sfânta Tradiție**, adică operele Sfinților Părinți, precum și alte documente scrise, în favoarea cântării în comun a credincioșilor în biserici și în adunările de cult.

1. Numeroase documente scrise, provenind din primele cinci secole, confirmă faptul că uzul cântării comune în adunările de cult din epoca apostolică s'a practicat mai departe, în comunitățile creștine din epoca post-apostolică și în tot cursul secolelor următoare.

Astfel, **dintr-o scrisoare a lui Pliniu cel Tânăr către împăratul Traian**, de prin anul 112, reiese că una dintre invinuirile aduse de către păgâni, creștinilor din părțile Pontului și ale Bitiniei, era că «ei se adună într-o zi anumită din săptămână (Duminică) și cântă alternativ între ei imne lui Hristos, ca lui Dumnezeu» (Pliniu, *Epistolarum liber*, X, ep. 97).

Intr-o versiune siriacă a **Apologiei lui Aristide**, scrisă în jurul anului 140, citim că creștinii se adună «în fiecare dimineață și în fiecare ceas, pentru binefacerile lui Dumnezeu spre ei; ei cântă laudele Sale și îi dau slavă» (citată în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, t. VI, col. 2838.).

Pe la mijlocul secolului al doilea, **Sfântul Justin Martirul** ne spune că, pe vremea lui, în adunările liturgice, după citirea Evangheliei și predica episcopului, «ne ridicăm toți în sus și facem împreună rugăciuni». Apoi, după ce preostul rostește rugăciunea pentru sfințirea darurilor de piine și de vin, tot poporul de față exclamă zicând: **Amin**» (**Apologia I**, cap. LXV și LXVII).

Începând din secolul al treilea înainte, cântarea în comun a fost folosită într-o largă măsură în activitatea misionară a Bisericii, ca armă de luptă împotriva ereziilor și ca mijloc de exprimare, de întărire și de apărare a doctrinei ortodoxe. Se pare că începutul în acest sens l-au făcut ereticii. Intr-adevăr, mai toți ereziarhii au căutat să strecoare și să popularizeze, în masele credincioșilor, învățăturile lor greșite, în deosebi pe calea imnelor destinate să fie cântate în cadrul adunărilor de cult. Așa au procedat, de exemplu, gnosticii Marcion și Valentin la Roma (sec. II), Bardesane și Armoniu în Siria (sec. II-III), anti-trinitarianul Pavel din Samosata (sec. III), Arie la Alexandria (sec. IV) și partizanii lui de diferite nuanțe, din Apus.

La rîndul ei, Ortodoxia a reacționat la această propagandă eretică folosind aceleași mijloace, adică opunînd imnelor sectare alte imne cu conținut ortodox, care exprimau și susțineau dreapta credință și care se cântau în biserici, la privegheri, sau în procesiuni religioase, pe aceleași melodii ca și cele eretice. Așa a făcut, de exemplu, Sf. **Efrem Sirul** la Edesa spre a contracara efectul imnelor eretice ale lui Bardesane. Armoniu și Manes (vezi Sozomen, *Istoria bisericească*, III, 16). Cam în aceleași vreme, la Constantinople, **Sfântul Ioan Gură de Aur** († 407) or-

ganizează procesiuni de coruri ale ortodocșilor, pentru a cînta imne despre consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Precum ne spune istoricul **Sozomen**, Arienii cîntau acolo imne eretice Sîmbăta, Duminica și sărbătorile. «Ioan, Episcopul de Constantinopole, temîndu-se ca nu cumva aceste antifoane să servească de curse unora din turma sa, hotărî ca **credincioșii să cînte și ei, din partea lor, antifoane...**» (Ist. bis., VIII, 8, trad. rom. de Iosif Gheorghian, p. 327). La fel făcuseră călugării **Flavian și Diodor** (ajunși mai tîrziu Episcopi), la Antiohia pe vremea Episcopului **Leontiū**, favorabil Arienilor (344-357), precum și **Sf. Ambrozie**, Episcopul Milanului († 397). In deosebi imnele acestuia din urmă erau așa de frumoase, încît ereticii din Milan îl acuzau că prin ele vrăjește și ademenește pe ortodocși, după cum relatează Sf. Ambrozie însuși (**Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis**, la Migne, P.L. XVI, col. 1017-1018). Una din «victimele» determinate la convertire prin influența imnelor ambroziene este și **Fericitul Augustin**, marele Episcop și teolog apusean de mai tîrziu. Așa au fost combătuți mai tîrziu și alți eretici, ca **Macedonie** și **Nestorie**.

Precum se vede, alături de psalmii și de imnele biblice, care erau aproape singurele cîntări religioase folosite în Cultul creștin în primele trei secole, încep să apară cîntări sau imne noi, cu conținut doctrinar, dintre care Sf. Vasile cel Mare menționează, de exemplu, imnul «**Lumină lină**» (**Despre Sfîntul Duh**, 29, 73, la Migne, P.G. XXXII, col.205).

În ce constă participarea credincioșilor la executarea cîntării religioase din biserici, în această vreme, se vede mai bine, dacă știm modul de cîntare a psalmilor, care în primele trei secole era cel **responsorial**: cîntărețul începea psalmul, sau cînta verset cu verset, iar credincioșii continuau cîntarea sau răspundeau după fiecare verset cu un refren (ἐφ' ὁμοῦνιον ἀκροῦς λέγουσιν), care era fie un verset de psalm (ca, de exemplu «**Că în veac e mila Lui...**», ps. 135), fie o exclamație rituală (ca «**Aleluia**»), fie o formulă tezistă ocazională. Din sec. IV înainte, odată cu apariția imnelor noi, doctrinare, se inaugurează un nou mod de cîntare: cea **antifonică sau alternativă**. Credincioșii erau adică împărțiți în două cete sau grupe, care cîntau la unison și alternativ.

Pe la mijlocul veacului IV, ambele moduri de cîntare erau încă în vigoare, fiind întrebuințate, după nevoie, în aceeași biserică, și la aceeași slujbă, cînd unul, cînd celălalt. O mărturie în acest sens ne-o dă **Sfîntul Vasile cel Mare**, Arhiepiscopul Cezareei Capadochiei din Asia Mică († 379). Răspunzînd unor obiecții asupra felului cum era organizată cîntarea religioasă în bisericile din Eparhia lui, Sfîntul Vasile spune că această organizare este aceeași din toate bisericile de pe vremea aceea: credincioșii se scoală din noapte și merg în locașul de rugăciune. După ce s-au rugat, trec la psalmodie. Uneori ei se împart în două cete care cîntă alternativ; alteori lasă pe un solist (cîntăreț) să cînte, și toți ceilalți îi răspund. Iar după ce au petrecut astfel noaptea cu diferite psalmodii, ei intonează lalolaltă, ca dintr-o gură și o inimă, psalmul mărturisirii (ps. 91: «**Bine este a ne mărturisi Domnului...**»; după alții — ps. 57 sau 63). «Dacă acesta este motivul pentru care vreți să vă despărțiți de mine, — continuă Sf. Vasile —, apoi trebuie să o rupeți și cu credincioșii din Egipt, cu acei din cele două Libii, cu cei din Tebaida și din Palestina, cu Fenicienii, Sirienii și Arabii, cu cei care locuiesc pe malurile Eufratului, într-un cuvînt cu toți cărora le plac veghile sfinte, rugăciunea și cîntarea

în comun» (**Epist. CCVII, 3**, către clericii din Neo-Cezareea, Migne, P.G. XXXII, col. 761-764).

Cu timpul, cîntarea responsorică dispare din întrebuițare, lăsînd locul liber celei antifonice, care în fond se păstrează pînă azi în Cultul ortodox, sub forma celor două strane (coruri) din bisericile noastre.

Pe la începutul sec. IV, **Eusebiu, Episcopul Cezareei din Palestina** († c. 340) afirmă, în termeni categorici, universalitatea cîntării obștești a credincioșilor în bisericile creștine de pretutindeni: «Indemnul de a cînta psalmi în numele Domnului, e observat pretutindeni..., nu numai la Greci, ci și la barbari... În toată Biserica, popoarele lui Hristos, recrutate din toate neamurile, cîntă cu glas imne și psalmi unui Dumnezeu, vestit de Prooroci, încît glasurile celor ce psalmodiază se aude pînă în afară» (**Comentar la ps. 65**, Migne, P.G. XXIII, col. 658). Iar în altă parte, combătînd întrebuițarea instrumentelor muzicale în biserică, Eusebiu spune că «noi cîntăm laudele dumnezeiești cu o psaltire vie, o chitară însuflețită și cu cîntări duhovnicești. Căci ceea ce place lui Dumnezeu mai mult decît toate instrumentele, este unirea întregului popor creștin cîntînd psalmi și imne» (**Com. la ps. 91**, Migne, P.G. XXIII, col. 1171 sq)..

Prin a doua jumătate a sec. IV, o călugăriță apuseană, cunoscută sub numele de **Silvia sau Aetheria**, face un pelerinaj la Locurile Sfinte din Răsărit. În însemnările ei de drum, descrie între altele, slujbele sfinte dela Ierusalim, la care ea a luat parte cu acel prilej, în preajma Paștelui. Din descrierea ei reiese lîmpede participarea masivă a tuturor credincioșilor la cîntarea religioasă. Astfel, în Duminica stîlpărilor, cu prilejul procesiunilor ce se făceau la diferite locuri din Ierusalim sau din jur, legate de istoria Patimilor Domnului, «tot poporul mergea înaintea episcopului, cîntînd imne și antifoane, repetînd des refrenul: Binecuvîntat cel ce vine în numele Domnului» (**Sanctae Silviae peregrinatio**, 31, ed. de P. Geyer, în **Itinera hierosolymitana saeculorum, IV-VIII**, Viena, 1898, pp. 83-84). La slujba de seară (Vecernia), la pomenirea făcută de diacon pentru fiecare (probabil ectenia), toți cei ce stau împrejur răspund adesea: Kyrie eleison (Doamne, miluște), glasurile lor fiind numărate (quorum voces infinitae sunt: **ibidem**, p. 72). În biserica Invierii, «unul dintre preoți zice un psalm și răspund toți...» (p. 73). În zelul pentru cîntarea imnelor excelau îndeosebi acei **monazotes** și **partheni**, adică un fel de monahi și fecioare (călugărițe), care trăiau pe atunci în mijlocul lumii și care, consacîndu-se rugăciunii, făceau privegheri în toate nopțile, cîntînd imne sau antifoane: monachi, quicumque sunt, usque ad lucem in ecclesia pervigilant ymnos seu antiphonas dicentes (pp. 76-77).

Sfîntul Vasile cel Mare, pe care l-am citat de cîteva ori pînă acum, vorbește adesea despre foloasele cîntării în comun pentru viața religioasă a credincioșilor, accentuînd mai ales valoarea ei ca mijloc de pacificare, de apropiere și înfrățire între ei: «Căci cine oare mai poate fi socotit vrăjmaș al altuia, atunci cînd își unește glasul la un loc cu el, pentru a da laolaltă laudă lui Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcînd din tovărășia laolaltă a glasului, un fel de trăsură de unire între oameni, adunînd credincioșii laolaltă într-un singur glas de cor» (**Comentar la psalmi**, ps. 1, trad. rom. cit., p. 25).

Aceeași idee o dezvoltă adesea și **Sf. Ioan Gură de Aur**, în omiliile sale la psalmi. «Vocile noastre — spune el — sunt ca și coardele unei chitare, care scot sunete diferite, dar creiază o armonie a pietății. Căci

credincioșii se deosebesc prin vîrstă, nu însă și la cîntarea în comun. Aceeași respirație care regulează vocile, face din toate o singură melodie, precum spune David, cînd chiamă toate vîrstele de ambele sexe la această simfonie, zicînd (Ps. 150, 5): «Toată suflarea să laude pre Domnul...» (**Omilia la ps. 145, 2**, Migne, P.G. CLV, col. 524. Comp. și **Omilia la Isaia, XLV, 7**, Migne, P.G. CLVI, col. 143). Uneori, Sf. Ioan dă chiar norme pentru disciplina cîntării în biserică. El se silește să impună și să păstreze caracterul religios al cîntării liturgice, combătînd tendințele unora de a introduce în bisericile creștine modul lumesc al cîntărilor din teatre și dela jocurile sau diferitele reprezentații păgîne (vezi, de exemplu, **Cuvînt de laudă la cei adunați în biserică și despre buna rînduială la cîntare, 2**, Migne, P.G. LVI, col. 99).

Aceeași tendință o combate, cam în aceeași vreme, în Apus, **Fericitul Ieronim** († 420). Plecînd dela îndemnul Sf. Ap. Pavel de a cînta «în inimile noastre» (Efes. V, 19), el se adresează tineretului care cîntă în biserici, și-l învață că lui Dumnezeu nu trebuie să I se cînte atît cu glasul, cît mai virtos cu inima. Inchinătorii lui Hristos trebuie să cînte în așa fel ca să facă plăcute cuvintele pe care le cîntă, iar nu pentru a-și pune în evidență frumusețea glasului (**Comentar la ep. către Efesenii, Cartea III, cap. V**, Migne, P.L. XXVI, col. 561-562).

Și ca să continuăm cu cîteva mărturii din vechea Biserică a creștinătății apusene, vom cita pe **Sfîntul Ambrozie, Episcopul Milanului** († 397), unul din cei mai mari admiratori și promotori ai cîntării de obște în cult. Vorbînd despre folosul și importanța cîntării psalmilor, Sfîntul Ambrozie definește psalmul astfel: «Psalmul este binecuvîntarea poporului, lauda lui Dumnezeu, cîntarea de laudă a mulțimii, aplausul tuturor, cuvîntarea tuturor lucrurilor, glasul Bisericii (plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae), mărturisire de credință, cîntată...», ș.a.m.d. (**Enarratio in psalmum, I, 9**, Migne, P.L. XIV, col. 968). Accentuînd în deosebi puterea cîntării comune de a uni și înfrăți pe credincioși, Sfîntul Ambrozie continuă: «Psalmul este cheazăie a păcii și a armoniei, un fel de chitară care scoate o singură cîntare din glasuri felurite și deosebite. El adună pe cei despărțiți, unește pe cei desbinați, împacă pe cei certați. Intr-adevăr, mare legătură de unitate este strîngerea tuturor credincioșilor într-un singur cor! Sunt deosebite sunetele chitarei, dar simfonia este una...» (*ibidem*, col. 968-969). În marea basilică din Milan, de pe vremea aceea, cîntarea laolaltă a credincioșilor se auzea ca un freamăt asemănător cu cel al valurilor, precum scrie Sfîntul Ambrozie însuși (**Exaimeron, Cartea III, Migne, P.L. XIV, col. 178**). Era un spectacol care impresiona profund și mișca pînă la lacrimi pe **Fericitul Augustin**, aflat pe atunci la Milan, precum notează el însuși mai tîrziu, evocînd amintirea marelui Ambrozie, căruia îi datora în mare parte convertirea sa: «De cîte ori n-am plîns la imnele și cîntările tale, profund mișcat de glasurile credincioșilor tăi, care răsunau pînă departe! Ele pătrundeau în urechile mele și odată cu ele adevărul tău în inima mea. Mă cuprîndea un sentiment de pietate, îmi picurau lacrimi și mă simțeam împăcat...» (**Confesiuni, IX, 6, 7; comp. și X, 33**, în ed. P. Knöll, Viena, 1896, pp. 208, 263-264).

Ceva mai tîrziu, pe timpul Episcopului Gherman al Parisului (sec. VI), poetul latin **Venantius Fortunatus** scrie că la Paris, «la îndemnul Episcopului, cîntă și clerul și poporul și copiii» (*Pontificis monitis, clerus, plebs*

psallet et infans... Poema in laud. cleri. Paris, Migne, P.L. LXXXVIII, col. 104).

2. Argumentul cel mai puternic în favoarea participării credincioșilor la cîntarea bisericească ni-l dă **cultul însuși și în deosebi Liturghia**, care este cel dintîi, cel mai prețios și cel mai venerabil monument al Sfintei Tradiții și al vieții religioase creștine, și care, în ordinea vechimii și a autorității, vine îndată după Sfînta Scriptură.

În ființa și menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioșilor singuratici. Însăși denumirea de **Liturghie** indică, dimpotrivă, o instituție cu caracter prin excelență colectiv, un (λειτον ἔργον); Liturghia este o dramă, o acțiune sfîntă, care interesează, în cel mai înalt grad, viața spirituală nu numai a fiecărui îns în parte, ci a colectivității sau comunității întregi. Propriu vorbind, deci, credincioșii prezenți la slujbă nu sunt simpli asistenți pasivi, ci sunt **părtași** la ea, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul și cîntărețul. Cu alte cuvinte, rostul lor în sfîntul locaș nu este doar să urmărească rînduiala slujbei, adică să privească sau să asculte, ca niște simpli spectatori la un spectacol oarecare. Nu! Ei trebuie să **participe** în adevăratul înțeles al cuvîntului, să **conlucreze** efectiv la Sfînta Jertfă, care se aduce **pentru ei și în numele lor sau din partea lor**. Ori, cea dintîi formă de manifestare a acestei colaborări a credincioșilor la acțiunea liturgică este participarea lor la cîntarea religioasă din biserică, alături de preot și cîntăreț. Însăși structura organică, adică întocmirea sau rînduiala Liturghiei, presupune și reclamă prezența și participarea activă a comunității la săvîrșirea ei. Formulele de răspunsuri și de dialog între liturghisitori și credincioși, precum și forma plurală a mai tuturor rugăciunilor și mai ales a ecteniilor, au fost concepute și instituite în vederea participării efective a credincioșilor la desfășurarea acțiunii liturgice: «Domnului să ne rugăm», «Ca sub stăpînirea Ta totdeauna fiind păziți, Ție slavă să înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfîntului: Duh...», etc.

Cîntarea în comun este înscrisă deci, principial, în textul sfintelor slujbe, prin formule care îndeamnă nu numai pe cîntăreț, ci pe toți cei prezenți la slujbă, să cînte: «Să zicem **toți**, din tot sufletul și din tot cugetul nostru, să zicem: Doamne miluește!», ne îndeamnă preotul (diaconul), într-unul din aliniatele ecteniei întreite sau stăruitoare, pe care o aflăm mai în toate slujbele. Comentînd acest îndemn, chiar alcătuitoii **Tipicului mare** (zis al Sf. Sava), care este normativ pentru rînduiala slujbelor din mînăstiri, accentuiază că regula Bisericii Răsăritului este ca **toți cei de față** să dea răspunsurile la slujbă: «Cînd zice diaconul: Să zicem toți..., și acest grai nu altceva ne dă a înțelege, ci numai singură rugăciunea: ca toți împreună să ne rugăm. nu clirosul numai singur, ci și toți cîți să află în biserică (**Tipicon**, Iași, 1816, p. 507).

Dar nu numai răspunsurile mici, ca cele dela ectenii («Doamne miluește!» și celelalte), ci și toate cîntările cele mari din cursul Sfintei Liturghii au forma plurală, presupunînd că ele sînt executate de toți cei din biserică, iar nu de unul singur: «Pre Tine Te laudăm, pre Tine bine Te cuvîntăm...», etc.: «Și ne dă **nouă** cu o gură și cu o inimă să slăvim și să cîntăm prea cinstitul și de mare cuvîntă numele Tău...» (com. Rom. XV. 6); «Și ne învrednicește pre noi, Stăpîne, cu îndrăznire și fără de osîndă să cutezăm a Te chema pre Tine, Dumnezeul cel Ceresc, **Tată**, și a zice: **Tatăl nostru...**», etc.

Precum am mai spus, îndemnul la rugăciune și la cântare rostite de preot sau de diacon, nu sînt adresate niciodată cîntăreților, ci tuturor credincioșilor din biserică. Astfel, la începutul ecteniei pentru «cei chemați» (adică pentru catehumenii de odinioară), preotul invită pe toți credincioșii să se roage împreună cu el pentru catehumeni: «Cei credincioși, pentru cei chemați să ne rugăm...», etc. Explicînd acest îndemn liturgic, Sf. Gherman Patriarhul Constantinopolei, adaugă: «Voi cei care sînteți luminați (adică ați primit Botezul) și care nu țineți minte răul, voi care suportați nedreptatea și iertați pe cei ce vă fac rău și le faceți bine, rugați-vă pentru cei chemați, adică pentru cei nebotezați, după cum zice Apostolul (Galat. VI, 2): «Voi, care purtați sarcinile celor care nu pot» **Descrierea Bisericii și explicare mistică...**, Migne, P.G. XCVIII, col. 417). În ecfonismul rugăciunii pe care preotul o citește în taină tot pentru catehumeni, el se roagă lui Dumnezeu «ca și aceștia (adică cei chemați) să slăvească împreună cu noi prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău...», etc. Iar ceva mai departe, preotul îndeamnă pe toți cei credincioși să se roage și pentru ei înșiși: «Cîți suntem credincioși, iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm...» **Dumnezeieștile Liturghii**, Buc., 1950, pp. 113, 114). Dar mai ales a doua parte a Liturghiei — adică Liturghia credincioșilor sau euharistică — implică, prin însăși concepția originară și prin structura ei organică participarea activă a credincioșilor. În cursul ei, rolul liturghisitorilor de o parte și al credincioșilor de alta, se completează și se condiționează reciproc, precum sublinia Sf. Ioan Gură de Aur, explicînd urarea: «Darul Domnului nostru Iisus Hristos...», pe care preotul o adresează mulțimii înainte de începerea rugăciunii Sfintei Jertfe (anaforă): «Precum se roagă preotul pentru popor, așa și poporul se roagă pentru preot în timpul înfricoșatelor Taine; căci aceasta și nimic altceva nu înseamnă cuvintele: «Și cu duhul tău» (**Omilia XV, III, 3, la II Cor.**, Migne, P.G. LXI, col. 527; comp. și Nic. Cabasila, **Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii**, cap. XXV, trad. rom. de Diac. Ene Braniște, p. 68).

Despre participarea credincioșilor la rugăciunea și la cântarea liturgică e vorba și în unele din rugăciunile pe care preotul le citește în taină, în cursul diferitelor slujbe. Astfel, în rugăciunea a cincina din cele douăsprezece dela începutul Utreniei, preotul se roagă lui Dumnezeu: «Primește rugăciunile noastre de dimineață, ale tuturor, ca tămîia înaintea Ta...» **Dumnezeieștile Liturghii**, ed. cit., p. 53). Foarte expresivă în acest sens este însă Rugăciunea antifonului al treilea din rînduiala Sfintei Liturghii, pe care preotul o zice în taină înainte de ieșirea cu Sf. Evanghelie: «Cela ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obștești și împreună glăsuite (*κοινάς και συμφώνους προσευχάς*) Cela ce și la doi și la trei care se unesc întru numele Tău, ai făgăduit să le dai cele cerute, însuți plinește și acum cererile cele de folos ale robilor Tăi» (**ibidem**, p. 103). În timp ce diaconul și credincioșii rostesc în naos ectenia întreită de după Evanghelie, preotul se roagă în taină, în altar: «Doamne, Dumnezeul nostru, primește această rugăciune cu osîrdie dela robii Tăi...» (**ibidem**, p. 110). Care sunt acești «robi ai lui Dumnezeu», care se roagă, dacă nu credincioșii din biserică? De asemenea, în ultimul aliniat al ecteniei întreite, preotul se roagă, între altele, și pentru **cei ce se ostenesc și cîntă...** (*ὄπερ . ψαλλόντων*). Aci nu este vorba de cîntăreții dela strană (căci atunci ar fi trebuit să fie în textul original *ὄπερ ψαλτῶν*), ci de aceia dintre credincioși, care cîntă împreună cu cîntărețul, unindu-și vocile cu a lui.

În concepția tilcutorilor Cultului bizantin, Liturghia creștină este o imitație sau reproducere a slujbei nemateriale adusă de Ingeri și de Sfinți lui Dumnezeu. Credincioșii din biserică închipuesc deci pe Heruvimii și Serafimii din ceruri, care înconjoară tronul lui Dumnezeu cu neîncetate laude și cântări de slavă. Ideia aceasta e cuprinsă în imnul heruvimic din rînduiala Liturghiei: «(Noi) cari în chip tainic închipuim pe Heruvimi și făcătoarei de viață Treimi întreită sfîntă cîntare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm!». Iar în cursul rugăciunii Sfintei Jertfe (anaforă), amintind despre Heruvimii și Serafimii «cari se înalță zburînd, cîntarea de biruință cîntînd, strigînd, glas înălțînd și grăind...», preotul continuă: «Cu aceste fericite puteri, și noi, Iubitorule de oameni Stăpîne, strigăm și grăim: Sfînt ești și prea sfînt...» etc., (**Dumnezeieștile Liturghii**, ed. cit., p. 130). Nimic deci mai firesc decît cîntarea mulțimii credincioșilor în acest moment, laolaltă cu Ingerii, cu preotul și cu cîntăreții lor: «Sfînt, Sfînt, Sfînt (e) Domnul Savaot, plin e cerul și pămîntul de mărirea Ta...», etc. În sfîrșit, către finele Liturghiei, se citește imnul introdus de Patriarhul Serghie al Constantinopolei (sec. VII): «Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta...», etc. (**ibidem**, p. 153). În același sens îndeamnă diaconul (preotul) pe credincioși, în ectenia care urmează îndată: «Drepti, primind (cei ce am primit) dumnezeieștile Taine ale lui Hristos, cu vrednicie să mulțumim Domnului!...», etc. (**ibidem**).

Dar principiul participării credincioșilor la cîntările sfinte din biserică e înscris nu numai în rugăciunile și îndemnurile adresate de preot (diacon) credincioșilor, ci chiar și în rugăciunile și imnele din rînduiala sfintelor slujbe, care în practică sunt executate de strană, cîntăreți sau cor. Cităm cîteva exemple: «Tatălui să ne închinăm și pre Fiul să-L preamărim și pre Sfîntul Duh **toți dimpreună să-L lăudăm**, strigînd și grăind: Prea Sfînta Treime, mîntuește-ne pre noi, pre toți!» (**Octoih**, Slava Fericirilor din rînduiala Liturghiei de Duminică, glasul I). Sau: «Pre Cuvîntul cel împreună fără de început cu Tatăl și cu Duhul, Carele s'a născut din Fecioară spre mîntuirea noastră, **să-L lăudăm (noi) credincioșii și să ne închinăm Lui...**» (**Octoih**, troparul Învierii, gl. 5).

3. Spiritul original în care a fost concepută și practică Liturghia creștină se vede mai ales din cele mai vechi documente scrise, în care aflăm descrisă rînduiala ei. E vorba de acele scrieri anonime, numite în general «**Rînduiali bisericesti**», care reprezintă germenele original al cărților de slujbă de astăzi. Din felul cum este înfățișată în ele rînduiala serviciului divin, se vede clar largă participare a credincioșilor din vechia Biserică creștină, la executarea răspunsurilor liturgice. Astfel, în rînduiala Liturghiei zisă «clementină», pe care o găsim în cartea a opta din **Constituțiile Apostolice** (redactate în sec. IV-V), citim, în legătură cu ectenia pentru catehumeni: «Diaconul să zică: Rugați-vă, cei chemați! **Și toți credincioșii să se roage din suflet pentru ei, zicînd: Doamne, miluește!**» (vezi trad. rom. din colecția **Scrierile Părinților Apostolici**, trad. de Pr. I. Mihălcescu, Ec. G. Nițu și Ec. M. Pîslaru, vol. II, p. 226). Și dînd mai departe cuprinsul ecteniei rostite de diacon, adaugă: «Iar la fiecare din acestea, pe care le rosteste diaconul, cum am spus mai înainte, **credincioșii să zică: Doamne, miluește!**» (**ibidem**, p. 227).

Tipică este însă, în această privință, partea introductivă la rugăciunea Sfintei Jertfe (anaforă), care în absolut toate Liturghiile creștine are

forma vădită a unui dialog între preot (Arhiereu) de o parte, și credincioși, de alta. Iată, de exemplu, cum e redat în Constituțiile Apostolice acest dialog din rînduiala Liturghiei «clementine»:

«Arhiereul... să zică: Darul atotțiitorului Dumnezeu și dragostea Domnului nostru Iisus Hristos și împărțășirea Sfîntului Duh să fie cu voi, cu toți!

«Și toți să răspundă într-un glas: Și cu duhul tău.

«Apoi Arhiereul: Sus mintea!

«Și toți: Avem către Domnul!

«Și Arhiereul: Să mulțumim Domnului!

«Și toți: Cu vrednicie și cu dreptate...», etc. (*ibidem*, p. 236).

Cînd Arhiereul rostea trisaghionul biblic (Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot...), toți credincioșii trebuiau să zică împreună cu el acest ecfonis (*ibidem*, p. 241). Iar după sfîrșitul rugăciunii Sfintei Jertfe (anaforă), urmează: «Și Episcopul să zică: Pacea lui Dumnezeu să fie cu voi, cu toți! Iar toți cei de față să răspundă: Și cu Duhul tău». La fel se prescrie pentru imnul «Unul Sfînt...» (*ibidem*, pp. 246, 247).

Tot ca un dialog sau schimb de îndemnuri și răspunsuri între preot (diacon) și credincioși, se desfășoară și rînduiala Liturghiei descrise în documentul numit *Testamentum Domini* (sec. V): «Toată adunarea să zică: Cu vrednicie și cu dreptate...», etc. (vezi textul lat. la J. Quasten, *Monumenta euh. et liturgica vetustissima*, pp. 250, 257, ș.a.).

De aceea, instrucțiunile de tipic din toate manuscrisele cu rînduiala Liturghiei, începînd dela cele mai vechi (sec. VIII) pînă la cele din sec. XV-XVI, prevăd că răspunsurile cîntate la slujbă le dau fie credincioșii singuri *ὁ λαός*, fie **credincioșii împreună cu clerul**, adică cu cîntăreții de profesie, care — precum vom vedea — făceau odinioară parte din «clerul inferior». Edițiile tipărite ale Liturghierelor, din sec. XVI înainte, înlocuiesc termenul de **popor** cu cel de **cor**, care însă la început nu avea sensul restrîns în care îl înțelegem astăzi, cînd îl aplicăm la cîntarea polifonică armonizată. În limbajul liturgic — așa cum e folosit în Liturghiere —, **cor** însemna acei credincioși care stăteau împrejurul preotului și care cîntau în biserică la unison (pe o singură voce), dînd răspunsurile fiecare dela locul său, fără o instrucție specială și fără a fi dirijați anume de cîntăreți. În practică adică, dreptul credincioșilor de a cînta la Liturghie era exercitat de un grup de credincioși din sînul său, cu voci mai bune și cu ureche muzicală sau cu mai multă rîvnă pentru cîntare, care reprezentau astfel credincioșii și care erau pomeniți, ca o categorie sau grupă aparte, în ultimul aliniat al ecteniei întreprinse («Încă ne rugăm pentru cei ce aduc daruri..., pentru cei ce se ostenesesc și pentru cei ce cîntă...», etc.). (Comp. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, pp. 4-5, 12).

Termenul de **cor** (*ὁ χορός*) s'a menținut pînă azi în Liturghierul grecesc, pe cînd cel românesc, acomodîndu-se situației de fapt din Biserica noastră, l-a înlocuit în general cu termenul de **strănă**, cu excepția cîtorva ediții care au fie: **cîntăreții** (ca ed. Buc., 1851), fie: **cîntăreții sau corul** (ed. Buc., 1937). Ceva mai mult, Liturghierul grecesc menține și acum principiul cîntării antifonice a credincioșilor, sub forma celor două **coruri** (străni), care cîntă alternativ cele trei antifoane dela începutul Liturghiei: «Apoi cele două coruri cîntă alternativ al doilea antifon». Sau: «Apoi cîntîndu-se de către cele două coruri alternativ...», etc. (*Dumnezeiasca Liturghie*), Atena, 1924, pp. 40-41).

4. Că dreptul credincioșilor de a cînta în biserică n-a rămas un simplu principiu sau deziderat înscris doar în teorie sau în cărțile de slujbă, ci s-a aplicat și s-a realizat totdeauna în practică, se poate vedea mai ales din **mărturiile tîlcuitorilor Liturghiei**, din diferite locuri și epoci. Explicînd Liturghia, aceștia au ocazia, sau sunt uneori chiar obligați, să descrie și felul cum se desfășura ea de fapt, în vremea lor.

Iată, de exemplu, cum descrie **Sfîntul Chiril al Ierusalimului** († 386) dialogul dintre preot (altar) și credincioși, dinainte de ritul sfințirii Darurilor:

«Preotul liturghisitor strigă: Sus inimile!

«Apoi voi răspundeți: Avem către Domnul. Prin aceste cuvinte mărturișiți că ne învoim cu cele spuse de preotul liturghisitor. Nimeni să nu stea în biserică în așa chip, încît cu gura să spună: Avem către Domnul, iar cu mintea să se gîndească la grijile cele lumești...

«Apoi preotul liturghisitor spune: Să mulțumim Domnului!

«Iar voi spuneți: Cu vrednicie și cu dreptate...

«După terminarea rugăciunii, spui: Amin. Prin acest cuvînt, care înseamnă: așa să fie!, pecetluiești cele ce ai spus în rugăciunea pe care am învățat-o dela Dumnezeu» (**Cateheza V mystagologică**, 4, 5, 18, în trad. rom. de Pr. D. Fecioru, pp. 568, 575).

Pe seama psaltului (cîntărețului), Sf. Chiril pune doar cîntarea psalmului XXXIII, 8, care se cînta ca chinonic, în timpul împărtășirii (*ibidem*, paragr. 20, p. 576).

În explicarea mistică a Liturghiei, din cunoscuta scriere cu titlul «**Despre ierarhia bisericească**» (sec. V), atribuită lui Dionisie Areopagitul, citim că, înainte de depunerea Darurilor de pîine și de vin pe Sfînta Masă, spre a fi binecuvîntate și sfințite de Episcop, «toți cei din biserică înaltă cîntare obștească» (καθολικῆ ὁμολογία), la J. Quasten, *op. cit.*, p. 295), expresie care se referă fie la ectenia mare, fie la un psalm care se cînta pe atunci la începutul Liturghiei credincioșilor.

Și în rînduiala Liturghiei descrise și explicate de **Teodor, Episcopul Mopsuestiei** († c. 428) în omiliile sale catehetice, toate răspunsurile sînt cîntate de întreaga adunare. Astfel, la urarea preotului: Pace vouă, «toți cei prezenți răspund: Și Duhului Tău». Sau: «După ce toți cei de față au strigat cu glas: Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot..., preotul continuă slujba sfîntă...». Și mai departe: «După ce preotul zice: Sfintele, Sfinților!, toți răspund și zic: Unul (e) Tatăl Sfînt, unul (e) Fiul Sfînt, unul (e) Duhul Sfînt...» (vezi textul în trad. lat. la A. Rucker, **Ritus Baptismi et Missae...**, pp. 24, 26-27, 30, 36, ș.a.).

În lucrarea sa, intitulată **Mystagogia, Sfîntul Maxim Mărturisitorul** (sec. VII), ne arată că atît rostirea Crezului cît și cîntarea răspunsurilor din cursul ecteniilor se făcea de către toți credincioșii din biserică: «Mărturisirea dumnezeiescui Simbol al credinței, care se face de toți...» (Cap. XVIII, trad. rom. de Pr. D. Stăniloae, în «*Revista Teologică*», 1944, Nr. 7-8, p. 342). Imnul: «Sfînt, Sfînt, Sfînt Domnul Savaot» (cîntarea sfințeniei dumnezeiești), ca și răspunsul «Unul Sfînt», erau cîntate, de asemenea, de «toți credincioșii» (cap. XIX, 21, *ibidem*, p. 343).

În tîlcuirea sa liturgică, intitulată **Descrierea Bisericii și explicație (contemplație) mistică, Sfîntul Gherman al Constantinopolului** († 733), nu vorbește nici el vreodată de cîntăreți, ci numai de popor (ὁ λαός). Astfel, după rostirea de către preot a ecfonisului «Darul Domnului nostru Iisus

Hristos...», credincioșii mărturisesc și se roagă laolaltă (συνομολογεῖ καὶ συνεύχεται), zicînd: Și cu Duhul Tău... Iar după ce preotul îndeamnă: Sus să avem inimile!, toți aprobă, zicînd: (Le) avem către Domnul! Iar mai departe: «**Credincioșii zic: Pre Tine Te laudăm...**», etc. (Migne, P.G. XCVIII, col. 428, 437).

Intr'un mic comentariu liturgic, atribuit **Sfintului Sofronie al Ierusalimului** († 638), dar care reprezintă de fapt o compilație mai târzie a unui autor neidentificat, citim că credincioșii cîntă alături de cîntăreții canonici. Astfel, după ieșirea cu Sfînta Evanghelie, «cîntăreții se suie pe amvon și cîntă: Veniți să ne bucurăm de Domnul... La aceasta își unesc glasurile și cei de jos», adică credincioșii care nu sunt pe amvon (**Cuvînt cuprinzînd întreaga descriere a Bisericii...**, Migne, P.G. LXXXVII, col. 3993 D). Iar ceva mai târziu, «cîntăreții... îndeamnă pe credincioși la cîntarea Heruvicului», pe care ei o zic «în același timp cu toții» (ibidem, col. 4000 D-4001 A).

Prin sec. XI-XII, **Teodor, Episcop de Andida** (Asia Mică) notează în comentariul său liturgic, de exemplu că răspunsul «Mila păcii, jertfa laudei...» îl dau credincioșii (οἱ πιστοί), că rugăciunea Tatăl nostru era rostită cu voce tare de toți credincioșii, și că imnul «Unul Sfînt» era cîntat de ascultătorii din biserică (Migne, P.G. CXL, col. 445, 461, 464).

Marele teolog bizantin **Nicolae Cabasila**, din sec. XIV, este unul dintre tîlcuitorii care au înțeles cel mai bine spiritul Liturghiei ortodoxe. Din felul cum descrie și explică el rînduiala Liturghiei în eunoscuta sa *Erminie liturgică*, se vede lămurit că participarea credincioșilor la slujbă, în general, și în deosebi la cîntarea bisericească era, pe vremea aceea, o realitate sau o practică îndătinată și neștirbită. Cabasila nici nu pomeneste măcar vreodată de cîntăreți, strană sau cor, ci preferă să pună toate răspunsurile liturgice pe seama credincioșilor din biserică, întrebînd pentru aceasta cînd termenul de **popor** (ὁ λαός), cînd pe cel de **credincioși** (οἱ πιστοί), cînd pe cel de **mulțime** (τὸ πλῆθος) sau **adunare**, ș.a.m.d. Dăm cîteva citate în acest sens:

Astfel, privitor la ectenia mare:

«Preotul (diaconul) ne îndeamnă să ne rugăm pentru multe și felurite lucruri, pe cînd credincioșii din biserică răspund la toate cererile ecteniei printr-o singură și neschimbată rugă către Dumnezeu: Doamne, miluește!» (**Tîlcuirea Dumnezeieștii Liturghii**, cap. XIII, trad. rom. de Diac. Ene Braniște, p. 46).

Cu privire la imnul Trisaghion (Sfînte Dumnezeule): «Glăsuind ecfonisul: Că sfînt ești, Dumnezeu nostru..., și înălțînd slavă lui Dumnezeu, preotul dă astfel poporului semnalul de începere a cîntării celei întreit-sfînte; iar acesta, răspunzînd, ca de obicei, Amin, începe cîntarea» (cap. XXI, ibidem, p. 60).

Despre rostirea Crezului: «Apoi preotul îndeamnă pe toți să mărturisască ceea ce au învățat să creadă despre Dumnezeu... Iar credincioșii rostesc întreaga mărturisire, adică Simbolul Credinței» (cap. XXVI, pagina 68).

În legătură cu rugăciunea Tatăl nostru: «Întărînd astfel pe credincioși și îndemnîndu-i numai spre cele bune, preotul roagă pe Dumnezeu să-i învrednicească a înălța cu îndrăznire rugăciunea în care cutezăm a-L chema pe El tată... Rostînd toți această rugăciune împreună cu preotul,

acesta încheie glăsuind tare sfârșitul (efonisul) și slăvind pe Dumnezeu» (cap. XXXV, p. 86).

Chiar și imnul de mulțumire «Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne...», de după împărțășirea cu Sfintele Daruri, era **cîntat de toți credincioșii** din biserică (vezi cap. XLI, pp. 93-94). Iar ectenia următoare («Drepti, primind dumnezeieștile... Taine...»), e numită de Cabasila «mulțumire obștească pentru împărțășirea cu Sfintele Taine» (titlul cap. LIII, p. 117), tocmai pentru că la ea răspundeau toți credincioșii și în deosebi cei ce se împărțășiseră.

