

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR  
TEOLOGICE DIN  
PATRIARHIA ROMÂNĂ

## C U P R I N S U L

- Pr. prof. IOAN G. COMAN : Personalitatea Sfintului Ciprian . . . 267
- Pr. conf. N. CORNEANU : Frumusețea ca atribut al Dumnezeirii . . 297
- Pr. magistrand I. TURCU : Sfintele Taine și faptele bune în mintuire 314
- Magistrand M. IANCU : Geneza XII, 1 - 10, în lumina descoperirilor arheologice . . . . . 331
- Pr. D. FECIORU : Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române . . . . . 345
- NOTE BIBLIOGRAFICE*, de : Diac. prof. Em. Vasilescu, asistent C. Pavel, Pr. Ol. N. Căciulă, Daniela Bratu, Șt. Popescu, C. Bărbulescu, Dan Zamfirescu . . . . . 388

EDITURA INSTITUTULUI  
BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE  
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XI  
Nr. 5-6 MAI-IUNIE 1959

## COMITETUL DE REDACȚIE

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

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

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

# PERSONALITATEA SFÎNTULUI CIPRIAN

Pr. Prof. IOAN GH. COMAN

La 14 septembrie 1958, s-au împlinit 17 veacuri de la moartea Sfîntului Ciprian, episcop-martir al Cartaginei, adormit în Domnul în ziua a 18-a a calendelor lui octombrie, anul 258 după Hristos. E o aniversare prețioasă atît pentru istoria în sine a Bisericii, cît și pentru ceea ce a însemnat Sf. Ciprian ca om, ca episcop, ca scriitor, ca martir. Între Tertulian și Augustin, Africa Proconsulară creștină nu cunoaște personalitate bisericească mai pregnantă și mai caracteristică decît aceea a lui Thascius Caecilius Cyprianus. Autorul nostru a fost o energie în acțiune, un realizator fără șovăire al celor mai bune planuri și hotărîri pe care le lua Biserica sa referitor la evenimente sau probleme de actualitate, un părinte și un frate neasemuit, un veghetor neclintit al spiritului biblic în viață și al bunelor rînduiri ale tradiției, un credincios profund, un scriitor elar de frumos nivel, o forță morală impunătoare. N-a avut originalitatea scripitoare a lui Tertulian, nici cultura lui Lactanțiu, a lui Ilarie, a lui Ieronim sau Rufin și nici geniul lui Augustin, dar a fost împodobit cu un caracter excepțional, cu un simț neobișnuit al situațiilor și cu o rară putere de pătrundere a sufletului omenesc. Opera sa scrisă e un balsam pentru cugețele curate și o înaltă lecție de trăire creștină.

Izvoarele asupra Sf. Ciprian sînt: *Acta Proconsularia, Vita Caecilii Cypriani* datorită diaconului Pontius, însemnarea lui Ieronim în *De viris illustribus* (67) și, evident, operele sale, îndeosebi scrisorile. Aprecierile scriitorilor patristici sau ale unor creștini contemporani ca Firmilian al Cezareei Pontului, Corneliu al Romei, Caldonius, Nemesianus, Lucius și alți corespondenți ai săi sînt relative, în nici un caz definitiv concludente. Considerațiile rar critice, ca acelea ale lui Lactanțiu, dar mai ales cele laudative, ca acelea făcute de Augustin, de Pacian, de Prudențiu, de Casiodor etc., la adresa unuia sau altuia din aspectele vieții sau operii Sf. Ciprian n-au decît o transparentă valoare istorică: sînt simple emfaze predicatormiale ori ditirambi poetici. Același lucru se poate spune și despre regretabila confuzie pe care o face Sf. Grigorie de Nazianz între Ciprian al Antiohiei și Ciprian al Cartaginei în destul de întinsa laudă pe care scriitorul capadocian o consacră Sf. Ciprian, deși această laudă cuprinde și unele elemente istorice.<sup>1</sup> Sf. Ciprian e prezentat aci cînd cu trăsături corecte în ce privește ținuta sa generală duhovnicească, cînd ca dregător păgîn și persecutor al creștinismului, cînd ca erudit și magician, cînd ca episcop al Cartaginei, al Africeii, al întregului Occident precum aproape și al Orientului și al părților de sud și de nord.