Niciun alt interpret al Liturghiei ortodoxe nu accentuează atât de stăruitor comuniunea și solidaritatea care leagă pe credincioși cu preotul lor în timpul slujbei, cît și participarea lor efectivă la aducerea «slujbei cuvîntătoare»; aceasta se exprimă nu numai prin executarea răspunsurilor sau a cîntărilor ce le revin în cursul Liturghiei, ci și prin asocierea sau azeziunea lor chiar la cele ce face sau zice preotul în taină, atunci cînd răspund «Amin», la efonisele dela sfârșitul rugăciunilor. Astfel, vorbind despre efonisul Rugăciunii Antifonului I, Cabasila spune: «Acest efonis care încheie rugăciunea slăvind pe Dumnezeu, e rostit de preot cu glas tare, în azul tuturor, pentru ca toți cei de față să fie părtași la cîntare și Dumnezeu să fie slăvit de toată adunarea. În felul acesta, cei de față participă cu preotul la cîntarea de slavă. Căci după ce acesta rostește cu glas tare efonisul, toți credincioșii adaugă: Amin; rostind acest cuvînt, ei își însușesc astfel toate spusele lui. Apoi preotul începe sfintele cîntări ale Antifoanelor, iar cei de față continuă, cîntînd cuvintele, de Dumnezeu insuflate, ale Sfinților Prooroci...» (cap. XV, p. 49).

Astfel, în Erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila, toată slujba sfîntă se desfășoară, ca și în trecut, într-un continuu schimb de răspunsuri între preot (diacon) deoparte și credincioși de alta, deci ca o adevărată rugăciune comună.

Terminăm acest capitol, cu mărturia din ultimul mare tilcuior original al Liturghiei ortodoxe: **Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului** († 1430). În numeroase locuri din vasta și prețioasa lui operă de explicare a rînduieșilor Cultului bizantin, acesta confirmă că și în vremea lui, credincioșii luau încă parte la cîntarea bisericească. Astfel, cîntarea întreit sfîntă (Sfinte Dumnezeule) o cîntă și preoții înlăuntrul sfîntului altar, și clericii și mirenii dinafară (**Explicare despre Sfînta Biserică**, trad. rom., Buc., 1866, p. 259). Rostirea Crezului se făcea de către toți cei din biserică (**Despre Sfînta Liturghie**, cap. XCVIII, trad. rom. cit., p. 105). Vorbind despre imnul «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot...», Simeon menționează că această «cîntare de biruință o zic și credincioșii...» (**Explicare despre Sfînta Biserică**, p. 263). Iar cînd Arhiereul zice: «Să luăm aminte! Sfintele, Sfinților», atunci «cu credință toți strigă: Unul Sfînt, Unul Domn, Iisus Hristos...», etc. (**Despre Sf. Liturghie**, cap. XCIX pag. 106, și **Explicare despre Sfînta Biserică**, p. 266). În general, toate răspunsurile mici din cursul slujbelor (ca cele dela ectenii) le dădeau toți cei de față (**Despre sfintele rugăciuni**, cap. CCCXXXII, p. 217). Simeon amintește și de cîntăreți, mai ales la alte servicii decît Sfînta Liturghie, servicii la care ei execută cîntări mai întinse, pe care nu le pot cînta credincioșii.

Chiar mai tîrziu, în sec. XVII, găsim confirmat în Biserica grecească uzul cîntării obștești, la Liturghie, deși într-o măsură mai redusă. Astfel, după informațiile din explicarea liturgică datorită cunoscutului teolog

Meletie Sirigul și înserată în scrisoarea sinodală a Patriarhului Ecumenic Paisie I către Patriarhul Nicon al Moscovei (1655), cântarea antifoanelor din rînduiala Liturghiei era executată de psalți, dar «Sfinte Dumnezeule» îl cântau credincioșii. Crezul era rostit de asemenea de tot poporul din biserică (vezi textul grec la K. Delikanis, (Πατριαρχικά έγγραφα), t. III, pp. 44, 47, 50).

În deosebi rostirea (cîntarea) de către toți a Crezului și a Rugăciunii Domnești — două piese reprezentative pentru rolul credincioșilor în Liturghie — e des și neîntrerupt afirmată de către mai toți tîlcuitorii Liturghiei, în tot cursul istoriei Bisericii Ortodoxe. Această practică s'a păstrat mai ales în Biserica Rusă, unde — se știe — atît Simbolul credinței cît și rugăciunea Tatăl nostru, sunt cîntate în general de toată lumea care ia parte la slujbă, împlinindu-se astfel cuvintele Psalmistului: «Cerurile mărturisesc minunile Tale, Doamne, iar adunarea Sfinților mărturisește adevărul Tău... Dumnezeu e preamărit în sfatul Sfinților...» (Ps. 88, 5, 7). Dar chiar acolo unde se obișnuște ca Simbolul Credinței și Tatăl nostru să fie rostite de «cel mai mare» (la catedrale, Episcopul, în mînăstiri, starețul), acesta o face nu în numele său personal, ci ca reprezentantul cel mai autorizat al credincioșilor din biserică și ca purtătorul lor de cuvînt.

Iată, deci, ce temeuri solide are cîntarea în comun a credincioșilor, atît în Sf. Scriptură cît și în Sf. Tradiție, și cît de insistent o găsim afirmată în practica vieții ortodoxe de pînă la o vreme.

5. Să vedem acum pe ce argumente se întemeiază adversarii participării credincioșilor la cîntarea religioasă din biserică. Care este principalul (și de altfel singurul) argument de ordin canonic pe care îl invoacă ei? Este **canonul 15 al Sinodului dela Laodiceea** (c. 363-364), care prevede că: «Afară de cîntăreții canonicești, cari se urcă pe amvon și cîntă din carte, altora nu li se permite să cînte în biserică» (la Nic. Milas, **Canioanele Bisericii Ortodoxe...**, trad. rom., vol. II, partea I, p. 94). Acest canon, împreună cu canonul 75 al Sinodului VI Ecumenic, este tipărit de obicei și la începutul Tipicului bisericesc editat de Sf. Sinod, și de aceea, fiind interpretat greșit literal, e invocat adesea de cîntăreții bisericești, ca un argument împotriva participării credincioșilor la cîntarea liturgică. Aducerea lui pe terenul discuției ne va da totodată prilejul să precizăm și rolul sau atribuțiile cîntăreților din vechime, în raport cu dreptul credincioșilor de a lua parte la executarea cîntării din biserică.

Interzice canonul de mai sus dreptul credincioșilor de a cînta în biserică, în timpul sfințelor slujbe? Ar fi imposibil, cînd am văzut cît de categoric este afirmat acest drept în toate izvoarele și documentele pe care le-am citat, și dintre care cele mai multe provin chiar din epoca Sinodului în cauză. Care este, deci, adevărata interpretare a acestui canon? Ce vrea să spună el?

Psalții sau «cîntăreții canonici (κανονικοί ψαλταί), de care e vorba aici, erau cîntăreții anume orînduiți de Biserică prin hirotesia specială, fiind înscrși în «canon», adică făcînd parte din catalogul clericilor inferiori. Canonul în discuție constituie una din cele mai vechi mențiuni istorice despre existența psalților în Biserica creștină. Instituția psalților (cîntăreților) este o dedublare a celei mai vechi, de anagnost (lector sau citeț), din care ea derivă, și față de care e posterioară. Ea s'a născut spre sfîrșitul sec. III și începutul sec. IV, din nevoia supravegherii și a

cultivării mai îngrijite a psalmodiei liturgice, care începuse să se denatureze din pricina neglijenței cu care era executată de credincioșii neinstruiți.

Nu trebuie însă să pierdem din vedere că, în Biserica veche, rolul și atribuțiile cîntăreților la slujbă erau cu mult mai reduse decît în timpurile noastre. Ele se pot defini mai exact, dacã ne gîndim la modul de cîntare bisericească de pe atunci. Precum am mai spus, pînã în sec. IV-V nu existau alte imne sau cîntãri întrebuintate la cult, decît psalmii biblici; cîntarea bisericească era deci, de fapt, o psalmodie. La început, ea se executa responsoric, dupã modelul celei dela sinagogã (cîntare responsorialã): solistul cînta recitativ psalmul, verset cu verset, iar credincioșii intonau dupã fiecare verset un refren (vezi în urmã, pag.). Așa, de exemplu, dupã fiecare verset al ps. 135 («Mãrturisiți-vã Domnului, cã este bun...»), credincioșii rãspundeau cu refrenul: «Cã în veac e mila Lui, Aliluia!» (cum se cîntã azi la Polieleul din serviciul Utreniei, la sãrbãtorile cu Polieleu). Procedeu acesta e descris de altfel în **Constituțiile Apostolice** (cartea II, cap. LVII): «Cineva sã cînte psalmii lui David, iar credincioșii sã rãspundã acrostihurile (refrenurile)» (la J. Quasten, *op. cit.*, pagina 182).

În aceste adunãri corale, solistul sau psaltul se evidenția doar prin volumul și prin calitatea vocii sale, mai puternicã, mai frumoasã și mai cultivatã. Între altele, rolul lui era sã învețe pe credincioși cum sã cînte în bisericã. Astfel, într-o inscripție sãpatã pe mormîntul unui psalt din cetatea Adriani în Asia Micã (probabil din sec. III), concetãtenii lui creștini îi aduc omagii postume pentru cã «a fermecat (cu vocea și cîntarea lui) turma lui Dumnezeu Cel Prea Înalt, și cã a instruit pe toți credincioșii în cîntarea psalmilor sfinți și în citirea cãrților sfinite» (vezi textul și trad. francezã a inscripției, în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, t. III, col. 344-345).

Rostul și funcțiunea cîntãreților nu era, deci, la început, sã cînte numai ei singuri în bisericã, ci doar sã conducã executarea cîntãrii credincioșilor, în calitate de specialiști sau cunoscãtori ai tehnicii muzicale a timpului. Ei dãdeau semnalul și tonul cîntãrii psalmilor care trebuiau executați de toatã adunarea din bisericã, rostind sau cîntînd primele versete. Pentru aceasta, ca sã poatã fi auziți și vãzuți de toți, se suiau pe amvon, care era o estradã înãlțatã în mijlocul naosului, pe care se afla un pupitru și care ținea locul stranelor cîntãreților de azi. Ei executau cîntarea *ἀπό θυφώρας* (ex membrana, e codice), adicã de pe manuscrisul de piele sau de pergament, în formã de carte (codice) sau de rulou (sul), cu cîntãrile canonice sau oficiale;; acest manuscris nu putea fi în acea epocã decît Psaltirea, care cuprindea, probabil, și celelalte cîntãri din Biblie, și în care textul psalmilor era probabil însoțit și de unele semne muzicale sau împãrțit dupã nevoile cultului. Credincioșii continuau apoi cîntarea începutã de psalt sau îl acompaniau cu anumite refrane, la momentele curenite. De aceea, în unele documente vechi, psaltul sau cîntãrețul este numit și: praecentor, pronunțiator psalmi, psalorum modulator, iar istoricul Socrate îi numește pe cîntãreți *ὑποβόλαις* (monitores, inspiratores), adicã supraveghetori sau dirijori ai celor ce cîntã în bisericã (vezi **Istoria Bis.**, cartea V, cap. XXII, Migne, P.G. LXVII, col. 636).

Existența cîntăreților nu excludea deci participarea credincioșilor dela cîntarea bisericească. Ei aveau doar inițiativa și conducerea cîntării în biserici, dar nu cîntau singuri. Măsura prohibitivă a Sinodului dela Laodiceea nu vizează pe credincioși în general, ci pe acei soliști improvizati, mai cu voce, care fără să aibă consacrarea Bisericii sau pregătirea necesară, începeau ei cîntarea imnelor, luînd-o înaintea cîntăreților oficiali sau canonici, și provocînd astfel neregulă și dezordine la slujbe. Măsura Sinodului era, deci, menită să asigure ordinea și disciplina din biserici în timpul serviciului divin și totodată să preîntîmpine două pericole care erau posibile atunci: mai întîi alterarea caracterului muzicii bisericești tradiționale, prin amestecul celor necompetenți, mai ales în urma trecerii masive la creștinism a păgînilor, care introduceau în biserici melodii profane sau păgîne cu care erau obișnuiți, și al doilea, pătrunderea în circulație a psalmilor privați (particulari), adică a imnelor noi, necanonice sau nescripturistice, prin care mai ales ereticii căutau să strecoare în cultul Bisericii învățăturile lor greșite, precum am mai spus (vezi în urmă, pag.). Se știe, astfel, că prin Africa circula pe atunci o colecție de psalmi donatiști. Același lucru — adică păstrarea liniei clasice a cîntării religioase și prohibirea cîntărilor necanonice — urmăreau de altfel Părinții dela Laodiceea și prin alte canoane date de ei, ca de exemplu canonul 59, în care ei interzic să se cînte în biserici psalmi particulari sau să se citească alte cărți decît cele canonice ale Sfintei Scripturi.

Aceasta e singura interpretare corectă a canonului 15 al Sinodului dela Laodiceea, pe care adversarii cîntării comune a credincioșilor în biserică îl invoacă zadarnic în sprijinul lor. Așa îl înțelege, de exemplu, cel mai mare canonist al Bisericii Ortodoxe, Teodor Balsamon (vezi Migne, P. G. CXXXVII, col. 1361), iar după el și alți canoniști, istorici și liturgiști, atît răsăriteni cît și apuseni, ca: Van Espen (*Comm. in can. et decreta juris*, Cologne, 1754, p. 156 sq.), Hefele și Leclercq (*Hist. des Conciles...*, t. I, part. II, p. 1008), Nicodim Milaș (*Canoanele Bisericii Ortodoxe*, trad. rom., vol. II, partea I, pp. 94-95), Pr. P. Vintilescu (*Despre poezia imnografică...*, pp. 41-42), ș.a. Chiar aceia care interpretează adlitteram măsura Sinodului, ca pe o interdicție formală și absolută a participării credincioșilor la cîntarea bisericească (între care și alcătuitoarii Pidalionului, (vezi trad. rom., f. 289 v), admit totuși că e vorba de o excepție dela tradiția Bisericii Răsăritene, în care dreptul credincioșilor de a cînta în biserică n-a fost niciodată contestat sau pus în discuție; este vorba adică de o măsură limitată și temporară, provizorie, prin care se urmărea menținerea sau readucerea psalmodiei la linia ei corectă, care începuse să devieze din cauza execuției neglijente a celor nepregătiți (vezi, în acest sens, de exemplu, J. Bingham, *Origines eccles.*, II, 40, VI, 22, și Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, pp. 166-167).

De altfel, autoritatea bisericească s'a simțit nevoită și mai tîrziu să intervină cu dispozițiuni și norme pentru reglementarea cîntării în biserici și în deosebi pentru păstrarea caracterului ei religios, de rugăciune cîntată. E cunoscut, în această privință, canonul 75 al Sinodului trular (692): «Cei ce vin în biserici spre a cînta, voim să nu se folosească nici de strigăte excesive, silind și firea spre răcnire, nici să rostească ceva dintre cele ce nu se potrivesc și nu sunt proprii Bisericii; ci cu multă luare amînte și umilință să se aducă cîntări de laudă Dumnezeuului Celui ce vede cele ascunse...» (la Nic. Milaș, *Canoanele...*, trad. rom., vol. I,

partea II-a, p. 452). E clar că aici nu e vorba numai de cîntăreți, ci de toți credincioșii care intră în biserici cu intenția și dorința de a cînta și ei alături de cîntăreții oficiali. În epoca Sinodului (sfîrșitul sec. al VII-lea), cîntarea credincioșilor la slujba bisericească era încă regulă generală. De aceea, Sinodul nu pune în discuție canonicitatea ei, sau dreptul credincioșilor de a lua parte la cîntarea din biserici, ci caută numai să disciplineze această cîntare, combătînd mai ales excesele, abaterile și neorînduiele sau tendințele profane care ar fi putut s-o desfigureze și s-o denatureze pe timpul acela.

*

La început, deci, adică prin sec. III-IV, nu existau cîntăreți bisericești în înțelesul de azi. Toată lumea din biserici cînta la Liturghie. Cîntăreții au luat naștere, ca reprezentanți ai credincioșilor din biserică, atunci cînd, din pricina desvoltării crescînde a Cultului, a început să se simtă mai adînc nevoia disciplinării și a organizării cîntării religioase în Cultul creștin. Ei erau mențiți nu să înlocuiască pe credincioși în executarea cîntării rituale, ci să-i ajute, să-i reprezinte, să-i instruiască și să-i conducă, în calitatea lor de profesioniști și responsabili ai cîntării bisericești, cîntînd Domnului și dînd răspunsurile la strană împreună cu credincioșii, iar nu în locul lor. În Biserica de Răsărit, ei au încetat, de altfel de timpuriu, de a mai face parte din rîndul clericilor (inferiori), rămînînd în rîndul laicilor, dintre care fuseseră ridicăți.

Este adevărat că rolul și importanța cîntăreților bisericești a crescut cu timpul, în defavoarea participării active a credincioșilor la cîntarea religioasă, cel puțin în anumite regiuni ale Ortodoxiei. Prin introducerea masivă a noilor produse ale poeziei imnografice în Cult (tropare, condace, canoane, etc.), și mai ales în urma sistematizării cîntărilor noi prin gruparea lor pe cele opt moduri de cîntare (ehuri sau glasuri) de către Sfîntul Ioan Damaschin (sec. VIII), cîntarea liturgică devine din ce în ce mai complicată și mai greu de învățat. Deoarece nu toată lumea își putea însuși această artă sau tehnică pretențioasă a muzicii bisericești, ea a fost lăsată, cu timpul, pe seama cîntăreților de strană, cu pregătire anume, mai ales la slujbele serviciului divin zilnic, în rînduiala cărora au fost încadrate de preferință noile cîntări (Vecernia și Utrenia). Imprejurările vitrege în care se desfășoară viața religioasă a popoarelor ortodoxe după căderea lor succesivă sub jugul robiei turcești, stîngheresc și reduc din ce în ce mai mult participarea credincioșilor chiar la răspunsurile din slujba Liturghiei. Mai ales în Biserica romînească, participarea activă a credincioșilor la cîntarea bisericească n-a mai fost posibilă după introducerea în Cult a limbii slave vechi (slava bisericească), pe care credincioșii n-o cunoșteau. În virtutea tradiției, situația aceasta s-a menținut, din nefericire, chiar și după ce limba slavă a fost înlocuită treptat cu cea romînească, prin traducerea în romînește a cărților de slujbă, începînd cu sec. XVI și terminînd cu sec. XVIII.

Dacă în majoritatea Bisericilor Ortodoxe (de rit bizantin) cîntarea credincioșilor la slujbă a fost lăsată dela o vreme (sec. XV înainte) pe seama cîntăreților sau a corurilor, ea s-a păstrat cu fidelitate la eterodocșii răsăriteni (Armeni, Sirieni, monofiziți, nestorienii), unde pînă astăzi toată lumea cîntă în biserică, cele mai multe cîntări fiind știute de toți pe din-

afară (vezi H. Leclercq, în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, III, col. 278).

De fapt, nici în Biserica Ortodoxă această tradiție nu s'a pierdut cu totul. De exemplu, în Biserica Ortodoxă Rusă, ea s-a menținut totdeauna și s-a practicat într-o largă măsură. În Biserica Ortodoxă Română, ea a reînviat—îndată ce aceasta a fost posibil, adică după reintroducerea limbei românești în slujbă —, mai întâi în Ardeal, atât la ortodocși cât și la uniți, ca o reacțiune împotriva influenței Cultelor protestante și a prozelitismului sectelor, mai intens în Ardeal, încă dinainte de primul război mondial. Dar chiar în bisericile românești de dincoace de munți cîntarea obștească începuse să se practice de multă vreme la una din slujbele mai scumpe pietății ortodoxe, și anume la Prohodul din noaptea sfîntă a Vinerii Patimilor, cînd credincioșii își unesc glasurile curate, cu cele ale clerului și ale cîntăreților, cîntînd «In mormînt viață...», sau «Neamurile toate laudă îngropării îți aduc, Hristoase al meu», și celelalte.

Inseși corurile dela bisericile catedrale și de orașe, care funcționau la noi încă din secolul trecut, constituiau de fapt o formă a cîntării de obște, redusă la o elită de credincioși cu voci alese și cu oarecare cultură muzicală, cîntînd armonic, pe mai multe voci.

*

În concluzie, mărturiile istoriei și ale tradiției în favoarea cîntării comune a credincioșilor în biserică sunt prea numeroase și prea categorice pentru ca să mai pună cineva în discuție canonicitatea sau legitimitatea ei. Într'o formă sau alta, într'o măsură mai mare sau mai mică, credincioșii au luat parte la cîntarea bisericească din timpul sfintelor slujbe. Participarea laicilor la cîntarea religioasă în Cultul ortodox nu este deci nici erzie, nici inovație și nici metodă de lucru neortodoxă sau necanonică. Ea nu este specifică sau proprie Confesiunilor protestante sau Cultelor neo-protestante, cum se crede și cum se spune uneori, ci constituie o tradiție veche și un principiu perfect ortodox, a cărui aplicare în practică a variat după vremuri și împrejurări, dar care n'a fost niciodată desființat sau anulat.

Departate de a fi, deci, o inovație cu caracter sectar, cîntarea obștească a credincioșilor în biserică nu e decît o «reîntoarcere la creștinătate», cum o definește chiar un liturgist catolic (Mgr. Chevrot, *Notre Messe...*, p. 19), sau o revenire la tradiția Bisericii primare, cum precizează altul (Dom Chabanne, în rev. «*La Vie Spirituelle*», 1 Mai 1940, p. 263).

Nu intră în cadrul expunerii noastre să vorbim acum despre importanța și foloasele cîntării în comun ca mijloc de lămurire, de întărire și apărare a dreptei credințe și de combatere a prozelitismului sectanților (despre aceasta vezi mai ales Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, pp. 13-15, și Prof. N. Lungu, în rev. «*Biserica Ortodoxă Română*», an. 1952, Nr. 11-12, pp. 890-899). Cîntarea în comun este unul din mijloacele cele mai eficace de a stăvili trecerea credincioșilor ortodocși la alte Confesiuni sau Culte religioase. După expresia înalt Prea Sfîntitului Patriarh Justinian însuși, «frumoasele cîntări bisericești constituie unul din cele mai rodnice mijloace de întărire a evlaviei și a legăturii credincioșilor cu Biserica lor, în fața atacurilor celor ce vor să facă prozeliți în rîndul ortodocșilor» (vezi rev. «*Biserica Ortodoxă Română*», an. 1952, Nr. 6-8, p. 433).

De aceea, în ședința sa din 5 Oct. 1950, în care s'au fixat normele generale pentru activitatea pastorală în Biserică a preoților în legătură cu slujbele din zilele de sărbătoare, Sfântul Sinod a hotărât că una din obligațiile de căpetenie ale preoților și cîntăreților noștri, este și aceea de a învăța pe credincioși cîntările bisericești, începînd cu cele ale Sfintei Liturghii, mai ales acolo unde propaganda sectanților este mai intensă și mai periculoasă (vezi rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», an. 1950, Nr. 10, pp. 560-561. Comp. și an. 1952, Nr. 9-10, pp. 616-617).

Admițînd și promovînd cîntarea credincioșilor în biserică, noi nu imităm prin aceasta pe alții. Ea face parte din arsenalul mijloacelor de lucru și de luptă ale Bisericii primare, lăsat nouă moștenire.

Avem, dimpotrivă, în tezaurul bimilenar al Cultului Ortodox o bogată, variată și splendidă comoară de cîntări bisericești. Sunt toate acele minunate tropare, condace, stihiri și podobii din cărțile noastre de slujbă, așezate pe muzica psaltică tradițională, care constituie una din valorile și mindriile Bisericii Ortodoxe, prin frumusețea ei.

În acest scop s-au tipărit, cu aprobarea Sfîntului Sinod, și s-au pus la îndemîna preoților și a cîntăreților mai întîi **Cîntările Sfintei Liturghii** și diferite cîntări bisericești mai des folosite în Cult, apoi **Vecernierul uniformizat** (aprobât de Sf. Sinod în ședința sa din 16 Iunie 1952), iar acum se lucrează la **Utrenerul uniformizat**, care urmează să se tipărească în cursul anului curent, după ce va primi aprobarea Sfîntului Sinod.

În încheiere, reproducem cuvintele unui mare susținător al cîntării comune a credincioșilor în biserică, apologet a cărui viață și activitate de neobosit misionar creștin e strîns legată de originile și istoria poporului român. E vorba de **Sfîntul Niceta (Nichita), Episcop de Remesiana**, apostolul Daco-Romanilor din dreapta și din stînga Dunării († c. 414). Acesta ne-a lăsat un prețios tratat despre folosul și importanța cîntării psalmilor în viața religioasă, intitulat **Despre folosul psalmodiei (De psalmodiae bono)**. După ce face o caldă apologie a psalmodiei, el își încheie lucrarea cu următoarele îndemnuri și sfaturi, adresate credincioșilor din biserică lui, dar valabile și pentru preoții și credincioșii din vremea noastră:

«Așa stînd lucrurile, fraților, să ne umplem de o și mai deplină încredere în importanta slujbă a cîntărilor, avînd în vedere că vom căpăta dela Dumnezeu mare har, noi căroră-ni s-a îngăduit să cîntăm minunile veșnicului Dumnezeu, împreună cu atîția și așa de mari Sfinți, adică cu Proorocii și cu Mucenicii. Împreună cu David, să ne mărturisim Lui, că e bun (Ps. 134, 3; 135, 1, ș.a.). Împreună cu Moise să trîmbităm prin acele mari cîntări pe Duhul Sfînt, Domnul (Exod XV, 1-21 și Deut. XXXII, 1-44). Cu Ana, care poartă închipuirea Bisericii, cea altădată stearpă iar acum roditoare, să ne întărim inimile în lauda lui Dumnezeu (I Imo. II. 1-2). Cu Isaia să cîntăm priveghînd din noapte (Is. XXVI, 9-21). Cu Avacum să cîntăm psalmi (Avacum III). Cu Iona, cu Ieremia, cu Prea Sfinții Părinți să cîntăm, rugîndu-ne (Iona II, 3-10). Cu cei trei tineri aruncați în cuptorul cel cu foc, chemînd toată făptura, să binecuvîntăm pe Ziditorul a toate (Daniil III, 24-90). Cu Elisabeta, sufletul nostru să înalțe pe Domnul (Luca I, 68-79)...

«Dar și glasul vostru al tuturor nu trebuie să fie disonant, ci unitar (ca unul singur). Nu unul s-o ia prosteste înainte iar altul să rămînă în urmă, sau unul să coboare glasul, iar altul să-l ridice; ci să se siléască

fiecare să-și integreze glasul, cu smerenie, înăuntrul sunetului corului care cîntă, iar nu să iasă în evidență în chip necuviincios, ridicînd glasul sau luînd-o înainte ca spre o prostescă fală, și nici să nu caute a plăcea oamenilor... Noi toți, ca dintr-o singură gură, să scoatem deopotrivă același sunet de psalm și aceeași mlădiere a glasului. Iar cel ce nu-și poate contopi glasul cu al celorlalți, mai bine e pentru el să tacă, sau să cînte cu voce înceată, decît să-i asurzească pe toți cu un glas țipător; căci astfel își va îndeplini și datoria slujbei și nici nu va turbura adunarea fraților care cîntă... Căci cînd se cîntă, să cînte toți, iar cînd ne rugăm, să ne rugăm toți, după cum atunci cînd se face citire (din Sfînta Scriptură), făcîndu-se tăcere, toți să asculte deopotrivă la citețul care citește... Căci tocmai de aceea diaconul cu glas limpede îndeamnă pe toți ca un crainic, ca fie în rugăciune, fie în plecarea genunchilor, fie în cîntare, fie în ascultarea citirilor, toți să păstreze unitatea; pentru că pe toți cei ce sînt cu un cuget și o simțire îi iubește Domnul și îi face să sălășluiască în locașul Lui cel sfînt. În care cei ce sălășluiesc, fericiți li se spune în psalm (ps. 83, 5), pentru că ei vor lăuda pe Domnul în vecii vecilor. Amin». (**De psalmodiae bono, 11, 13-14**).

DOGMA ȘI VIAȚA CREȘTINĂ

I. PRINCIPII GENERALE

Vremea noastră, în care Biserica se manifestă prin «apostolatul social»¹⁾, prin muncă și jertfă pentru colectivitate, vreme în care creștinismul se poate valorifica mai ales ca «Filosofie a faptelor», cum îl numea Sf. Ioan Gură de Aur, a menținut în actualitate una dintre problemele care s-au pus întotdeauna Teologiei: Raportul dintre dogmă²⁾ și viață.

1. Vezi † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romine, *Apostolat Social, pilde și îndemnuri pentru cler*, ed. II-a, București, 1949.

2. Prin «dogmă» nu înțelegem aici numai «dogmele» în sens strict, de drept, adică cele formulate de Sinoadele Ecumenice, ci înțelegem toate acele învățături dumnezeiești, descoperite în cele două izvoare ale Revelației, pe care Biserica Ortodoxă și le-a însușit în decursul vremii, prin consensul ei unanim. În acest sens larg, Sergiu Bulgakov, de pildă, își intitulează unul dintre studii, «Dogma euharistică», deși Euharistia n-a format obiectul formulării vreunui dintre Sinoadele Ecumenice.

Proclamarea unei dogme este incununarea unei lupte sau a unui îndelungat proces. Ea poate să nu aibă loc nu din pricină că un adevăr mărturisit de întreaga Biserică n-ar fi descoperit sau n-ar avea întreaga autoritate a Bisericii, ci din pricină că existența Bisericii luptătoare e condiționată de împrejurările petrecerii ei pe pământ.

Problema se pune astfel, deoarece, după marea schismă s-au pus mari și grave probleme Bisericii Ortodoxe, lipsită de puțința tinerii unui nou Sinod Ecumenic. Inovațiile Romano-Catolicismului, la care s-au adăugat apoi ale Protestantismului, învățături neprecizate îndeajuns de Descoperire ca: numărul Sfințelor Taine, raportul Tainelor cu ierurgiile, firea dumnezeescului Har și raportul lui cu Ființa dumnezeiască, modul prefacerii Sfintei Euharistii..., iată câteva exemple de astfel de probleme dogmatice, pe care Biserica Ortodoxă le-a deslegat fără Sinoadele Ecumenice. (Și ele se ridică neîncetat, pe măsură ce trece vremea).

Aceste probleme au fost rezolvate datorită aceluși «consens» al Bisericii de pretutindeni. Vehiculul acestor răspunsuri date au fost mai ales cărțile de slujbă bisericească, Mărturisirile și catehismele; iar laboratoarele în care s-au experimentat și s-au formulat au fost: trăirea creștină, școalele teologice și Sinoadele locale.

Ce valoare au aceste învățături stabilite astfel? Sunt ele, toate, dogme? Fără să aibă nimbul unic al învățăturilor proclamate solemn de Sinoadele Ecumenice în epoca patristică, ele au, din punct de vedere practic, rol și valoare de dogme, deoarece Biserica așa le socotește, de fapt; de drept ele nu sunt dogme, deoarece nu s-a îndeplinit forma proclamării lor ca atare de Sinodul Ecumenic. În practică, nimeni nu face vreo deosebire între o dogmă proclamată de un Sinod Ecumenic, privind hristologia sau Sfânta Treime, de pildă, și între capitole — uneori centrale, ale învățaturii Bisericii noastre — privind eshatologia, ori Tainele, ori mintuirea, dintre care unele n-au fost proclamate dogme de un Sinod Ecumenic.

Aceste învățături îndeplinesc cele două condiții preliminare formulării dogmei: sunt descoperite (împotriva concepției romano-catolice, care nu cere, de fapt, descoperirea unei dogme în cele două izvoare ale Revelației) și primite de Biserică (împotriva concepției protestante, care nu cere această însușire din partea Bisericii).

«Consensul» Bisericii Ortodoxe de pretutindeni e prima etapă spre dogmatizare, absolut necesară acestui proces, după ce a fost descoperită învățătura; formularea ei este a doua și ultima.

Problema posibilității tinerii unui Sinod pan-ortodox depășește preocupările studiului de față; dar, din punct de vedere canonic-dogmatic, nu este cu neputință

La prima impresie, s-ar părea că dogma n-ar avea o legătură de-a dreptul cu viața, întrucât ea apare ca o formulă logică a unor realități supralogice, deci ca o formulă intelectuală, ca un mijloc rațional de cunoaștere al unor realități suprarationale — un «terminus ad quem» al unui proces speculativ, fără legătură directă cu trăirea creștină. Din acest punct de vedere, a pune dogma în legătură cu viața nu însemnează, oare, a-i știrbi, oarecum, aureola, când știm că ea se menține pe înălțimile immaculate ale gândirii, lăsînd la pîndă sarcina de a se amesteca în clisa și pulberea lăpădului vieții de toate zilele?

Pe de altă parte, interesează oare faptul că dogma are sau nu vreo însemnătate pentru viață? E de ajuns să știm că ea cuprinde un adevăr descoperit de Dumnezeu și primit de Biserică. Valoarea ei nu poate fi dependentă de aplicarea ei practică de către oameni: demnitatea creștinismului este adeseori întrecută de nevrednicia creștinilor.

Problemele vieții practice diferă dela o epocă la alta; a lega dogma de viață nu însemnează, care, a o supune fluctuațiilor vieții? Și atunci mai poate, oare, fi înțeleasă în chip tradițional?

La această atitudine s-a răspuns printr-una tot atât de îndreptățită: Speculațiile religioase cele mai înalte, ca și adevărurile cele mai sublime, devin simple abstracții, simple exerciții mintale, cînd nu se pot aplica în viață. «Divortul» dintre religie și morală, dintre gândire și viață, așa cum s-a manifestat în unele religii sau filosofii păgîne (ca religia Babilonienilor, ori filosofia stoicilor), este semnul neîndoielnic al decăderii sau perversiunii lor.

După cum pomul se cunoaște după roade, iar izvorul după apă, tot astfel, desăvîrșirea unei învățături se vedește după viața pe care o rodește... Evanghelia însăși dă mărturie despre acest adevăr.

...Iată cîteva aspecte ale unei probleme extrem de complexe, redusă la cea mai simplă expresie.

În cadrul ei, nu putem trece sub tăcere afirmația că în fiecare Confesiune creștină — ca și în fiecare religie — ar precumpâni, unilateral, formarea unei laturi a vieții sufletești a credincioșilor: în Ortodoxie sentimentul, la Apuseni rațiunea și voința³⁾; și, în sfîrșit faptul că azi Biserica, societatea divino-umană, își desfășoară activitatea ei într-o vreme de mari prefaceri sociale, în care accentul se pune pe fapte, pe realizări.

Cercetarea istorico-genetică a felului în care ia naștere o dogmă, apoi a ceea ce este dogma în ea însăși, a chipului în care este primită ea prin credință și, în sfîrșit, a rolului pe care-l au funcțiile noastre sufletești

și hotărîrile lui fiind echivalente cu ale Sinodului Ecumenic, pentru Ortodoxie ar deschide multe și mari perspective din punct de vedere doctrinar.

(Am arătat cu aceasta sensul evoluat al noțiunii de «dogmă»; în epoca patristică, și mai ales în cea ante-niceeană, ea avea înțelesul general de «învățătură a Bisericii», sau «învățătură teoretică», sau «precept filosofic», «decret», etc..., deci mult mai largă decît cel de azi).

3. Unul dintre ortodocși scrie, de pildă: «Ortodoxia nu convinge, ea încîntă și atrage: acesta este mijlocul ei de a acționa în lume. Ortodoxia face mai cu seamă educația inimii; în aceasta stă trăsătura ei deosebitoare, izvorul superiorității ei ca și al slăbiciunii ei (adică a lipsei de educație a voinței)». Aici evident că se referă la încununarea în iubire a lucrării funcțiilor conștiinței, transpusă pe plan moral; el dă totuși o confirmare a părerii Apusenilor despre unilateralitatea Ortodoxiei în sentiment — pe care o amintește Pr. Prof. D. Belu, în *Ortodoxia și activismul omului*, în rev. «Studii Teologice», seria nouă, anul II, 1950, Ian.-Febr. p. 65, sq., combătînd-o.

în viața sub toate aspectele ei, dela gândire la lucrare, va lămuri pe deplin problemele pe care le ridică titlul acestui studiu.

1. **Deosebirea procesului genetic al dogmelor, la ortodocși și romano-catolici.** O cercetare cât de sumară asupra felului în care iau naștere dogmele, arată că în Biserica Ecumenică dogma este formulată de Sinodul Ecumenic, după ce a fost primită printr-un proces sui-generis, la care ia parte întreaga Biserică, prin gândire, pietate și trăire religioasă, pe când în Biserica Romano-Catolică, papa a proclamat dogme împotriva consensului Bisericii și fără nicio legătură cu viața ei intimă. Procesul ei genetic la ortodocși este astfel radical deosebit de acela al unora dintre dogmele romano-catolice. Această deosebire privește atît etapele de formare ale dogmei, cît și factorii activi la această formare.

a) Privitor la deosebirea dinții, amintim că specialiștii au stabilit că o învățătură descoperită străbate trei etape pînă să devină o dogmă: 1. Descoperirea ei, făcută de Dumnezeu oamenilor; 2. Discutarea ei; 3. Definirea ei.

În formarea dogmelor deosebitoare ale romano-catolicismului lipsește etapa întâia cu desăvîrșire, iar cea de a doua este ineficace și chiar vătămătoare uneori: Care este, de pildă, temeiul scripturistic al infailibilității papale? Care este acela al «Nepătatei zămislirii»? Nu pot fi descoperite nicăieri asemenea temeiuri.

Pentru a se împlini această lipsă, teologii romano-catolici au recurs la egalizarea «virtualului revelat» cu «implicitul revelat».

Amintim, pe scurt, teoriile cuprinse de acești doi termeni tehnici teologici apuseni: Un adevăr teologic cuprins în alt adevăr descoperit — adică dedus din el — este el însuși descoperit; de aceea se numește «implicit revelat». Tot «implicit revelat» este adevărul pe care-l înfățișează concluzia a două premise descoperite. Se poate vedea, din această a doua lămurire, atît șubrezenia temeiurilor unor asemenea formulări, cît și arbitrarul și abuzurile la care pot da naștere⁴⁾.

În adevăr, pentru romano-catolici «implicitul revelat» însemnează, în majoritatea cazurilor, absența Descoperirii și crearea unei Tradiții târzii, de obicei de origină apuseană. Iar mijlocul de a declara o astfel de invenție «implicit» descoperită, îl dau silogisme... De aceea nu e de mirare că «implicitul revelat», care, în forma lui reală, poate fi folosit și de Răsăriteni, în Apus a slujit ca punte de trecere spre «virtualul revelat». Aceasta este o concluzie dedusă în chip logic dintr-o învățătură «implicit revelată», în care se găsește ca în principiul ei general, sau ca în cauza sa: «in aliquo, zic scolasticii, tanquam in causa, vel radice, vel in potentia». (Astfel iau naștere faimoasele «concluzii teologice», «dogmele de credință definite», fără temeiul Revelației).

Totuși, chiar după unii teologi romano-catolici, «virtualul-revelat» n-ar trebui propus ca dogmă, această cinste rezervîndu-se adevărului «implicit nemijlocit»: E părerea unui Garrigou-Lagrange, a lui Schultes, etc... Alta e părerea de altădată a unui Suarez, sau a unui Léonce de Grand-

4. Facem aici un «distinguo»: Oricare dintre dogmele Sf. noastre Biserici pot fi demonstrate și rațional, fapt obișnuit în Dogmaticile ei. Dar toate învățăturile ei dogmatice, fără nicio excepție, sînt descoperite în ambele izvoare ale Descoperirii Dumnezeiești — contrar unor aparențe: Sfinții Părinți ar fi fost foarte mirați să li se fi atribuit învățături fără temei scripturistic, ei socotindu-se simpli tilcurotori ai Evangheliei lui Dumnezeu. Acesta este cazul tuturor dogmelor Bisericii noastre.

maison din vremea noastră; ei cuprind în «concluziile teologice» și «virtualul revelat», deci simplele deducții raționale. Acestea se deosebesc cu totul de «formalul revelat» (adică de «revelatul explicit și nemijlocit»). Renumitul iezuit de Grandmaison combate pe cei care se opun dreptului Bisericii de a dogmatiza, și «virtualul revelat». Astfel, la argumentul că dogma apuseană «Nepătata zămislire» nu-și află temei în Scriptură, el răspunde că Biserica cunoaște adevărul mai bine decât Revelația și organele ei: «...Dar Biserica știe mai bine decât ucenicul prea iubit să recunoască pe Domnul său; ea are puterea să deosebească vocea Logodnicului său acolo unde urechea omenească nu deosebește decât un ecou slăbit sau indistinct...»⁵).

În felul acesta, papalitatea creiază orice învățătură, Tradiții apostolice, ajunge la dogme proprii ca «infaibilitatea papală», «Nepătata zămislire», fără scrupul și fără greutate... Apoi obligă pe teologi ca, fără murmur și fără șovăire, numai pe simpla autoritate a Sfântului Părinte, să se descurce singuri, demonstrând că așa au învățat Domnul, Ucenicii Lui, Biserica Sa, în sfârșit: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est!».

Deci întâia etapă a formării dogmelor, adică descoperirea lor, este neglițată la romano-catolici.

b) Am afirmat însă că ei elimină adesea și a doua etapă a formării dogmelor — aceea a «fermentării» adevărului revelat în sufletul credincioșilor, a controverselor teologice, prin care se reacționează deosebit în fața unicului adevăr care birule pînă la sfârșit. În această etapă a scris Sf. Grigore Teologul despre disputele hristologice ale timpului, că «puțin a lipsit pentru ca, despărțind silabele, să nu se rupă lumea în două»⁶). În această perioadă în care fiecare își aduce obolul său la lămurirea unui adevăr de credință pînă la formarea unui consens al Bisericii, ori defini-

5. Léonce de Grandmaison, *Le dogme chrétien*, ed. II-a, Paris, 1928, pp. 259-260.

6. Sfântul Grigore de Nazianz, *Cuvîntarea XXI*, 35; Migne, P.G. XXXV, col. 1126.

Înseși formulele dogmatice au în această etapă o soartă schimbătoare. Astfel, Sinodul din Antiohia (din 269) osindește formula $\delta\mu\sigma\beta\alpha\sigma\iota\sigma$ pentru ca Sinodul I Ecumenic s-o primească drept formula salvatoare a Ortodoxiei... $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\tau\omicron\nu$ din pricina reminiscenței sale scenice a fost înlăturat de Capadocieni, pentrucă părea că favorizează Sabelianismul, dar fu primit pînă la urmă. O confuzie îndelungată a învăluit înțelesul cuvîntului $\omega\delta\omicron\tau\alpha$, de pildă, fiind primit cînd ca ființă, cînd ca persoană; ba încă Sf. Dionisie al Alexandriei a și fost învinuit de erezie, fiindcă-l folosea în sensul adevărat, care a avut cîștig de cauză pînă la sfârșit (ființă-esență, substanță).

În acest stadiu de frămîntare teologică, rareori avem un consens absolut al reprezentanților Tradiției dumnezeiești. Fericitul Ieronim l-a caracterizat astfel: «Scrutînd vechile istorisiri, nu pot găsi pe nimeni care să fi sfîșiat Biserica și să fi rătăcit popoare, departe de casa Domnului, afară de chiar aceia, pe care Dumnezeu i-a ridicat preoți și Profeți ai săi» (*In Oseam*, IX, 8-9, Migne, P.G. XV, col. 895).

Situația aceasta se explică ușor prin faptul că în acest stadiu, Biserica însăși nu s-a pronunțat asupra punctului de credință respectiv prin Sinodul Ecumenic. De aceea, nu e de mirare că autorități de talia unui Sf. Justin sau Sf. Irineu, cu alți Sfinți și scriitori bisericrești de seamă, au adoptat hiliasmul, după cum nu e de mirare că în Sf. Grigore de Nisa îmbrățișează, după Origen, teoria apocatastasei și că, sub o formă practică sau retorică, a fost expusă de unii Sf. Părinți teoria răscurpărării «dela diavolul». Rareori au fost osîndiți cei care au greșit înainte de pronunțarea Bisericii; cazul lui Origen e o excepție regretabilă, socotită necesară din pricina uriașei lui personalități și înfrîurii, prelungită peste veacuri spre paguba dreptei credințe, din unele puncte de vedere...

rea lui de Sinodul Ecumenic, discuțiile nu sunt numai îngăduite, ci chiar de dorit, în interesul unei lumini cât mai desăvârșite ⁷⁾).

În Biserica veche, acest drept, ca și folosul care decurge din exercitarea lui, e de netăgăduit ⁸⁾).

În Biserica Apuseană, adeseori, papii nu numai că au neglijat, precum am spus, etapa întâia, ci au împiedicat cu forța exprimarea adevărului dogmatic în etapa următoare, atunci când au vrut să-și eternizeze numele pentru motive personale.

Un singur exemplu ne va lămuri asupra deosebirii radicale în atitudinea Bisericii Apusene și celei Ortodoxe, privitor la consensul Bisericii. Amintim în câteva cuvinte cum a fost proclamată „dogma” infailibilității papale la Sinodul din Vatican:

La acest sinod au fost invitați nu numai episcopii romano-catolici din toată lumea, ci și Biserica Ortodoxă și cea Protestantă. Se înțelege că au participat numai romano-catolici. Dar când s-a aflat că era vorba de proclamarea infailibilității papale, puternice proteste s-au ridicat din adâncul conștiinței creștine, la care s-au aliat, oficial, mai multe state. Cei mai vestiți teologi ai timpului ca Dupanloup, Darboy și Ginouillac, Hefele, Ketteler și Föster (germani) și Rauscher, Schwarzenberg și Strossmayer, (austriaci), erau hotărât împotriva, cu un grup compact de opozanți. De aceea, după ce se văzu opoziția acestora la începerea discuțiilor, votul fu amânat din Martie în Iulie, când se făcu mai întâi o votare de probă și apoi se trecu, după cinci zile, la vot. După o încercare neizbutită de a convinge pe papă să renunțe la această dogmă, opozanții hotărâți se retraseră din Sinod. Unele state (cel austriac) au suspendat concordatele cu papa; altele (cel german) au început lupta pentru cultură (Kulturkampf), iar învățații Ignat Dölinger, Schulte, Reinkens, ș. a., au întemeiat Biserica

7. Metode scolastice de despăcare a firului în patru și de demonstrare a quadraturii cercului..., au pus adeseori pe papi în situații grele: ceea ce decretă un papă, în privința «Nepătatei Zămislirii», de pildă, era abrogat de altul, ș.a.m.d. Dar papa Paul V a interzis orice dispută în ce privește raportul dintre har și libertatea credinciosului, în 1607, după 9 ani de dispute nedecisive, între două ordine. Aceste cazuri formează excepții, de altfel. În ce privește dogmele deosebite ale romano-catolicilor, de pildă, etapa disputelor ca și aceea a Descoperirii au fost evitate...

8. Cu privire la Sinodul al IV-lea Ecumenic, Dl. Prof. T. M. Popescu scrie: «Poporul se făcea ecoul și devenea terenul luptelor religioase. Din școlile teologice, din biserici, din minăstiri, din sinoade, ideile ajungeau lozinci și ferment al mulțimii... Cu sentimentul și interesul său religios puternic, poporul participa atunci în chip firesc la controversele religioase. Sfântul Grigore de Nisa se plîngea, în timpul său, că toată lumea era cuprinsă de febra discuțiilor: în case și pe străzi, în piețe, în tirguri, la răspîntie, la baie, cînd întrebă de preț sau altceva, ți se vorbește despre «născut» și «nenăscut», ți se spune că «Tatăl este mai mare decît Fiul» și se afirmă că «Fiul a fost creat din nimic»... Importanța poporului în mișcările religioase din secolul al V-lea e dovedită nu numai în provinciile cu tendințe centrifuge, separatiste, ci și în inima imperiului, în capitală, precum și în alte centre. Mișcările religioase luau și acolo caracter popular. Interesul credincioșilor pentru chestiunile bisericești era general și permanent. El nu se manifesta cu ocazia Sinoadelor... Hotărârile Sinoadelor se afixau în orașe, spre aducere la cunoștința generală. Împăratul și Episcopii marilor centre adresau poporului scrisori sau declarații privitoare la problemele religioase. Se dorea lămurirea poporului credincios și ferirea lui de efectele propagandei eretice. Acțiunea aceasta de luminare și de prevenire a poporului era necesară mai ales în capitala imperiului, unde mulțimea se găsea nu numai sub influența agenților ereziei, ci și a partidelor...». (Art. «Importanța istorică a Sinodului al IV-lea Ecumenic», în revista «Ortodoxia», Nr. 2-3, 1951, pp. 222, 225, 226).

Vechilor Catolici, rupându-se de Biserica papală: iată în ce condiții s-a proclamat în Apus această dogmă.

Hotărîrea curiei papale e irevocabilă, indiferent dacă există un temel în Revelație sau nu; iar propunerea ei poate constitui o surpriză nu numai pentru simplii credincioși, ci chiar și pentru episcopii, membri ai Sinodului.

În Răsărit, lucrurile se înfățișează cu totul altfel; vom aminti două exemple din care se va putea înțelege în ce măsură învățătura formulată de Sinod în Răsărit, este a întregii Biserici și primită de ea printr-o trăire adîncă.

În veacul al XVII-lea, Patriarhul Dositei al Ierusalimului trece în Mărturisirea sa de credință cîțiva termeni echivalenți cu formula euharistică a Sinodului dela Trident, printre care și *μετοβολως* (echivalentul termenului «transsubstantiatio» care apare în Apus, oficial, prin secolul al XIII-lea), — pentru a accentua realitatea prefacerii elementelor produse în Trupul și Sîngele Domnului — împotriva Calvinilor. Faptul n-a trecut neobservat. Se cunosc frămîntările la care a dat naștere acest termen — pe care Mărturisirea Ortodoxă îl folosește amestecat cu tradiționalul *μεταβολη*, arătînd astfel că le dă aceeași însemnare. Opoziția împotriva acestui termen, care părea că impune folosirea categoriilor aristotelice de «substanță» și «accidenți» pentru primirea credinței în Sf. Euharistie, ia forme dogmatice cu protestul profesorului Ioan Cariofil, împotriva căruia Patriarhul adună un Sinod la Constantinopol și care reușește să se refugieze în Țara Romînească. Antim Ivireanu și însuși Constantin Brîncoveanu își însușesc punctul de vedere al lui Cariofil și trimit carte cu mustrări Patriarhului, care răspunde, mînios: «Legile (creștinești) nu s-au întocmit pe munții Țării Romînești, nici de Domnii Țării Romînești, ci în Constantinopol și de către Împărați și Sinoade...»⁹⁾.

Iată, deci, că un termen teologic, discutat ca aprindere din veacul al XV-lea, în Răsărit — mai ales din vremea Patriarhului Ghenadie Școlarul —, este motiv de dispute publice ample între membrii Bisericii Ortodoxe.

Acceași constatare e valabilă și în zilele noastre: proclamarea ca dogmă a înălțării cu trupul la cer a Sf. Fecioare a prilejuit diferiților teologi ai Bisericii Ortodoxe o luare de poziție care însemnează începutul etapei de «fermentație», de controversă a învățăturii și care într-o zi se va sfîrși cu consensul Bisericii Ortodoxe de pretutîndeni¹⁰⁾.

9. Vezi, pentru acest episod și însemnătatea lui din punct de vedere doctrinar, studiul nostru «O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brîncoveanu și Antim Ivireanu», în revista «Biserica Ortodoxă Romînă», an. LXIII (1945), Nr. 7-8, Iulie-August.

10. Insuși Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne a ținut să arate teologilor ortodocși calea cea adevărată, conformă cu Trăsăția dumnezeiască a Bisericii ecumenice. În comunicatul dat cu acest prilej (rev. «Ortodoxia», anul II, Nr. 4, Oct.-Dec. 1950), Sf. Sinod constată că, «deși înălțarea Fecioarei cu trupul la cer este o credință scumpă și de circulație generală în Biserica Ortodoxă..., nimic nu împune definirea ei în dogmă... În Sfînta Scriptură și în primele șase veacuri creștine lipsesc cu totul temeiurile care să ofere elementele unei definiții... Catolicismul, neputîndu-se sprijini pe o revelație explicită la definirea acestei dogme, apelează la o revelație implicită...». Această îndrumare a Sfîntului Sinod a fost cu atît mai bine venită, cu cît lipsa temeiurilor în Descoperire pentru această învățătură, contrastează cu nevoia sufletească a unora dintre credincioși de a li se da un răspuns

Cu aceasta am stabilit pînă acum deosebiri fundamentale între noi și Apuseni, în ce privește cele trei etape, pe care le străbate o învățătură pînă la proclamarea ei ca dogmă. În sistemul romano-catolic, papa, care și-a însușit drepturi absolute în materie de credință, poate proclama dogmă, cu autoritatea «ex sese» o învățătură nouă; o poate proclama «descoperită» în cele două izvoare ale Revelației, și, în sfîrșit, poate interzice discuțiile. De aci se poate vedea în ce măsură e liberă conștiința sinodalilor la formularea unei noi învățături.

c) De aci decurge cu ușurință deosebirea radicală dintre Biserica noastră și cea apuseană, privitor și la factorii care colaborează la formarea dogmei. După specialiști, factorii care promovează Tradiția dogmatică dinamică sunt (în afară de Sfîntul Duh): credincioșii¹¹⁾, școlile teologice¹²⁾ și în deosebi Sinoadele.

mulțumitor, privitor la ceea ce s-a întîmplat cu trupul prea curat din singiurile căruia s-a intrupat Domnul.

În teologia romînească s-au manifestat pînă în prezent o direcție speculativă, care ține seama mai ales de postulatele pietății («Ortodoxia», an. II, Nr. 4, Oct-Dec. 1950), și una tradiționalistă, care accentuează primatul Revelației dumnezeiești («Telegraful Român», anul XCIX, 15 Iunie 1951, Nr. 24-27 ș.a.).

Amintim în treacăt concluzia unui studiu amănunțit în această problemă a dogmatistului bulgar D. V. Dülgherov (din «Anuarul» Facultății de Teologie din Sofia, pe anii 1946-1947): «Autorul, scrie un recenzent (Pr. Prof. T. Bodogae, în «Ortodoxia», anul III, Nr. 1, Ian.-Martie 1951, p. 150), cercetează tradiția bisericească, mai ales după cărțile de ritual, și conchide că în Răsărit, o asemenea învățătură e necunoscută, iar dacă rațiunea și inima credincioșilor ar cere-o, nu urmează numaidecît că pe aceste dorințe s-ar putea clădi o dogmă».

11. Credincioșii prind formulele simple și le trăiesc. Ei își manifestă credința prin mărturisirea unui simbol, prin practica religioasă (rugăcîni, citiri de cărți pioase, gesturi culturale, aprinderea candelii în anumite zile, post, păstrarea sărbătorilor, primirea Sf. Taine, asistarea la slujbe, etc...). Practica vieții religioase se reflectează în trăirea creștină, învățătură primită de oameni ca o mărturie garantată de prezența Sfîntului Duh în biserică. Paulin din Nola scrie despre această prezență prin simpli credincioși: «ab omnibus fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat» (*Epistola IV-a*).

Simplii credincioși se apropie de altar și trăiesc credința lor ca o chestie de viață și de moarte pentru ei, nu de speculație ori de cunoaștere. Cunoașterea pe care o au ei este una de ordin practic, verificată prin experiența zilnică și provocată de rezonanța puternică pe care o au în cămara sufletului lor cultul și predica. Și de multe ori s-a verificat ceea ce se spunea în evul mediu: «Sanctiores sunt aures plebis quam ora sacerdotum».

12. Școlile creștine au avut totdeauna un rol însemnat în formularea unei dogme, prin pregătirea materialului pentru definirea ei. Dascălii sunt nu numai martorii istorici ai Tradiției epocilor trecute, ci, prin lucrările lor accentuează unele laturi necunoscute în epoca respectivă, atrag atenția asupra înălțimii unor învățături, provoacă entuziasm duhovnicesc, le redau explicit și mult dezvoltat, năunțat, în cadrul unor speculații personale. Hrisostom Papadopolos, Primatul Greciei, arată că teologii — membri ai ierarhiei sau simpli laici —, sunt cei care au pregătit materialul în vederea selecționării problemelor rîficate de vremuri sau pentru adîncirea și consacrarea formulelor învățăturii creștine. Controversele publice, care în primele veacuri creștine se numeau «amilla», nu erau rare pe atunci. Iar după ce s-au întemeiat, în epoca modernă, școlile de teologie, ele au fost centrul culturii, focarul dezvoltării științei teologice. «De obicei — precizează învățatul istoric —, autoritățile bisericești supuneau asociațiilor de profesori teologi studiul chestiunilor teologice și bisericești în general. Aceasta se mai face și azi...». (Referatul asupra școlilor teologice în trecut și în prezent, în *Procès verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe d'Athènes*, 1938, pp. 89-90). Dar nu am putea încheia acest alineat fără să amintim că învățătura teoretică a dascălilor de Teologie e numai un fragment din marele curent al învățăturii creștine. Și, dacă ea își are un rost înalt, bine definit în ansamblul acesteia, din punct de vedere al existenței noastre, exem-

În ce privește credincioșii, în loc să îndrumeze pietatea lor pe căi evanghelice, fiind-o de exagerări mistice sau materiale, s-a exploatat uneori credulitatea și înclinarea lor spre devieri dela adevărata credință și practică creștină.

Astfel, unele dintre dogmele deosebitoare ale Romano-Catolicismului au fost proclamate de papa într-o atmosferă de miraculos, cu care a exaltat imaginația credincioșilor¹³⁾.

Școlile teologice au fost reduse, teoretic, la una, cea tomistă, prin proclamarea Tomismului aristotelic ca normativ. Iar rolul Sinoadelor¹⁴⁾ se rezumă câteodată (ca acela al Sinodului din Vatican) la înregistrarea hotărârilor Sfântului Părinte.

Uzурpînd astfel toate puterile organizate ale vechii Biserici, papii au impus dogme noi, care nu sunt nici descoperite, nici trăite de Biserică, ci, așa cum a fost cazul cu «infaibilitatea papală», total necunoscute chiar, pînă în clipa proclamării lor ca atare.

d) În Biserică adevărată a lui Iisus Hristos, adevărul descoperit se formulează căutîndu-se consensul colectivității, ierarhie și credincioși: «Să ne iubim unii pe alți, ca într-un gînd să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh...». Astfel se preface Descoperirea dumnezeiască în pîinea duhovnicească a celor flămînzii de adevăr religios, prin zguduirea pe care o produce în suflet, prin impresia neștearsă pe care o lasă, prin lumea supranaturală în care îi introduce. Imaginile — simboluri și analogii —, îi pun în contact, pe calea intuiției religioase, cu obiectul adorației lor. Adevărul acesta, crezut și trăit de cei credincioși, e îndelung meditat, discutat, frămîntat, trecut prin rațiune și formulat în dogmă. Deși e formulat de suprema autoritate a Bisericii — Sinodul Ecumenic —, totuși motivul principal al primirii lui nu e autoritatea (unei instituții sau unui om — papa), ci e convingerea întregii Biserici că el mîntuiește. Cînd diaconul Atanasie se opunea lui Arie, el intuia marele adevăr creștin că suntem chemați la viața dumnezeiască pe care nu ne-o poate da o creatură. Și a rezistat mai apoi și autorității unor Sinoade ariene, pentrucă-i răpeau bunul suprem din care gustase.

Deci adevărul descoperit și trăit, făcut lăuntric nouă înșine, — «interior me ipso», zicea Fer. Augustin despre Dumnezeu —, iar nu autoritatea exterioară, care impune un adevăr exterior nouă, nu porunca de

plul trăit poate face din oricare membru al Bisericii un învățcel al simplului credincios: Amos, Sf. Dimitrie Basarabov erau simpli ciobani...

13. Sinoadele Ecumenice au rolul cel mai însemnat; ele formulează învățătura Bisericii în dogme, fiind glasul ei. Sinoadele locale sau naționale reprezintă autoritatea supremă în această materie, pentru Bisericile respective, fiind paznici și apărătorii ei și putînd să sancționeze pe cei care se abat dela dreapta credință, clerici sau mireni. Sinodul Ecumenic păstrează Tradiția apostolică, elaborează dogmele și le proclamă. Autoritatea sinoadelor e în funcție de învățătura tradițională a Bisericii. Deciziile sinodale nu pot contraveni Tradiției Bisericii; aceasta, în totalitatea ei, este infaibilă. Altfel cad, așa cum s'a întîmplat cu hotărîrile Sinodului dela Ferrara-Florența: «La noi, scrie Răspunsul Patriarhilor răsăriteni la enciclica lui Piu al IX-lea, n-au putut niciodată nici Patriarhi, nici Sinoade să introducă lucruri noi, pentrucă apărătorul religiei este corpul Bisericii, adică poporul (drept-credincios) însuși, care vrea ca religia să-i fie veșnic neschimbată și la fel ca a Părinților săi...» (Răspunsul Patriarhilor ortodocși dela 1848, studiu introductiv, text și trad. de T. M. Popescu, București, 1936, p. 64).

14. Amintim proclamarea ca dogmă a «Nefîntatei zămislirii a Maicii Domnului», în urma fugii sale (din 1848) din Roma, la Gaeta, sub motiv că ea l-a salvat din mâinile revoluționarilor, sau «Festum Corporis Domini...».

a crede în el, face specificul dogmei creștine. De aceea acest adevăr crește în noi, se desvoltă sau pierе în noi, prin inaniție¹⁵⁾.

După această concepție greșită, trebuie să primim nu realitățile ontologice — «Gustați și vedeți că bun este Domnul! —, ci adevărul despre ele, transmis nouă prin mijlocirea papei. Nu avem aface cu un Părinte Ceres care ne hrănește cu adevărul dumnezeesc, ne crește și ne desvoltă «pină la statura bărbatului desăvârșit», ci cu un stăpîn pămîntesc, care ne poruncește, sub pedeapsă aspră, să credem așa și nu altfel! În comuniunea de credință și iubire din Biserică, adevărul religios prinde însă rădăcini adînci în sufletul nostru și se desvoltă, crescînd, odată cu el și conștiința și responsabilitatea noastră.

Nu prin intermediul papei se poate primi adevărul, ci în ambianța Bisericii Ecumenice și a prelungirii ei în Biserica Ortodoxă. Nu cu ideea de hrană ne hrănim, zicea Sf. Grigore de Nisa, ci cu hrana însăși. Papa, cu toată insistența teologilor apuseni, nu este un «alter Christus» (Bougaud, în *Eucharistie*), căci cu această afirmație se tînde să se înlocuiască pe Hristos cel viu. Biserica, Trupul Lui tainic, este organismul divin-uman, în care se intuiește, se gustă și se trăiește Hristos, ca pîine a vieții, cale și adevăr!

Dacă ne-am menține în rolul de primitori ai adevărului sub forma de oracole ale Sfîntului Părinte, atunci divorțul dintre credință și viață ar fi inevitabil. Căci adevărul acesta, exterior nouă, n-ar mai fi decît înregistrat de către suflete, care pot fi împătîmite și flămînde, ori indiferente față de pîinea cerească. În acest chip credința «implicată», credința pe garanția mijlocitorului ar fi deajuns. Iar ceilalți credincioși n-am mai fi decît niște minori, supuși, iar nu fii ai Tatălui Ceres, care am primit duhul înfierării și al libertății.

Creștinismul ar deveni numai o religie a cărților despre adevăr, deci a sufletelor pustiite de adevăr, iar nu a sufletelor care-l trăiesc.

...Iată ce însemnătate are studierea istorico-genetică a nașterii dogmelor. El ne arată că dogma ia naștere într-un proces trăit, care trebuie să ducă la viață; aceasta însă se constată numai la geneza dogmei în Biserica Ortodoxă. În Apus, însă, abuzurile papale au alterat procesul firesc de naștere a dogmei, rupînd-o astfel nu numai de Revelație, ci și de Biserică și de viață.

2. Dogma e o cunoaștere trăită. Mitropolitul Filaret al Moscovei a arătat că tainele dogmelor celor mai înalte trebuiesc experimentate de orice creștin adevărat: «Niciuna dintre tainele înțelepciunii lui Dumnezeu cele mai ascunse nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci cu toată smerenia trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeiești»¹⁶⁾. Experimentarea aceasta a misterelor dogma-

15. În «*Femeia Cezarului*», dramaturgul Ion Luca a redat în chipul cel mai minunat întuirea profundă a acestei legături intime a dogmelor cu trăirea creștină, prin aplicarea subtilă a dogmei calcedoniene, la viața personală, în Răsăritul creștin: împărăteasa Evdochia, soția împăratului Teodosie, păcătuiește și-și ucide în pîn-tece rodul păcatului. Convinsă că «ceea ce poartă o mamă în pîn-tecele ei nu este om împlinit», ea susține partida lui Nestorie, care învață că Fecioara a născut «numai pruncul în care Fiul lui Dumnezeu avea să-și facă sălaș mai tîrziu, atunci cînd pruncul crescînd se va fi împlinit om...». Cu aceasta conștiința ei își afla ușurare. Dim-potrivă, Augustă Pulcheria susținea partida ortodocșilor.

16. Filaret, Mitropolitul Moscovei, *Predici și cuvîntări*, cit. apud Vladimir Lassky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient* Paris, 1944, p. 6.

tice face caracteristica Creștinismului răsăritean. Aceasta nu e însă cu puțință decât «trăind» ortodox. Florenski spune că după cum inotul se învață, teoretic, pe uscat, dar în chip desăvârșit numai în apă, tot astfel Ortodoxia se înțelege numai trăind: ea se arată, se intuiește și se experimentează, nu se demonstrează. Poți fi catolic ori protestant după cărți, nu însă ortodox¹⁷).

a) Revelația însăși s-a dat oamenilor tot printr-un proces în care ei iau contact viu cu realitățile pe care le trăiesc. Vechiul Testament este plin de asemenea experiențe, expuse în chipul cel mai simplu¹⁸).

Noul Testament nu desparte învățătura de viață. Nenumărate sunt chipurile în care el demonstrează acest adevăr. Vom expune numai unul: folosirea obișnuită a noțiunii de lumină, pentru a înfățișa pe Descoperitor, învățătura descoperită și efectele ei — mai ales în Evanghelia după Sf. Ioan.

În cap. I al acestei Evanghelii se reia și se tilcuieste cuvântul «Să fie lumină», din referatul lui Moise asupra creației (Gen. I, 3). Dar pe când în Vechiul Testament lumina e creiată înainte de facerea omului, în Noul Testament lumina își prelungește efectele ei prin creatură: omul devine el însuși colaborator la lucrarea dumnezească.

La apelul evanghelic de a deveni el însuși creator de lumină, ridicat fiind astfel pînă la culmile destinului său suprafiresc, omul poate răspunde și poate oferi viața sa ca materie iradiatoare de lumină duhovnicească. El primește atunci, prin lumina credinței, o altă concepție despre lume, un nou «eu» și, după cum ne învață Sf. Ap. Pavel, nu mai este el care trăiește, ci Hristos trăiește în el: este un «alter Christus». El trăiește pe planul suprafiresc al iubirii, iar iubirea adevărată e trăirea prin conștiința obiectului iubirii, prin substituirea la eul său a eului ființei iubite. Asemenea preoților soarelui din religia lui Zaratustra, înfiorați de apariția primelor raze pe priporul munților, printre copaci, creștinul se lasă transfigurat de «lumina lumii» (Ioan VIII, 12; XII, 46).

Așa după cum cuvântul omenesc este instrumentul omenesc al cunoașterii, tot astfel Cuvântul dumnezeesc este instrumentul Descoperirii lui Dumnezeu. Așa se face Cuvântul lumina lumii prin învățătura și harul său.

Lumina face cu puțință vederea; în lumina Evangheliei, omul vede păcatul în care merge și cunoaște pe «Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii». Lumina face astfel cu puțință mergerea în lumină; dar

17. Pawel Florenskij, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit in östliches Christentum, Dokumente, II, Philosophie*, publicat de N. Bubnoff și Hans Ehrenberg, (München, 1925), p. 31.

18. Profeții «simt» jarul cărbunelui; care le curăță gura ca să grăiască cele dumnezeiești (Isaia); «înghit» sulul cu descoperiri (Iezechil); «poartă» jugul robiei națiunilor (Ieremia); «văd» aveau judecata nației păcătoase (Amos); «se căsătoresc» cu femeia desfrînată — simbolul nației desfrîinate — (Oseea), etc.

Organul Revelației suferă prefaceri adecvate poverii luate pe umerii săi: Harul îi transformă firea, înălțînd-o pînă la maxima ei capacitate de primire, nu stricînd-o, ci aducînd-o la conturul ei ideal, diformat de păcat, ba ridicîndu-l mai presus de a lui Adam cel dintîi. (Iar Adam vorbea cu Dumnezeu în rai...). Totul este așa de interiorizat Profetului, așa de desăvârșit experimentat de el, încît «mimează» cele descoperite lui; Iezechil se îmbracă în dolii în ziva în care i se descoperă distrugerea templului, Oseea se căsătorește cu o desfrînată, Ieremia se jeleşte Domnului că l-a făcut obiect de ură contemporanilor, cărora le descoperă adevăruri contrarii politicii de stat, etc.

«oricine care făptuiește cele rele, urăște lumina și nu vine la lumină, pentru ca faptele lui să nu fie dovedite ca rele. Cine însă lucrează adevărul, vine la lumină ca să se arate faptele lui că sînt săvîrșite în Dumnezeu» (Ioan III, 20-21). Dar cel care vede lumina și merge în lumină se preface el însuși în lumină, căci o iradiază: este «fiu al luminii» (Ioan XII, 36); și «mărturisitor al luminii» (I Rom., 8).

Această experiență a fost trăită atît de cei care ascultau în chip nemijlocit Cuvîntul lui Dumnezeu, în vremea petrecerii Sale pe pămînt, cît și pe cei care-L citesc sau îl ascultă azi, din gura preotului, în Biserică, mai ales: «Aici nu mai e zidire, ci înainte de toate e o împlinire sigură. În chip tainic, aici cuvîntul cuprinde evenimentul însuși care se săvîrșește și este retrăit... Sfînta Evanghelie nu este o descriere a vieții umane a Mîntuitorului, ci însăși această viață cu peripețiile ei... Evanghelia în Biserică e imaginea lui Hristos, nu făcută de mîna omenească, ci vie și activă. Evanghelia e însuși Mîntuitorul în mijlocul credincioșilor săi»¹⁹).

b) Despre felul în care cuvintele omenești ajung să evoce misterele dumnezești, s-au ocupat mulți cercetători. Ei au arătat că formulele acestea n-ar fi destul de grăitoare «dacă n-ar fi înzestrate cu o viață de realitate adîncă, prezența lui Dumnezeu în noi». Fer. Augustin, după alți Sf. Părinți, a exprimat cu multă putere această realitate în descrierea «Dascălului lăuntric»²⁰).

Atît în Cuvîntul lui Dumnezeu cît și în formulele dogmatice, realitățile spirituale sînt înfățișate prin cuvinte omenești; și ele sufăr un pogorămînt. Sf. Scriptură însăși ne vorbește despre realități ce depășesc puterea de exprimare: «Vino și vezi!», îi spune Filip lui Natanail, spre a-l convinge că Iisus din Nazaret e însuși Mesia. Iar Apostolul Neamurilor se declară neputincios de a descrie tainicul proces din II Cor. XII, 1-5.

Este ușor de înțeles că, cu cît credinciosul e mai familiarizat cu anumite noțiuni, cu atît este mai ușoară evocarea lor. Și cu cît ele sînt mai puțin obișnuite vieții noastre materiale, cu atît trebuie o familiarizare lăuntrică mai potrivită. Iată de ce la psalmodierile biblice și la predică, Biserica a adăugat cu timpul și alte mijloace de a face mai concret și mai sensibil inimii adevărul dumnezeesc, ca icoanele, splendoarea slujbelor bisericești, în care a înveșmîntat misterul liturgic, pentru ca astfel, pe cale intuitivă, sensibilă, a simbolurilor și analogiilor, să se treacă dela armoniile universului creat la frumusețea lumii necreate. În felul acesta

19. Vezi *Cerul pe pămînt*, trad. de Ștefan D. Dobra, în «Raze de lumină», anul V, Nr. 1, Ian. Febr. 1933, p. 48.

20. «Fraților, scrie el, veșteți voi o mare taină: sunetele cuvintelor noastre izbesc urechile, învățătorul însă este înlăuntru. Să nu socotiți că se învață altceva de cître om. Putem da îndemnuri prin sunetul vocii noastre; dacă Acela nu este înlăuntru, ca să învețe, zadarnic e zgomotul nostru. De aceea, fraților, vreți să aflați ceva? Oare nu toți ați auzit predica aceasta? Cîți însă veți ieși de aici neînvățați! Cît despre mine, am vorbit pentru toți; dar neînvățați vor pleca de aici cei cărora nu le spune nimic ungerea aceea lăuntrică, cei pe care nu-i învață înlăuntru lor, Duhul Sfînt. Învățăturile sînt exterioare, ajutoare și îndemnuri, oarecum. Cel ce învață sufletele își are amvonul în cer. Deci Dascălul care învață, este lăuntric; Hristos este cel ce învață, inspirația Lui învață. Acolo unde nu este inspirația Lui și ungerea Lui, în zadar se face zgomot din afară». (Fer. Augustin, I-a Ioannis; Migne, P.G. XXXV, col. 2004). Apud J. Huby, *La connaissance de foi dans saint Jean*, col. «Verbum salutis», Paris, 1937, p. 136, nota 1; pentru partea care urmează, acest studiu e foarte sugestiv.

se înfiripează în suflet o imagine, o viziune, o intuiție, pe care cuvintele o evocă oridecâteori se pronunță. Ea poate deveni o preocupare permanentă, «ideia forță» a sufletului credincioșilor. Adevărul se naște, ca să zicem așa, în noi, prin iluminarea harică; aceasta desvoltă puterea noastră receptivă. În felul acesta și trăim în adevărul revelat, sau formulat în dogmă.

c) Cunoașterea pe care ne-o dă dogma nu e deci ceva exterior nouă, ci este experimentată de noi; dogma devine astfel o cunoaștere trăită. Răsăritul ortodox, care a fost preocupat de chestiuni dogmatico-speculative, este departe de a tăgădui în principiu cunoașterea și formularea logică a adevărilor religioase. Dar aceasta e prea formal și prea exterior. A face din dogmă o simplă cunoaștere intelectuală, însemnează să admiți că Dumnezeu poate fi coborât în tiparele minții noastre. Răsăritul ortodox a făcut din cunoașterea religioasă un proces mult mai complet și mai complex, la care iau parte toate funcțiunile sufletesti. Cunoașterea religioasă trebuie să treacă neapărat prin inimă. «Dumnezeu este iubire». Ca să-L cunoaștem, prin iubire, trebuie să devenim de aceeași natură cu El, prin Har, să căutăm să depășim, prin iubire, marginea noastră. Formularea dogmelor s-a făcut în comuniunea de credință și iubire; cunoașterea ei se face tot în comuniunea de credință și iubire. Numai cel care, în sobor, iubește în adâncimea ființei lui, dumnezeiește, se poate înălța pînă la cunoașterea supranaturală... Cunoaștere, iubire, trăire: Nu cel ce știe ceva despre sănătate e sănătos, ci cel care o experimentează; tot astfel nu cel ce cunoaște, numai, învățătura creștină, e creștin, ci acela care o trăiește. Așa ne învață Sf. Grigore de Nisa.

Iată de ce, fără să tăgăduiască valoarea obiectivă a adevărului relevant în dogmă, Ortodoxia a văzut în formularea ei rodul unor experiențe făcute prin lucrarea Sfântului Duh. Iar după expunerea lui explicită de către cei anume pregătiți și îndreptățiți la aceasta, năzuiește la nașterea unor experiențe intime, asemănătoare, prin lucrarea aceluiași Duh Sfânt care a insuflat pe Prooroci și a asistat Sinodul la formularea dogmei: «Mintea începînd să filozofeze (purcezînd) dela credința cea apropiată, sfîrșește cu teologia (cunoștința de Dumnezeu), de dincolo de orice minte, care e credința ce nu se uită și vederea celor nevăzute»²¹). Fericitul Augustin arată că cunoașterea în iubire e cea care dă naștere credinței, crește și o întărește: «Huic scientiae attributor illud quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur»²²).

Maestrii vieții duhovnicești fac o deosebire categorică între stricta înțelepciune speculativă (căreia se datorește Teologia propriu zisă) de cea experimentală (care e darul suprafiresc al înțelepciunii). Iar Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul accentuează că (misteriosul personagiu) Ierotei e desăvîrșit în cele dumnezeiești nu pentru că învață numai, ci pentru că și «pătimizește» cele dumnezeiești²³).

Aceasta este atitudinea Bisericii noastre despre dogmă, ca învățatură experimentală. Din ea se poate deduce pentru ce în Dogmatica ortodoxă nu se pune problema «extrinsecului» și a «intrinsicului» sau «imanen-

21. Thalasia Libianul, *Capete despre dragoste, înfrinare și petrecerea cea după minte*, IV, 78, în «Filocalia», trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. IV, Sibiu, 1948, p. 38.

22. Fericitul Augustin, *De Trinitate*, XIV, 1.

23. Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 4.

tismului» sau «dogmatismului moral»²⁴). Căci dogma n-a fost privită nici ca o seamă de precepte exterioare, valorificate exclusiv prin aplicarea lor (poziția lui Ed. Le Roy)²⁵), nici ca o revelație impusă de magisteriul Bisericii — recte, de papa —, în chip exterior, extrinsec, valorificată numai prin gândire (poziția Romano-Catolicismului, expusă de un Garrigou-Lagrange, de pildă)²⁶), căci și în acest caz dogma ar rămâne tot exterioară, extrinsecă; ci este înțelesă ca un produs theandric al cooperării libere a omului cu Dumnezeu, izvor de nouă colaborare spre apropierea creaturii de Creator, cunoscînd și iubind, iubind și cunoscînd.

Dogma implică deci o experiență religioasă vie, care își are vatra în sufletul credincioșilor și principiul în prezența lui Dumnezeu în ei, manifestată prin darurile Sfântului Duh și prin virtuțile care sînt înflorirea Harului sfințitor în cel credincios. Dogma e astfel o cunoaștere trăită.

2. Dogma e viață dumnezeiască și izvor de viață dumnezeiască.

Dogma ne dă cunoașterea lui Dumnezeu și a celor ce sînt în legătură directă cu El. Mîntuitorul a spus: «Este scris în Prooroci: «Și vor fi toți învățați de Dumnezeu». Deci oricine care a auzit și a învățat dela Tatăl, la Mine vine» (Ioan VI, 45; după Isaia LIV, 13; cf. Ieremia XXXI, 33-34). Dar a cunoaște pe Dumnezeu însemnează a avea viață veșnică: «Viață veșnică, aceasta este ca să te cunoască pe tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis» (Ioan XVII, 3). Deci aici nu e vorba de o simplă cunoaștere speculativă, teoretică, ci e vorba de ceva mai adînc și mai cuprinzător, de o «posesiune totală a lui Dumnezeu», de o «pătrundere a lui Dumnezeu», după specialiști²⁷).

Făuritorul vieții noastre veșnice este Dumnezeu, prin dumnezeescul har. Sfîntul Duh este izvorul și motorul ei prin lucrarea sa; iar temelia ei este Mîntuitorul, modelul nostru, la care se adaugă imitatorii Săi, Sfinții și Prea Curata Sa Maică. Prin credință trăim «în Iisus Hristos». Fericitul Augustin ne lămurește acest cuvînt, zicînd: «În ce chip putem să venim în contact cu Iisus Hristos? — Prin credință! Acela se atinge de Hristos, care crede în El...»²⁸). Această credință e, parțial, darul Duhului Sfînt; trebuie deci să primim în noi lucrarea Lui și, implicit, pe El însuși, pentru a putea cunoaște²⁹).

În actul acesta al cunoașterii religioase prin credință, activitatea intelectuală face una cu celelalte funcții sufletești. Unitatea actului, deși are mai multe aspecte, cu sfortări felurite, cu mișcări lăuntrice deosebite, rămîne neatînsă. În acest chip, cunoașterea devine viața sufletească și viața sufletească devine cunoaștere; trăim cunoscînd și cunoaștem trăind. Aceste două acte religioase se întrepătrund în așa fel, încît este cu neputință a le mai despărți.

24. Deosebiri făcute cu multă vigoare de renumitul abate Laberthouinière, împotriva tendințelor dominante în propria-i Biserică.

25. Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907.

26. Reg. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, ed. IV-a, Paris, 1936.

27. Vezi Joseph Huby, *La connaissance de foi dans Saint Jean*. Col. «Verbum Saltuis», Paris, 1937, p. 136.

28. Fericitul Augustin, *Sermo*, CCXLIII, 2.

29. De aceea, Fericitul Augustin ne învață că nu putem cunoaște pe Dumnezeu dacă nu-L avem în noi: «Sfîntul Duh nu poate fi văzut și cunoscut, așa cum trebuie văzut și cunoscut de noi, dacă nu e în noi». (*Tract. in Ioan Ev.*, Migne, P.L. XXXV, col. 1829.

O străveche legendă talmudică arată că în rai erau doi pomi: pomul vieții și pomul cunoașterii. Set, mezinul lui Adam și al Evei, se întoarce după izgonirea părinților săi, ca să privească măcar de departe fericirea pierdută, prin poarta riului, întredeschisă — aprig păzită de Ingerii cu săbiile de foc. Și atunci a văzut că arborele vieții și arborele cunoaștinții își uniseră coroanele, făcându-se una.

...In vestea cea bună se oferă învățătura care ne dă viața cea veșnică. Așa s-au redeschis porțile iadului și putem gusta din toți pomii grădinii Edenului, fără nicio excepție. Credinciosul care merge pe «calea» deschisă de Iisus Hristos — «Eu sunt calea!» —, află adevărul — «Eu sunt adevărul!» —, iar cel ce a aflat adevărul dobândește viața — «Eu sunt viața!» (Ioan XIV, 6).