Documentul cel mai prețios pentru ultimul an al vieții Sf. Ciprian se intitulează *Acta Proconsularia*,<sup>2</sup> alcătuit din trei părți dintre care primele

1. *Lauda Sf. martir Ciprian*, Migne P. G., 35, col. 1169 A-1193 C.

două : 1. interogatoriul Sfântului Ciprian în fața proconsulului Aspasius Paternus și exilarea sa la Curubis (30 august 257) și 2. interogatoriul Sfântului Ciprian în fața proconsulului Galerius Maximus și condamnarea lui la moarte (septembrie 258) sînt sigur cîpii după procesele verbale ale ședințelor respective de judecată. Conciziunea povestirii, simplitatea faptelor și a procedurii, realismul scenei, ariditatea termenilor, preciziunea și claritatea ansamblului confirmă caracterul strict judiciar al relatării. Între cele două interogatorii : primul, care s-a încheiat cu exilarea Sfântului Ciprian la Curubis și al doilea, care e precedat de aducerea exilatului la o nouă judecată, se face legătura numai prin aceste cuvinte : «Cumque diu ibidem moraretur, successit Aspasio Paterno proconsuli Galerius Maximus proconsul». <sup>3</sup> Nimic artificial, nimic literaturizat. Partea a treia, care relatează martiriul Sf. Ciprian, nu este piesă de tribunal, ci operă a unui martor ocular, ceva mai dramatizată, însă păstrînd fidel ținuta compoziției și stilului părților precedente. *Acta Proconsularia* sînt o piesă de mare importanță documentară și istorică pe care critica o așează în fruntea întregului material referitor la viața Sf. Ciprian. De aceea și noi o vom folosi cu precădere în tratarea momentului corespunzător din desfășurarea personalității autorului nostru.

Nu de aceeași valoare, dar, totuși, de importanță remarcabilă este *Vita Caecilii Cypriani*, operă a diaconului Pontius, tovarăș nedespărțit al autorului nostru și, probabil, secretarul acestuia, dacă e adevărată informația dată lui Ieronim de un bătrîn : Pavel de Concordia, care-i relatează că, în tinerețea sa, a cunoscut la Roma pe «secretarul» autorului nostru în perioada bătrîneții sale <sup>4</sup> și dacă Pontius e una și aceeași persoană cu acel «notarius». Această *Vita*, cea mai veche biografie creștină, scrisă, probabil, la puțin timp după martiriul Sf. Ciprian, prezintă, în cele 19 capitole ale sale, un mișcător panegiric al omului, păstorului, scriitorului și martirului, care a fost episcopul cartaginez. Analiza critică la care această piesă a fost supusă de cercetători ca Monceaux, Harnack și alții a dus la concluzia că, deși ea este un «panegiric», a fost, totuși, concepută, tratată, înțeleasă și folosită ca biografie. Cu alte cuvinte, deși scrisă la temperatura unui encomion, ea cuprinde și serioase elemente de adevăr istoric pe care noi le cunoaștem din alte documente. E drept că, uneori, ditirambul și grandilocvența sufocă. <sup>5</sup> Influențat de stilul panegiricelor păgîne, Pontius vrea să prezinte pe eroul său ca model de viață și activitate creștină pentru contemporani și următori. <sup>6</sup> *Vita Caecilii Cypriani* își propune să sublinieze «faptele» și «meritele» autorului nostru la cel mai înalt

2. In S. Thascii Caecilii Cypriani *opera omnia*, rec. G. Hartel, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. III, pars III, 1871, p. CX-CXIII.

3. *Acta Proconsularia*, 2, ibidem, p. CXI.

4. Ieronim, *De viris illustribus*, 53, E. C. Richardson.

5. Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, Torino, 1923, p. 391 : «Quindi lodi copiose, iperboliche, interminabili, stucchevoli, in una forma declamatoria che è, si può dire, l'esagerazione di tutti gli artifici della retorica, e in qui Ponzio, malamente imitando lo stile del suo vescovo, accumula senza tregua antitesi, metafore, esclamazioni, interrogazioni».

6. Dr. Julius Baer, *Das Leben des Cäcilii Cyprianus von Pontius*. Vorbemerkung, *Bibliothek der Kirchenväter, Cyprian*, I, Band, 1918, Kempten und München, p. 3.

nivel; de aceea ea se autoînfrățișează ca «incomparabile et grande documentum in immortalem memoriam». <sup>7</sup> Ca la Horațiu și Ovidiu. Pontius se teme că n-are să fie la înălțimea faptelor așa de mari ale eroului său. <sup>8</sup> Sf. Ciprian a început să se desăvârșească chiar înainte de a învăța desăvârșirea; la el treeriful a precedat pe semănător, culesul viei a anticipat coarda de viță, fructul mărunii a apărut înaintea rădăcinii acestui pom. <sup>9</sup> Acest ton panegiric se întinde de-a lungul întregii biografii pe care o nuanțează printr-un colorit variat. Variația ditirambului merge uneori foarte departe. Relatînd cuprinsul sentinței de moarte dată împotriva Sfintului Ciprian, Pontius încheie: «Nimic mai deplin, nimic mai adevărat decît această sentință. Toate cele spuse într-însa, deși rostite de un păgîn, sînt dumnezeiești». <sup>10</sup> La sfîrșit, Pontius susține că Sf. Ciprian a fost primul episcop african care și-a udat cu sînge cununa sacerdotală și primul, care, după Apostoli, a suferit așa ceva. De la el încep să se numere episcopii Cartaginei. <sup>11</sup> Sf. Ciprian e pus, aci, în rang cu cei mai mari eroi ai Bisericii: Sf. Apostoli și recomandat ca primul episcop martir al Africii Proconsulare. Sînt exagerări proprii genului literar al panegiricului și care-i scad, pînă la un punct, valoarea istorică, așezînd-o sub aceea a *Actelor Proconsulare*. I s-au reproșat lui Pontius unele omisiuni: polemica baptismală, activitatea Sf. Ciprian la sinoadele de la Cartagina, numele celor doi proconsuli care au judecat pe episcop, și, în general, ținuta psihologică și umană firească a Sfintului. <sup>12</sup> Aceste omisiuni erau firești la un biograf care afirmă că viața unui om «așa de excepțional» era cunoscută de toți, chiar de păgîni, <sup>13</sup> și, care, pentru amănuntele referitoare la procesul Sf. Ciprian, trimite la *Acta*. <sup>14</sup> Harnack, care a consacrat un studiu amănunțit, o ediție nouă <sup>15</sup> și o traducere excelentă <sup>16</sup> textului operei lui Pontius, face observația judicioasă că acest autor n-a voit să dea o biografie obișnuită, ci să refere numai despre lucrurile în afară de comun aflătoare în viața episcopului cartaginez, despre vestitele sale «opera ac merita». De aci exagerările sale. <sup>17</sup> Credem că Harnack despovărează prea

7. *Vita Caecilii Cypriani*, I, în S. Thascii Caecilii Cypriani *opera omnia* rec. G. Hartel, în C.S.E.L., vol. III, pars III, p. XC.

8. *Eadem*, I, ibidem, p. XCI: «quae quidem tanta atque tam magna et mira sunt, ut magnitudinis contemplatione delerrear. Et imparem me esse confiteor ad profarendum digne pro meritorum honore sermonem, nec posse sic prosequi facta tam grandia, ut quanta sunt tanta videantur».

9. *Eadem*, 2, ibidem, p. XCII-XCIII.

10. *Eadem*, 17, ibidem, p. CVIII: «Nihil hac sententia plenius, nihil verius. Omnia quippe quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt».

11. *Eadem*, 19, ibidem, p. CIX-CX.

12. Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, II-e édition, Paris, 1924, p. 183; U. Moricca, *op. cit.*, I, p. 391.

13. *Vita Caecilii Cypriani*, I, ibidem, p. XC: «Non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita».

14. *Eadem*, 11, ibidem, p. CI: «Et quid sacerdos Dei proconsule interrogante responderit, sunt acta quae referant».

15. Cu puține diferențe față de ediția devenită clasică a lui G. Hartel. Harnack stabilește paragrafe numerotate în interiorul fiecărui capitol.

16. Prima traducere a acestei opere în limba germană. O altă bună traducere germană e aceea a lui J. Baer, *op. cit.*, Ibidem, p. 8-32.