Cuvintele Domnului sunt «Duh și viață (Ioan VI, 63); pentru a le cuprinde însă, trebuie să fim de aceeași fire cu El; căci ce se naște din trup, trup este; ce se naște din Duh, Duh este (Ioan III, 6). Aceasta este cu puțință prin Har, care ne dă credința —, adică însăși această cunoaștere³⁰). Simpla cunoaștere intelectuală a învățaturii creștine, fără căldura iubirii și fără aplicarea în viață, nu poate fi socotită credință creștină în adevăratul înțeles al cuvântului: «și dracii cred... și se cutremură», a zis Sf. Iacob. Faptele rele presupun părăsirea luminii dumnezeiești și căderea în întunericul păcatului și în izolare; dimpotrivă, orice lucrare sub înriurirea lui Iisus Hristos, avîndu-L model și lumină — «ce ar face Iisus în locul meu?» —, într-o atmosferă dumnezească de muncă și rugăciune, «în El și prin El» aduce adîncirea învățaturii, trăirea dogmei ca viață dumnezească și izvor de viață dumnezească (Ioan III, 18-21: II, 10-11). Fer. Augustin a accentuat îndeosebi această legătură strînsă între fluxul și refluxul luminii duhovnicești și gradul de aplicare a învățaturii creștine³¹).

Trăitorii pe culmile duhovniciei au făcut totdeauna o strînsă legătură între cunoaștere și trăire. Intr-un ev în care speculațiile și abstracțiile sterpe erau exclusiv în gustul contemporanilor, Francisc din Assisi a putut afirma că omul într-atît profită de cunoaștința lui, întrucît o aplică («Tantum homo habet de scientia quantum operatur»).

Nu numai cuvîntul viu, rostit de Domnul în vremea petrecerii Sale pe pămînt sau cel grăit prin Prooroci are nimbul acesta unic de a fi izvor de viață dumnezească și viață dumnezească, ci și cuvîntul Trupului Său tainic rostit în comuniune de credință și iubire.

30. Vezi Ioan III, 36, VI, 47; I Ioan V, 13; cf. I Ioan V, 20: Credința este desăvîrșirea înțelegerii duhovnicești: «Știm iarăși că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat pricină să vădăm că cunoaștem pe Dumnezeu cel adevărat; și noi sîndem în Dumnezeu cel adevărat, adică întru Fiul Său Iisus Hristos. Acesta este adevăratul Dumnezeu și viața de veci».

31. «Fraților, după cum un orb, care stă la soare, are în fața lui soarele, dar e absent pentru soare, tot astfel orice om rău, orice om nedrept, orice om neevlavios e orb în inima lui. Înțelepciunea e de față, dar deși e în fața celui orb, e absentă pentru ochii lui: nu pentrucă ea ar lipsi, ci pentrucă el e absent. Ce să facă el atunci? Să se îngrijească pe unde poate fi văzut Dumnezeu. După pricina pentru care nu poate să vadă, fiindcă are ochii necurați și bolnavi..., doctorul îi va spune: Curăță din ochii tăi tot răul, ca să poți vedea lumina cu ochii tăi. Praful, secrețiile, fumul, sînt păcatele și nedreptățile: înlătură-le pe toate acestea și vei vedea înțelepciunea care e de față; căci Dumnezeu e înțelepciunea însăși și a spus: «Feriți-vă de curății cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu!». Fericitul Augustin, *Tractatus Ioan Evang.*, I, vr. 19; apud idem, p. 158, nota 2.

Nu putem despărți dogmele de învățatura descoperită, ele fiind însăși această învățatură descoperită într-o formă mai accesibilă celorlalte membre ale Bisericii. Trăirea lor ajută la adâncirea progresivă a înțeleșului lor, căci trăind «în Domnul», împărtășindu-ne cu El, retrăind în minte, în propriile noastre împrejurări viața Lui, contemplând virtuțile și sfințenia Lui, luându-L în rugăciune alături de noi în jugul vieții, cu iubire și cu smerenie, ne simțim pătrunși de puterea Lui care ne luminează și ne întărește — ca mlădițe ale unicei vițe, pline de seva unică a Duhului Sfint. Practica însăși a învățaturii creștine dă mărturie nemincinoasă despre dumnezeirea ei (Ioan VII, 17).

Cu aceasta nu înțelegem să susținem utilitarismul sau pragmatismul sub vreo formă; din punctul de vedere al acestor sisteme, unele dintre misterele centrale ale Creștinismului ar avea o prețuire mult mai mică. Iar prin aceasta am introduce o judecată omenească a valorii adâncilor taine ale dogmelor creștine, făcându-ne judecători ai celor mai presus de noi ³²).

Aceste adevăruri sunt puse în adevărata lor lumină de faptul afirmat la început, că în dogmă se experimentează realitățile spirituale evocate de ea, făcute vii prin credință — și nu simplele formule logice ale adevărului supralogic.

3. Rolul credinței în cunoașterea trăită a dogmei. Credința este introducerea noastră în lumea supranaturală, în sensul că credinciosul vede lumea transfigurată — ea fiind simbolul divinului —, și în creație vede imprimată puterea, înțelepciunea și scopul fixat ei de Creator.

Dar credința mai este și adevărată noastră la adevărurile descoperite. Ea nu se reduce nici la sentiment (cum preferă unii Protestanți în genere), nici la intelect (cum accentuiază romano-catolicii), ci este activarea tuturor funcțiilor sufleteste ale credinciosului și angajarea întregii lui personalități. Căci nu numai că credem într-o învățatură, ca adevărată; ci privim cu toată vibrarea sufletului nostru în lumea ei de idei, imagini și sentimente, în care trăim și cu care ne hotărîm să ne identificăm în chip din ce în ce mai desăvîrșit. Deci credința privește viața integrală a omului, iar nu o parte a vieții lui sufleteste.

Pe de altă parte, dogmele se primesc prin credință; credința devine astfel «principiul subiectiv» al Dogmaticii. Primirea dogmelor prin credință implică toată viața suprafirească, pe care o evocă aceste formule divino-umane; nu e vorba deci de formule goale de înțeles, semnele convenționale și materiale care sunt cuvintele — ci de toată plinătatea lor de sevă duhovnicească, de toată ființa lor spirituală..

Așa cum s'a definit punctul de vedere romano-catolic în vremea disputelor moderniste, de profesorii P. Rousselot și J. Lebreton, se pare că el ar duce la un agnosticism caracteristic, formulilor acestora necorespunzându-le nimic sau mai nimic în sufletul creștinului ³³). Intre dogmă

32. Ori, nu judecățile omenești, caduce, pot fi sentințe în cele dumnezeesti..., zice Fericitul Augustin, «ci e un bine pentru el cînd îl învinge adevărul, cu asentimentul lui, și e un rău pentru om cînd îl învinge adevărul, fără să-l convingă. Dar e necesar ca adevărul să învingă». Fer. Augustin, *Epistula CCXXXVIII*, Migne, P.L. XXXIII, col. 1049.

33. Teologul le primește cu mintea înviorată de credință, după romano-catolici, și le tratează apoi ca pe orice formule intelectuale, învăluindu-le numai în nimbul credinței.

și credință se desvăluie astfel un hiatus, care are ca urmare faptul că marile mistere ale creștinătății rămân în afara unghiului vizual al creștinului, iar formulele goale de sens și, din punct de vedere practic, fără tăria necesară progresului lăuntric al credinciosului...

Acest «nominalism» dogmatic apusean e cu totul depărtat de «realismul» Bisericii noastre și de spiritul Sf. Scripturi și al Sf. Tradiții. In același suflet omenesc se reflectează atât realitățile naturale cât și cele supranaturale și aceleași funcții sufletești vibrează la primirea ambelor categorii de impresii; de aceea, după Sf. Ioan Evanghelistul, «a crede» și «a ști» sunt două aspecte ale unui și aceluiași act (VI, 69; X, 39; cf. Luca VIII, 10 și Mat. XIII, 11, 16 sq., etc.). Aceasta însemnează că cunoștința adevărilor suprafirești e pentru credincios o cunoștință tot atât de reală ca și cea de ordin sensibil și pămîntean.

În Noul Testament avem o expresie foarte puternică pentru a însemna: a realiza ce e adevărat, a săvîrși, a lucra adevărul (ποιεῖν τῆν ἀλήθειαν) (Ioan III, 21; I Ioan I, I, 6, etc.). Adevărul acesta privește viața dumnezească; căci e vorba de adevărul dogmatic, care trebuie prefăcut în viață morală, care trebuie neapărat să aibă urmări practice în viața creștinului; nu e de ajuns să crezi cu inima și să mărturisești cu buzele, ci trebuie să trăiești în conformitate cu ceea ce ai mărturisit (Mat. VII, 21-27; XII, 46-50; Ioan XIV, 15, 21, 24; XV, 7, 10). Tradiția Sfântă ne îndeamnă la același dinamism riguros, cînd tilcuiește cuvintele «a crede în Iisus Hristos»: «Este a face voia Lui, căci cei care nu cred fug de lumina Sa»³⁴). Căci credința e totala predare de sine lui Iisus Hristos, a celui atras la El prin dumnezeescul Har și trăirea ca și cum i-ar aparține.

Sfîntul Ioan Evanghelistul mai are însă o expresie tot așa de puternică, pentru a exprima credința-cunoaștere: a lua, a primi (λαμβάνειν) nu numai învățătura lui Iisus Hristos (Ioan XII, 48), ci pe însuși Iisus Hristos, lumina cea adevărată (Ioan I, 12), ca dascăl lăuntric. Iar prin prisma Ideii că El cel dintîi ne-a iubit (I Ioan IV, 10, 11), și ne-a iubit pînă la urmă se dă o nouă tilcuire lumii și rostului nostru în ea. Credința devine astfel năzuința la iubire. Început de iubire, căci «cel ce nu iubeste, nu cunoaște pe Dumnezeu» (I Ioan IV, 8), și nașterea din nou (Ioan III, 7).

În lumina acestor descoperiri dumnezeiești se vede lămurit rolul credinței în raport cu dogmele, și se vădesc și unele greșeli eterodoxe, în această privință. Credința e prefacerea întregii noastre personalități, este dobîndirea unui nou eu, acela al lui Iisus Hristos: «Nu mai sunt eu cel ce trăiește, ci Iisus Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20). Este deci înviorarea și activarea tuturor funcțiilor sufletești, prin care trăim în lumea descoperită nouă de Revelația dumnezească — prin dogme, în primul rînd³⁵). Ca atare, dogmele sunt primite printr-o participare vie,

Iar credinciosul le primește ca adevărate, în bloc, pe temeiul autorității Bisericii — recte a papei —, printr-o credință implicită; pietatea lui se hrănește numai din cîteva aspecte ale acestei dogme, mai aproape de inima lui și de puterea lui de înțelegere: umanitatea și Patimile Mîntuitorului, Aghologia, Eshatologia, etc...

34. Sf. Irineu. *Adv. Haereses*, IV. 11, 3; *Asupra lui Matei*. XI, 27.

35. Pentru această parte amintim studiul Prof. H. Roventă, *Esența și rolul credinței în Teologie*, în rev. «Studii Teologice», seria I-a, an. III, Nr. 1, 1932, pp. 17-47, și propriul nostru studiu, *Condițiile însușirii mîntuirii (Har, credință și japte bune)*, în «Studii Teologice», seria II-a, anul II, Ian.-Feb. 1950, p. 1 sq.

activă, a sufletului credincioșilor, care-și fac din ele hrana duhovnicească zilnică, în meditații, fapte bune și în cultul public sau particular.

Romano-Catolicismul are tendința de a afirma exclusivitatea funcției intelectuale în actul credinței, iar Protestantismul de a da exclusivitate sentimentului.

În ce privește elementul intelectual, el nu poate fi contestat în credință; Apostolul Neamurilor scrie: «Prin Descoperire mi s-a dat spre cunoaștere această taină, precum pe scurt am apucat a vă scrie, de unde citind, puteți să cunoașteți priceperea mea în taina lui Hristos» (Col. I, 9). Iar Sf. Apostol și Evanghelist Ioan arată că Fiul lui Dumnezeu ne dă o înțelegere mărită și o putere de discernămint deosebită în cele dumnezeiești, după cum tâlcuiesc aceste cuvinte interpreții: «Știm iarăși că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat pricepere ca să cunoaștem pe Dumnezeu cel adevărat...» (Ioan V, 20). Cei ce o au, pot spune cu toată tăria: «Noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Sfântul lui Dumnezeu» (Ioan VI, 69).

Concepția exclusiv intelectuală despre dogmă, care se poate reproșa Romano-Catolicismului³⁶), nu e suficientă; înțelegerea intelectuală a dogmei trebuie depășită și prefăcută în gnoză, prin retrăirea experienței celor care au primit Descoperirea care stă la temelie ei. O astfel de concepție «intelectualistă» ar menține privilegiile mântuirii numai pentru cei învățați — în spiritul scolastic; iar ceilalți ar trebui să se reducă la o credință «implicită», adică globală, și întemeiată pe credința și autoritatea Bisericii. Cu această concepție se înlătură masa credincioșilor dela trăirea marilor adevăruri descoperite, se reduce Creștinismul la mistere profesionale, care țin de tărîmul naturalului, și se uită că Dumnezeu se descoperă nu celor mai învățați, ci celor «curați cu inima», care pot ajunge la o pătrundere mai adâncă a dogmei prin trăirea ei în iubire, decît dascălii prin silogismele rațiunii lor. S-ar menține spiritul medieval, pur speculativ, al dogmelor, lăsîndu-se simplilor credincioși, spre aprofundare prin pietate, numai cîteva aspecte ale învățaturii creștine; s-ar reduce cu adevărat masa credincioșilor la treapta de «turmă», separînd-o din ce în ce mai mult de cler și s-ar produce un gol între Teologie — înălțată în sfere inaccesibile — și pietatea credincioșilor simpli.

Protestanții, dimpotrivă, sunt înclinați să micșoreze pînă la dispariție elementul intelectual al credinței, punînd tot accentul pe sentiment, pe căldura inimii cu care primim Evanghelia lui Iisus Hristos. Această credință protestantă se caracterizează, deci, prin adeziunea la unele formule dogmatice, ci prin încrederea desăvîrșită în făgăduiala Tatălui Ceresc prin Iisus Hristos, zămislite în noi de Duhul. Acestei credințe i s-a zis «cognitio Dei intuitiva», ca act spontan al inimii credinciosului, sau «fides fiducialis», sau «fiducia», ca încredere nemărginită, lipsită de orice calcul sau raționament, a copilului în părintele său...³⁷). Concepția acea-

36. Vezi, de pildă, art. *Dogme* al romano-catolicului Dublanchy, în *Dict. de Théol. catholique*.

37. Amintim aici chipul radical în care Luther, de pildă, lua dreptul de cetate în Biserică, formulelor dogmatice, menținîndu-l numai aceluia în care creștinul află «mingîierea și binele său»: «Hristos, zicea Luther, are două firi. Intrucît mă privește pe mine aceasta? Dacă poartă acest nume de Hristos, măreț și mingietor, e din pricina ministerului și sarcinii, pe care a luat-o asupra Lui. Că după fire este om și Dumnezeu, aceasta e pentru El însuși. Dar că a închinat slujirea Lui și că și-a revărsat iubirea ca să se facă Mîntuitorul și Răscumpărătorul meu, în

sta protestantă despre credință este o sărăcire și o diluare a ei: Lipsită de suportul ei intelectual, conținutul credinței apare vag, fără consistență, absolut subiectiv, fără însemnătate, făcînd cu neputință de menținut unitatea de credință proclamată de însăși Sf. Scriptură: «Un Domn, o credință, un Botez» (Efes. IV, 5). Ea micșorează însemnătatea Revelației însăși³⁸).

În consens cu învățătura Mîntuitorului, după care «nu oricine care-îmi zice: Doamne, Doamne, va intra întru împărăția cerurilor, ci care face voia Tatălui Meu celui din ceruri...» (Mat. VII, 21 sq.), cu Sf. Apostoli, care declară moartă credința fără de fapte (Iacob II, 26), și care ne învață că adevărata credință e cea lucrătoare prin iubire (Gal. V, 6), Sfinții Părinți au accentuat totdeauna ideea că credința cuprinde elementul intelectual al dogmei, dar e departe de a face din el unicul element—în activarea armonioasă a tuturor funcțiunilor sufletești ale credinciosului. Astfel, Fer. Augustin scrie: «Credere non potest nisi volens»³⁹), însemnînd astfel și rolul decisiv al voinței. Cît despre rolul sentimentului în actul credinței, tâlcuirile patristice ale Evangheliei Sf. Ioan sunt prea grăitoare, pentru a mai zăbovi asupra lor. Căci dacă Dumnezeu este iubire, se înțelege că nu-L poți cunoaște decît iubindu-L... (I Ioan IV, 8). De aceea, cele mai înfocate imne ale Sf. Simeon Noul Teolog — imnele iubirii — sînt adresate lui Dumnezeu Duhul Sfînt.

Acest aspect complex al credinței, principiul subiectiv al Dogmaticelor creștine, ne arată că și ea este îndreptată tot spre trăire, că e primită printr-un proces intim care îmbrățișează întreaga viață a credinciosului și care duce la aplicarea integrală a dogmei.

4. Rolul funcțiilor sufletești în acțiunea creștină. În ce fel dogma creștină poate fi prefăcută în viață, în lumea aceasta — sinteză a păcatului și virtuții a spiritului și materiei? Ce prezidează la acțiunea ei în lumea creștină: Gîndirea? Sentimentul? Voința?⁴⁰.

La prima vedere s-ar crede că voința are întîietatea în acțiune. Dar experiența schopenhaueriană din veacul trecut, care cobora focarele vieții sufletești în subsolul instinctelor și în factorii voluntar-afectivi, a dus la dominația iraționalului, la socotirea voinței oarbe ca esență a existenței și la lipsa de finalitate și progres în lume — intelectul rămînînd un simplu epifenomen fără nicio putere... Mistica acțiunii «supra-omului» lui Nietzsche, ca și «pragmatismul» unui W. James, au fost depășite de timp:

«aceasta aflu eu mîngîierea și binele meu... A crede în Hristos nu înseamnă că Hristos este o persoană care este om și Dumnezeu, ceea ce nu servește nimănui la nimic; aceasta înseamnă că această persoană e Hristos, că adică pentru noi a ieși din Dumnezeu și a veni în lume: de la această slujire deține El numele său». (Luther, cit. apud Joseph Huby, *op. cit.*, supra, p. 134). (Se știe ce însemnătate are în Dogmatica Bisericii creștine «persoană», «unire ipostatică», etc... Răscumpărarea însăși, în aspectele ei cele mai adînci, ca de pildă cel ontologic, sînt în cea mai strînsă legătură cu «enipostasierea» firii omenești a Mîntuitorului... Deci afirmația lui Luther este în contradicție totală cu gîndirea creștină autentică).

38. Este adevărat că unii teologi romano-catolici, contemporani, au exagerat exagerările tradiționale ale înaintașilor... Așa, un Huby accentuează (în *op. cit.*, p. 135), ideea primită totdeauna de Biserica Ecumenică, după care ordinea adevărului nu trebuie despărțită de a binelui, în cunoașterea religioasă. Ca atare, nu putem separa descoperirea adevărului de săvîrșirea lui; activitatea intelectuală e împlinită în chip firesc de cea voluntară și desăvîrșită de a simțirii, formînd un tot unitar.

39. Fericitul Augustin, *Tract. in Ioan Ev.*, XXXVI, Migne, P.L. XXXV, col. 1607.

40. Pentru partea acesta, vezi și art. nostru *Participarea integrală a sufletului la viața religioasă*, în rev. «Glasul Bisericii», an. XII, Nr. 9-10, Sept-Oct. 1953.

cea dintâi face abstracție de libertate, de normă, de limite, îmbătăită de puterea ei și, voind viața cu orice preț, o are cu chiar... prețul vieții; cea de a doua urmărește un bine lipsit de criteriul absolut și trecut prin filiera intelectuală a adevărului.

Alți gânditori au dat rațiunii primatul, identificînd realul cu idealul, ba chiar inteligibilul cu voliționalul și făcînd din lumea fenomenală o palidă reflectare a ordinii superioare, supra-sensibile, a ideii. Dar gîndirea însăși este și trebuie să fie condiționată de bine și progres, care nu sînt simple idei, abstracțiuni, ci realități complexe, care să se întrupeze în societate și individ într-un chip din ce în ce mai desăvîrșit.

Intuiționiștii, la rîndul lor, au redus acțiunea la sentiment — formă vagă sau dinamism inform, emoție turbure, oarbă și inconștientă... ..Și astfel, rînd pe rînd, filosofi au făcut dreptate funcțiilor sufletești părăsite în favoarea celorlalte — singuratiche. Psihologia nouă arată că fapta nu e lucrarea exclusivă a niciuneia dintre funcțiile sufletești... Cu aceasta nu se tăgăduiește rolul deosebit al fiecărei funcții în conștiința omenască ⁴¹).

a) Gîndirii i s-a adus de Pascal acest elogiu meritat: «Omul nu e decît trestia cea mai slabă a firii; dar e o trestie care cugetă. Nu e nevoie ca universul întreg să se înarmeze pentru ca să-l sfărîme. Un abur, o picătură de apă, e deajuns ca să-l ucidă. Dar chiar dacă universul l-ar sfărîma, omul tot ar fi mai nobil decît cel care-l ucidă; pentrucă el știe că moare; iar universul nu știe nimic despre superioritatea pe care o are asupra lui...» ⁴²).

Inteligența — care ne dă putința să cunoaștem atît lumea din afară cît și pe cea dinlăuntru nostru (dela «întus-legere», a pătrunde înlăuntru lucrurilor) —, are și unele operații receptive și unele de elaborare, dintre care gîndirea ne interesează îndeosebi aici, deoarece ea concepe și simplele idei, ca și judecățile și raționamentele. Deși ideea în sine, ca act intelectual poate exista singură, totuși, la obîrșia ei stau, conștient sau nu, și voința de a cunoaște și iubirea de adevăr. Deasemenea ea ar rămîne o simplă abstracție, dacă n-ar fi încadrată în acțiune, în timp și loc. De aceea, faptul că putem cugeta la trecut și viitor și că actul gîndirii în sine se săvîrșește independent de timp, loc, materie, acțiune, nu-i dă o totală neatîrnare de acestea decît cu prețul jertfei realității ei întrupe. Numai adevărul este biruitorul timpului; el rămîne în noi și după noi și face legătura gîndirii noastre cu veșnicia, făcîndu-ne astfel părtași la ea... Iată de ce Fer, Augustin ne îndeamnă călduros să iubim intelectul «Valde ama intellectum!». Lumina pe care o desfășoară puterea aceasta primitoare sau prelucrătoare este la obîrșia oricărui progres în toate domeniile vieții omenești. Iar vigoarea unor formule cu aspect intelectual ferește credinciosul de primejdia unei fulgurații anemiante a unor adevăruri scumpe. Într-o măsură oarecare, voința însăși e dependentă de intelect, întrucît nu-și poate întinde acțiunea ei decît în domeniul cunoscut prin inteligență.

41. Pentru partea care urmează vezi, printre altele, Louis Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, și Paul Ortega, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1938, de care ne-am servit.

42. B. Pascal, *Pensées* (ed. din 1670), în col. «Les meilleurs auteurs classiques, français et étrangers», Paris, 1935, p. 195.

b) Și totuși nu s-a putut stabili nici înțietatea inteligenței, nici a voinței în lucrarea conștiinței omenești. Căci dacă **voința** dă cel dintîi impuls inteligenței, oare nu inteligența desvăluie voinței căile cunoașterii obiectului ei? Fiecare are, deci, rînd pe rînd, înțietatea. Intrucît actul voinței pare a-și avea obiectul ei în afara noastră, pe cînd al inteligenței se menține lăuntric nouă, iar prin spiritualitatea lui ne înrudește cu Duhul, s-a putut spune, pe drept cuvînt, că inteligența e din cer, pe cînd voința e de pe pămînt.

Dar Dumnezeu nu e numai adevăr, ci și iubire; de aceea, voința e principiul acțiunii creatoare, care însuflețește celelalte funcții sufletești și înlătură obstacolele exterioare. Pe cînd inteligența poate rămîne ascunsă, voința nu se oprește la intenție; ea ne angajează față de semenul nostru, ne desvăluie limitele noastre și imprimă puterea și răspunderea noastră în univers. Fichte zicea: «Nu lucrăm decît pentrucă cunoaștem; dar cunoaștem pentrucă destinul nostru e de a lucra» (Lavelle, *op. cit.*, p. 481). Cu aceasta el menține legătura indisolubilă între cele două acte, dînd însă cunoașterii înțietatea.

Pe tărîmul religios, chiar dacă gîndirea este independentă, adevărul religios impune sinceritate; iar aceasta nu se poate dovedi decît prin realizarea adevărului mărturisit, adică prin intrarea în acțiune a voinței. Prin inteligență putem intra în posesiunea adevărului realizat — nu de noi; prin voință putem intra în posesiunea realizărilor noastre. Legătura lor strînsă reiese din aceea că prin voință ideia cîștigă corp, ieșind din nedeterminare, dincolo de conștiința în care ia naștere. Plecînd dela real la gîndit, prin inteligență, omul se întoarce la real prin voință, cu intenția de a-l preface și de a da minții puțința de a se manifesta. În felul acesta, voința rămîne principiul de acțiune, creator, care însuflețește și determină inteligența, entuziasmează și conduce sentimentul, oferindu-i un obiectiv...

c) Într-un proces asemănător lucrării voinței — intrucît și ea pornește dinlăuntru în spre afară —, se manifestă și **simțire**. Lumina, pe care o proiectează inteligența, voința o folosește în căutarea obiectului real, care poate fi iubit. Așa devine sentimentul plinire a actului inteligenței și voinții pe care le însuflețește — dînd celei dintîi «rațiunea inimii», cum zice Pascal, iar celei din urmă puteri și elanuri unice. În felul acesta ele se subordonează și se ajută reciproc: voim ceea ce cunoaștem și iubim; iubim ceea ce cunoaștem și voim. Mai mult, prefacem obiectul iubit, transfigurîndu-l pentru inteligență și voință; de aceea s-a spus că iubirea depășește și inteligența și voința, adresîndu-se ființelor. În același timp ea face sinteza lor. Cunoașterea fără iubire e seacă și rece, ca oasele din vedenia lui Iezechil; trebuie să treacă peste ea duhul iubirii, ca s-o facă vie. Voința fără iubire nu persistă, întocmai ca alergătorul care și-a pierdut suflarea. Dimpotrivă, reticențele inteligenței și șovăielile voinții dispar în actul iubirii, care schimbă omul, făcîndu-l să se depășească. Ele nu se pot separa: în actul iubirii, funcțiile sufletești sunt reactivate și înălțate, desăvîrșindu-se reciproc. Adevărul inteligenței se preface astfel în binele voit și în frumosul care face să vibreze simțirea.

Iubirea are un caracter ontologic, căci prin ea conștiința altei persoane pătrunde în conștiința noastră, legînd existența altei persoane de a noastră. Pe cînd sentimentul e pentru alții, cunoașterea e pentru sine...

d) Concluzia care se poate trage e că punerea în aplicare a învățării dogmatice se datorește colaborării integrale a tuturor funcțiilor sufletești. Ele sînt unite prin puterea iubirii, care încheie circuitul materie-suflet-materie, subordonîndu-și activitatea intelectuală și voluntară. În felul acesta, se îmbină elementul noetic, activ și efectiv. Funcțiile sufletești sunt deosebite, dar viața sufletească este una singură («Nu există decît o singură viață», zice Sf. Martin»). Sf. Ap. Pavel a dat iubirii numele de «legătura desăvîrșirii» (Col. III, 14), iar Clement Romanul arată că marea lege a universului, iubirea, ne unește și cu Dumnezeu: «Cine poate tălcul lanțul iubirii lui Dumnezeu? Cine poate spune îndeajuns măreția frumuseții ei? Înălțimea la care se ridică iubirea nu poate fi exprimată. Iubirea ne unește cu Dumnezeu»⁴³).

Creștinismul răsăritean a pus totdeauna un accent deosebit pe rolul iubirii în actul cunoașterii religioase; psihologia modernă îndreptățește această intuiție psihologico-religioasă.

e) Iubirea, care se adresează persoanei, presupune neapărat **persoana**: Persoana lui Dumnezeu și persoana semenului. Persoana e centrul unității funcțiilor sufletești. Ea se realizează în comuniunea de credință și iubire a celorlalți semeni, membri ai Bisericii —, în legătură de rugăciune, Har și binecuvîntare, cu același Tată Ceresc... Acțiunea creștină, socială prin obiectul și destinația ei, presupune neapărat **Biserica**.

f) În clipa în care credinciosul accentuează exclusiv o unică funcție sufletească în viața religioasă, cade într-un formalism fals. Așa se întîmplă celui care practică un ritualism sec, lipsit de lumina rațiunii și de căldura iubirii: gesturile rituale nu țin locul spiritualității, după cum faptele nu țin locul iubirii. Dar o credință strict intelectuală (descrisă, de altfel, de Apostolul Neamurilor în cap. XIII din Ep. I către Corinteni), este o și mai mare decădere pentru viața religioasă: înregistrînd ideea religioasă ca pe oricare alta, nefăcînd-o «lucrătoare prin iubire» (Gal. V, 6), cel care speculează asupra ei sau o păstrează fără suportul practic, se rătăcește și este vădit de minciună și perversitate de propriile-i fapte. (Și totuși trebuie să nuanțăm aceste afirmații: practica sinceră a celor mai simple principii religioase are o valoare mai mare chiar decît ideile — fugitive — sau emoțiile — trecătoare —, ba chiar decît cele mai înalte speculații lipsite de suportul trăirii lor. Temelia ei rămîne statornică și nezdruccinată, iar manifestările ei sînt nedesmintite)⁴⁴).

43. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, cap. XLIX.

44. Mai mult, după specialiști, slujbele înseși inspiră gîndirea; faptele devin astfel pirghia sentimentului și a gîndirii; prin ele se concretizează credința, luăm atitudine în fața lumii și primim răspunderea lor deplină.

Iar dacă la unii dintre noi preîmonîta voință, înclinarea spre acțiune — oamni «practici» —, la alții sentimentul și la alții gîndirea, care dintre aceste categorii are o înrîurire mai mare asupra societății? Părerile sunt împărțite. Vom reproduce numai una, a unui om credincios, de acțiune și de gîndire: «În aparență, este adevărat, înrîurirea unui om de acțiune este inferioară aceleia a unui om de gîndire; căci ea pare că se istovește în prezent, pe cînd o idee nouă supraviețuiește autorului ei și însoțește generațiile care se urmează unele după altele. Dar inferioritatea omului de acțiune, în această privință, nu e decît o iluzie; căci vederea devotamentului său îndrăzneț este generator de simțăminte noi; el face să pătrundă în sufletul omeneșc un ideal moral, pe care nimic nu-l va mai distruge și care, mai curînd ori mai tirziu, inspirînd viitorul, va fi cîntat de poeți și pus în maxime de filozofi...», (Wilfred Monod, *La nuée des témoins*, cap. «William Booth», vol. II, Paris, 1929, p. 296-297.

g) De mai mare însemnătate este faptul că s-au stabilit anumite tipuri de religie, ba chiar de Confesiuni creștine, în care ar predomina activismul, intelectualismul sau sentimentalismul⁴⁵). Problema impune o vedere de ansamblu, cu cercetări mai întinse asupra multor factori, de ordin istorico-dogmatic, politico-social, etc. ...Din punct de vedere istorico-dogmatic, am arătat în linii mari cum s-au manifestat cele două părți ale lumii creștine, Răsăritul și Apusul. Devierile apusene arată forța înrîuririlor străine de spiritul ecumenicității Creștinismului autentic⁴⁶).

În Romano-Catolicism a biruit definitiv intelectul, prin Tomism, care socotește voința ca o funcțiune pasivă, nehotărîtă și neîn stare de a acționa prin ea însăși, lipsurile acestea fiind împlinite de inteligență — o rațiune dreaptă fiind condiția unei voințe drepte (cu toată opoziția voluntarismului lui Duns Scot, și a «augustinienilor» în general, care precedau rațiunea de o «voință incompletă»); iar aceasta o împinge la acțiune...⁴⁷).

Se poate afirma că Protestantismul a trăit dealungul veacurilor, problema funcțiilor sufletești în religie; căci în această Confesiune a alternat părerea că adeziunea intelectuală la o învățătură e totul, cu aceea că,

Criteriul creștin rămîne unul singur: sfințenia. Darurile credincioșilor sînt felurite, dar scopul lor rămîne unul singur: împărăția lui Dumnezeu. Cel ce va jertfi mai mult pentru atingerea lui, mai mare se va chema în împărăția lui Dumnezeu. În fața Lui, tot ce l se aduce prin os, cu rîvnă și iubire fierbinte, sînt bine primite: și lucrarea inteligenței, și a voinței și a iubirii.

45. Vezi Ștefan Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, pp. 111-112. Cf. pentru o soluție, din punct de vedere ortodox, studiul Pr. Prof. D. I. Belu, *Ortodoxia și activismul omului*, în rev. «Studii Teologice», seria nouă, an. III, 1950, Nr. 1-2, Ian.-Febr., p. 65 sq.

46. E delă sine înțeles că aici nu ne ocupăm de activitatea inferioară, mai aproape de cea animală, săvîrșită după legile automatismului psihologic, care se vădește în realizarea reprezentărilor kinestezice (după care ideia este urmată de schiță de mișcare), și în acțiunea ideo-motrice, care se îndeplinește fără voia noastră. Acest automatism psihologic e bine cunoscut și descris de toate tratatele de psihologie. Pe noi ne-a interesat în deosebi participarea funcțiilor sufletești la acțiune, pentru a înțelege cum poate fi trăită formula dogmatică.

47. Cf. orice tratat de filosofie medievală, de pildă acela al lui Emil Brehier, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1937, col. «L'Evolution de l'humanité», p. 288 sq. pentru poziția lui Bonaventura, p. 356 sq. pentru Tomism, p. 385 sq. sq. pentru Scotism, etc... Vezi deasemenea P. Rouslot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, etc...

Unii dintre scolastici (Petru Abelardul, de pildă), dădeau întietate rațiunii chiar în fața credinței: «Intellectus praecedit fidem»...

Impotriva acestor excese a reacționat — citeodată tot în mod excesiv — gîndirea veacurilor următoare. Astfel, valul nominalist și cel mistic al veacurilor XIV-XV s'au situat pe poziții exact contrarii, aducînd decăderea definitivă a scolastice!. Numai contactul mai viu cu filosofia răsăriteană, prin refugiații greci, după căderea Constantinopolului a salvat, în parte, gîndirea apuseană religioasă.

Pe aceeași linie de opoziție față de intelectualismul oficial al Romano-Catolicismului s-au înscris gînditori ca Pascal, cu acea «rațiune a inimii...», ca și cardinalul Newman cu «asentimentul inimii creștine...». Modernismul din Biserica Apuseană a susținut că dogmele n-ar avea un temel obiectiv, în Revelație, avînd obîrșia în experiența subiectivă a credincioșilor. Ca formulele intelectuale ele ar reprezenta elementul static, rațional și artificial, izolat de viață.

Teologii Bisericii au reacționat, căzînd în pragmatism, neglijînd valoarea intrinsecă a dogmel, ca adevăr veșnic, și pe aceea a rațiunii drepte, dar al lui Dumnezeu. De aceea, și unii și alții au fost osîndiți de conducerea Bisericii, care a oprit continuarea polemicii.

din:potrivă, esențialul e trăirea ei, adică credința adâncă sub forma ei sentimentală sau tradusă în fapte 48).

Poziția Bisericii Ortodoxe este identică cu aceea a Creștinismului primar. El n-a emis o psihologie nouă, ci a arătat, numai, în ce măsură sînt înriurite de dumnezeescul Har funcțiile sufletești. De pildă, funcțiunea cunoașterii este unul dintre darurile excepționale, cu care omul a fost înzestrat de Ziditorul său; după Fer. Augustin și alți Sfinți Părinți, procesul haric însuși are loc în minte — mens —, de unde apoi trece în inimă. Domeniul firesc al metafizicii e rezervat rațiunii omenești și dogmele creștine se apără nu numai cu argumente din Descoperire, ci și cu argumente din rațiune. Dar pe de altă parte, funcțiunile sufletești se ajută reciproc, inteligența fiind farul care luminează, simțirea, căldura care încălzește, iar voința, hotărîrea spre acțiune.

Mintuitorul a pus un accent deosebit pe funcția de cunoaștere a credinței, cînd a spus că «aceasta este viața de veci, ca să te cunoască pe Tine... și pe Iisus Hristos...» (Ioan XVII, 3). Dar această credință este «lucrătorea prin iubire» (Gal. V, 6). Căci altfel rămîne apanajul înturmericului satanei, după Sf. Iacob. Și această iubire trebuie manifestată prin fapte: nu putem afirma că iubim pe Dumnezeu, pe care nu-L vedem, dacă nu iubim pe aproapele nostru, pe care-l vedem, după Sf. Ioan Evanghelistul. Trebuie, deci, să trecem la fapte, punînd în funcție și voința și simțirea. Ortodoxia e religia faptei; Creștinismul e filosofia faptei, cum zice Sf. Ioan Hristosom 49).

INCHEIERE: Sensul în care dogma e valorificată prin viață. Procesul genetic al dogmelor e deosebit la noi și la romano-catolici. În Apus, dogma e proclamată de papa; în Răsărit, ea e formulată de Biserică printr-un proces specific. Dogma se vedește astfel o cunoaștere trăită,

48. Pentru aceasta vezi Prof. A. Jundt, *La doctrine et la vie*, în «Bulletin de la Faculté de Théologie Protestante de Paris», anul V, Nr. 19, Iulie 1939, pp. 15-22, și art. nostru (cit. supra). Astfel, în veacul al XVII-lea al Ortodoxiei protestante, în care credința — prin care, singură, ne mîntuim, după protestanți —, ia din ce în ce mai mult caracterul intelectual, devenind o simplă adeziune a minții la sistemul oficial de învățatură.

Pietistii (cu Iacob Spener) au reacționat violent. Această adeziune nu mîntuiește; credința adevărată își are sediul în inimă și se preface în trăire religioasă și morală. Ortodoxul protestant punea accentul pe curăția învățaturii, iar pietistul pe conversiune, pietate, curăția învățaturii.

De altă parte, însă, s-a observat că viața religioasă, separată de gîndire, se stingea cu încetul... Pietiștii au fost absorbiți, cu timpul, de raționaliștii veacului al XVIII-lea. Schleiermacher și școala lui au pus accentul pe credință, ca principiu generator de doctrină și viață. Apoi s-au manifestat două tendințe: una, a creștinismului practic, care, părăsind dogmele, luptă pe teren social pentru dreptate și fraternitate între oameni și popoare. Războiul i-a dat, însă, o desmîntire tragică. Cealaltă, a teologiei lui Karl Barth, elimină din credință orice factor omnesc, ca să mențină numai termenul obiectiv și transcendențial exprimat de Descoperire.

E dela sine înțeles însă că atît separarea totului organic, care face unitatea de viață și doctrină creștină, ca și disprețuirea unuia dintre acești doi factori, înseamnă ruina oricărei Confesiuni; credința implică atît viața cît și învățatura creștină.

49. Vezi art. nostru citat din «Glasul Bisericii». Creștinismul s-a înfățișat dela început ca o nouă viață, divino-umană, împlinită după nevoile care s-au ivit, și cu o expunere sistematică a învățaturii descoperite. Și astfel, marii dascăli ai epocii patristice au încopciat în cuvinte omenești și îngerești operele lor, în care străbate pînă la noi suflul Logosului creator. Logosul — rațiunea — s-a prefăcut în viață dumnezeiască în și pentru oameni.

la care iau parte toate funcțiile sufletești ale credinciosului — nu numai rațiunea. În felul acesta, dogma se face pentru creștini izvor de viață dumnezească și viață dumnezească. Credința, factorul subiectiv al Dogmaticii creștine întărește aceste constatări, fiind activarea harică a întregii noastre vieți sufletești. Iar psihologia ne arată că la acțiune iau parte toate funcțiile sufletești. Așa ajungem la concluzia să în chip normal dogma trebuie să facă să vibreze și sentimentul și voința credinciosului și că, astfel, acțiunea creștină se vedește a fi încununarea gândirii și a metafizicii ei. Așa se valorifică învățătura creștină prin trăire.

O obiecție care se ridică ne obligată să nuanțăm această concluzie: Dogma este în sine o cunoaștere — trăită, precum am văzut; valoarea ei îi este intrinsecă, întrucât această valoare o poartă în sine dela izvorul ei. În acest sens valoarea ei este absolută ca și aceea a adevărului pe care îl exprimă; iar autoritatea ei este dumnezească. Valorificarea ei în afară de credincioși, e de altă natură: ea vine dela oameni și se prețuște de oameni.

Avem deci, aici, două idei deosebite: valoarea în sine — intrinsecă —, a dogmei, de o parte; iar de alta, felul în care această valoare în sine este «exploatăată», «fructificată» de oameni. Iată de ce se face deosebirea între demnitatea Creștinismului și nedemnitatea creștinilor... În relativitatea omenească, generală, dogmele înseamnă, pentru creștinii ortodocși, stinca neclintită, punctul de reper stabil și permanent, care le dă tărie și siguranță în lupta vieții. Dogmele n'au rămas simple învățături sublime, izolate de viață, (ca doctrina babiloneană, d. p.). Credința în cuvintele Mintuitorului că porțile iadului nu vor birui Biserica, credința în puterea învățăturii încredințată ei, au întărit pe creștini în misunea răspîndirii ei peste tot pământul, pentru o lume mai bună, pentru viața veșnică. La asalturile unele dintre cele mai frumoase cuceriri ale omului în epoca de după Iisus Hristos a luat parte Creștinismul, folosind influența sa în lupta pentru desființarea sclavagismului, pentru ridicarea demnității femeii, pentru desființarea deosebirilor rasiale... etc. Acestea își au puternic suport în chiar Noul Testament; iar monumentele artei creștine și documentele gândirii ei grăiesc cu putere lumii despre această înrîurire binefăcătoare a dogmei vii și viu-făcătoare.

Capo d-opera lucrării dogmei rămîne, însă, fără îndoială, omul credincios: creștinul trebuie să se ridice pînă la statura bărbatului desăvîrșit care este Hristos, Domnul. El trebuie să ajungă la starea în care Apostolul spune: «Nu mai sunt eu cel ce trăiește, ci Hristos trăiește în mine» (Gal., II, 20). Sfinții sunt cei care, după Iisus Hristos, intrupează sfințele năzuințe creștine — niciodată împlinite, niciodată pierdute! Ei au fost crainicii adevărului dogmelor; ei au arătat puterea de iradiere duhovnicească a învățăturii creștine. Sfințele lor nevoințe sunt evocări neostoite ale cuprinsului celui mai adînc și mai nedepășit al dogmelor. Viața lor e mai puternic grăitoare decît cele mai înalte speculații asupra dogmelor.

Parabola talanților ne explică în chip plastic aceste nuanțe ale valorii dogmei: De o parte avem valoarea în sine a obiectului, iar de alta, productivitatea lui. Cel cu cinci talanți mai dobîndește încă cinci: Avem deci o dublare a valorii însăși, a talanților primiți, prin munca omului ⁵⁰).

50. Se înțelege că în tilcuirea unei parabole nu luăm literal sensul fiecărei părți, ci numai liniile lui mari. Asemănînd dogma cu talentul pus sau scos din

Acțiunea, traducerea în faptă a dogmei, este, în parte, contribuția omului la valorificarea adevărului dumnezeesc pentru sine și pentru semenii. Ea este deci necesară nu adevărului în sine, care își are valoarea lui intrinsecă, absolută și nepieritoare, ci pentru valorificarea darurilor cu care a fost înzestrat omul și semenii lui.

Mai trebuie, însă, să ținem seama și de alte nuanțe ale acestei afirmații generale. Adevărul dogmatic nu e legat nici de anumite epoci, nici de anumite interese de moment, deci nu răspunde numai unor întrebări contemporane enunțării lui. El participă prin aceasta la atemporalitatea și spațialitatea izvorului său dumnezeesc. De unde se poate deduce actualitatea lui veșnică și rodnicia lui deapauri nesecată. Tocmai de conștiința valorii în sine a dogmei depinde în parte chiar puterea de a o traduce în viață: «Eu sunt pâinea celor puternici — așa vorbește însuși Dumnezeu prin rostul Fericitului Augustin⁵¹), — crește și mă vei mânca. Dar nu mă vei schimba în tine ca hrană a trupului tău, ci tu vei fi schimbat în mine»: Trăirea celor dumnezeiești ne smulge cercului nostru omenesc de preocupări, deschizându-ne perspectivele veșniciei.

Dar dacă admitem că, pe plan omenesc dogma se judecă după acțiunea cu care este încununată proclamarea ei de Biserică oare nu cădem în Pragmatism? — Nu, căci Pragmatismul judecă Descoperirea în lumina faptelor, sărăcind Revelația și coborînd-o astfel la nivelul strict omenesc. Creștinismul autentic judecă, dimpotrivă, pe credincios în lumina potențelor dogmei, ca indicator de nivel al împreună-lucrării credinciosului cu Dumnezeu: In ce măsură săvârșește el ceea ce mărturisește cu buzele? Iată întrebarea! Deasemenea, creștinismul autentic n'a ignorat niciodată zmintea pe care o aduce atât celor credincioși cât și celor necredincioși priveliștea unei nepotriviri flagrante a unei mărturisiri cu viața.

De aceea Mintuitorul arată limpede că puterea de pătrundere a luminii Evangheliei în afară e direct proporțională cu puterea ei de iradiere în afară, prin creștini: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încît văzînd ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru carele este în ceruri!» (Mat. V, 16).

circulație, vrem să arătăm că dogma netrăită, nevalorificată, prin viață, rămîne un bun îngropat, care-și păstrează valoarea inițială, dar nu și-o mai mărește prin producție și circulație. Dumnezeu a incredințat Bisericii darul suprem al iubirii — adevărul. Ea trebuie să-l valorifice prin viață, prin trăirea lui. Adevărurile descoperite n-au fost date spre desfățarea noastră, ci spre trăirea lor, după cum banul nu trebuie păstrat, ci pus în circulație și făcut astfel productiv. Pe tărîm duhovnicesc ca și pe cel social-economic e mai bogat nu cel care are mult și nu produce nimic, ci acela care produce. S-a spus, și pe drept cuvînt, împotriva unor tendințe greșite, că Biserica nu trebuie prefăcută într-o instituție în care stau față în față două categorii de credincioși, adică învățații și cunoscătorii, strict intelectual, ai dogmei, dela care nu iradiază nimic din bogățiile ei duhovnicești, de o parte; iar de alta, masa credincioșilor, lipsită de toate. Acest fel de tendințe au despărțit iremediabil pe simplii credincioși de cler — și pe cler de papă. Biserica trebuie să rămînă ceea ce a fost la obirșie: o comuniune de credință în iubire, în care bunurile duhovnicești sînt puse în comun: («Și stăruiau în învățătura apostolică și în împărtășire, în fringerea pîinilor și în rugăciune»; F. Ap. II, 42), și în care cel ce are mai mult nu-l ține pentru el, ci-l împărtășește și celor lipșiți. Căci aceasta este legea vieții duhovnicești: cu cît te dăruiești mai mult, cu atît te îmbogățești mai mult și mai fericit este a da decît a primi... Cel ce vrea să valorifice adevărul primit, trebuie să-l crească în sine, pentru sine și pentru semenii săi.

51. Fericitul Augustin, *Confessiones*, cartea VII-a, cap. X.

Divină și umană în același timp, dogma propune un ideal, care nu depășește posibilitățile firii omenești, ajutată de Hăr; dar acest ideal nu va fi niciodată atins pe deplin de nicio faptură. Numai Dumnezeu-întrupat l-a realizat în chip desăvârșit; de aceea El rămîne modelul unic, a cărui frumusețe rămîne neajunsă de creștin — în îndumnezeirea firii omenești. Prin faptele creștinești, rod al colaborării tuturor funcțiilor sufletești, re-activate de Hăr în credință, se manifestă însuși Iisus Hristos; căci prin ele, se vedește personalitatea Lui lucrătoare în noi, Eul Lui, devenit eul nostru.

...Iată înțelesul în care, în vremea noastră, Biserica se manifestă prin «Apostolat Social», iar Creștinismul se valorifică mai ales ca «Filosofie a faptelor», și leagă în chip indisolubil viața creștină de dogmă, pe care a pus-o la temelie ei, pentru ca din ea să-și ia un sens și o realitate.



CREȘTINISMUL ÎN SCYTHIA MINOR DUPĂ INSCRIȚII *)

Pe teritoriul fostei provincii **Scythia Minor** (Dobrogea), s-au descoperit pînă acum peste șaptezeci de inscripții creștine, dintre care mai mult de jumătate provin dela **Tomis** (Constanța). Restul se împart între următoarele cetăți: **Callatis** (Mangalia), **Histria** (Istria, Reg. Constanța), **Axiopolis** (Hînog, lângă Cernavodă), **Tropaeum Traiani** (Adamclisi, Reg. Constanța), **Ulmelum** (Pantelimonul de Sus, Reg. Constanța), **Dinogetia** (Bisericuța, Garvăn, Reg. Galați), **Salsovia** (Mahmudia, raionul Tulcea) și **Argamum** (Cap Dolojman, Reg. Constanța). Majoritatea acestor inscripții se păstrează la Muzeul Național de Antichități, din București, unde au fost aduse începînd cu ultimele decenii ale secolului trecut.

Cu excepția unui mic număr dintre ele, inscripțiile creștine din **Scythia Minor** au fost publicate de istoricii romîni: **Grigore Tocilescu**, **Vasile Pîrvan** și **D. M. Teodorescu**. O încercare de a le strînge pe toate la un loc au făcut îndeosebi **V. Pîrvan** și **Raymund Netzhammer**. Noi le adunăm din nou pe toate într-un mănunchi, însoțind fiecare inscripție de traducerea respectivă și de bibliografia principală. Cîteva inscripții, dintre care unele descoperite cu cîteva decenii în urmă, iar altele în ultimii ani, se publică acum pentru prima oară. Asupra unora dintre cele publicate mai înainte se fac noi completări sau corectări de text, pe baza observării cu deosebită atenție a originalelor. Un «**Corpus**», în care să fie publicate toate inscripțiile creștine din **Scythia Minor** și din **Dacia**, însoțite fiecare de fotografie sau desen, de o descriere amănunțită, traducere și comentar, a fost de cîteva ani încoace și este mereu în intenția noastră, fiind pe punctul de a fi realizat.

Materialul folosit pentru cele mai multe inscripții din **Scythia Minor** este piatra de granit, de calcar sau de nisip a Dobrogei, după cum aceasta se găsea mai la îndemînă. Pentru unele dintre ele s-a întrebuițat marmoră de bună calitate, adusă din **Proconnes** ori din diferite părți ale **Greciei**, fie într-adins pentru inscripțiile noastre, fie pentru monumente păgîne mai vechi, pe care creștinii le-au transformat, folosindu-le pentru nevoile lor (nr. 24-26 1).

Infățișarea exterioară a pietrelor pe care se află inscripțiile creștine descoperite în Dobrogea, este diferită. Multe au aspectul unor blocuri sau lespezi ce amînesc altarele și stelele funerare păgîne, dar, în general, sînt de dimensiuni mai mici și mai puțin regulate ca formă decît acelea. Cea mai mare dintre toate (înalță de 2, 25 m), este o lespede funerară din sec. V d. Hr., reîntrebuițată în vremea lui **Iustinian** ca material de construcție, în zidul de incintă al cetății **Ulmelum** (nr. 61). Un bloc de piatră

*) Comunicare ținută la Institutul de Istorie și Filosofie al Academiei R.P.R., la 10 Ianuarie 1949.

1. Numerele se referă la inscripțiile dela sfîrșitul articolului.

de cca 1,25×0,70×0,50 m., a fost cioplit în formă de masă cu două picioare mari și folosit ca masă pentru agape, într-o capelă funerară din Tomis. Pe marginea din față a acestui monument unic ca înfățișare, s-a săpat o inscripție în l. greacă, însoțită de reprezentările simbolice ale unui porumbel, a unui pește și a monogramului lui Hristos (nr. 9). Un alt bloc de piatră de calitate inferioară și cioplit neregulat, pe care abia se disting urmele monogramului lui Hristos și ale restului unei inscripții grecești, se pare că a fost întrebuințat ca altar (nr. 8). Textul liturgic săpat pe marginea unui vas de marmoră mic și frumos sculptat, arată că acesta era întrebuințat pentru aghiasmă (nr. 5, fig. 1). În schimb, un picior de masă din marmoră de bună calitate, mai vechi (sec. II e.n.), din mijlocul căruia apare un cap de leu, nu se aseamănă de loc cu o piatră de mormânt, deși textul inscripției și oranta zgîriate în perioada veche creștină pe acest monument, arată clar o astfel de întrebuințare (nr. 24, fig. 9 a-d). Cîteva blocuri mai mari sau bucăți mici de piatră, ori de marmoră au fost folosite ca piese arhitectonice, purtând în această calitate inscripții creștine potrivite situației pe care o aveau (nr. 2, 7, 11, 23, 38-40, 48, 63). Trei pietre tăiate în formă de cruce purtau două cuvintele Φῶς-Ζωή (Lumină-Viață), iar cea de a treia, o inscripție de mormânt obișnuită (nr. 3, 4, 56). Un singur obiect din piatră de calcar, cu o inscripție grecească de neînțeles în întregime, pare să fi avut o întrebuințare casnică (nr. 49).

În afară de inscripțiile propriu zise, săpate în piatră sau marmoră, din Dobrogea se cunosc și trei inscripții zgîriate (graffiti), dintre care una pe o piatră din zidul cetății Axiopolis (nr. 57), iar celelalte două pe mortarul încă moale din zidul cetății Ulmetum (nr. 64). Un loc de mijloc între inscripțiile săpate și graffiti îl deține inscripția de pe piciorul de masă amintit mai sus (nr. 24). O parte din inscripții sînt executate în relief, cu ajutorul unor tipare anumite, pe mai multe cărămizi (nr. 52, 70), pe cîteva capace de vase (nr. 44, 50, 65-67, 72) și pe opaite de lut ars (nr. 6 și 43). Cîte o inscripție a fost zgîriată pe o cărămidă (nr. 73) și pe un capac de vas din lut ars (nr. 53). Pe unele vase de pămînt și îndeosebi pe amfore din sec. V-VI e. n., în care se transporta vin sau untdelemn, era obiceiul să se scrie cu vopsea roșie și mai rar cu vopsea albă, diferite formule de invocare față de Dumnezeu și de Maica Domnului, capacitatea lui, etc. (nr. 42, 58 ș. a.)²).

O inscripție în l. latină a fost gravată pe fața prețiosului disc de argint aurit al episcopului Paternus din Tomis (nr. 41). Pe dosul aceluiași disc se află punctată o inscripție în l. greacă și patru ștampile ale oficialității bizantine, toate acestea garantînd calitatea materialului din care este lucrat obiectul. Tot ca o garanție, de data aceasta a exactității, a fost punctat numele marelui prefect al Constantinopolei, Gherontios, pe un cîntar descoperit în săpăturile dela Dinogetia-Garvăn (nr. 71). Pe două mici amulete, unul dela Tomis (nr. 1) și celălalt dela Dinogetia (nr. 69), au fost deasemenea incise inscripții în l. greacă.

Decorul monumentelor pe care se află inscripțiile creștine din Scythia Minor, este, în general, mai sobru și mai sărăcăcios, în raport cu cele păgîne din aceeași provincie. Cauza trebuie văzută pe de o parte în situația

2. Cf. D. Tudor, *Sucidava*, III, în *Dacia*, XI-XII (1945-1947), București, 1948, p. 172, fig. 23, p. 173 sq., fig. 25-29. Idem, *Sucidava*, IV, în *Materiale arheologice privind istoria veche a R. P. R.*, vol. I. București 1953, p. 714, fig. 14, pp. 515-723.

materială a celor mai mulți dintre adepții noiei religii și a perioadei de mai puțină înflorire artistică în care se aflau, pe de alta în însuși spiritul religiei creștine.

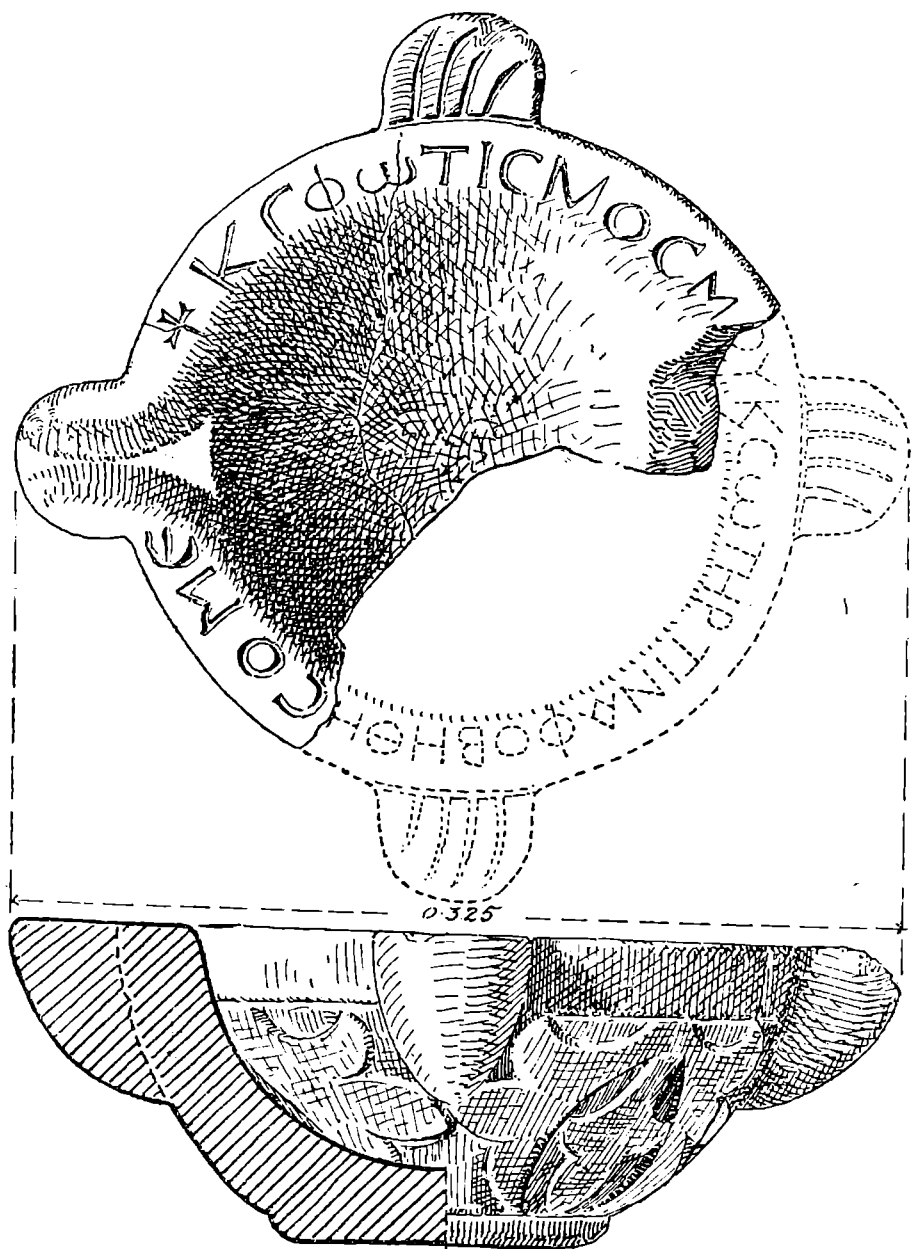


Fig. 1. — TOMIS: Vas de marmoră pentru aghiasmă (sec. V-VI).

Podoaba cea mai des întâlnită pe monumentele creștine din Scythia Minor este crucea, simbolul religiei lui Hristos. Crucea însoțește aproape toate inscripțiile creștine din provincia romană dintre Dunărea de Jos și

Pontul Euxin. Uneori ea este de dimensiuni mici și se află la începutul textului (nr. 6, 16, 23, 27, 55, etc.) și mai rar la urma (nr. 17, 24, 25) sau în mijlocul lui (nr. 2, 23, 24). Alteori domină întreg textul prin dimensiunile ei, găsindu-se când deasupra inscripției (nr. 33, 34), când în mijlocul acesteia (nr. 29, 30, 32, 35). Apariția semnului crucii pe toate monumentele creștine începe din a doua jumătate a secolului IV și se datorește înainte de toate desvoltării deosebite pe care o ia cultul Sf. Cruci, după descoperirea ei la Ierusalim, în vremea lui Constantin cel Mare. La propaganda orală și scrisă, pe care mulțimile de pelerini și scriitori creștini din toate părțile, o fac cu privire la acest cult, se adaugă un eveniment supranatural, consemnat de cei mai de seamă istorici ai vremii și anume, apariția unei cruci luminoase pe cerul Ierusalimului, în anul 351³).

Semnificația crucii pe monumentele creștine, în general și pe cele din Scythia Minor, ce ne interesează de data aceasta, în special, este mult mai adâncă decât s-ar părea la prima vedere. În mintea celor cari o reprezintă, ea e investită cu puterea divină care înlătură orice duh rău. De ea se leagă nădejdea ce se transformă în certitudinea învierii. Dimensiunile mari ale crucilor de pe lespezile de mormînt din Scythia Minor certifică tăria acestei credințe, mai mult parcă decât în alte regiuni, unde același semn apare mai discret. Dela crucea ce ocupă cea mai mare parte a feții unora dintre pietrele funerare și pînă la obișnuita cruce de mormînt, pe care o cunoaștem noi azi, iar în Scythia Minor o întălnim o singură dată, la Axiopolis (nr. 56, fig. 20), nu mai e decât un pas. Nu credem că e o simplă întîmplare prezența tocmai în această provincie, la Tropaeum Traiani, a acelei unice inscripții greco-latine din epigrafia creștină: «Crucea morții și a învierii» (nr. 59). Amenințați continuu de pericolul din afară, locuitorii provinciei noastre de hotar își pun ultima nădejde în cruce, simbolul victoriei. La Tomis, breasla măcelarilor, care reface pe o lungime de 24 picioare zidul cetății, așează semnul crucii înaintea inscripției săpate de ei pe un bloc de piatră (nr. 38). La fel fac alți locuitori ai cetății, printre care Alexandros și Basos, cu același prilej (nr. 39). Sensul prezenței crucii în acest loc îl arată inscripția oficială ce va fi fost așezată deasupra porții principale a cetății Tomis și care, în traducere, sună astfel: «† Doamne Dumnezeule, ajută cetatea abia reînnoită, Amin» (nr. 40). Această expresie amintește cuvintele Psalmistului: «De n-ar păzi Domnul cetatea, în zadar ar veghia păzitorii» (Ps. 126, 1)⁴, și pe care, cu alte cuvinte, o vom întîlni încă odată în Sudul Scythiei Minor, la Marcianopolis (R. P. Bulgaria)... «et virtus hominum defendat moenia muros, sed Dominus mundi custodiat hostia portae»⁵). Același sens trebuie atribuit pietrii comemorative așezate de un detașament de lăncieri în zidul cetății Ulmetum și al cărei text e dominat de o mare cruce monogramatică, flancată de literele A și Ω (nr. 63). Pe fețele a două cruci, găsite foarte probabil la Tomis, au fost săpate cruciform, ca de obicei, cuvintele Φωϥ

3. Ciril de Ierusalim, Migne, P. G. XXXIII, col. 1176-1177. Cf. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, vol. II, Paris, 1946, p. 276.

4. Cf. H. Lietzmann, A. Bees (Βένε) und G. Sotiriu, *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, I, Athen, 1941, p. 9; *Supplementum epigraphicum graecum*, VII, Leyden, 1934, nr. 1121.

5. K. Skorpil-E. Bormann, în *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen*, XVII (1894), p. 208, nr. 99; *CIL*, III, 14.213, 1.

Ζωή, ce simbolizează deasemenea pe însuși Hristos (nr. 3-4) ⁶). În acest chip, caracterul apotropaic al crucilor este încă o dată subliniat, prin această inscripție tipică pentru amulete ⁷). De o parte și de alta a unei

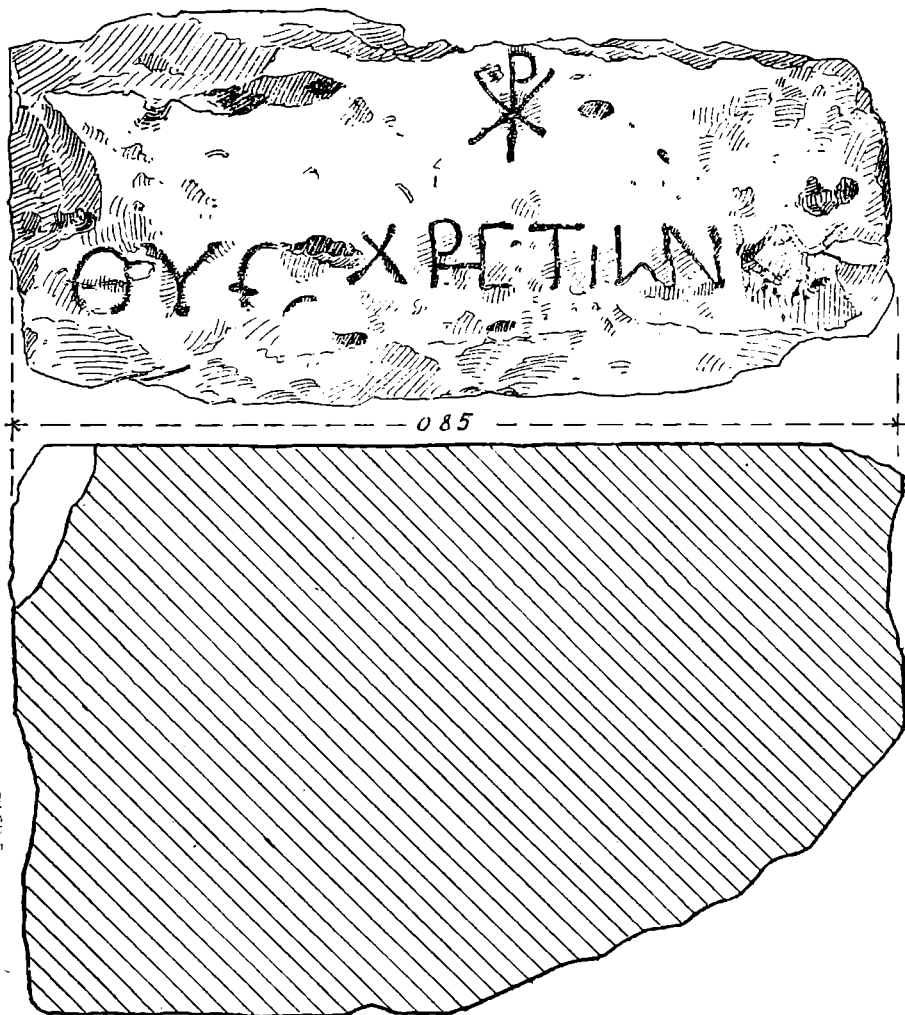


Fig. 2. — TOMIS: Fragment dintr-un altar (sec. IV-V).

cruci sculptate pe o bucată de marmoră, găsită la Tomis, apare cuvântul ebraic «Emanuel», cu traducerea lui grecească «Dumnezeu cu noi» ⁸)

6. Ioan I, 7-9; VIII, 12; IX, 5; XI, 25; XII, 46; I Ioan V, 11-12; Coloseni III, 4, etc. Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Giessen, 1928, s.v.

7. A. Grabar, *op. cit.*, p. 304. Cf. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris, 1922, nr. 216, 265, 320; O. M. Dalton, *A gold pectoral cross and an amuletic bracelet of the sixth century*, in *Mélanges Gustave Schlumberger*, II, Paris, 1924, p. 386 sq., pl. XVII, 1; *Supplementum epigraphicum graecum*, VIII, 1 (1937), nr. 50.

8. Isaia VII, 14; Matei I, 23.

(nr. 2), altă inscripție apotropaică, frecventă deasemenea pe amulete și aproape obligatorie pe micile obiecte aduse de pelerinii la Sfântul Mormânt⁹⁾.

În locul crucii, iar câteodată alături de ea, pe unele monumente epigrafice din Scythia Minor se află crucea monogramatică (nr. 24, fig. 9 c.; a se vedea și mai sus, nr. 63). Pe alte monumente se întâlnesc monogramele lui Iisus Hristos alcătuite din literele grecești I—X și X—P, acesta din urmă (monogramul chi-rho sau chrisma) flancat într-un singur caz și de literele A și Ω (nr. 8, 9, 22, 26, 31, 41). De obicei fiecare din cele două monograme ale lui Hristos sînt închise în câte un cerc, care ține locul coroanei mai greu de executat și care simbolizează triumful Mîntuitorului asupra morții. Astfel de reprezentări sînt preferate pe monumentele epigrafice funerare¹⁰⁾. Dintre acestea trebuie amintită îndeosebi lepedea de mormînt a tinerei Torpilla, al cărei text cu adevărat lapidar, este lăsat în umbră de monogramul lui Hristos, închis de o coroană (nr. 31).

În afară de monumentele epigrafice, crucea monogramatică și monogramul chi-rho erau imprimate adesea pe diferite obiecte ceramice din sec. V-VI d. Hr., mai ales pe fața interioară a unor farfurii¹¹⁾ și pe discul opaițelor¹²⁾. Pe un opaiț de lut descoperit la Tomis, în locul monogramului se află chipul lui Hristos înconjurat de inscripția *Pacem meam do vobis*¹³⁾ și de busturile celor 12 apostoli (nr. 6). O astfel de reprezentare iconografică este cea mai veche de pe teritoriul țării noastre și în același timp, se pare, unică pe acest gen de obiecte.

Nelipsite de pe monumentele epigrafice din Scythia Minor sînt și unele reprezentări simbolice, caracteristice artei paleocreștine. Dintre acestea fac parte: oranta, peștele, porumbelul și frunza de palmier, toate aflătoare pe monumente cu caracter funerar.

Oranta se întâlnește pe piciorul de masă deja amintit (p. 66) și care a fost transformat în piatră de mormînt pentru cele patru persoane feminine menționate pe el: Sabina, Leontia, Venera și Eufemia (nr. 24, fig. 9 a-d). Această reprezentare este singura descoperită pînă acum pe teritoriul R. P. R. Originalitatea ei constă în anumite detalii ce merită să fie luate în seamă. În mîna dreaptă oranta ține, pe cît se pare, un băț, a cărei semnificație ne este pînă în prezent necunoscută, iar în mîna stîngă, ceva asemănător unui pește cu capul în jos. O reprezentare asemănătoare cu cea de pe monumentul dela Tomis se află pe o piatră funerară descoperită

9. A. Grabar, *op. cit.*, pp. 174-175, 186, 281-282. Cf. C. Cecchelli, *Note iconografiche su alcune ampolle Bobbiesi*, în *Rivista di archeologia cristiana*, IV, (1927), nr. 1-2, p. 120, c.; W. F. Volbach, *La croce. Lo sviluppo nell'oreficeria sacra* (Guida del Museo Sacro, II), Città del Vaticano, 1938, pp. 6-7, fig. 3; V. Ivanova, în *Godisnik Narodn. Muzei*, t. IV, 1932-1934, Sofia 1936, pp. 315-321.

10. Karl Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn, 1940, pp. 215-216.

11. Gh. Ștefan, *Anciens vestiges chrétiens à Dinogetia-Bisericuța*, în *Dacia*, XI-XII (1945-1947), pp. 305-306.

12. I. D. Ștefănescu, *Monuments d'art chrétien trouvés en Roumanie*, în *Byzantion*, VI, 2, Bruxelles, 1931, p. 573, fig. 1. Pe piatra cu inscripția nr. 12, monogramul chi-rho prescurtează foarte probabil, unul din cuvintele: ἄρχων, ἑκατοντάρχης sau χιλίαρχης, grad militar pe care putea să-l aibă persoana al cărui nume îl precedă. În acest caz, inscripția nu mai poate fi socotită creștină. Cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3, Paderbon, 1922, p. 616, și în deosebi Ieronim Kotsonis, *Τὰ χρονολογικά ζητήματα τοῦ σταυροῦ καὶ τῶν μονογραμμάτων I-X καὶ X-P* (Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη, 4), Atena, 1939, p. 22.

13. Ioan XIV, 27.

În catacomba ss. Pietro e Marcellino, din Roma. Scena aceasta din urmă a fost interpretată la început ca o aluzie la profesiunea de pescar a defunctului¹⁴). După aceea s-a crezut că este vorba de un dar făcut mortului¹⁵). În cazul nostru însă, o astfel de interpretare nu poate fi adoptată cu ușurință, dat fiind faptul că lipsește elementul principal, altarul sau masa destinată să primească ofranda. Mai mult, însăși atitudinea personajului înfățișat pe monumentul din Tomis, diferă total de aceea a personajului de pe monumentul dela Roma.

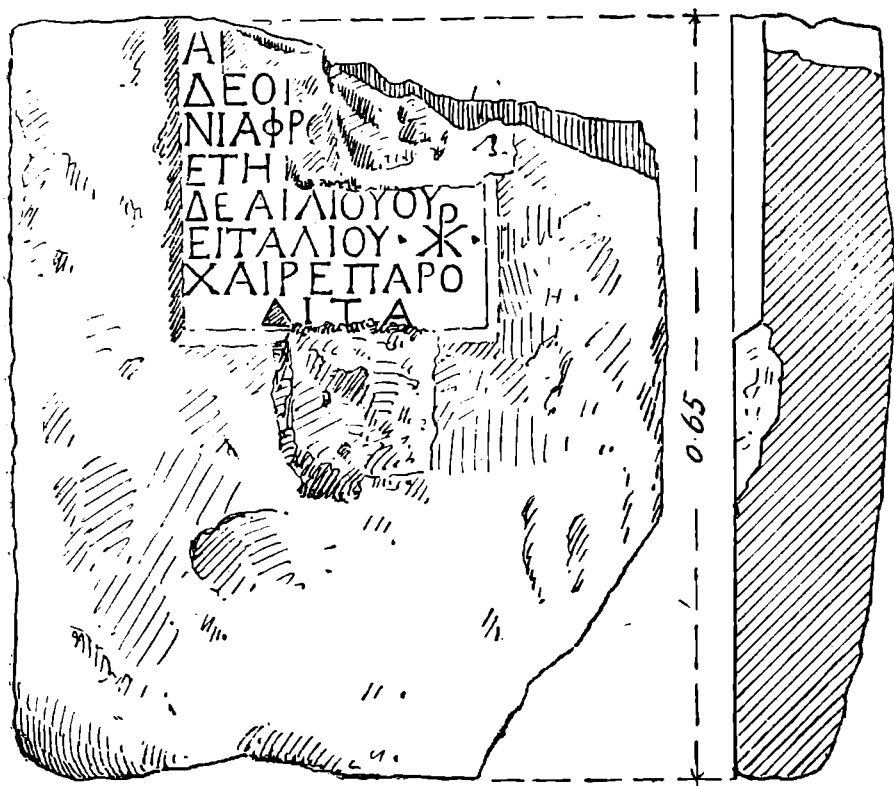


Fig. 3. — TOMIS: Fragment dintr-o lespede de mormint (sec. IV).

A doua ipoteză ce se poate face în legătură cu reprezentarea de mai sus, ar fi aceea că oranta ține în mîna stîngă, nu un pește, ci o lampă în formă de pește. Această interpretare ne-a fost sugerată de o orantă înfățișată pe o stelă funerară coptă din Muzeul dela Berlin, care este flancată de cîte un candelabru susținînd fiecare un opaiț în formă de

14. F. Fornari, *Cimitero dei ss. Marcellino e Pietro ad duas lauros*, in *Rivista di archeologia cristiana*, IV, 1927, Nr. 1-2, p. 15, fig. 3.

15. «Totenspende mit Fisch». Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum*, II², 1930, pp. 81-99.

pește¹⁶). O reprezentare asemănătoare cu aceasta se poate vedea pe o lespede funerară din Campo Verano (Roma), azi la Muzeul Lateran¹⁷).

Forma obiectului stingaci schițat amintește și un *thuribulum*. Deși în acest caz obiectul trebuia să se afle în mîna dreaptă, nu în stînga, totuși această ultimă ipoteză pare cea mai apropiată de adevăr.

Bățul pe care oranta îl ține în mîna dreaptă poate fi luat drept o făclie sau o torță, executată rudimentar.

Dacă avem în vedere inscripția care o însoțește, putem vedea în oranta de pe suportul creștinat din Tomis, reprezentarea sufletului defunctelor, ale căror nume sînt înscrise alături și teodeodată ilustrarea cuvîntului *εβχη* (=rugăciune), ce se poate citi pe profilul monumentului¹⁸).

Peștele, cel mai vechi și cel mai însemnat simbol al artei paleocreștine, este înfățișat o singură dată, la sfîrșitul inscripției nr. 9, îndată după numele *Ευμανουήλ*, dat pentru prima oară lui Hristos, pe care-L și simbolizează¹⁹). În schimb, porumbelul este reprezentat odată pe același monument și încă pe alte două lespezi de mormînt (nr. 15 și 22), simbolizînd, foarte probabil, sufletele defuncților. Pe ultima dintre aceste lespezi, așezată de un fiu la mormîntul părinților săi, deasupra inscripției, se află, în mijloc, monogramul lui Iisus Hristos, în dublu cerc, iar de o parte și de alta, cîte o cruce, din dosul cărora privesc spre monogramul sacru doi porumbei²⁰). Frunza de palmier apare la sfîrșitul textului inscripției nr. 17, ca simbol al victoriei asupra morții²¹). Dedesubtul acestei de pe urmă inscripții se poate vedea și pentagrama sau pentalfa, renumitul simbol antic în formă de stea cu cinci colțuri, preferat de pitagoreeni. Se știe că acest semn a trecut și în arta creștină, fiind folosit îndeosebi de gnostici și dăinuind ca semn apotropaic pînă în zilele noastre²²).

Dintre motivele decorative specifice artei funerare pămîne, pe o piatră de mormînt din Tomis (nr. 13) se mai păstrează rozeta, iar pe stela cea mare dela Ulmetum (nr. 61), o imitare puțin izbutită a motivului coroanei cu o rozetă în mijloc. Vița de vie pornind dintr-un ghiveci așezat la bază, în sus, pe marginile unei alte stele funerare dela Ulmetum (nr. 62), nu

16. Fr. J. Dölger, *IXΘΥC* IV, Münster in W., 1928, p. 245¹. Cf. idem, *IXΘΥC* V, 7-8, 1940, p. 323.

17. *Ibidem*, pl. 147. O lampă de bronz în formă de pește, provenind dela Tomis, a fost publicată de D. Tudor, în *Analele Dobrogei*, XVI, 1935, pp. 10-11, și de Fr. J. Dölger, *IXΘΥC* V², 1937, pl. 300, și *IXΘΥC* V³⁻⁴, 1938, pp. 162, 163.

18. Cf. I. Sauer, *Oranten*, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2, Bd. VII, Freiburg im Breisgau, 1935, col. 743 și H. Leclercq, *Orant, Orante*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (va fi prescurtat mai departe *DACL*), XII, 2, Paris, 1936, col. 2302-2308. Pentru reprezentările descoperite mai de curînd, ca și pentru interpretările noi ale orantelor, a se vedea: E. Josi, în *Rivista di archeologia cristiana*, XVII, 1940, nr. 1-2, p. 37, fig. 54; G. Wilpert, *La fede della chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano, 1938, pp. 35, 111 și 274; G. Sotiriu, *Χριστιανική και εβζαντική 'Αρχαιολογία*, I, Atena, 1942, pp. 91-92.

19. Cf. Fr. J. Dölger, *IXΘΥC*. Vol. I-V, 1-0, Rom-Münster i. W., 1910-1939; C. M. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 266-269; G. Sotiriu, *op. cit.*, pp. 92-94.

20. Pentru diferite exemple asemănătoare și simbolismul lor, a se vedea: Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1950, pp. 198-216.

21. Cf. H. Leclercq, *Palme, palmier*, în *DACL*, XIII, 1, Paris, 1937, col. 947-961.

22. P. Ferdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Etudes de Démonologie greco-orientale* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg), Strasbourg, 1922, p. 35-38. Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum*, I, 1, Münster i. W., 1929, pp. 47-53.