17. Adolf Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius* — Die erste christliche Auto-

mult pe Pontius de vina de retorism, dar are dreptate cînd socotește această biografie drept un document care poate pretinde o anumită valoare istorică.<sup>18</sup> Sub petalele stilului său înflorit, Pontius ne-a transmis date, fapte și atitudini reale ale maestrului său. Uneori aceste elemente nu sînt prezentate suficient de rotunjit și de clar pentru cititorul zilelor noastre, dar contemporanii lui Pontius știau despre ce era vorba și completau nu o dată relatarea sa cu lipsuri. Pontius își cere chiar scuze în această privință: «Dacă voi spune mai puțin (decît trebuie) — și e necesar să spun mai puțin — lucrul acesta să fie atribuit mai mult neștiinței mele decît gloriei lui (Ciprian)».<sup>19</sup> Scopul ultim al biografiei fiind slăvirea episcopului, elementele reale sau istorice erau, adesea, strivite sub povara ornamentației stilistice, unde nu totdeauna strălucesc cu toată puterea pilonii de aur ai obiectivității. Acești piloni există; e necesară numai o bună doză de răbdare pentru a fi identificați. Această identificare e ușoară prin confruntarea care trebuie făcută cu operele Sfîntului Ciprian, îndeosebi cu scrisorile. Iată de ce, noi vom folosi *Vita Caecilii Cypriani* ca pe un document de seamă în tratarea personalității autorului nostru, procedînd cu toată precauția necesară într-o asemenea operație.

Prin notița sa literară din *De viris illustribus* (67) și prin aprecieri făcute în *alte opere* ale sale, Ieronim ne dă unele date și elemente interesante asupra Sf. Ciprian. Datele istorice sînt confirmate parte de documentele analizate pînă aci, parte de opera literară însăși a Sfîntului Ciprian. Aprecierile lui Ieronim de natură teologică sau literară asupra Sf. Ciprian sînt variate și nuanțate. Ele au o valoare remarcabilă ca venind de la un scriitor fin și de aleasă cultură.

Izvorul cel mai important pentru cunoașterea și conturarea personalității Sf. Ciprian sînt *operile sale scrise*, cu deosebire *scrisorile* sale, adevărate tezaure pentru istoria religioasă și culturală a Africei Proconsulare de la jumătatea sec. III d. Hr. Ele înfățișează pe autorul nostru în contact sau în luptă cu cele mai variate probleme, situații sau oameni ai Bisericii și timpului său: sinoade, erezii, shisme, episcopi, preoți, diaconi, credincioși din Biserica sa sau din alte Biserici, stări delicate sau grele ale Bisericii sub persecuție, cazurile exasperante ale celor căzuți, ale unor preoți prea indulgenți cu aceștia, ale unor mărturisitori, ale tuturor celor care vor să slășie unitatea Bisericii și să compromită pacea între frați. Tratatetele și scrisorile Sfîntului Ciprian sînt ca o puternică orgă care execută un mișcător concert autobiografic. Nimic nu stă locului nici o clipă: totul e în continuă mișcare: oameni, idei, fapte. În toate e atîta prospețime și autenticitate, atîta credință și energie, atîta precizie și pulsație de duh viu, încît o clipă nu ne vine să ne îndoim că chiar un singur cuvînt din operele lui n-ar fi rupt din viață. Scrisorile sale, cărora le vom consacra un studiu aparte, deși nu au toate același accent și nu exercită toate același efect asupra adresanților, reflectează, totuși, pe tonuri felu-

biographie, untersucht von... in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band XXXIX, Heft 3, Leipzig, 1913, p. 51.

18. *Idem*, ibidem, p. 43, 52.

19. *Vita Caecilii Cypriani*, 2, Ibidem, p. XCII.

rite, puternica viață bisericească și spirituală a marelui episcop cartaginez. La puțini scriitori creștini, corespondența formează un documentar așa de fidel și de prețios ca la Sf. Ciprian. De aceea și noi vom ține seama cu grije de acest lucru.