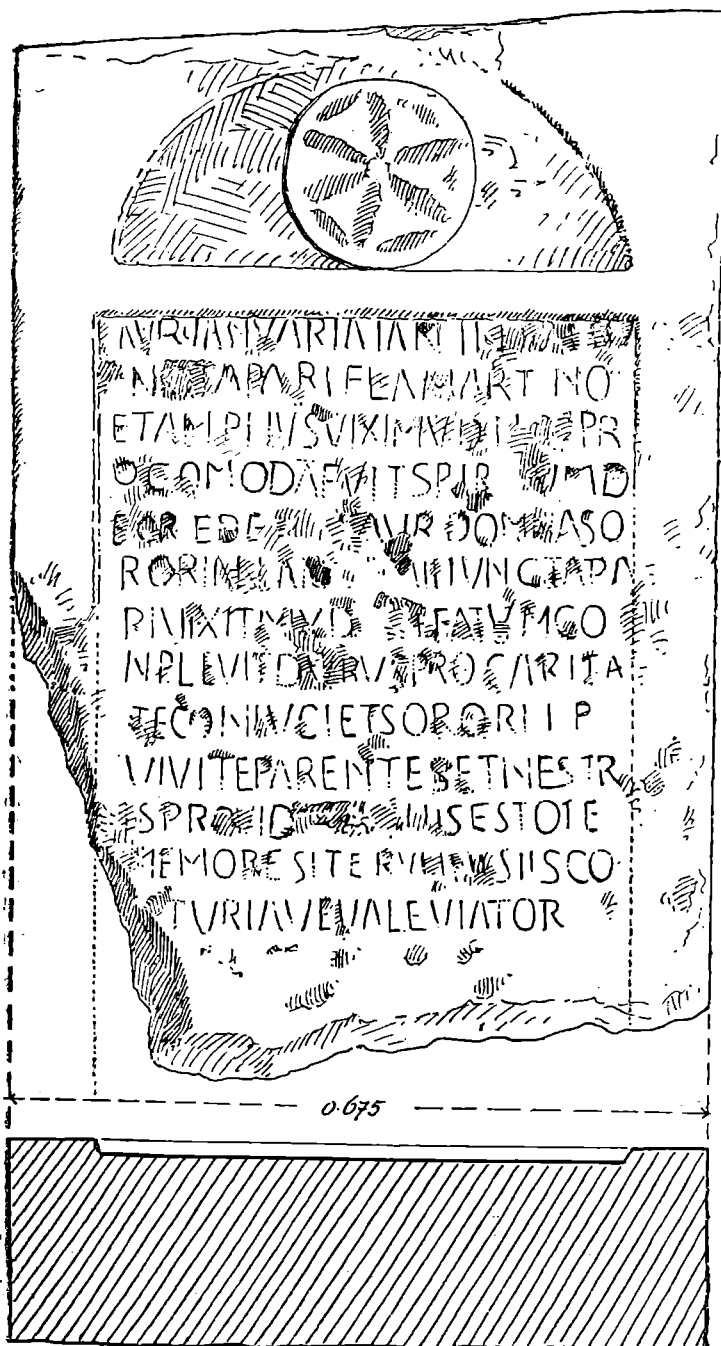


Fig. 4. — TOMIS: Lespedea dela mormintul surorilor Aurelia Ianuaria și Aurelia Domna (sec. IV).

aparține inscripției creștine, ci celei păgâne martelate, pentru ca cea creștină să poată fi scrisă în locul ei.

Din punct de vedere tehnic, există anumite indicațiuni că unele pietre de mormint erau împodobite cu sculpturi din timp, de un meșter, cum-părîndu-se gata făcute. După aceea, pe spațiul netezit, destinat inscripției, un alt meșter săpa legenda funebră²³).

În ceea ce privește conținutul, câteva inscripții din Scythia Minor reproduc texte din Sfînta Scriptură, dintre care unele sînt și texte liturgice, aflîndu-se de obicei pe obiecte întrebuintate pentru cult (nr. 2-7, 68). Altele sînt invocații pioase sau aclamații religioase, rezultat al unei credințe arzătoare²⁴). O parte din ele sînt texte scurte, înscrise pe vreun obiect sfîntit sau închinat unor persoane sfînte²⁵). Un număr ceva mai mare de inscripții, deși au caracter profan, fie prin monumentele pe care se află, dintre care unele sînt oficiale, iar altele de întrebuintare casnică, totuși sînt însoțite de obicei de semnul crucii, ori de vreun monogram creștin²⁶). O singură inscripție, cea gravată pe amuletul dela Dinogetia-Garvăn (nr. 69), cuprinde formule magice. Mai mult de jumătate din inscripțiile creștine descoperite pînă acum în Dobrogea, au însă caracter funerar, aproape toate fiind săpate pe lespezi de piatră ce se așezau la capătul mormintelor, ori erau fixate în zidul vreunei construcții mai mari cu același caracter²⁷).

Limba a trei pătrimi din inscripțiile creștine ale Scythiei Minor este cea grecească. Trei dintre ele (nr. 19, 32, 59) sînt greco-latine, iar restul latine și una probabil slavo-grecească (nr. 57). Dintre toate, una singură (nr. 15) e scrisă în versuri, imitînd nu numai în această privință, dar și cu privire la formular, inscripții păgîne mai vechi. Atît limba latină, cît și limba greacă a inscripțiilor noastre prezintă particularități care cer un studiu aparte. Multe dintre aparentele anortografii sînt o dovadă evidentă a evoluției limbii, în perioada tîrzie și în provincia dela marginea imperiului romano-bizantin, în care trăiau cei care ne-au lăsat aceste prețioase documente. De aceea am și preferat ca, în transcrierea inscripțiilor, să nu îndreptăm niciuna dintre «greșelile» de limbă ale lăpăcidului.

Data inscripțiilor din Scythia Minor se poate fixa cu aproximație, pe baza conținutului, a caracterelor epigrafice, a limbii și decorației acestora. Numele împăratului Anastasius (491-518), întîlnit pe un număr mare de cărămizi dela Histria și Dinogetia (nr. 52, 70), acela al lui Iustinian (527-565), presupus pe o arhitravă dela Callatis (nr. 48), ori al prefectului Constantinopolului, Gherontios, de pe cîntarul de bronz dela Dinogetia (nr. 71) și al Episcopului Paternus, de pe discul de argint aurit dela Tomis (nr. 41), constituie indicii mai precise de datare pentru inscripțiile respective. O singură inscripție, aceea a răposatului Colounbas, dela Tomis (nr. 37), conține ca element de datare menționarea indictionului. Nici aceasta însă nu poate să fie fixată cu precizie în timp, din cauza lipsei unei alte indicațiuni, care să arate dela ce dată trebuie socotit indictionul.

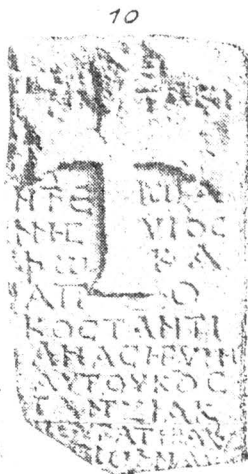
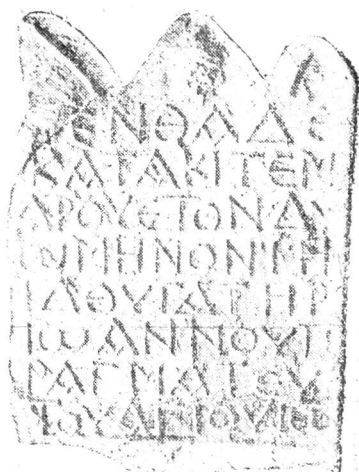
23. V. Pirvan, *Celatea Ulmetum*, I, în *Analele Academiei Romîne*, seria II, t. 34, București, 1912, *Memoriile Secției Istorice*, p. 534.

24. Nr. 1, 39, 41, 43, 52, 64, 71. Cf. L. Jalabert-R. Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes*, în *DAFL*, t. VII, 1, Paris, 1926, col. 624.

25. Nr. 8, 9, 41, 43, 54.

26. Nr. 38, 39, 48-50, 52, 57, 58, 63, 64, 66, 67, 70, 71.

27. Nr. 11, 12-37; 45-47; 51; 55, 56; 59, 60; 61, 62; 73.



Inscripții funerare din TOMIS (5-7; 9a-11) și AXIOPOLIS (19)
(s=secolele V-VI)

După caracterele epigrafice, inscripția datează din sec. VI. Toate celelalte inscripții se situază în timp începînd cel mai de vreme cu sfîrșitul sec. III și terminînd odată cu secolul VI e. n. În mod excepțional, două inscripții dela Axiopolis (nr. 56-57) depășesc această perioadă, datînd, se pare, din sec. IX-X e. n. (v. mai jos, p. 88, 90).

După monumentele epigrafice pe care le cunoaștem pînă în momentul de față, cea mai veche mărturie despre prezența creștinismului în Scythia Minor pare să fie aceea pe care ne-o dau două inscripții necreștine, dintre care una greacă, găsită la Tomis, iar cealaltă latină, la Salsovia, amîn-

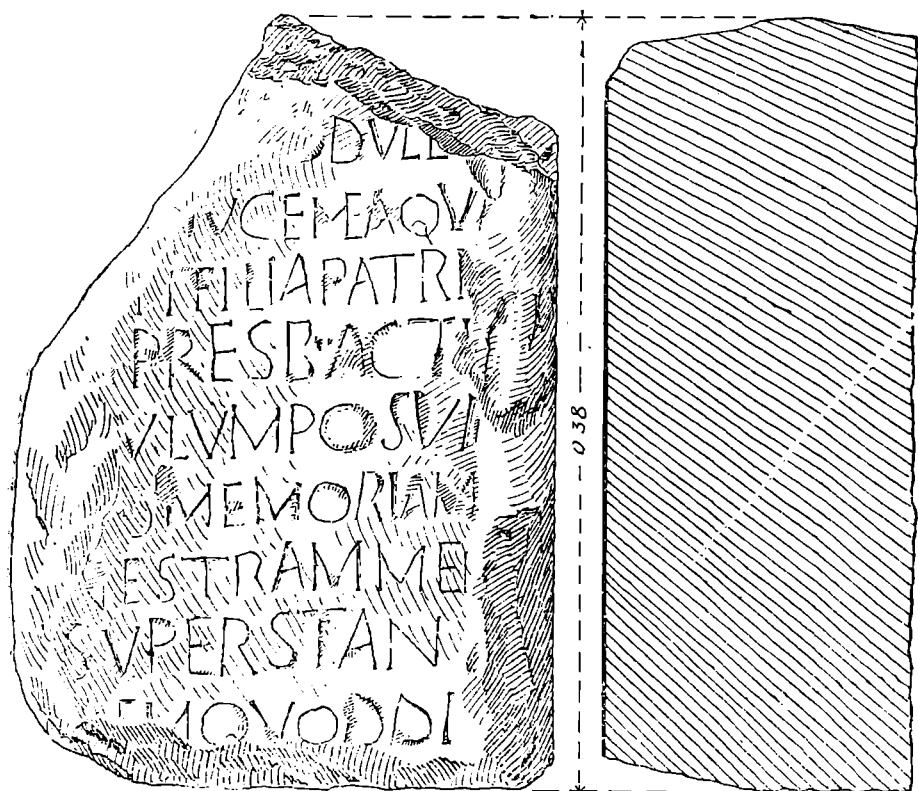


Fig. 8. — TOMIS: Fragment din lespedeza de mormînt a Theokleiei (?), fiica presbiterului Patricius (?). — (sec. IV-V).

două aflătoare în prezent la Muzeul Național de Antichități din București. În frumoasa inscripție în versuri dela Tomis, datată din prima jumătate a secolului II e. n., este vorba de un oarecare Hylas, care a murit de o boală grea, după ce-și înmormîntase pe iubitul său fiu, Hermogene. Alături de el a fost înmormîntată după aceea și fiica acestuia, Panthera, în timp ce soția sa, Matrona, și-a schimbat credința *Ματρώνας γαμετης δόξαν ἀμειψαμένης* și deci a trebuit să fie înmormîntată în altă parte. După interesanta interpretare a lui D. Russo, care pare și cea justă, cuvîntul *δόξα* trebuie luat aici în înțelesul de **credință, religie**, iar aceasta nu poate fi decît cea creștină, singura din Scythia Minor în acel timp,

care ar fi putut duce pînă acolo deosebirea dintre membrii aceleiași familii, — mai mult, între soț și soție, încît, cu părere de rău, așa cum se poate citi printre rîndurile inscripției, ei să fie îngropați în altă parte²⁸).

Inscripția dela Salsovia, publicată la începutul secolului prezent²⁹), a fost zidită în anul 322, la baza unui *simulacrum*, relief ori statuie, înălțat sfîntului zeu Soare. Ea ne informează că, din porunca Augustului Licinius și a fiului acestuia Cesarul Licinianus Licinius, — comandantul și detașamentul de soldați care se aflau în lagărul din Salsovia, trebuiau, ca, în fiecare an, la 18 Noembrie, să se roage chipului Sfîntului zeu Soare, cu tămîie, lumini și libațiuni. După interpretarea lui V. Pîrvan, avem a face aici cu un document rar, ba chiar unic, cu privire la caracterul oficial pe care Licinius îl acordă cultului Soarelui, tocmai pentru a lovi în religia creștină, pe care o favoriza Constantin cel Mare, rivalul său³⁰).

În afară de aceste două mărturii indirecte despre prezența creștinismului în Scythia Minor, în faza lui de religie persecutată de oficialitate, alte două obiecte mărunte par să constituie dovada directă despre existența unor cripto-creștini la Dinogetia și Tomis, în secolele III-IV d. Hr.

Primul este o piatră gravată și anume o așa zisă *gemma abraxea*, descoperită în anul 1939 la Dinogetia (nr. 69). Pe una din fețele acestui mic obiect se vede o figură cu cap de pasăre, corp omenesc și picioare de balaur. În mîna dreaptă ține un bici, iar în stînga un scut. Cu literele grecești înscrise pe această *gemma*, nu se poate alcătui niciun cuvînt cunoscut. E clar însă că avem a face cu o mică podoabă, mai precis, cu un talisman apotropaic, purtînd cuvinte magice. Ca și asupra altora, și asupra gemei dela Dinogetia se poate distinge influența Apocalipsei Sfîntului Ioan Evanghelistul, cu viziunile sale de diferite animale fantastice. Insuși cuvîntul ΙΑΩ, ce se află pe *gemma* noastră, se crede că-și are origina în textul Apocalipsei: «Eu sunt Alfa și Omega (I, 8). Obiectul a fost descoperit într-un turn de apărare al cetății Dinogetia (Bisericuța, Garvăn) și datat în sec. III d. Hr.³¹). El va fi aparținut vreunui soldat roman venit din mediul greco-creștin al Siriei sau Egiptului, fără să putem însă preciza dacă acesta a fost sau nu un gnostic³²).

Al doilea obiect sigur creștin este o *gemma* cunoscută, găsită spre sfîrșitul secolului trecut la Constanța și ajunsă la British Museum. Cu-

28. Κατάθανεν ἐν νόσῳ χαλεπῇ ἐβαρηνένος Ἰλακ | Ἐρμιογένῃ θάψας τὸν φίλον μου παῖν, [ἄλλὰ καὶ Πανθόρον οὐν ἐμὸν κατέθηκς θανάτου. | Ματοῖνας γαιετῆς θῆξαν ἀμειψαμένους. D. Rusco, *Inscription grecque de Tomis, in Istros*, I, 2 (București, 1934, pp. 175-178; Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart, 1935, pp. 236-256.

29. C. Moisil, în *Convorbiri Literare*, XXXIX, 1905, p. 563 sq.

30. *Dei Sancti Solis simulacrum consecr(atum) die XIII Kal(endas) Decemb(res). Debet singulis annis iusso sacro D(ominorum) v(ostorum) Licini Aug(usti) c(Licini Caes(ar)is), ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(osito) et vexillat(ione) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentib(us) exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(er)fectissimus) dux, secutus iussionem, descripsit. V. Pîrvan, *Salsovia*, București, 1906, pp. 27-28.*

31. Gh. Ștefan, *Dinogetia*, I, în *Dacia*, VII-VIII, (1937-1940), București, 1941, pp. 419-421.

32. A se vedea, pentru astfel de amulete, atribuite gnosticilor: C.M. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 614-615. Într-un studiu mai nou, Mirko Seper preferă pentru aceste obiecte mărunte denumirea «gemme amulete», și nu le consideră un «produs al gnosticismului», ci o creație influențată pe de o parte de mitologia egipteană și greacă, pe de alta de Apocalipsa Sfîntului Ioan Evanghelistul. *Antikne geme-amuleti*, Zagreb, 1941 (în limba croată, cu un rezumat italian), pp. 48-49.

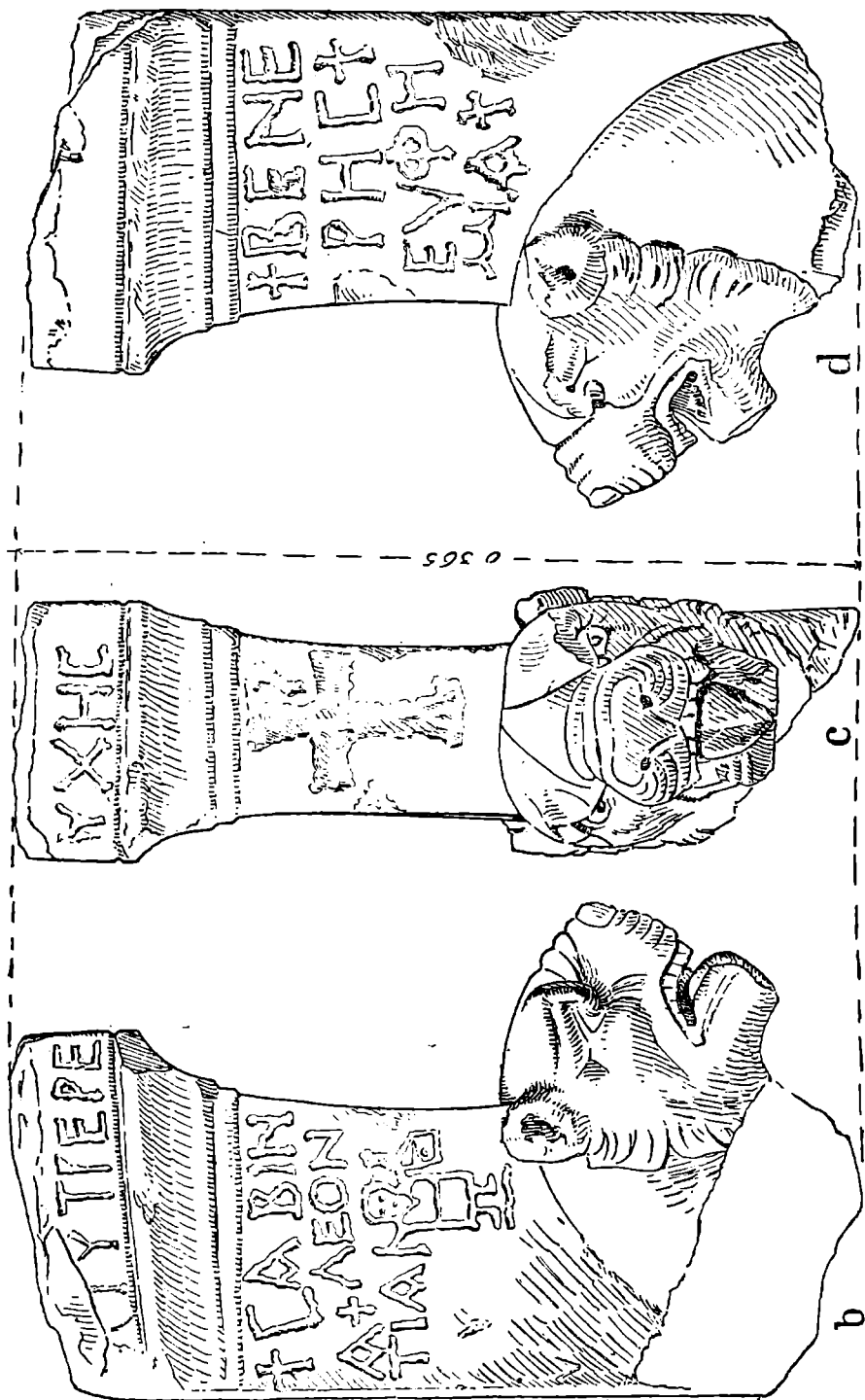


Fig. 9 b-d. — TOMIS: Fragment de suport păgîn (sec. II), cu inscripție creștină (sec. V-VI).

vîntul simbolic ΙΧΘΥC, ce se află pe acest mic obiect, (nr. 1), a îndemnat pe unii specialiști să-l atribuie sec. III și chiar II al erei creștine. Unei datări așa de timpurii i se opune însă reprezentarea lui Hristos pironit pe cruce, așa cum îl vedem aici, între cei 12 apostoli, știut fiind că această temă iconografică a fost ocolită de creștini pînă cel mai de vreme în sec. IV-V. Dat fiind însă faptul că este vorba de un mic obiect de întrebuințare particulară, pentru reprezentarea de pe gemma de la Tomis se poate admite o dată mai veche, dar în orice caz, nu prea mult îndepărtată în timp față de primele scene cu precizii date ale «Răstignirii», care apar în Orient, de unde provine, foarte probabil și această gemmă³³).

După încetarea cruntelor persecuții ale lui Dioclețian și Liciniu, teama creștinilor din Scythia Minor dispăre și numărul lor sporește. Acest lucru îl dovedește nu atît mulțimea monumentelor, cît caracterul lor învederat creștin și monumental. La Axiopolis, un admirator anonim al martirilor locali Chiril, Chindeus și Tasius (Dasius), așează la mormîntul acestora o placă cu inscripție votivă (nr. 54)³⁴. Lipsa obișnuitului semn al crucii la începutul textului inscripției, vorbește în sprijinul vechimii monumentului și al caracterului lui neoficial. Semnul creștin n-ajunsesese încă să facă parte integrantă din inscripție, după cum se va întîmpla mai tîrziu, chiar pe monumente unde nu era de așteptat.

La Tomis, un oarecare Dinias închină un altar «fericitului Timotheus», poate chiar un episcop care-l botezase foarte de curînd, schimbîndu-i numele în Emanuil (nr. 9)³⁵. Păgînul de ieri nu numai că nu se sfiește, dar chiar se simte mîndru de noul său nume. La fel se va întîmpla cu un alt neofit de mai tîrziu, probabil la sfîrșitul secolului IV, anume Alexandru, pe a cărui modestă lespede de mormînt — o bucată de marmoră spartă dintr-un capac de sarcofag, — s-a săpat stingaci și scurt o inscripție cu mențiunea νεόπιτρος, în loc de νεόφυτος (nr. 25). Calificativul de «neofit», pe care țineau să-l menționeze noii creștinați, arată că ei trăiau într-o vreme cînd, în Scythia Minor, erau încă destui care nu îmbrățișaseră creștinismul și de care adepții noiei religii căutau să se deosebească în acest fel. Printre ei se aflau și catehumenii, care aveau dreptul să participe numai la prima parte a liturghiei și să asculte predică, în biserică. Aceștia erau așa numiții audientes (ἀκροώμενοι) menționați, se pare, într-o inscripție din Tomis (nr. 10)³⁶.

Creștinii poartă deobicei numele γρησσιανοί (în loc de χριστιανοί), cuvînt ce se află într-o inscripție din sec. IV-V, găsită pe vremuri la Tomis (nr. 8). Termenul e vechi, întîlnindu-se pentru prima oară în Noul Tes-

33. Cf. Karl Künstle, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, I, Freiburg i. Br., 1928, pp. 446-448; G. de Jerphanion, *La voix de monuments*, I, Paris-Bruzelles, 1930, p. 152; A. Grabar, *op. cit.*, p. 185-186; L. H. Grondijs, *L'icongraphie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, 2, (Biblioteca Byzantina Bruzelensis, I), Utrecht, 1948, pagina 169.

34. Asupra acestei importante inscripții vom reveni, cu date mai amănunțite.

35. J. Zeiller, *Anciens monuments chrétiens des provinces danubiennes de l'empire romain*, în *Strena Buliciana*, Zagreb-Split, 1924, p. 415, înclină să creadă că este vorba de episcopul Timothei de Tomis, care a luat parte la Sinodul din Efes, în anul 431. Monumentul nu pare mai nou de secolul IV, ori cel mult începutul sec. V d. Hr.

36. Cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Br., 1917, pp. 230-231; H. de Puniat, *Catéchuménat*, în *DACL*, t. II, 2, Paris, 1910, col. 2582-2584, 2596; H. Leclercq, *Inscriptions latines chrétiennes*, *ibidem*, t. VII, 2, Paris, 1926, col. 761.

tament (Faptele Apostolilor XI, 26) și după aceea de nenumărate ori, în texte literare și în inscripții³⁷). Creștinii mai poartă însă și numele de πιστοί, cu înțelesul de «credincioși în Hristos», cum e cazul cu doi tineri necăsătoriți, amintiți într-o inscripție descoperită la Ulmetum (nr. 61). Cu același înțeles, termenul se află de mai multe ori în Noul Testament³⁸). În inscripții datate, cuvântul πιστός, cu înțelesul de «creștin» sau de «botezat», apare abia în anul 400, la Salona, în Dalmația³⁹).

O altă denumire adoptată de creștini este aceea de δοῦλος τοῦ Θεοῦ și δοῦλος Χριστοῦ = robul lui Dumnezeu, robul lui Hristos. Această expresie, care la origină este un semitism, abundă în scrierile Noului Testament, în cele mai vechi texte literare și în inscripții, în deosebi funerare, încă de la începutul secolului III⁴⁰). În Scythia Minor ea se întâlnește și sub o formă și sub cealaltă, în două inscripții funerare, una din Salsovia (nr. 73), iar cealaltă de la Axiopolis (nr. 56). De data aceasta, religia creștină, care nu face deosebire de neam și clasă socială, pentru că, după ea, nu există «nici Iudeu nici Elin..., nici barbar, nici scit, nici rob, nici slobod» (Coloseni III, 11), se arată influențată pe de o parte de terminologia iudaică și cea a religiilor păgâne, pe de alta de însăși mentalitatea sclavagistă a timpului. Numai așa se poate explica prezența în sînul noii religii a unor astfel de expresii, contrarii spiritului ei, după care raportul dintre om și divinitate trebuie conceput ca acela dintre tată și fiu, iar nu ca acela dintre stăpîn și rob.

De altfel se știe că, fie pentru a cîștiga teren, fie pentru alte motive, religia lui Hristos a trebuit să cedeze în fața atîtor practici păgâne și să-și însușească o mulțime de forme și expresii ale timpului, ca să nu mai vorbim de nenumăratele monumente antice, pe care le-a transformat, folosindu-le pentru sine⁴¹). Inscripțiile descoperite în Scythia Minor ne oferă și în această privință destule dovezi. Există chiar unele dintre cele mai vechi, în fața cărora ne întrebăm dacă sînt creștine sau nu. Astfel e cazul cu un fragment de inscripție funerară, găsit la Tomis, în care se spune că oricine va îndrăzni să deschidă acel mormînt, pentru a pune pe cineva înăuntru, va trebui să plătească vistieriei imperiale și cetății Tomitanilor cîte 5000 dinari (nr. 11). După caracterele epigrafice, această inscripție poate fi socotită mai curînd păgînă decît creștină; după conținutul fragmentar însă, ea poate fi și una și alta⁴²). La fel este cazul cu altă inscripție funerară greco-latină, tot din Tomis (nr. 19), so-

37. Cf. W. Bauer, *op. cit.*, s. v.; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 677; C. M. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 60-61, 229-230.

38. W. Bauer, *op. cit.*, s. v.

39. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 677-678. Pentru inscripții atribuite unei date mai vechi, a se vedea C. M. Kaufmann, *op. cit.*, p. 228. Alte exemple, *ibidem*, p. 61, nota 1 și p. 64.

40. G. Kittel, *op. cit.*, t. II, pp. 276-280; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 678. col. 678.

41. A se vedea, de ex.: Fr. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, în *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 54 (1939), pp. 105-136, și H. Leclercq, *Paganisme*, în *DACL*, XIII, 1, Paris, 1937, col. 360-364; 371-372.

42. Dintre nenumăratele inscripții păgâne și creștine asemănătoare, cităm: *CIL*, III, 13, 124; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, vol. I, fasc 2, Berlin, 1924, nr. 370; G. Sotiriu, *Αὐτοκρατορικὰ Ἐπιγράμματα τῆς Θεσσαλίας* (Αρχ. Ἐπιγραφαί: 1929). Atena, 1931, p. 143, nr. 12; p. 150, nr. 1; *Supplementum epigraphicum graecum*, VI (1932), n. 428; F. K. Dörner, *Inschriften und Denkmäler aus Bithynien* (Istanbuler Forschungen, 14), Berlin, 1941, nr. 63 și 72.

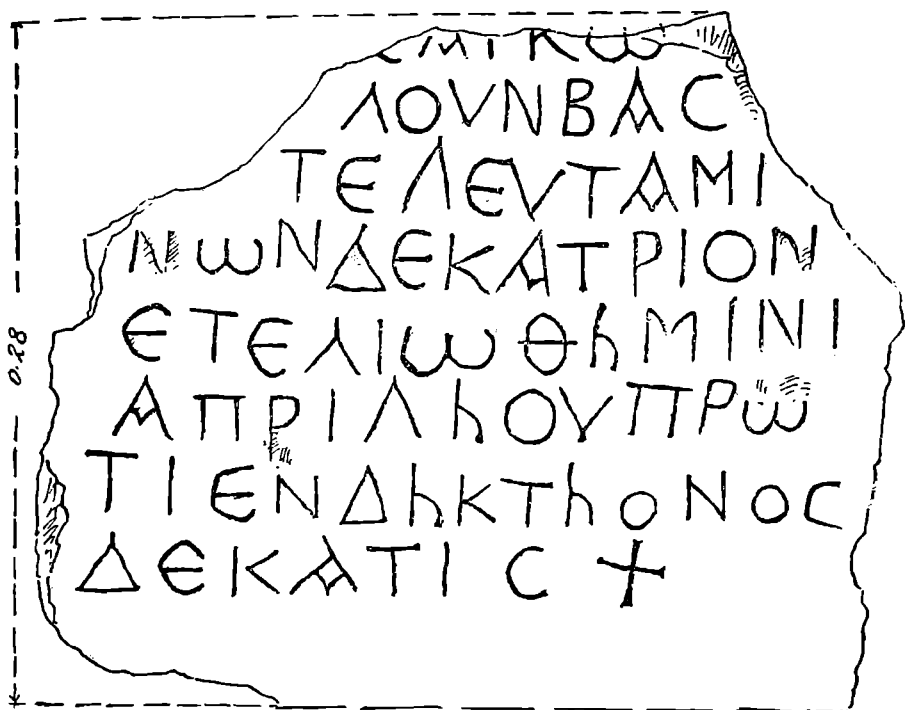


Fig. 12. — TOMIS: Fragment din piatra de mormint a pruncului Colounbas (sec. VI).

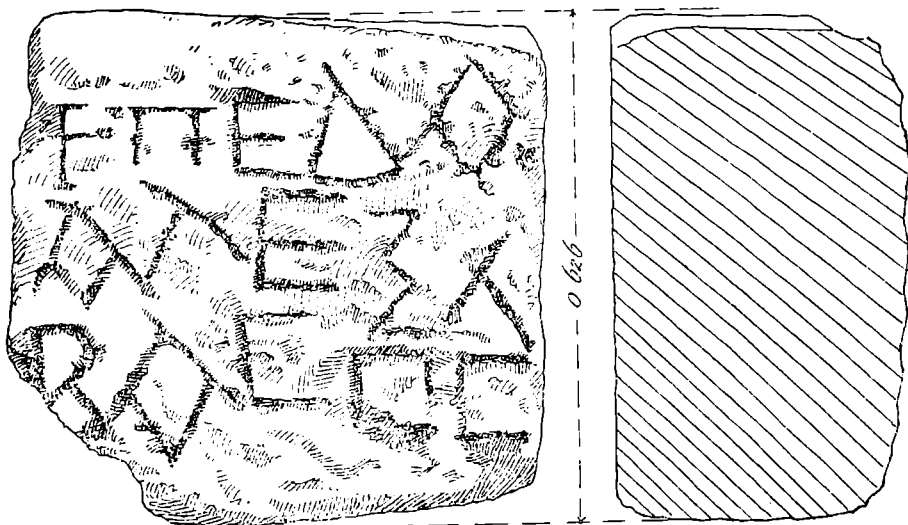


Fig. 13. — TOMIS: Bloc de piatră din zidul cetății, cu numele lui Alexandru și Basos, cari au contribuit la restaurarea acestuia (sec. VI).

cotită pînă acum creștină, dar a cărei expresie ζῶν φρονῶν se potrivește tot atît de bine pentru un păgîn, cît și pentru un creștin⁴³). Intr-o altă inscripție din Tomis (nr. 13), expresia **spiritum Deo redere** este singurul element ce ne ajută la clasarea monumentului printre cele creștine⁴⁴). Incolo, numele roman al **Aureliei Ianuaria Ianuarii**, al sorei ei, **Aurelia Domna Ianuarii**, ca și al soțului celei dintîi **Flavius Martinus**, credința că părinții și fiii se vor întîlni odată în «cîmpiile elisee», formula de salutare **Ave vale, viator** și rozeta din fruntea mormîntului, sînt tot atitea indicii în favoarea caracterului păgîn al inscripției, de data aceasta sigur creștină.

E adevărat că pentru majoritatea inscripțiilor creștine din Scythia Minor, întrebarea dacă acestea trebuesc sau nu socotite ca atare, nu-și mai are niciun rost. Ne izbește însă onomasticonul greco-roman, pe care în bună parte creștinismul l-a respectat, impunîndu-și numai treptat și nu în chip absolut pe al său. Cele **tria nomina** din inscripțiile păgîne nu se întîlnesc decît de două ori într-o singură inscripție din Dobrogea (nr. 13). De multe ori e suprimat însuși numele tatălui, ca și alte indicațiuni scumpe păgînilor. Intr-o inscripție din Tomis (nr. 9), a lui Diniias-Emanuil, se întîlnește și numele de botez, alături de cel păgîn de mai înainte. În locul celui de al doilea nume se folosește uneori substantivul care arată profesia din viață a defunctului Ἰωάννης πραγματευτής (nr. 16), Ἡρακλίδης ἀναγνώστης (nr. 28), **Marcus principalis** (nr. 34), etc. Numele antic nu poate fi, precum am fi ispititi să credem, un indiciu al vechimii unei inscripții, după cum nici cel creștin nu arată data tîrzie a ei. Astfel, numele de Timothei apare foarte bine pe o inscripție din sec. IV (nr. 9), după cum cel de Μάρκελλος (nr. 36) pe alta din sceolul VI, amîndouă din Tomis.

Cu privire la inscripțiile funerare din Scythia Minor, care sînt cele mai numeroase, se observă că, în mai multe din ele, formularul creștin imită din capul locului pe cel păgîn, prin întrebuițarea expresiilor: Ἐνθάδε κεῖται (nr. 30, 73), sau κατὰκτε. (nr. 16, 23, 25, 28, 46, 55) și Ἐντα κτε (nr. 33), ori Ἐνθα κατὰκτε (nr. 29, 61)⁴⁵). Gîndindu-ne la accentul pus de creștinism pe credința în viața viitoare, desigur că mai potrivită cu spiritul noii religii ar fi fost formula Ἐνθάδε κοιμάται, așa cum nimerit s-a spus pentru κοιμητήριον, cuvînt obișnuit, de exemplu, în inscripțiile creștine din Peloponez și Attica⁴⁶). Se vede însă că prea obișnuită și prea generală devenise prima formulă, pentru a nu se impune celei de a doua, mai potrivite. La fel e cazul cu formulele de încheiere Χεῖρε (nr. 29), Χαῖρε παροδεῖτα (nr. 12, 22), sau Χεῖρετε παροδεῖτε (nr. 23) și Χαῖρε φίλε (nr. 19), ori Μνήμης χάριν (nr. 61) și Μνίας χάριν (nr. 14, 19), pe care unele inscripții creștine din Scythia Minor le folosesc atît în perioada mai veche (sec. IV), cît și mai tîrziu, în sec. V-VI.

43. Cf. *Archäol.-epigr. Mitteilungen*, VII (1883), p. 181, nr. 40; VIII (1884), p. 15, nr. 43; p. 18, nr. 51; *Suppl. epigr. gr.*, VI (1932), nr. 428 și 430. Toate acestea sînt inscripții păgîne.

44. Cf. H. Leclercq, *Inscriptions latines chrétiennes*, în *DACL*, t. VII¹ (1926), col. 776.

45. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 673.

46. H. Lietzmann-N. A. Bees-G. Sotiriu, *op. cit.*, *passim*; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 671.

Pentru denumirea mormântului, inscripțiile funerare în limba greacă, descoperite în Dobrogea, folosesc termenii $\tau\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\varsigma$ și $\omicron\iota\chi\omicron\varsigma \acute{\omicron} \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ (nr. 15, 51; 23). Cele latine întrebunțează cuvintele *tumulus* și *memoria* sau *mimoria* (nr. 26, 32, 34, 35). Toate aceste nume sînt împrumutate din epigrafia greco-romană necreștină. Metafora $\omicron\iota\chi\omicron\varsigma \acute{\omicron} \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$, de pe arhitrava unui monument funerar mai mare din Tomis (nr. 23), se întîlnește pe monumente foarte vechi din Egipt și din Siria, dar ea a fost adoptată repede de creștini, în sensul unei expresii asemănătoare a Apostolului Pavel (II Corint. V, 2) ⁴⁷). Termenul $\sigma\tau\eta\lambda\lambda\eta$, atît de mult folosit de epigrafia greacă pentru lespede de mormînt, în Dobrogea a fost întrebunțat o singură dată, în inscripția celor doi tineri necăsătoriti, dela Ulmetum (nr. 61) ⁴⁸). Cuvîntul *títulus*, ce se întîlnește sub forma grecească

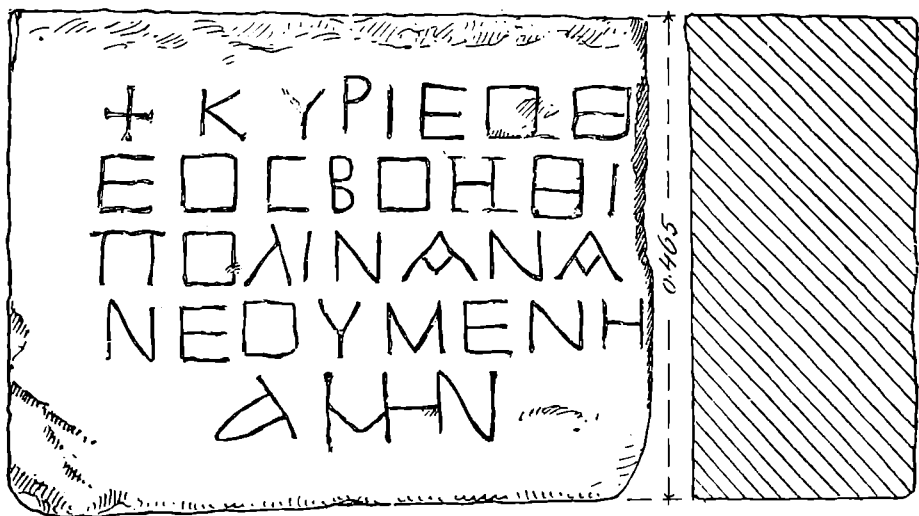


Fig. 14. — TOMIS: Bloc din zidul reinnoit al cetății (sec. VI).

$\tau\eta\tau\omicron\lambda\omicron\nu$ (ac.) în două inscripții din Scythia Minor (nr. 21 și 22), trebuie luat în înțelesul de «inscripție», așa cum e întrebunțat în Evanghelia după Matei, cap. XIX, 19-20, unde este vorba de inscripția ($\acute{\omicron} \tau\iota\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$) pusă de Pilat pe crucea lui Hristos ⁴⁹). Pentru defunct se întrebunțează epitetul $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ (nr. 9, 22), folosit cu același înțeles în Grecia clasică și în Apocalipsa Sfîntului Ioan (XIV, 13) ⁵⁰). Credința păgînă ce a trecut și la creștini, că sufletul celui mort se ridică la cerul înstelat și se preface într-o stea, sau că locuiește printre stele, este exprimată de verbul

47. L. Jalabert-R. Mousterde, *op. cit.*, col. 670-672. Cf. în plus, pentru aceste denumiri: *Suppl. epigr. gr.*, VI (1932), nr. 138, 343, 742, 772; VIII (1937), nr. 13 ($\tau\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\varsigma$); E. Josi, în *Rivista di archeologia cristiana*, XII (1935), 3-4, p. 227, nr. 49 (*tumulus*); E. Diehl, *op. cit.*, *Indices*, XII, s.v. *memoria*.

48. *Suppl. epigr. gr.*, I, 1 (1923), nr. 96, 324; I, 2 (1924), nr. 459, 572; Gr. Toculescu, în *Arch.-epigr. Mitteilungen*, XIX (1896), p. 109, nr. 64, p. 225; F. K. Dörner, *op. cit.*, nr. 95, 98 ș. a.

49. H. Lietzmann-N. Bees-G. Sotiriu, *op. cit.*, nr. 30, p. 60.

50. *Ibidem*, pp. 39, 40; L. Jalabert-R. Mousterde, *op. cit.*, col. 378; G. Kittel *op. cit.*, t. IV, Stuttgart, 1942, pp. 365-373.

συναστρέω din inscripția cea mare dela Ulmetum (nr. 61)⁵¹). Dintre celelalte expresii folosite pentru sfârșitul vieții, unele ca τελευτᾶ și ἐτελώθη (nr. 37), ori mortuus est (nr. 62), sînt comune și lumii păgîne. Altele însă sînt specific creștine: spiritum Deo redere (nr. 13), complevit in pace (nr. 32), μετὰ δικάων ἐφ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ἤκαμεν (nr. 45)⁵²). Formulele liturgice: «Harul lui Dumnezeu» și «Dumnezeu s-o odihnească cu dreptii», se întîlnesc în una și aceeași inscripție din Constanța (nr. 23).

Vechea și mult rîspîndita formulă de victorie asupra morții și a răului, IC XC NI KA, a apărut în Scythia Minor pînă acum numai odată, pe brațele unei cruci de mormînt din Axiopolis (nr. 56). Această formulă însăși amintește diferite aclamații păgîne, ca Ἄμμων νικᾷ, πάντα νικᾷ ὁ Σέραις, etc.⁵³).

Scurta invocatie: Κύρις βοήθει, obișnuită pe monumentele publice, cum sînt zidurile cetății Tomis (nr. 40), sau pe obiecte de întrebuintare casnică, așa cum sînt capacele de vase dela Ulmetum (nr. 65) și Dinogetia (nr. 72), imită deasemenea terminologia păgînă. Unele pietre gravate antice poartă legende ca: Νέμεσι βοήθει, Σαβαῶ βοήθει, Ηρακλῆς οὐράνιε βοήθει⁵⁴). Același lucru trebuie spus și despre îndemnurile bacchice de pe diferitele capace de vase de lut, din sec. V-VI d. Hr. (nr. 44, 66, 67), obișnuite pe vasele păgîne⁵⁵).

Din toate cele arătate pînă acum, nu se poate spune că religia creștină se prezintă ca o continuare a celor păgîne. Cauza asemănărilor și chiar a identității de expresii, credințe și obiceiuri, atît în Scythia Minor, cît și în altă parte, este mediul asemănător sau identic în care păgîni și creștini au trăit, la un moment dat. Dacă nu chiar dela început și dintr-odată, în orice caz treptat-treptat, creștinismul a știut să umple anumite forme comune cu un conținut mai spiritual. În același timp el a corectat și completat unele expresii vechi, iar paralel cu acestea a creat o terminologie proprie creștină (vezi mai sus, p. 86 și inscr. nr. 28 și 45). Pe toate acestea, religia lui Hristos le-a făcut să vibreze de un nou suflu de credință, mult mai înalt și mai liber⁵⁶).

Dintre creștinii întîlniți în inscripțiile din Scythia Minor, numai un mic număr sînt amintiți cu funcțiunea ori cu ocupațiunea pe care o aveau în stat. Unii sînt simpli soldați, modești funcționari civili, ori negustori. Alții dețin cele mai înalte ranguri în armată și în administrație. De observat totuși că monumentele ce ne-au rămas dela ei și care de obicei sînt pietre de mormînt, au o înfățișare modestă. Mai îngrijite și împodobite deosebit, apar lespezile de mormînt a doi **sagittarii**⁵⁷), morți și unul și

51. C. Daicovicu, *Epigraphica christiana graeca*, în volumul omagial Al. și I. L. Lapcădatu, București, 1936, pp. 253-256.

52. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 673; H. Leclercq, *op. cit.*, col. 774-776; W. Bauer, *op. cit.*, s. v. ἐλπς.

53. F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, I, 1, Münster i. W., 1929, pp. 23-26; idem, IXΘΥC, V, 1, Münster i. W., 1932, p. 35. Cf. K. Skorpi, în *Izvestija-Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare*, t. XIV (1940-1942), Sofia, 1943, p. 27, nr. 71.

54. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 687.

55. Gr. Tocilescu, *Monumentele epigrafice și sculpturale ale Muzeului Național de Antichități din București*, București, 1902, p. 389.

56. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 690-691.

57. Cf. Robert Grosse, *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin, 1920, pp. 16, 94, 107, 335-336; E. Hanton, *Lexique explicatif du Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, în *Byzantion*, IV (1927-1928), p. 124.

celălalt în vîrstă de 25 ani (nr. 26 și 33), precum și a soției unui **princi-**
palis, subofiter sau mai curînd funcționar municipal⁵⁸), toți trei îngro-

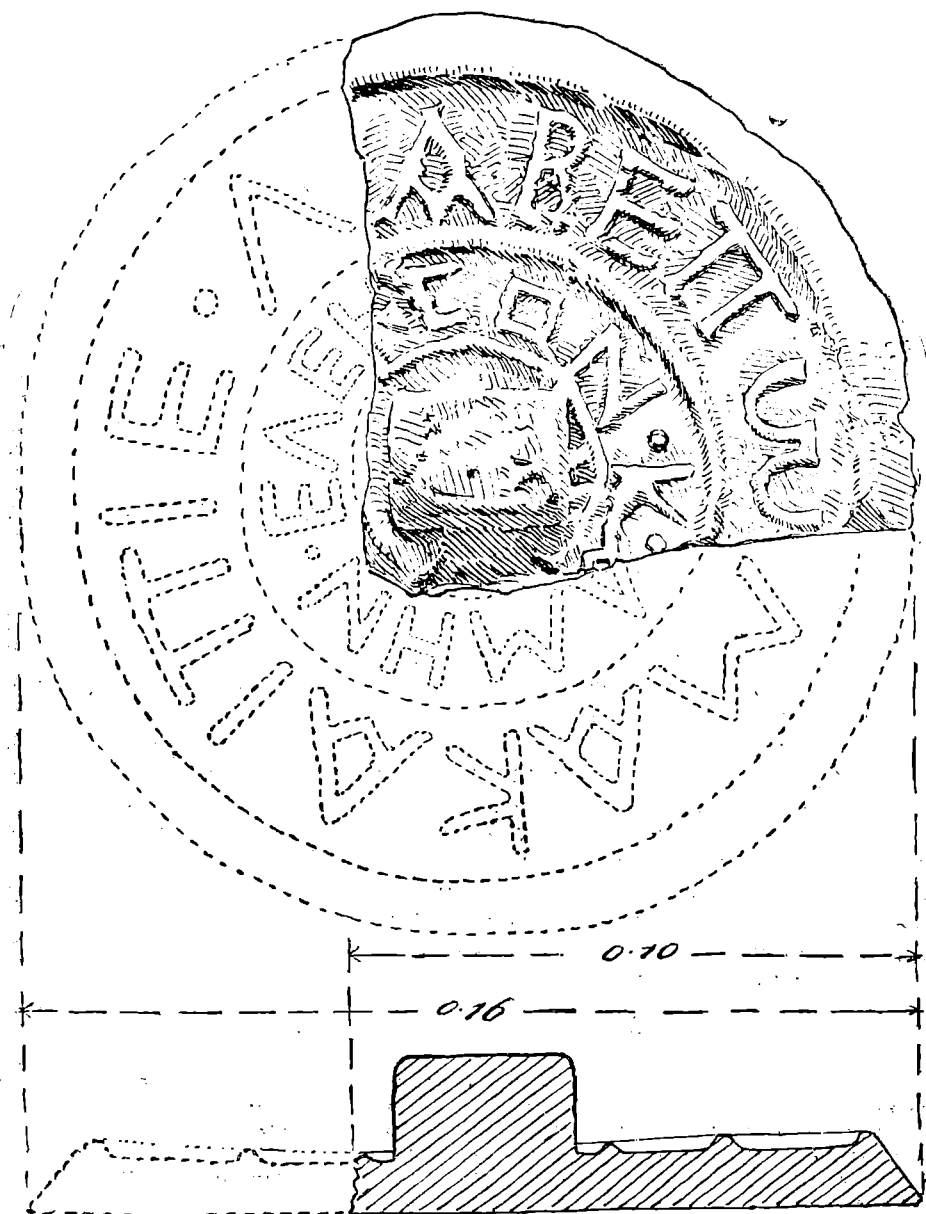


Fig. 15. — TOMIS: Fragment de capac de vas, din lut (sec. VI).

pați în cimitirul dela Tomis. La Ulmetum e amintit detașamentul de «lan-

58. Cf. Ch. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1873, t. IV, 1 s. v.; Gr. Tocilescu, *Arch.-epigr. Mitt.*, XIX (1896), pp. 291-92; E. Diehl, *op. cit.*, vol. I, 2, nr. 370-372; H. Leclercq, *op. cit.*, col. 755.

ciară juniores»⁵⁹) (nr. 63), care a ajutat la refacerea zidurilor cetății, în vremea lui Justinian (527-565). Un jurist ($\nu\omicron\mu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ⁶⁰) de neam sirian, dar cu nume roman, a fost înmormântat la Callatis (nr. 45). Un negustor de vinuri din Alexandria, care și-a găsit moartea la Tomis (nr. 17) și «măcelarii» din această din urmă cetate (nr. 38), sînt singurele categorii de comercianți menționați cu ocupația lor, în inscripțiile creștine din Scythia Minor⁶¹).

O placă de mormînt a fost așezată în capela funerară anexată bisericii cimitirului dela Axiopolis, pentru Anthusa, fiica «marelui comes Gibastes», desigur un comes limitis sau comes foederatorum⁶²) (nr. 55). Pe o altă placă de marmoră, de dimensiuni mici (înalță de 0,62 și lată de 0,31 m.) și tăiată neregulat, apare numele lui Marcellus, «vicar de Odessos» (Varna), foarte probabil fost guvernator al diocesi Thracia⁶³). Este posibil ca această piatră de mormînt să nu fi fost folosită, deoarece n-a fost terminată. În mijlocul ei s-a lăsat un loc liber pentru o mare cruce, care n-a fost sculptată niciodată. Ceea ce izbește, în orice caz, este modestia acestei plăci de mormînt, în comparație cu rangul înalt al celui pentru care ea era destinată, chiar dacă admitem că aceasta urma să fie zidită într-o construcție funerară specială. Am amintit mai înainte (p. 66), pe marele prefect ($\xi\pi\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$) al Constantinopolului, al cărui nume a fost înscris pe singurul cîntar romano-bizantin descoperit în Dobrogea, la Dinogetia (nr. 71). Numele a doi împărați bizantini, Anastasius și Justinian, ale căror opere de mari construcții în Scythia Minor sînt bine cunoscute, apar deasemenea pe monumente creștine din această provincie (nr. 52, 70; 48).

Din ierarhia bisericească, întîlnim la Tomis pe un presbyter, cu numele, foarte probabil, Patricius (nr. 21), și pe bine cunoscutul episcop Paternus, al cărui nume este gravat pe marele și prețiosul disc de argint aurit, făurit în jurul anului 518, răpit și îngropat, pe cît se pare, de Avari, în nisipurile Poltavei. Aici întîmplător a fost descoperit, în anul 1912, împreună cu un mare tezaur și dus la muzeul Ermitage din Leningrad, unde se află și azi (nr. 41)⁶⁴). Dintre diferitele categorii de slujitori ai Bisericii, întîlnim la Tomis pe un oarecare «Heraclide, citeț ($\delta\upsilon\alpha\nu\gamma\omega\sigma\tau\eta\varsigma$) al sfintei și soborniceștii Biserici» (nr. 28). De observat în această inscripție titlul de «Biserică sfîntă și catolică» ($\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\eta\ \text{Ἐκκλησία}$, adică universală, pe care pe nedrept și l-a însușit mai tîrziu Biserica papistașă numai pentru sine. Micul slujitor al vreunei biserici, orî

59. R. Grosse, *op. cit.*, pp. 36, 59, 62, 333; E. Hanton, *op. cit.*, p. 102.

60. Cf. W. Bauer, *op. cit.*, s. v.

61. Trei ulciorașe cu reprezentarea Sf. Mina, dintre care două publicate (I. Barnea, în *Revista Istorică Română*, XIII, 3 (1942-1943), pp. 38-40), iar al treilea inedit, în colecția Muzeului Național de Antichități, toate găsite la Tomis, arată legăturile acestei cetăți cu Egiptul, în sec. IV-V d. Hr.

62. Cf. R. Grosse, *op. cit.*, pp. 156, 280-282; E. Hanton, *op. cit.*, pp. 96-97; 103-104.

63. Cf. L. Bréhler, *Les institutions de l'empire byzantin (L'évolution de l'humanité)*, Paris, 1949, pp. 99-100; 109.

64. Într-o inscripție în limba latină dela Bizone (Cavarna), în Bulgaria, este vorba de un diacon cu numele Ștefan, care, din darurile benevole ale credincioșilor, a izbutit să înalțe o biserică Sfinților Cosma și Damian. E. Kalinka, *Antike Denkmäler in Bulgarien*, Wien, 1906, nr. 233; republicată de: R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer d. Dobrudscha*, București, 1918, p. 172; E. Diehl, *op. cit.*, I, 5, nr. 1941 și alții.

chiar al Mitropoliei de Tomis, accentuiază de data aceasta ortodoxia sa, desigur în opoziție cu diferiți eretici aflători pe atunci în cetate și în pri-

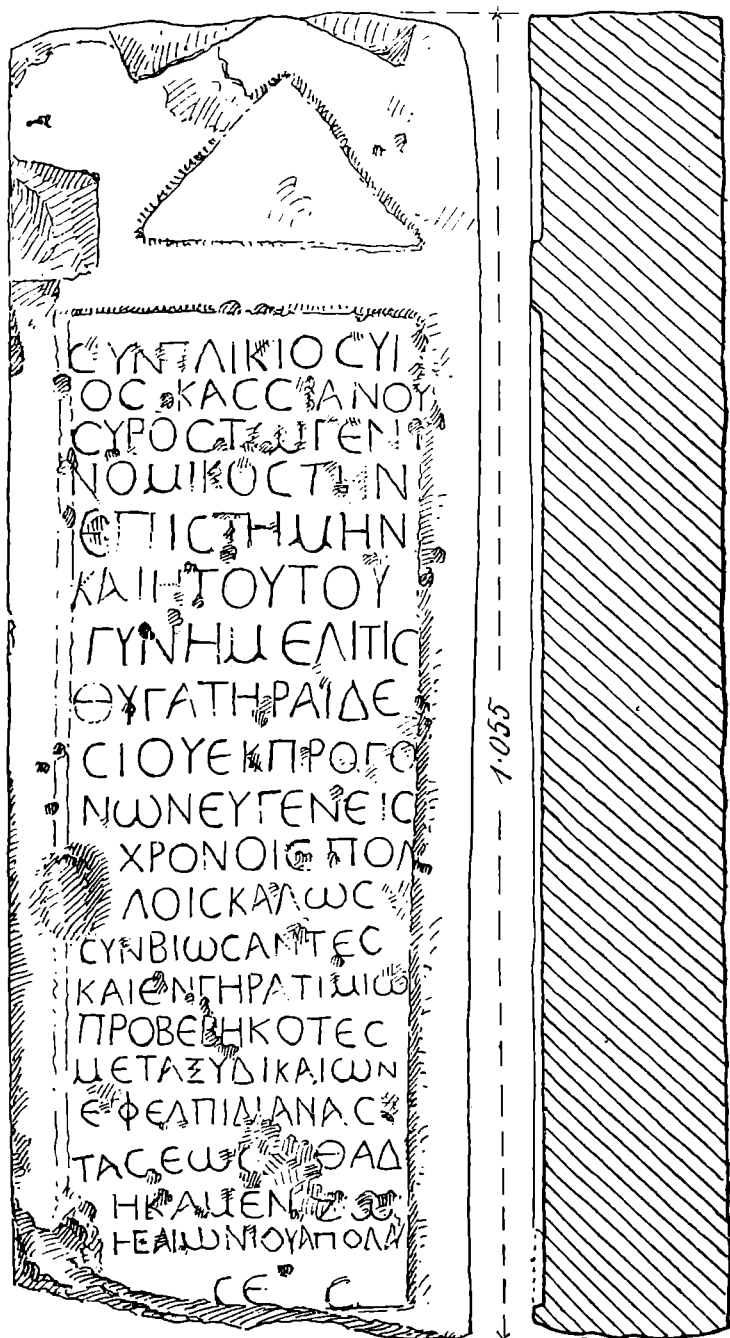


Fig. 16. — CALLATIS: Piatră de mormint pentru sirianul Simplicius și soția sa, Melitis (sec. IV-V).

mul rînd cu arienii, mîngîindu-se totdeauna de situația sa inferioară, cu gîndul că face și el parte din marea organizație a Sfintei Biserici universale⁶⁵). Tot la Tomis apare un titlu mai rar de slujitor al Bisericii și anume un oarecare Ioan, *πραγματευτής*, adică **negotiator** — **iconom sau administrator** al «bisericii Sf. Ioan», din localitate (nr. 16)⁶⁶).

O altă chestiune de examinat, în legătură cu creștinismul în Scythia Minor, așa cum rezultă el din inscripții, este aceea a caracterului etnic al celor menționați în acestea. Cel mai bun indiciu în această privință, deși nu totdeauna cel mai sigur, îl constituie onomasticonul. În cele circa 80 de nume, întâlnite în inscripțiile din Scythia Minor, peste 30 sînt nume grecești și încă pe atîtea romane. Vreo 5 sunt nume biblice. Un singur nume, *Τάσιος*, e illiric⁶⁷). Comitele Gibastes dela Axiopolis este, probabil, un got, a cărui fiică, însă, **Anthusa**, a căpătat prin botez un nume curat grecesc (nr. 55). Numele **Cassian** era frecvent la Sirieni. Antiohia cinstea un sfînt cu același nume⁶⁸). La Callatis, juristul **Simplicius**, fiul lui Cassian, ține să adauge că e «sirian de neam» (nr. 45). Din cauza a două nume turanice, **Atala**, fiul, și **Tzeiuk**, tatăl, aflătoare într-o inscripție în limba greacă din Tomis, aparținînd sec. V-VI, acest monument a fost socotit cea mai veche mărturie epigrafică despre prezența proto-bulgarilor în Balcani (nr. 33)⁶⁹). Cele două nume sînt, fără îndoială turanice, aparținînd unor creștini, foarte probabil din tribul Cutrigurilor. Aceștia erau, după cum se știe, o ramură a hunilor, care după sfărîmarea imperiului lui Attila (453), s-au așezat începînd din regiunea Dunării de Jos și a Mării Negre, pînă în spre Nipru. Spre sfîrșitul secolului V și începutul secolului VI, Cutrigurii încep să se confunde cu Bulgarii, deși acest lucru e contestat de unii istorici și lingviști⁷⁰). De aceea, cei doi turanici pot fi mai curînd huni elinizati și creștinați de Biserica din Tomis⁷¹).

Două inscripții descoperite la Axiopolis sînt, după cît se cunoaște, cele dintîi monumente epigrafice din Scythia Minor, care conțin cîte un nume slav. Prima e o cruce de mormînt, din calcar de Cernavodă, al cărei text, într-o limbă grecească provincială și plină de greșeli de ortografie, amintește pe o oarecare «**Ratuslava și fiul ei**» (nr. 56). Publicată

65. D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi*, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, VII (1914), p. 188. V. Pirvan, *Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, în *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, II (Roma, 1924), p. 133.

66. Cf. Gr. Tocilescu, *Arch.-epigr. Mitt.*, VI (1882), p. 27, nr. 54; *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, VI (The Manchester Univ. Press., 1939), nr. 204, 222, 246.

67. Radu Vulpe, *Gli Illiri dell' Italia imperiale romana*, în *Ephemeris Dacoromana*, III (Roma, 1925), p. 131, nota 5; Ion I. Russu, *Onomasticon Daciae*, în *Anuarul Institutului de studii clasice*, IV (1941-1943), Sibiu, 1944, pp. 201-202.

68. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 636, 650-651. Cf. însă și: H. Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, în *Orientalia Christiana periodica*, XIII (1947), nr. 3-4; *Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, II, Roma, 1947, pp. 588-596; rec. I. B(arna), în *Biserica Ortodoxă Romînă*, LXVI, nr. 3-4, Martie-Aprilie 1948, pp. 172-173.

69. V. Besevliev, *Zwei altchristliche Inschriften*, în *Godsniik-Jahrbuch des bulgarischen Archäologischen Nationalmuseums*, VII (1942), Sofia, 1943, pp. 232-234.

70. L. Halphen, *Les barbares (Peuples et civilisations)*, V, Paris, 1926, pp. 33-34.

71. R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja in La Dobroudja*, București, 1938, p. 339. E cunoscută, de altfel, misiunea pentru creștinarea hunilor, din partea renumitului Episcop de Tomis, Theotim I, pe la sfîrșitul sec. IV: R. Netzhammer, *op. cit.*, pp. 39-42.

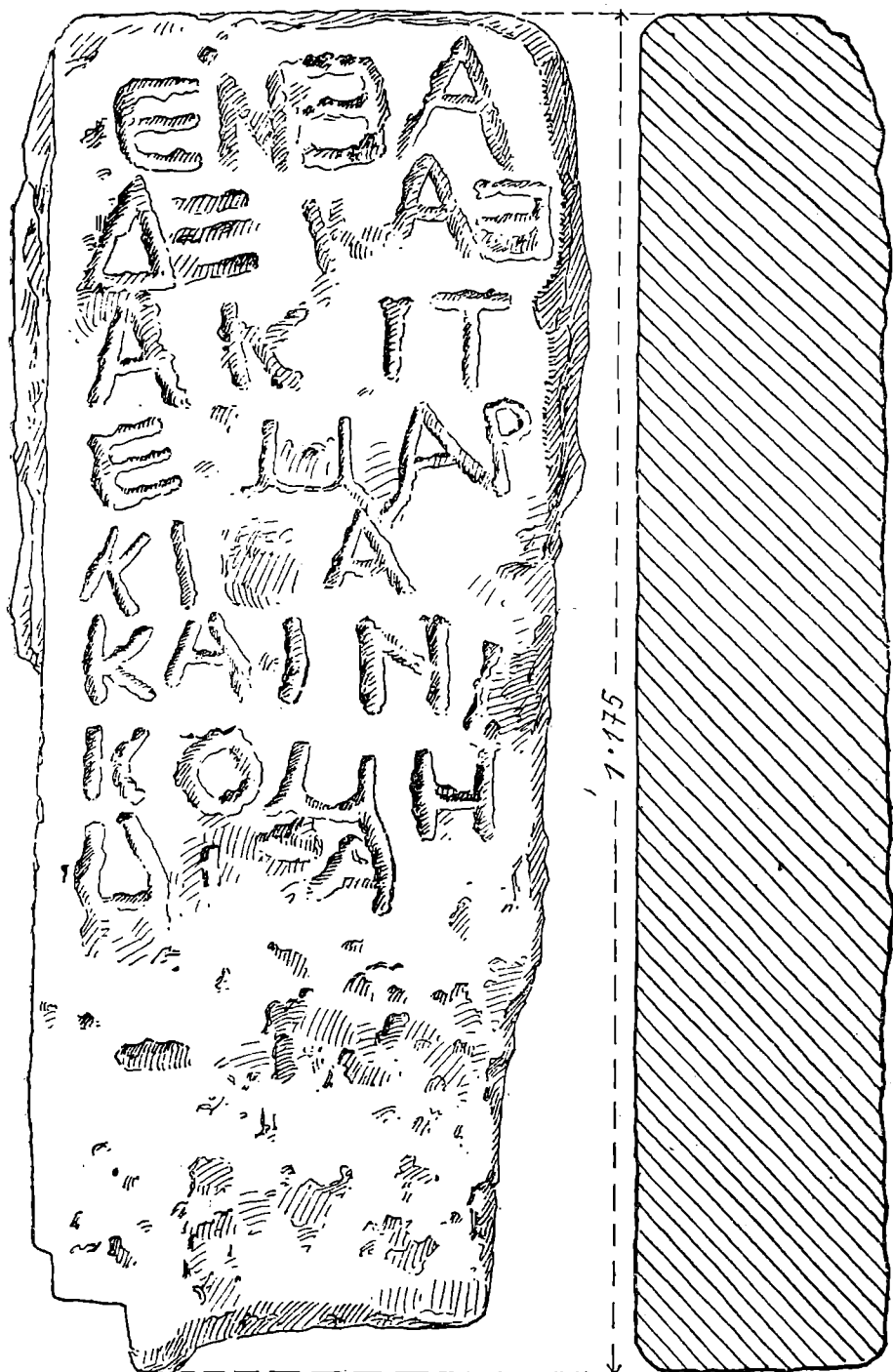


Fig. 17. — CALLATIS: Lepsede de mormint pentru Marcia și Nicomida (sec. IV-V).

pentru întâia oară de Gr. Tocilescu, această inscripție a fost trecută cu vederea de cei mai mulți. Ca dată, ea poartă luna și ziua: «August 16». În fața creștinilor care trăiau pentru eternitate, mențiunea timpului ce zboară nu avea prea mare valoare. Indicarea lunii și a zilei morții, socotită de ei adevărata zi de naștere (*dies natalis*), o credeau totuși necesară, în vederea comemorării anuale la mormânt ⁷²). Avînd în vedere caracterele epigrafice, care sînt majuscule sau unciale drepte, combinate cu minuscule cursive, pentru prima oară înclinăm să atribuim această inscripție secolului IX d. Hr. Din domeniul paleografiei, pe ale cărei reguli mai precise, în această privință, ne îngăduim să le aplicăm aici, cunoaștem că, în cursul secolului IX, se asistă la lupta pentru preponderența dintre uncială și minusculă. În sec. X, unciala, definitiv învinsă, iese din întrebuintărea curentă ⁷³). Această fixare în timp a crucii dela Axiopolis, împreună cu limba greacă a inscripției, convine și datelor istorice. Se știe că secolul IX este hotărîtor în ceea ce privește influența culturii Bizanțului asupra Slavilor așezați în interiorul și în vecinătatea granițelor imperiului. Datorită în deosebi zelului Patriarhului Fotie și al împăratului Vasile I (877-886), se întetește acțiunea de convertire la creștinism a Slavilor ⁷⁴). Tocmai în sec. IX, în urma misiunii lui Chiril și Metodiu, iau naștere alfabetul și limba literară comună vechilor Slavi. Ratuslava din inscripția dela Axiopolis, trăind într-un centru grec și creștin, își însușește limba locului și, creștinîndu-se, părăsește ritul incinerăției și al îngropării cenușii în urne de lut ars, specific Slavilor din acel timp ⁷⁵).

A doua inscripție a fost publicată în facsimil de R. Netzhammer, care ne informează că se afla pe o piatră din turnul de Vest al porții de Sud a cetății mai noi dela Axiopolis (nr. 57). Nu știm cît de exact a fost copiat textul acesteia. El este scris însă cu caractere amestecate, grecești și chirilice, de o parte și de alta a unei cruci. Vasile Pirvan, cel dintîi, afirmă că această inscripție amintește perioada slavo-valahă, pe piatră citîndu-se numele *Voislav* ⁷⁶). Restul cuvintelor n-au fost încă descifrate. Punînd-o în legătură cu inscripția în care e vorba despre Ratuslava, se pare că această din urmă inscripție trebuie atribuită sec. IX-X d. Hr., amîndouă numele din ele fiind caracteristice pentru Slavii de Sud.

Drept concluzie, cîteva observațiuni se impun dela sine. Deși mai prețioase decît oricare, totuși mărturiile epigrafice cu privire la vechimea și răspîndirea creștinismului în Scythia Minor nu sînt complete, fie pentru că așa se prezintă situația în realitate, fie pentru că noi n-am ajuns să le cunoaștem în întregime. Din cele cunoscute pînă acum rezultă că cel mai important centru creștin a fost Tomis, metropola provinciei. Aici întîmplarea a și făcut să se dea peste cimitirul creștin, scoțîndu-se la iveală cele mai multe lespezi de mormînt. După Tomis, urmează diferite centre greco-romane de pe țărmul mării și de pe malul Dunării: *Callatis*, *Histrîia*, *Axiopolis*, *Dinogetia*. Lipsesc orice urme epigrafice din marile cetăți romano-bizantine dela *Noviodunum* (Isaccea) și *Troemsis* (Iglîța, Turcoa-

72. Cf. inscr. nr. 36 și L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 632.

73. H. Leclercq, *Paléographie*, în *DACL*, t. XIII, 1, Paris, 1937, col. 711.

74. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris, 1926, pp. II-IV și passim.

75. Cf. B. Mitrea, *Cimitirul de incinerăție din comuna Satu-Nou* (Reg. Constanța), în *Studii*, II, 1, București, 1949, pp. 146-151.

76. A se vedea Bibl. dela inscripția nr. 57.

ia). La fel din alte centre, ca **Halmyris**, **Aegyssus** (Tulcea), **Ibida** (Slava Rusă), **Arubium** (Măcin), **Capidava**, ș.a. În interiorul provinciei, **Ulmētum** are pînă acum un număr mai mare de inscripții decît **Tropaeum Traiani**, «cetatea basilicilor», din cauză că, în acest din urmă loc, mai este mult de săpat din cetatea propriu zisă, iar cimitirul creștin încă n-a fost descoperit.

Nicăiri nu s-a găsit vreo inscripție care să confirme cu precizie știrile izvoarelor literare, cu privire la existența vreunei erezii creștine, nici măcar a arianismului, susținut de împărați cum au fost **Constantiu** și **Valens**.

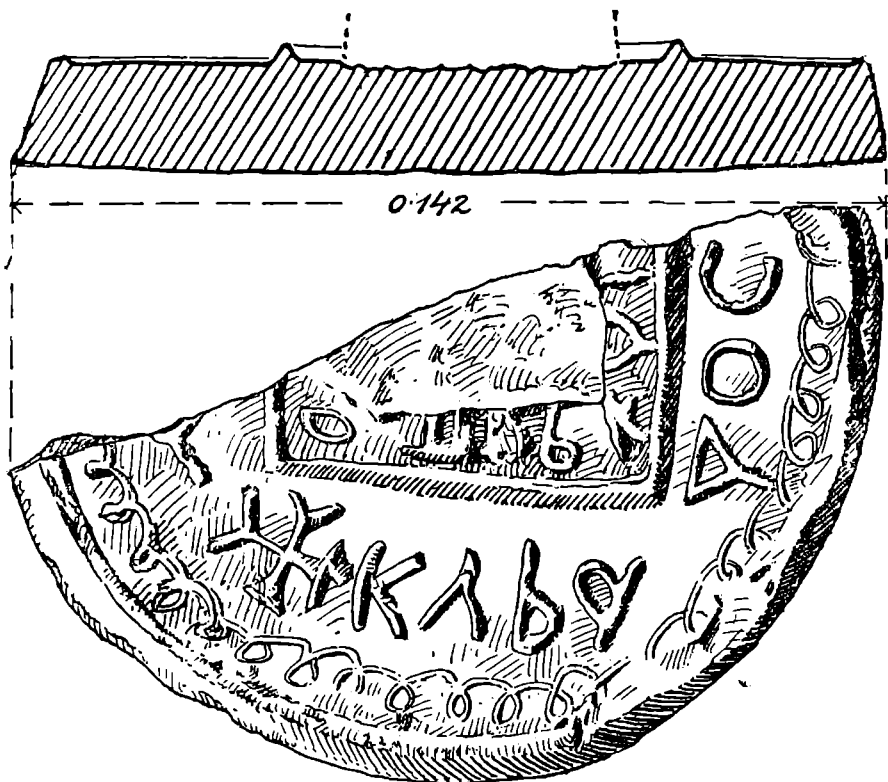


Fig. 18. — CALLATIS: Fragment de capac de vas, din lut (sec. VI).

Inscripțiile în limba latină reprezintă circa 1/4 față de cele în limba greacă, nu atît pentru că elementul roman se găsea, numeric, în inferioritate față de cel grec, cît pentru că, din punct de vedere cultural, acesta de pe urmă era superior celui dintîi. Se adaugă apoi directa legătură a Scythiei Minor cu Constantinopolul, amîndouă făcînd parte din aceeași dioceză, a Thraciei, și faptul că limba greacă este oarecum limba creștinismului. În această privință, după cum s-a văzut, onomasticonul constituie o oglindă cu mult mai fidelă a situației locale, numele romane egalînd ca număr pe cele grecești. Nu întîlnim, însă, niciun nume dacic. Fără îndoială că aceștia, cîți se vor fi creștinat, se ascund sub cite un

nume roman sau specific creștin. Dacă au locuit la țară, ei vor fi întirziat să cunoască noua religie, iar după ce au primit-o, din cauza condițiilor de viață umile și obscure, ori a lipsei de material epigrafic, n-au lăsat nicio urmă scrisă. La fel este cazul și cu triburile în migrație, care s-au creștinat.

Fiind de origine orientală, creștinismul din Scythia Minor are în primul rînd legături cu lumea greacă a Asiei Mici, a Thraciei și a Macedoniei, la care se adaugă legăturile mai slabe cu Siria și Egiptul, fără să întrerupă vreun moment pe cele cu lumea latină. Toate acestea pînă la sfîrșitul secolului VI. După aceea urmează o altă lume, pe care nădăjduim s-o cunoaștem din ce în ce mai bine.

I. TOMIS (Constanța).

La transcrierea inscripțiilor au fost folosite următoarele semne convenționale:

[] pentru întregirea a ceea ce s-a presupus că se află scris pe piatră.

() pentru desfășurarea prescurtărilor.

< > pentru completarea unor cuvinte sau litere omise de lapicid.

{ } pentru ștergerea literelor scrise în plus de lapicid.

1.

Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ιὸς) Σ(ωτήρ). Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitor.

British Museum, Londra.

BIBL. Cecil Smith, *The crucifixion on a greek gem*, in *The Annual of the British School at Athens*, III (1896-1897), pp. 201-206; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities in the British Museum*, London, 1901, pl. I, fig. 4, p. 7, nr. 43; *British Museum: A guide to the early christian and byzantine antiquities*². Oxford, 1921, pp. 88-91, fig. 55; H. Leclercq, *Croix et crucifix*, in *DACL*, t. III², Paris, 1914, col. 3050; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*³. Paderborn, 1922, p. 609, fig. 308, nr. 4; F. I. Dölger, *IXΘC*, IV, Münster i. W., 1927, pl. 208, 14; *IXΘC*, I² (1928), p. 322, nr. 51; *Antike und Christentum*, I, 4 (1929), p. 298; Em. Condurachi, *Monumenti cristiani nell'Ilirico*, in *Ephemeris Dacoromana*, IX (1940), pp. 112-113, fig. 75.

2.

Ἰ[Εμ]μανουήλ † Μ[εθ' ἡμῶν ὁ Θεός]⁷⁷). Emanuil † Dumnezeu cu noi.

*Muzeul Național de Antichități, București*⁷⁸), L. 642.

BIBL. Gr. Tocilescu, *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen*⁷⁹), VIII (1884), p. 19, nr. 58; V. Pirvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Bu-

77. Isaia VII, 14; Matei I, 23.

78. Mai departe va fi prescurtat: *MNA*.

79. De aici încolo se va prescurta: *AEM*.

curești, 1911, p. 64; R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha* ⁸⁰), Bukarest, 1918, pp. 92-93; idem, *Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomás)*, în *Strena Buliciana* ⁸¹), Zagreb/Split, 1924, p. 410, nr. 6.



Fig. 20. AXIOPOLIS: Cruce așezată la mormintul Ratuslavei și al fiului ei (sec. IX).

80. Se va prescurta: *Christl. Altertümer*.

81. Va fi prescurtat: *Altchristl. Skythien*.

3. {Φ[ῶς] Ζω[τή] ⁸²). Lumină — Viață.
M. N. A.
4. Φ[ῶς] Ζ[ωή]. Lumină — Viață.
M. N. A., L. 878.
5. † Κ(ύριο)ς φωτισμός μου καὶ Σωτήρ μου, † Domnul este luminarea mea și
τίνα φοβηθή[σ]ομε; ⁸³) Mântuitorul meu, de cine mă voi
teme?
M. N. A., L. 1651. Fig. 1.
6. PACEM MEAM DO VOBIS ⁸⁴). Pacea mea dau vouă.
Colecția Pr. Ursăcescu, Curteni-Fălcii.
BIBL. I. D. Ștefănescu, *Monuments d'art chrétien trouvés en Roumanie, in Byzantion*,
VI, 2 (1931), pp. 571-572, p. 23; M. Macrea, *A propos de quelques découvertes chré-*
tiennes en Dacie, in Dacia, XI-XII (1945-1947), București, 1948, p. 288, nota 3.
7. [?...τοὺς πτωχοὺς αὐτῆς χορτάσω] ἄρτω[ν,
Τοὺς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηριάν...? ⁸⁵) ?... Pe cei săraci ai lui (ai Sionu-
lui) îi voi sătura de pâine. Pe preo-
ții lui îi voi îmbrăca cu mîntuire.
- Colecția Dr. Horia Slobozianu, București,*
str. Pompiliu Eliade, nr. 7.
8. Θου[ιαστήριον] χρησι[αν] ὦν, Κύ[ριε..] Jertfelnicul creștinilor, Doamne,...
M. N. A., L. 436. Fig. 2.
BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VIII (1884), p. 15, nr. 41; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 62; R.
Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 110, nr. 19.
9. Τῷ μικρῷ [Τ]ιμοθέῳ παρὰ Δινίου ⁸⁶) Fericitului Timothei, din partea lui
νεοφωτιστοῦ Ἐνμανουήλ. Dinias, foarte de curînd luminat
(botezat) Enmanuil.
M. N. A., L. 782.
BIBL. Gr. Tocilescu, *op. cit.*, p. 15, nr. 41; t. XIX (1896), p. 102, nr. 56; V. Pirvan,
op. cit., p. 62; R. Netzhammer, *op. cit.*, pp. 84-87, fig. 16-17; idem, *Altchristl. Sky-*

82. Vezi mai sus, p. 69, nota 6.

83. Ps. XXVI, 1. Cf. H. Leclercq, *Caucase*, art. in *DACL*, t. II, 2, Paris, 1910, col. 2648; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 679.

84. Ioan XIV, 27.

85. Ps. 131, 15-16; Cf. G. Sotiriu, 'Ο ναός Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἐφέσῳ, II, Atena, 1924 (extr. din Ἀρχαῖολογικὸν Δελτικόν, 1922), pp. 156-158, fig. 32-33; *Suppl. epigr. graecum*, IV, 2, Leyden, 1930), nr. 552.86. Cf. *AEM*, XV (1892), p. 104, nr. 43; p. 107, nr. 57.

Thien, p. 204, nr. 4; R. Berliner, *Ein frühchristlicher Agapentisch aus Konstanz*, în *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, II (1921), p. 152 sq.; R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, în *La Dobroudja*, Bucarest 1938, p. 347; E. Condurachi, *op. cit.*, pp. 34, 56; I. Barnea, *Τὸ παλαιοχριστιανικὸν Θυσασιστηριον*, Athena, 1940, pp. 58-59, fig. 9.

10.

[...plen] ITUDINE ET COPIA NI-
[mia...] [e] ORUM NEGOTIORU
[m] [...q]UASI AUDIENT [es] ?...).

M. N. A., L. 1489.

...prin bogăția și belșugul foarte mare... al acestor treburi... ca și ascultătorii (?)...

11.

[...qu]OD SI Q[uis aperire voluerit,
inferat⁸⁷) fisc]O DOMINICO [i-
tem? civitati⁸⁸) Tomitan]ORUM
(denariorum) QUINQ[ue milia].

M. N. A., L. 403.

...(mormînt)) pe care, dacă va voi cineva să-l deschidă, să plătească vistieriei imperiale și tot așa cetății Tomitanilor cinci mii de dinari.

BIBL. Gr. Tocilescu, *Fouilles et recherches archéologiques en Roumanie*, București, 1900, p. 216, nr. 47, fig. 101; *CIL*, III, 14.453; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 75-78; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 5; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 347.

12.

Αἰλί[τοσ] ..δεο...νια Φρ[ονίμη?] ἔτη ἰ...δὲ
Αἰλίωσ Οὐσιταλίωσ (chrisma). Χαίρε πα-
ροδίτα.

M. N. A., L. 120. Fig. 3.

Aelius... Phronimeî (?), de zece ani..., a lui Aelius Vitalis. Salut, trecătorule.

13.

AUR(elia) IANUARIA IAN[ua-
rii], AN(norum)..., IUNCTA PARI
FLA(vio) MART[i]NO ET AM-
PLIUS VIXI M(enses) V, D(ies)
...PRO COMODA (sic!) FUIT SPI-
R[it]UM D[eo] REDE [re. Et]
AUR(elia) DOMNA, SOROR, IAN
[uarii] A[n(norum)...] III IUNCTA
PARI, VIXIT M(enses) X D(ies)...
I. FATUM COMPLEVIT DURUS
(sic!) PRO CARITATE CONIUGI
ET SORORI. IP[si] VIVITE. PA-
RENTES, ET NESTRIS (sic!)
PROVID[ete fil]IS⁸⁹). ESTOTE
MEMORES ITERUM [E]I YSIIS

Aurelia Ianuaria, fiica lui Ianua-
rius, în vîrstă de ani..., căsătorită
cu Flavius Martinus, am mai trăit
după aceea cinci luni și... zile; mi-a
fost orînduit să-mi dau sufletul lui
Dumnezeu. Și Aurelia Domna, soră,
fiica lui Ianuarius, în vîrstă de
ani..., căsătorită, a trăit zece luni
și... zile. A avut parte de o soartă
crudă, avînd în vedere dragostea ei
față de soț și soră. Voi, părinți-
lor, trăiți și aveți grijă de copiii
noștri. Aduceți-vă aminte că din

87. Gr. Tocilescu și *CIL*: *aperuerit, dabit*.

88. Netzhammer: *ecclesiae*.

89. E. Diehl: *pr[ofu]nd[ite ma]nis*.

CO[ven]TURI⁹⁰). AVE VALE, nou ne vom întâlni în câmpiile elisee.
VIATOR. Noroc și sănătate, călătorule.