## 1. VIAȚA SFINTULUI CIPRIAN

Nu se cunosc locul și data exactă a nașterii Sfintului Ciprian. S-a născut, probabil, la Cartagina, fiindcă avea aci proprietăți. Data nașterii propusă de majoritatea specialiștilor în jurul anului 210<sup>20</sup> se explică, poate, prin aceea că în momentul hirotoniei lui ca preot (246) și puțin după aceea ca episcop (248) Sf. Ciprian trebuia să aibă aproximativ vârsta de 40 de ani (210-248). Se trăgea dintr-o familie vestită prin bogăția, neamul și puterea ei politică, poate chiar senatorială, dacă relatarea Sf. Grigorie de Nazianz în această privință este corectă și dacă informațiile pe care Sf. Ciprian însuși ni le dă despre sine și mediul său, referitor la perioada vieții sale de dinaintea convertirii, pot fi puse în legătură cu afirmația părintelui capadocian, sau dacă aceste informații au fost, eventual, chiar izvorul teologului și patriarhului de la Constantinopol.<sup>21</sup> A făcut studii frumoase, însușindu-și o serioasă cultură profană, cum afirmă Pontius<sup>22</sup> și cum reiese la fiecare pas din scrierile sale. Potrivit tradiției vremii, și-a ales cariera onorurilor, practicînd cu mult succes retorica, după informația ce ne-o dau Lactanțiu (Dumnezeeștile Instituții V, 1), Ieronim (De viris illustribus, 67) și Augustin (Sermo 312, 2, 2; 4, 4) și poate chiar avocatura.<sup>23</sup> Ca nobil și dedicat carierii onorurilor, Sf. Ciprian și-a făcut întinse și trainice relații cu cei din clasa lui socială, relații care vor dura pînă la moartea sa. Nu știm cît va fi practicat el retorică și, eventual, avocatura.

20. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II Auflage, 1914, II, p. 446 și nota 3, înclină pentru anul 200, «deși nu poate fi nici o siguranță» în această privință, observă el. B. Altaner, *Patrologie*, IV-e Auflage, 1955, p. 143, propune un spațiu mai larg cronologic: 200-210.

21. Cuvintele Sf. Grigorie (*Lauda Sf. martir Ciprian*, 6, Migne, P. G., 35, col. 1176 B): «ὁ πλοῦτος περιφανής, καὶ δυναστία περιδλεπτος καὶ γένει γνῶριμος (εἰ γὰρ μέγιστον εἰς εὐγενείας ἀπόδειξις συγκλήτου βουλῆς μετουσία καὶ προεδρία)», în deosebi cele din prima parte a frazei, pînă la paranteză, privitoare la avere și la starea socială: «ilustru prin bogăție, apreciat prin puterea de care dispunea, cunoscut prin neamul său», sînt confirmate de atmosfera generală, de unele amănunte ale biografiei scrisă de Pontius precum și ale *Actelor Proconsulare*. În *Vita* se precizează că Ciprian «și-a împărțit averile sale pentru împăcarea multor lipsiți»—«distractis rebus suis ad indigentium multorum pacem sustinendam» (2, p. XCII); «el avea grădini pe care le vinduse în folosul săracilor, la începutul vieții sale celei noi de creștin, dar care i se restituiseră: «ad hortos, inquam, quos inter initia fidei suae venditos et de Dei indulgentia restitutos pro certo iterum in usus pauperum vendidisset, nisi invidiam de persecutione vitare!» (Ibidem, 15, p. CVI; *Acta Proconsularia* 2, p. CXI).

22. Pontius, *Vita Caecilii Cypriani*, 2, p. XCI, vorbește de «studia et bonae artes», dar precizează că nu intră în amănunte, pentru că studiile profane ale Sf. Ciprian aparțineau, în vremea cînd le-a făcut, vieții laice: «fuerint licet studia et bonae artes devotium pectus imbuerint, tamen illa praetereo: nondum enim ad utilitatem nisi saeculi pertinebant».

23. *Ad. Donatum*, 2, p. 4, ed. Hartel. Vom cita operele Sf. Ciprian după această ediție.