BIBL. CIL, III, 7584; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 110-112; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 23; Ch. Auner, *Dobrogea. DACL*, t. IV, 1 (1920), col. 1244, nr. 3; H. Leclercq, *Illyricum, DACL*, VII, 1 (1926), col. 135; E. Diehl, *Inscriptioes latinae christianae veteres*, II, 3, Berlin, 1926, nr. 3314; R. Vulpe, *op. cit.*, pp. 346-347; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 35.

14.

Αὐρήλια Βενερία Συμφόρω συνβίω, συν-
ζήσας ἔτη ι' καὶ τῇ θυγατρὶ αὐτῆς Νόνα·
μνίας χάριν⁹¹).

Aurelia Veneria — soțului ei Sym-
phorus, care a conviețuit zece ani,
și fiicei acesteia Nona, spre aminti-
tire.

M. N. A., L. 817.

15.

Τόμβον ἐμὸν καθορῶν, φίλε μή με παρ-
έλθης, ἀλλ' ὀλίγον μείνας⁹²), [ὁ Δεσ]πότις
ἡμ[ῶν] ?..]

Mormintul meu văzîndu-l, prietene,
să nu treci mai departe, ci rămî-
nînd puțin, Domnul nostru (?)...

M. N. A., L. 653. Fig. 5.

BIBL. Gr. Tocilescu, *Fouilles et recherches...*, p. 227, nr. 58; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 96-97, fig. 24; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 11; R. Vulpe, *op. cit.*, pp. 347, 348.

16.

† Ἐνθάδε κατάκιτε Μάρου, ἐτὼν δύο,
μηνὼν ι'. ἡ(μερῶν) ἰδ', θυγάτηρ Ἰωάν-
νου πραγματευτοῦ <τοῦ> ἁγίου Ἰω(άν-
νου).

† Aici zace Marioara, de doi ani,
zece luni și 14 zile, fiica lui Ioan,
administrator al (bisericii) Sfîntu-
lui Ioan.

M. N. A., L. 644. Fig. 6.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XI (1887), p. 59, nr. 116; XIX (1896), p. 103, nr. 57; V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 63-64; R. Netzhhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 96-97, fig. 23; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 10; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 346; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34.

17.

... π[ι]ως [Σέππ]ονος οἰνέμπορος Ἀλε-
ξανδρίας (frunză de palmier; pentagram).

...Seppon(?), negustor de vinuri
din Alexandria.

Muzeul Constanța, înainte de 1916.

BIBL. D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi*, in *Buletinul Comisiunii Mo-
numentelor Istorice*⁹⁴, VII (1914), pp. 188-190, nr. 17, fig. 23-24; R. Vuipe, *op. cit.*,
pagina 208.

90. Idem: *co[ffu]turi*.

91. *AEM*, XII (1888), p. 192, nr. 15; *Suppl. epigr. graecum*, I, 1 (1923), 270; IV, 1 (1929), 116; VI, 1 (1932), 138-140, 403, 524; VIII, 1 (1937), 343; Fr. K. Dörner, *Inchriften und Denkmäler aus Bithynien* (Istanbuler Forschungen, 14), Berlin, 1941, nr. 67.

92. Cf. Werner Peek, *Griechische Epigramme*, III, in *Mitteilungen des deut-
schen Archäolog. Instituts, Athenische Abteilung*, 66 (1941), p. 75.

94. Se va prescurta: *BCMI*.

18.

.. ὁ πατήρ αὐτοῦ Φόκα[ς, ἡ μήτηρ
αὐτοῦ [Θ]έκλα, ἡ πενθερά αὐτοῦ Νόννας
καί) ὁ γυνεκάδελφος αὐτοῦ Νόννελος †⁹⁵)
M. N. A., L. 656. Fig. 7.

...tatăl acestuia Focas, mama acestuia Thecla, soacra acestuia Nonna și cumnatul acestuia Nonnelos.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VIII (1884), p. 33, Nachtrag, nr. 2, p. 249 (obs. Th. Mommsen); R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 109-110, nr. 17; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 21; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 347.

19.

... ὡτης τῆ π[ενθερᾶ καί] τῆ ἰδίᾳ γυναικί, μνείας χάριν Juniae Dometiae et Iuniae Nicae. Ζῶν φρονῶ[ν ἐμα]υτῶ κατεσκού[ασα.Χαίρε, φίλε.

...soacrei și propriei mele soții, spre amintire: Iuniei Dometia și Iuniei Nica. Fiind eu în viață și cu mintea întreagă, pentru mine însumi l-am pregătit. Salutare, prietene.

M. N. A., L. 363.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VI (1882), p. 27, nr. 55; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 108, nr. 15.

20.

Γεννάδιος καὶ Φλαουῖα ἡ σύμβιος αὐτοῦ].

Ghenadie și Flavia, soția acestuia.

M. N. A. (?).

BIBL. Gr. Tocilescu, *op. cit.*, p. 26, nr. 53; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 110, nr. 18; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 22.

21.

...pro The] ODULE [con]IUCE
MEA, QU[ae fu]IT FILIA PATRI-
[cii]⁹⁶ PRESB(yteri) AC TI[t]U-
LUM POSUI [a]D⁹⁷ MEMORI-
AM NESTRAI, ME SUPERSTAN-
[t]EM QUOD DE[dicavi].

...pentru Theodule, soția mea, care a fost fiica preotului Patricius. Și am pus această inscripție spre aducerea aminte a noastră, eu trăind și după ce am făcut această dedicație.

M. N. A., L. 930. Fig. 8.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VIII (1884), p. 16, nr. 47; *CIL*, III, 7583; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 108-109, nr. 16, fig. 33; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 20; H. Leclercq, *Illyricum*, in *DACL*, t. VII, 1, Paris, 1926, col. 135.

95. Până acum, această inscripție a fost întregită și citită greșit, mai ales în partea dela început a ei.

96. R. Netzhammer, *Altchristl. Skythien: patri(s)*. Toate celelalte ediții ale inscripției: *patri*. Cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristl. Epigraphik*, p. 230: Πατρισιος.

97. *CIL*, III, 7583: [pr]o.

22.

Ἐθῆκεν τὸ τήτολον τοῦτο Μάρκελλος,
ὅπου κίντε ὁ μακάριος πατήρ μου Ὀ-
ρέντης κὲ μακαρία ἡ μήτηρ μου Μάρκελ-
λα. Χέρε παροδίτα.

M. N. A., L. 645.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, p. 63; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 98-99, fig. 25; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 12; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 347; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34, n-a observat *Errata* lui Pirvan.

A pus această inscripție Marcellus,
unde zac fericitul (răposatul) meu
tată, Orentes și fericită mama mea,
Marcella. Salut, trecătorule.

23.

† Θ(εο)ῦ χάρις ⁹⁸). Χέρεστε παροδίτε ⁹⁹).
Ἐνθάδε κατάκίτε εἶεν. . . [ζήσασα] ἔτη
πεντήκοντα ἕνα. Ἀναπαύσι αὐτήν ὁ Θ(εὸς)
μετὰ τῶν δικέων . . .] Καλλιῶπη λουλιφέ-
ρας ¹⁰⁰ Ἀμήν.

† Ἐγὼ Ἐντόλιος Κησαρέους ¹⁰¹) γενάμε-
νος. . .] τῶν τοῦ Θ(ε)ῶ δοριμάτων ¹⁰²) ἔκ-
τισα τὸν οἶκον τοῦτον τὸ <ν> αἰώνιον
δι. . .

Muzeul Constanța.

BIBL. D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi, BCMI, VIII (1915)*, p. 87, nr. 66, fig. 78; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 94; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 8; Ion Micu, *Călduza vizitatorului în Muzeul Regional al Dobrogei*, (Extr. din *Analele Dobrogei, XVIII (1937)*, pp. 11-12, nr. 39; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34.

† Harul lui Dumnezeu. Salut tre-
cătorilor. Aici zace..., de ani 51.
Dumnezeu s-o odihnească cu drep-
ții... Calioπί... (?) Amin.

† Eu Entolios al lui Chesarie (?),
fiind, din darurile lui Dumnezeu,
am zidit acest locaș veșnic, prin...

24.

† Ἰπὲρ εὐχῆς † Σαβίνα † Λεοντία (ο-
ραντῆ) † Βενέρης † Εὐφημία †

M. N. A., L. 648. Fig. 9, a-d.

† Pentru rugăciunea † Sabina † Le-
ontia † Venera † Eufemia †

98. Cf. H. Grégoire, *op. cit.*, nr. 123, 131; A. M. Schneider, *Ziegelstempel aus Konstantinopel*, in *Oriens christianus*, 34 (1937), 1, pp. 268-269.

99. R. Netzhammer greșit: παραδίτε.

100. D. M. Teodorescu: Καλλιῶπη(?)σουλιφε. Netzhammer, *Altchristl. Skythien*: Καλλιῶπης Οὐαλερίας (greșit).

101. D. M. Teodorescu: Κηγχρέους Netzhammer, *Christl. Altertümer*: Χησχρέους. Ambele lecturi sunt greșite.

102. Teodorescu și Netzhammer: δορίματων.

25.

Εἷλοςος σὺν ἄσωμ[άτοις] †¹⁰³)
 Ἐνθάδε κατάκλι<ε> Ἀλέξ<α>λέξ
 <α>νδρος¹⁰⁴) νεόπιτος †.

Muzeul Constanța, pînă în 1916.

BIBL. D. M. Teodorescu, *op. cit.*, BCMI, VII (1914), p. 192, nr. 19, fig. 26-27; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 93-94; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 7; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34.

Milostiv (fii, Doamne) cu cei fără trupuri (?) †.

Aici zace Alexandru, de curînd botezat †

26.

IN HU < n > C TUMULUM EST
 POSITUS TERENCEIUS, FILIUS
 GAIONE^{104 a}), ANNOR(um) VI-
 GINTI CINQUE, MILITANS IN-
 TER SAGITTAR < io > S IUNIO-
 RES.

BIBL. D. M. Teodorescu, *op. cit.*, pp. 190-192, nr. 18, fig. 25; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 105-107, fig. 31; idem, *Altchristl. Skythien*, pp. 410-411, nr. 18; I. Micu, *op. cit.*, p. 4, nr. 1; R. Vulpe, *op. cit.*, pp. 241, 338-339. E. Condurachi, *op. cit.*, p. 35.

În acest mormînt a fost pus Terentius, fiul lui Gaion, de douăzeci și cinci ani, făcînd serviciul militar printre arcașii tineri.

27.

† . . . ἄμ<ι>νο[ν]¹⁰⁵) ἔτοχα κ[αί] ἰκου-
 σεν. . .

M. N. A., L. 643.

BIBL. R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 95, nr. 4, fig. 22; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 9.

† ...Am avut parte de mai bine și... a ascultat (?)

28.

† Ἐνθάδε κατάκλιται Ἡρακλίδης, ἀνα-
 γνώστης τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς Ἐκ-
 κλησίας.

Muzeul Constanța, pînă în 1916.

BIBL. D. M. Teodorescu, *op. cit.*, pp. 187-188, nr. 16, fig. 21-22; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 100-102, fig. 27; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 14; V. Pirvan, *Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore, in Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, II (1924), p. 133; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 345; E. Condurachi, *op. cit.*, pp. 11-12, 34.

† Aici zace Eraclide, citeț al sfintei și soborniceștei Biserici.

103. Teodorescu: σὺνα ἔδον. Netzhammer și Condurachi omit partea dela începutul inscripției.

104. Teodorescu și Condurachi: Ἀλ<λ>έξ(α)νδρος. Netzhammer: Ἀλέξ(α)νδρος. 104 a. V. Pirvan, *Nuove considerazioni...*, p. 131; got.

105. Netzhammer: ἀμένο(να).

29.

† Ἐνθ[α] κατάκινε Ἰωάννης υἱὸς Φω-
κᾶ ἀπὸ Κοσταντιανᾶς, ἡ γυνὴ αὐτοῦ
Κοσταντζ(ια¹⁰⁶) κ[α]τ[ι] ἡ θυγάτηρ αὐ[τοῦ]
Ρωμύνα¹⁰⁷). Χ[έρε]ς¹⁰⁸).

M. N. A., L. 650. Fig. 10.

Aici zac: Ioan, fiul lui Foca, din
Costantiana, soția acestuia Costan-
tzia și fiica lui, Romana. Salutare.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XIV (1891), p. 30, nr. 63; V. Pirvan, *Contribuții epigra-
fice...*, p. 63; idem, *Nuove considerazioni...*, p. 129, nr. XXII; R. Netzhammer, *Christl.
Altertümer*, pp. 102-104, nr. 11, fig. 29; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 15;
R. Vulpe, *op. cit.*, p. 347; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34, nota 10.

30.

[Ἐν]θ[ι]δ[ε] κ[ι]τ[ε] Λοπικίνα¹⁰⁹).

M. N. A., L. 652.

Aici zace Lupicina.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XI (1887), p. 58, nr. 108; V. Pirvan, *Contribuții epigra-
fice...*, p. 63; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 102, fig. 28; idem, *Altchristl.
Skythien*, p. 410, nr. 16.

31.

Τορπίλλα ἐπιφανίς < ἐτῶν > κε'.

M. N. A., L. 646.

Strălucita Torpilla, de ani 25.

BIBL. Gr. Tocilescu, *op. cit.*, p. 61, nr. 121; V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 62-63; H. Leclercq,
Chrisme, in *DACL*, t. III, 1, Paris, 1914, col. 1501; R. Netzhammer, *Christl. Alter-
tümer*, pp. 99-100, nr. 8, fig. 26; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 13; R. Vulpe,
op. cit., p. 347; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 34.

32.

Τοῦ ἁγίου Θε[οῦ].

A(l) Sfintului Dumnezeu.

EC¹¹⁰) MEMO[ria] NAZARI-
NI...¹¹¹), FILI A B U R I...¹¹²),

Acest mormînt este al lui Nazari-
nus, fiul lui Aburius, pe care l-a

106. Cf. E. Filow, *Monuments antiques au Musée National*, în *Izvestija — Bulletin de la Soc. Archéol. Bulgare*, III (1912), p. 19, fig. 15. Netzhammer: Κοσταντζια (greșit).

107. *Supplementum epigraphicum graecum*, I, 2 (1924), 451, r. 13; J. Anderson-Fr. Cumont și H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie* (Studia Pontica, III), Bruxelles, 1910, nr. 110 a și H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte u. ihr Wert*, Berlin, 1900, pp. 42 și 129.

108. Această formulă de salut a fost transcrisă numai de Netzhammer, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 15.

109. Tocilescu și Pirvan: Λοπ...

110. In loc de *haec*. Netzhammer, sub influența primului rînd, în limba greacă, socotește că este vorba de prepoziția *σε* (ε;). Lipsa literii *h* se observă și mai departe, la cuvîntul *abuui* — document important pentru evoluția limbii.

111. Tocilescu *Nazarini*[ani]. Netzhammer: *Nazari N...*

112. Tocilescu și Netzhammer: *Aburi*[ni]. Cf. *AEM*, XIX (1896), 95, 39 și 13.744.

QUEM ABUIT IN [con]IUGIO DI- avut în căsătorie Diogenia, timp de
 OGENI[a], ANNIS TRES ET trei ani și șapte luni și s-a săvârșit
 M[en]SES SEPTE ET C[om]PLE- în pace.
 VIT IN PAC[e].

M. N. A., L. 784.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VIII (1884), p. 6, nr. 15; *CIL*, III, 7582; V. Pirvan, *op. cit.*, p. 64; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 107-108, fig. 102; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 19; E. Diehl, *op. cit.*, I, 4, Berlin, 1924), nr. 1610; H. Leclercq, *Illyricum*, în *DACL*, t. VII, 1, Paris, 1926, col. 135; E. Condurachi, *op. cit.*, pagina 35.

33.

Ἐνθα κίεσ' Ἀταλα υἱὸς Τζειούκ, ζήσας Aici zace Atala, fiul lui Tziuk, care
 ἔτη κς', ἀπὸ σαχίτταριον τις εἶπο . . κχον. a trăit 25 de ani, dintre arcași...

M. N. A., L. 1042.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, p. 63; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 104-105, fig. 30; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 410, nr. 17; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 339; V. Besevliev, *Zwei altchristliche Inschriften*, în *Godisnik — Jahrbuch des bulgarischen Archäologischen Nationalmuseums*, VII (1942), Sofia, 1943, pp. 232-234.

34.

HAEC MEMORIA M. AUREL- Acest mormînt este al Marciei Au-
 LAE, UXORIS QUONDAM PRIN- rella, soția lui Marcus, fost prin-
 CIPALIS ¹¹³) MARCI. cipalis.

Muzeul Constanța.

BIBL. I. Micu, *op. cit.*, pp. 7-8, nr. 15.

35.

HEC MIMORIAE VICTORIS ET Aceste morminte sunt ale lui Vic-
 ALAXANDRIAE. tor și Alexandriei.

Muzeul de Antichități, Iași.

BIBL. Grigore Anișescu, *Nouă achizițiuni ale Muzeului de Antichități din Iași*, în *Arta și Arheologia*, III, 3 (1929), p. 14.

36.

Ἐνθα κίεσ' Μάρκελλος υἱὸς Δικάρη¹¹⁴). Ἐνθάδε κατάκίεσ' Aici zace Marcellus, vicar de Odes-
 Μάρκελλος. sos (Varna).

M. N. A., L. 826. Figura 11.

113. Vezi mai sus, p. 87.

114. Vezi mai sus, p. 88 și, în plus, Daremberg-Saglio, *op. cit.*, t. V, Paris 1912, pp. 820-825 și A. Gitti, *Vicario*, în *Enciclopedia Italiana*, XXXV, Roma, 1937, p. 290.

37.

... σκι Κωλούνβας τελευταῖ μινῶν δεκατριῶν. Ἐτελιώθη μινὶ Ἀπριλῆου πρώτι, ἐνδηκτηῶνος δεκάτις †.

Muzeul Constanța. Fig. 12.

Colounbas s-a sfârșit în vîrstă de 13 luni. S-a sfârșit în luna Aprilie, zi: -ntîi, indictionul al zecelea †

BIBL. I. Micu, *op. cit.*, p. 6, nr. 6 (mențiune, cu indicarea locului de găsire).

38.

† Μακλαρί[ων] πεδατοῦ[ρα] πό(δες) κδ'. Pedatura¹¹⁵) măcelarilor. 24 picioare¹¹⁶).

Constanța, pe o piatră din zidul turnului aflător în Str. Dorobanților, aproape de gară.

BIBL. V. Pirvan, *Zidul Cetății Tomi*, în *Analele Academiei Române*, seria II, t. 37 (1914-1915), *Memoriile Secției Istorice*, pp. 419-421; idem, în *Archäologischer Anzeiger*, 1915, col. 251, nr. 5; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 70-72; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 409, nr. 5; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 337.

39.

† Πεδα[τοῦρα]., Ἀλέξα[νδρος] Βάσος¹¹⁷). Pedatura... Alexandru, Basos...

M. N. A., L. 493. Fig. 13.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, VIII (1884), p. 13, nr. 33; V. Pirvan, *Contribuții epigrafice...*, pp. 64-65; idem, *Zidul cetății Tomi*, pp. 421-422; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 72-73; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 409, nr. 2; R. Vulpe, *op. cit.*, pp. 337-338.

40.

†¹¹⁸) Κόρις ὁ Θεός, ἐοῖθι πόλιν ἀναγεομένην[v]. Ἀμήν. Doamne Dumnezeuule, ajută cetatea reînnoită; Amin.

M. N. A., L. 785. Fig. 14.

BIBL. Gr. Tocilescu-Th. Gomperz, *AEM*, VI (1882), p. 35, nr. 76; V. Pirvan, *Contribuții epigrafice...*, p. 63; idem, *Zidul cetății Tomi*, p. 438; idem, *Nuove considerazioni sul vescovato...*, p. 134; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 73-74, fig. 11; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 409, nr. 3; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 338.

41.

† EX ANTIQVIS RENOVATUM † Din vechi a fost reînnoit de către

115. Porțiunea din zidul de incintă al cetății refăcută cu cheltuiala...

116. 1 picior atic = 0,308 m.; un picior roman = 0,295 m. Daremberg-Saglio, *op. cit.*, *Pes*.

117. Acest nume a fost citit pentru prima oară de noi, distingîndu-se clar pe piatră. Prin analogie cu el, am presupus că și numele Ἀλέξανδρος va fi fost la nominativ, deși era de așteptat să fie în cazul genitiv.

118. În locul crucii, Tocilescu citește greșit: Ἰ (ἡοῦ).

EST PER PATERNUM, REVE- Paternus, prea cinstit episcopul
RENTISS (imūm) EPISCOPUM) nostru. Amin.
NOSTRUM. AMEN. (În centru,
chrisma, flancată de literele A
și Ω).

Muzeul Ermitage, Leningrad.

BIBL. L. Matzulewitsch, *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage* (Archäologische Mitteilungen aus russischen Sammlungen, vol. II), Berlin-Leipzig, 1929, p. 5, nr. 6, p. 10 sq., pl. 26 și 27. La Matzulewitsch se află și bibliografia pînă la zi a obiectului. Pentru completări la această bibliografie, a se vedea: I. Barnea, *Discul episcopului Paternus* (extr. din *Analecta*, II), București, 1944, p. 1-15, fig. 1-4. De văzut, în plus: H. Leclercq, art. *Poltava*, în *DACL*, t. XIV, Paris, 1939, col. 1346-1349, și N. Fettich, *Archäologische Studien sur Geschichte der spätbyzantinischen Metallkunst* (Archaeologia Hungarica, XXXI), Budapesta, 1951, pp. 135, 153, 179, 188, pl. XXIII, 1.

42.

Ἐλεός μοι ὁ Θεός¹¹⁹).

M. N. A.

Milostiv (să-mi fie) mie Dumnezeu.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XVII (1894), p. 99, nr. 38; idem, *Monumente epigrafice și sculpturale...*, București, 1902, p. 389; D. M. Tocilescu, *op. cit.*, *BCMI*, VII (1914), p. 192, nota 2.

43.

*Αγίου

A(l) sfîntului (?)

Muzeul Constanța, înainte de 1916.

BIBL. D. M. Teodorescu, *op. cit.*, *BCMI*, VIII (1915), p. 6, nr. 21.

44.

Ἀάβε πῶ[μα καὶ πίε]. [Ἐλέη]σον Κ[ύ-
ριε]. Ἀμήν(?).

M. N. A. Fig. 15.

Ia capacul și bea.

Miluește, Doamne. Amin.

II. CALLATIS (Mangalia).

45.

Ἰωνπλίκιος, υἱὸς Κασσιανοῦ, Σῦρος τῶ
γένει,¹²⁰ νομικὸς τὴν ἐπιστήμην καὶ ἡ

Simplicius, fiul lui Casian, sirian de
neam, jurist ca știință și soția aces-

119. Cf. Rudolf Stephani, *Die Vasen — Sammlung der Kaiserlichen Ermitage*, St. Petersburg, 1869, 2. Teil, nr. 2056; v. Oppenheim, Lucas, *Inchriften aus Syrien, Mesopotamien u. Kleinasien*, în *Byzantinische Zeitschrift*, XIV (1905), p. 64, nr. 104.

120. Cf. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 636, 650-651.

τούτου γυνή Μελίτις, θυγάτηρ Αἰδείου, ἐκ προγόνων εὐγενεῖς, χρόνοις πολλοῖς καλῶς συνδιώσαντες καὶ ἐν γήρᾳ τιμίῃ προβηκότες, μεταξύ δικαίων ἐφ' ἑλπίδι ἀναστάντος [ἐν]θάδε[ς] ἔγκαμεν, ζωῆς αἰωνίου ἀπολαύσε[ω]ς.

M. N. A., L. 168. Fig. 16.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XI (1887), pp. 32-33, nr. 31; R. Netzhammer, *Altchristliche Skythien*, p. 412, nr. 32; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 348; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 37.

46.

Ἐνθάδε κατάκειτε Μαρκία¹²¹ καὶ Νικομυθία.

M. N. A., L. 524. Fig. 17.

BIBL. Gr. Tocilescu, *AEM*, XIV (1891), p. 36, nr. 92; V. Pirvan, *Contribuții epigrafice*, p. 65; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 167; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 412, nr. 31; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 348; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 37.

47.

.. ἀθάνα[το]...¹²² Ἰω(άννης)...

M. N. A., L. 880.

BIBL. Gr. Tocilescu, *op. cit.*, p. 36, nr. 93.

48.

[† Ἰουστινιανού] ¹²³ τοῦ φιλωκτίστου.

Muzeul Mangalia.

BIBL. Th. Sauciuc-Săveanu, *Callatis*, I, in *Dacia*, I (1924), pp. 147-148, fig. 46-47; O. Tafrafi, *La cité pontique de Callatis*, in *Arta și Arheologia*, I, 1 (1927), p. 38, nr. 6, fig. 24; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 348; V. Bechevliev, *Notes épigraphiques*, in *Godišnik — Annuaire du Musée National Archéologique Plovdiv*, II, Sofia, 1950, p. 63, nr. 4.

49.

† Ἰωάν[νης] † Κυρᾶδος κόδδα λεφάπομ.α.

Colecția N. Roșculeț, Constanța.

BIBL. O. Tafrafi, *op. cit.*, p. 38, nr. 7, fig. 37.

121. Condurachi: *Μαρία* (greșit).

122. Cf. L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 682.

123. Completarea lui V. Bechevliev.

50.

† Κυράδος¹²⁴).

† al lui Chiras.

M. N. A. Fig. 18.

III. HISTRIA.

51.

...θ[υ]γατέρα... εύραν... α τόμβ [ω ?]... ...fiică.. mormînt...

Muzeul Istria (?)

BIBL. V. Pirvan, *Histria*, IV, în *Analele Academiei Române, Memoriile Secției Istoric-archeologice*, XXXVIII (1915-1916), p. 700 (168), nr. 59; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 163-164.

52.

† IMP(erator) ANASTASIUS.

Impăratul Anastasius (491-518)

M. N. A. și Mz. Istria (?)

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 701-702, nr. 61; idem, în *Archäologischer Anzeiger*, 1915, col. 268; idem, *Fouilles d'Histria*, în *Dacia*, II (1925), p. 248, nr. 45; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 163; idem, *Altchr. Skythien*, p. 412, nr. 30.

53.

[Βοήθησον] (crucea monogr.) Κ[ύριε] (125). Ajută, Doamne.

Mz. Istria (?)

BIBL. V. Pirvan, *Fouilles d'Histria*, în *Dacia*, II (1925), pp. 247-248, fig. 70-71.

IV. AXIOPOLIS (Hinog, Cernavodă).

54.

Κυρίλλω, Κονδαία Τασειω, παρατίδομαι (Martirilor) Chiril, Chindeus și Tasi-
εύφρασιν. sius, le aduc laudă.*M. N. A., L. 1282.*124. Cf. *Suppl. epigr. graecum*, VIII, 1 (1937), 131, 140, 267.125. Pirvan: [? ἐλαίων] [?mesures] κα! Cf. Gr. Tocilescu, *Mon. epigrafice și sculpturale...*, p. 389.

55.

† [Ἐν]θάδε κατάκει[ι]ται Ἀνθοῦσα¹²⁶), ἡ
 εὐγεν (εσάτη¹²⁷) θυγάτηρ Γ[ι]βαστοῦ¹²⁸)
 τοῦ μεγαλοπρ (επιστάτου¹²⁹) κόμ(ητος¹³⁰)
 τὸν β[ι]ον τε]λέσσασα.. ἡμῖν...

M. N. A., L. 823. Fig. 19.

† Aici zace Anthusa, prea nobila
 fiică a marelui comite Gibastes,
 sfârșindu-și viața... pentru noi...

BIBL. Gr. Tocilescu, *Fouilles d'Axiopolis*, in *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, V (1903), vol. IX, p. 271 și in *Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigstem Geburtstag*, Berlin, 1903, p. 357; V. Pîrvan, *Contribuții epigrafice...*, p. 65; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 121, fig. 39; idem, *Altchristliche Skythien*, p. 411, nr. 25; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 339, nota 2, și p. 349, nota 2.

56.

[Ἰ(ησοῦς)] Χ(ριστὸς) Νικ[α]. Ἐνθάδε κίτε
 ἰ δοῦλοι (sic!) τοῦ Θεοῦ Πατοῦσλαβα¹³¹)
 καὶ τὸν (sic!) τέκνον. Αἰγούστου 16'

M. N. A., L. 1043. Fig. 20.

Iisus Hristos învinge.

Aici zace roaba lui Dumnezeu Ra-
 tuslava și copilul ei. August 16.

BIBL. Gr. Tocilescu, *op. cit.*, in *Rev. pt. istorie...*, pp. 272, 273, 275; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 349.

57.

† Βοησλάβου, etc. (indescifrabil).

† Al lui Voislav...

*Hinog, pe o piatră din zidul turnului de
 Vest al porții de Sud a cetății celei noi.*

BIBL. R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 128, fig. 47; V. Pîrvan, in *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine*, XI (1924), p. 218.

58.

*Trei amfore din sec. VI, pe care se află
 scrise cu vopsea roșie inscripții indesci-*

126. Cf. H. Lietzmann-N. A. Bees-G. Sotiriu, *op. cit.*, pp. 114-115. Destul de răspândită este și forma Ἀνθοῦσα Cf. W. Pape-G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig, 1884, s.v. R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 121, fig. 39 și, după el, R. Vulpe citesc greșit: Ἀνθοῦσα. La primul chiar facsimilul inscripției e greșit.

127. R. Netzhammer: ἡ εὐγενή.

128. Din cauză că astăzi inscripția nu se mai păstrează în starea în care se afla pe vremea lui Tocilescu, noi inclinăm, cu alt prilej, să citim: Γ[ιβ]αστοῦ, I. Barnea. *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja*, in *Dacia*, XI-XII (1945-1947), București, 1948, p. 223, nota 2. De data aceasta menținem lectura lui Tocilescu, deoarece, din transcrierea lui, rezultă că acest nume se păstra întreg, atunci când el a avut inscripția în față.

129. R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 121: μεγαλ(οῦ) — sic! greșit. Cf. E. Hanton, *op. cit.*, pp. 103-106.

130. Gr. Tocilescu: κόμ(ητος). Cf. E. Hanton, *op. cit.*, pp. 96-97, și R. Grosse, *op. cit.*, Register, s. v.

131. Influențat de Gr. Tocilescu, *Festschrift O. Hirschfeld*, p. 359 R. Vulpe vorbește de un *Ratoslavus*, considerând inscripția «latină, din timpul lui Iustinian» (?).

fragile, de o parte și de alta a semnelui crucii.

M. N. A.

BIBL. R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 125, fig. 42.

V. TROPAEUM TRAIANI (Adamclisi).

59.

† Σταυρός [θανάτου και] ἀναστά[σεως] † Crucea morții și a învierii.
CRUX MORT[is et] RESURRECT
 [ionis].

M. N. A., L. 654.

BIBL. Gr. Tocilescu, *Fouilles et recherches...*, p. 201; CIL, III, 14.214, ¹³; V. Pirvan, *Contribuții epigrafice...*, p. 65; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 210-211; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 412, nr. 34; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 182; E. Diehl, *op. cit.*, II, 3, Berlin, 1926, nr. 3465; H. Leclercq, *Illyricum*, în DACL, t. VII, 1, Paris, 1926, col. 138; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 651; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 36.

60.

Numede «MARIA», pe un sarcofag descoperit «aproape de atriul basilicii de marmoră».

Muzeul Adamclisi, pînă în 1916.

BIBL. G. Murnu, *Monuments de piatră din colecția de antichități a Muzeului dela Adamklisi*, în BCMI, VI (1913), p. 113, nr. 27; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 36.

VI. ULMETUM.

(Pantelimonul de Sus, Reg. Constanța).

61.

Ἐνθα κατάνυτε δ[ό]ο ἄγαμοι πιστοί[ε]
 Ἀλέξανδρος υἱός[ε] Ἀππαδος καὶ Δόμνης,
 ζήσαντα ἔτη... καὶ Ἀλεξάνδρῖα, ἐγγόνῃ
 αὐτοῦ, ζήσασ[α] ἔτη εἰς, θυγάτηρ Ἀσκλη-
 πιάδου καὶ Ἀμμιάδος, καταλίπει δὲ ἀρ-
 μαστόν ¹³²) Οὕτοι συνήστρησαν ¹³³) ἐν τῇ

Aici zac doi credincioși necăsători:
 Alexandru, fiul lui Appas și al Domnei,
 care a trăit ani... și Alexandria,
 ruda acestuia, care a trăit 17 ani,
 fiica lui Asclepiade și a Ammiadei și
 care-și părăsește logodnicul. Aceștia au trecut împre-

132. V. Pirvan și toți pînă la C. Daicoviciu, inclusiv E. Condurachi, după aceea: ἀρμα ἐτών = sarcina anilor.

133. Cf., în afară de exemplele citate de C. Daicoviciu, în legătură cu acest cuvînt: H. Leclercq, *Astres*, în DACL, t. I, 2, Paris, 1907, col. 3005-3006.

ἐκδοῖσι ὄρα μῆ. Ἐνέταξαν τὴν στήλην
οἱ γονεῖς ἀβδῶν τοῖς θεοσιμύτοις τέκνοις·
μνημῆς χάριν.

ună în lumea astrelor, prin moartea
în același ceas. Lespedea de mor-
mînt au pus-o părinții acestora,
copiilor cinstiți de Dumnezeu, spre
amintire.

Muzeul Ulmetum, pînă în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *Cetatea Ulmetum*, I, în *Analele Academiei Române*, seria II, t. 34 (1912), *Memoriile Secției Istorice*, pp. 533-538 (extr. p. 37-42), pl. IV; idem, în *Archäologischer Anzeiger*, col. 238, nr. 2; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 150-152, fig. 54; *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 28; Ch. Auner, *Dobrogea*, art. în *DACL*, t. IV, Paris, 1920, col. 1252; L. Jalabert-R. Mouterde, *op. cit.*, col. 650; C. Dăncoviciu, *Epigraphica christiana graeca*, *op. cit.*, pp. 253-256; R. Vulpe, *op. cit.*, pp. 349-350; E. Condurachi, *op. cit.*, p. 35.

62.

...NN...RUM [...Satur]NI[n]O AN-
NO[r]UM V [.....non tim]EN-
TEM MOR[tem] MORT[uu]S EST
IN DOMUM SU[a]M OMNIBUS
V[i]R[tutibus?].

...lui Saturninus, de ani... nete-
mîndu-se de moarte, a murit în casa
sa, cu toate virtuțile (?).

Muzeul Ulmetum, pînă în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *Cetatea Ulmetum*, I, pp. 545-547 (49-51), pl. X, 1; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 148-149; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 412, nr. 29.

63.

(Crucea monogramatică, flancată de
A și Ω).

PEDATURA¹³⁴) MILITUM LAN-
CIARIUM IUNIORUM.

Lucrarea soldaților din legiunea
lancierii iuniores.

Muzeul Istria.

BIBL. V. Pirvan, *Cetatea Ulmetum*, II, 2, în *An. Acad. Rom.*, seria II, t. 36 (1913), *Mem. Secf. Ist.*, pp. 379-384, fig. 23 și pl. VII, 1; idem, în *Archäol. Anzeiger*, 1915, col. 242, nr. 16; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, pp. 147-148, fig. 53; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 27; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 338; E. Condurachi, *op. cit.*, pp. 35-36.

64.

DOMINO FRATRI. VIVAM.

Fratelui Dominus. Să trăesc.

Graffiti pe zidul unui turn al cetății.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 384-385 (p. 56-57), pl. VII, 2-3; fig. 24; R. Vulpe, *op. cit.*, p. 338.

134. Cf. E. Diehl, *op. cit.*, I, 1, Berlin, 1924, nr. 290.

65.

Κ[ύρι]τε ἐστίθι¹³⁵).

Doamne ajută.

Muzeul Ulmetum, pină în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 352-353 (24-25), fig. 10, pl. XXIX, 1, nr. 1; idem, în *Archäol. Anzeiger*, 1915, col. 240, nr. 9; R. Netzhammer, *Christl. Altertümer*, p. 159, fig. 55; idem, *Altchristl. Skythien*, p. 411, nr. 26.

66.

Πίε, οἶνος καλός¹³⁶).

Bea, vinu-i bun!

Muzeul Ulmetum, pină în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 353-354 (25-26), fig. 11, pl. XXIX, 1, nr. 3; idem, în *Archäol. Anzeiger*, 1915, col. 240, nr. 10.

67.

[Λ]άβε [πῶμα καὶ πίε]¹³⁷).

Ia capacul și bea.

Muzeul Ulmetum, pină în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pl. XXIX, 1, nr. 4 (fotografie fără niciun comentariu sau completare).

68.

α + ω¹³⁸).

Alfa + omega.

Muzeul Ulmetum, pină în 1916.

BIBL. V. Pirvan, *op. cit.*, pp. 354-355, nr. 12.

VII. DINOGETIA.

(Garvăn, raionul Măcin)

69.

ΕΙΘΕΜΕΝ ΑΒΡΕΑΑ ΑΕΗ ΙΟΥΩ ΙΑΩ (intraductibil).
ΙΑΩ ΑΕΝΙΟΥΩΒΩΝ ΧΘΝΙΑΜ¹³⁹).*M. N. A.*

BIBL. Gh. Ștefan, *Dinogetia*, I, în *Dacia*, VII-VIII (1937-1940), București, 1941, pp. 419-421, fig. 28.

135. Cf. G. I. Kazarow, în *Izvestija Inst. Archéol. Bulg.*, II (1923-1924), p. 73, fig. 16.

136. Cf. O. Tıfıralı, în *Arta și Arheologia*, 11-12 (1935-1936), Iași, 1936, p. 54 și fig. 81 (p. 56).

137. Cf. nr. 44.

138. Apocalipsa I, 8; XXI, 6; XXII, 13.

139. Cf. Mirko Seper, *op. cit.*, p. 10, nr. 6; R. Mouterde, *Objets magiques. Recueil S. Ayvaz*, în *Mélanges de l'Université S.-Joseph*, t. XXV (1942-1943). Beyrouth, Liban, pp. 118-121, pl. VIII, nr. 42, 43, 48.

70.

IMP(erator) ANASTASIUS.

Impăratul Anastasius.

*M. N. A.**BIBL.* Studii și cercetări de istorie veche, II, 1 (1951), p. 53, fig. 21; III (1952), pp. 393-394, fig. 29.

71.

† Ἐπὶ τοῦ μ(ε)γ(άλου) ἐπάρχ(ου) Πόλεως
Γερωντίου.† In vremea marelui eparh (pre-
fect) al Constantinopolului, Ghe-
rontios.*M. N. A.**BIBL.* Gh. Ștefan, O balanță romană din secolul VI e.n., descoperită în Dobrogea, în Studii și cercetări de istorie veche, I, 2 (1950), pp. 152-162.

72.

Θ(εοῦ)Υ(ἱός) ὁ Π(αντοκράτωρ?), εοφθι.

Fiul lui Dumnezeu, Atotțiitorul,
ajută.*M. N. A.*VIII. SALSOVIA.
(Mahmudia, raionul Tulcea).

73.

Ἐνθάδε κίτε Παρφόρις, δοῦλος Χ[ριστοῦ].

Aici zace Porfirie, rob al lui Hris-
tos.*Colecția Pr. Eniceieiu, Mahmudia.*IX. ARGAMUM.
(Cap. Dolojman, raionul Tulcea).

74.

*Fragment de inscripție funerară, din vremea lui Justinian,
calcinate și mult stricată.**BIBL.* P. Nicorescu, Une croix-reliquaire de Dobrođuja, în In memoria lui Vasile
Pirvan, București, 1934, p. 223; R. Vulpe, op. cit., p. 348.

**MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE
EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORI
CE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE
TRIMITE PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MI-
SIUNE ORTODOXĂ, — STR. ANTIM Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU,
BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE —
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».**

COSTUL REVISTEI

IN ȚARĂ

Pe un an 20,— lei
Un număr 2,50 „

PESTE HOTARE

Pe un an 40 lei
Un număr 5 „

**In București, revista «Studii Teologice» se poate cumpăra
de la Magazinul de obiecte bisericești al Sfintei Arhiepiscopii a
Bucureștilor, Str. 30 Decembrie Nr. 9.**

**MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUE. CO-
LABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ ȘI PĂSTREZE COPIE
DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI
REVISTEI „STUDII TEOLOGICE”.**

B U C U R E Ş T I
TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MIŞIUNE ORTODOXA
1954