Cariera lui profană «glorioasă»<sup>24</sup> și viața sa de plăceri i-au fost curmate de un eveniment excepțional, care a transformat și orientat cu totul altfel existența lui: convertirea sa la creștinism prin îndemnul preotului Caecilius sau Caecilianus.<sup>25</sup> În pagini de profundă și delicată analiză autobiografică, Sf. Ciprian își descrie viața sa profană și începutul existenței celei noi.<sup>26</sup> Auzise de convertiri la creștinism, dar nu credea în ele, în stadiul vieții lui precreștine. Socotea stilul vieții sale păgine fie ca înăscut, fie ca o deprindere întărită prin trecerea timpului. Înălțuit de patimi și erori, el nu credea că mai era posibila și o altfel de viață. Dar, pregătit de preotul Caecilius și grație pocăinții, el fu botezat, adică purificat complet de toate întinările vieții sale anterioare și primi lumina de sus, care, ca printr-o a doua naștere, l-a transformat într-un om nou.<sup>27</sup> Sf. Ciprian nu ne dă asupra convertirii sale amănunțele pe care ni le dă Augustin în *Mărturisirile* sale asupra aceluiași fapt din viața sa personală. Dar reiese destul de clar că tot inițiativei divine se datorește și convertirea viitorului episcop cartaginez. El prezintă convertirea sa ca pe un dar al lui Dumnezeu, ca pe o lucrare a Sf. Duh, care se revarsă fără opreliște și fără margini asupra omului; numai inima noastră să-l doarească și să i se deschidă. Harul lui Dumnezeu dă credinciosului forțe și însușiri necunoscute: castitate, minte curată, vorbă neîntinată, puterea acestora pentru vindecarea celor suferinzi, însănătoșirea de boală a sulețelor smintite, poruncă de pace pentru dușmani, liniște pentru cei violenți, îmbălinzire pentru cei cruzi, biruință asupra duhurilor necurate și rățăitoare.<sup>28</sup> Convertirea a adus Sfântului Ciprian moartea păcatului, dându-i în schimb viața virtuții. >

Paralel cu viața cea nouă, Sf. Ciprian își însușește adinc Sf. Scriptură, pe care o citea nu din curiozitate, ci din râvna credinței. Primul lucru pe care l-a făcut intrînd în noua viață, a fost păzirea castității, sub cuvînt că inima nu poate înțelege pe deplin adevărul decît prin zdobirea concupiscentei cărnii.<sup>29</sup> Impărți o bună parte din averea sa celor lipsiți și tot timpul vieții ținu casa sa deschisă pentru mîngîierea și ocrotirea tuturor nefericiților. Se pare că a primit preoția foarte curînd după botez și episcopatul nu la mult timp după aceasta, grație autorității și prestigiului de care se bucura în fața clerului și a credincioșilor.<sup>30</sup> Opoziție nu i-a făcut decît un grup de clerici pizmași. Ocupă scaunul de episcop, al Cartaginei, rămas vacant prin moartea predecesorului său, Donat, și-l deținu pînă la moartea sa martirică. Purtarea lui Ciprian se impunea prin: evlavie, energie, milostenie și severitate. Pontius ne-a lăsat un portret al

24. Ieronim, *De viris illustribus*, 67: «Cyprianus Afer primum gloriose rhetoricam docuit».

25. Ieronim îl numește Caecilius (*op. cit.*, 67), iar Pontius îi zice Caecilianus (*op. cit.*, 4, XCIV).

26. *Ad Donatum*, 3-4, p. 5-6.

27. *Op. cit.*, 4, p. 6: «postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit».

28. *Op. cit.*, 5, p. 7.

29. Pontius, *Vita...* 2, p. XCII.

30. *Idem, op. cit.*, 3; 5, p. XCIII, XCV-XCVI.



înfățișării sale fizice: «Atita sfințenie și grație strălucea pe chipul lui, încît turbura cugetul privitorilor. Chipul lui era în același timp serios și vesel, fără să cadă într-o severitate tristă sau într-o bunăvoință excesivă: era un amestec din acestea două, încît nu-ți dădeai seama dacă se impunea să fie temut, sau iubit, afară numai dacă el nu merita și una și alta. Veșmintele sale nu se deosebeau de chipul său, potrivite și ele mediului înconjurător. Pe Ciprian nici trufia lumească nu-l umflase, dar nici sărăcia afectată nu-l întinase...»<sup>31</sup> Sf. Ciprian iubea mult pe Caecilius, preotul care-l convertise și care, la moartea sa, i-a încredințat soția și copiii. El e, poate, singurul scriitor care, după convertire, nu s-a mai întors la autorii săi profani, ci și-a mărginit lectura la Sf. Scriptură și la operele lui Tertulian, pe care-l citea zilnic, după spusa lui Ieronim.<sup>32</sup> Cultura și, în-deosebi, lucrările sale scrise trădează profund influența acestei lecturi.

Păstoria Sfântului Ciprian, deși relativ scurtă — circa 9 ani — a fost una dintre cele mai bogate și mai frământate din cîte cunoaște istoria Bisericii. Spirit practic, ferm, clar și iubind mai presus de orice disciplina, buna rînduială, armonia, pacea și unitatea credincioșilor săi și a întregii Biserici, Sf. Ciprian va lăsa urme neșterse în istoria episcopatului cartaginez și a creștinismului secolului III. El a primit spre rezolvare numeroase probleme, unele vechi de natură social-creștină de la predecesorii săi, altele mai noi, referitoare la primirea ereticilor în Biserică, probleme pendinte și în vremea lui Tertulian, la care s-au adăugat capitole complexe ridicate de persecuții, în-deosebi de aceea deslănțuită de Deciu, în anul 250. Vom analiza ceva mai departe principiile doctrinale puse de aceste probleme. Acum, reținem că autorul nostru a desfășurat o prodigioasă activitate în toate situațiile, rezolvîndu-le cu deosebită înțelepciune și fermitate. Nici o ezitare, nici un compromis, nici o nesiguranță în toate hotărârile luate, care se aplicau imediat. Că e vorba de înfrinarea patimilor mediului creștin, de cei căzuți în timpul persecuției, de martiri sau mărturisitori, de grupul clericilor adversari, de clerici nedisciplinați, de turburările produse de shisme sau de erezii, de raporturile cu alți episcopi, de ravagiile ciumei sau de nerușinarea unor insultători etc., Sf. Ciprian folosește, fără greș, aceeași tactică înțeleaptă, tratînd oamenii și problemele cu seriozitate împletită cu blîndețe.

Ilustrăm cu un singur exemplu aceste aprecieri. Faptul privește persoana însăși a episcopului și lucrul e cu atît mai grăitor. La începutul persecuției lui Deciu, pentru a nu produce prea mare turburare și poate chiar începuturi de destrămare a Bisericii din Cartagina prin arestarea și moartea sa, Sf. Ciprian, din poruncă divină și din îndemnul multora dintre credincioșii săi, se refugie într-o mică localitate din apropierea capitalei. De aci el conduse Biserica sa prin corespondență sau intermediari, aproximativ 15 luni, cît a durat autoexilul. Această fugă din fața persecuției, în interesul comunității, a dat loc, însă, la interpretări nefavorabile printre neprieteniului lui și chiar în mijlocul clerului de la Roma, care, într-o scrisoare către clerul din Cartagina, nu s-a sfiit să numească

31. Idem, *op. cit.*, 6, p. XCVI.

32. Ieronim, *op. cit.*, 53.

pe Sf. Ciprian năimit.<sup>33</sup> Din locul în care se află, Sf. Ciprian trimite Bisericii din Roma un număr de 13 scrisori din cele elaborate de el în timpul absenței sale și în care se reflectă fidel activitatea sa pastorală. Într-o scrisoare explicativă către creștinii din Roma, Sf. Ciprian, rezumând cele 13 scrisori pe care li le-a trimis, precizează că, în timpul absenței sale din comunitate, el a dat sfat clerului, îndemn mărturisitorilor, muștrare fugarilor, întărire fraților, a chemat la ordine pe martiri și mărturisitori prin scrisori în care le arată cum să procedeze față de cei căzuți, a dat directive cu privire la cei ce primiseră certificate din partea martirilor, dar el n-a fixat lege în această privință și ceace a făcut nu a făcut singur.<sup>34</sup> Un grup de mărturisitori, printre care presbiterii: Moise, Maxim, Nicostrat, Rufin și alții laudă conduita episcopului cartaginez în timpul retragerii sale: «Deși între timp ai fost scos din rinduri de către frați, din cauza momentului special, totuși n-ai absentat, pentru că prin scrisorile tale ai întărit continuu pe mărturisitori, pentru că ai suportat cheltuielile necesare din munca ta cinstită, pentru că în toate te-ai arătat mereu prezent într-un fel oarecare, pentru că nu te-ai închis ca un dezertor față de nici una din îndatoririle care-ți reveneau».<sup>35</sup> Nu se poate un omagiu mai deschis pentru meritele pastorale ale Sf. Ciprian în timpul retragerii sale. Retragerea păstorului în timp de persecuție putea da naștere la interpretări rău-voitoare în sec. III, dar Biserica încuviințase tacit acest lucru, după însuși modelul Mântuitorului.<sup>36</sup>

După 15 luni de absență (1 ianuarie 250—1 aprilie 251), Sf. Ciprian reveni la Cartagina, unde reluă conducerea Bisericii, care era tulburată și

33. *Scrisoarea* 8, 1-2, p. 466.

34. *Scrisoarea* 20, 1, 2, 3, p. 527-528.

35. *Scrisoarea* 31, 6, p. 561-562.

36. *De lapsis*, 10, p. 244. Dacă Sf. Ciprian ar fi rămas în mijlocul credincioșilor

săi, la începutul persecuției lui Deciu, e sigur că el ar fi fost martirizat, mai ales că în repetate rinduri se ceruse ca el să fie aruncat la lei: «maxime cum et suffragiis saepe repetitis ad leonem postularetur» (*Vita...* 7, p. XCVII). Pontius precizează că episcopul Cartaginei s-a retras din fața primei persecuții nu de teamă, căci el tot a suferit martiriul, ci pentru lenețiri care-l făceau încă necesar Bisericii. El a preferat să se supună poruncii divine decât să se supună martiriului prea devreme. El a fost sezisat prin avertismente dumnezeiești să nu primească atunci martiriul. Retragerea Sf. Ciprian din fața persecuției nu s-a datorat micimii omului, ci lui Dumnezeu. În timpul furiei persecuției, trebuia să fie prezent omul care să poată tămădui pe cei răniți sau atinși de meștesugul dușmanului, aplicându-le, după rană, amputarea sau îngrijirea. Dacă Sf. Ciprian ar fi fost martirizat încă de la începutul episcopatului său, cine — se întreabă Pontius — ar fi arătat un progres așa de mare al harului prin credință, cine ar fi obligat pe fecioare la o disciplină potrivită curăției și la o ținută vrednică de sfințenie, cine ar fi învățat po-căința pe cei căzuți, adevărul pe eretici, unitatea pe schismatici, pacea și legea rugăciunii evanghelice pe fiii lui Dumnezeu? Cine ar fi biruit blasfemiile păgînilor întorcându-le împotriva lor, cine ar fi mîngîiat pe creștini ca el de pierderea alor lor? De la cine am învăța noi milostenia și răbdarea și cine ar mai stăvili ca el otrava pizmei prin dulceața tămăduirii mîntuitoare? Cine ar mai ridica atîția martiri prin îndemnul cuvîntului dumnezeesc, cine ar mai însuflăi atîția mărturisitori cu frunțile însemnate a doua oară? (*Vita...*, 7, 8, p. XCVII, XCVIII, XCIV). În scrisorile trimise din locul său retras, Sf. Ciprian se arată frămîntat și preocupat de credincioșii săi ca și cum ar fi în mijlocul lor și ar participa direct, la zbuciumul vieții lor: dă dispoziții cu privire la cheltuielile necesare pentru mărturisitori, pentru cei săraci, văduve, infirmi, peregrini și lipsiți, directive referitoare la vizitarea celor din închisori, printre care se află nu numai bărbați ci și

divizată. Printr-un sinod ținut în mai 251, Sf. Ciprian reconfirmă excomunicarea conducătorilor partidei adverse și rezolvă problema așa de complexă a celor căzuți; luptă îndelung împotriva lui Novațian și a shismei novațiene, cu care prilej confirmă alegerea lui Corneliu ca episcop al Romei; răscumpără cu 100.000 sesterți un număr de prizonieri creștini luați de o invazie barbară; săvârși o lucrare de înaltă valoare morală prin asistența socială acordată locuitorilor Cartaginei în timpul ciumei dintre anii 252 și 254; scăpă ca prin urechile acului de urmările unui edict dat pe la jumătatea anului 252, care ordonase sacrificii solemne pentru a îndepărta flagelul; puse la punct pe Demetrian, magistrat roman și dușman de moarte, printr-o scrisoare adresată public și în care demasca prejudecățile păgâne și răutatea acestui personaj; în ultimii trei ani înainte de exil (255-257 august), avu asupra sa greaua problemă a botezării novațienilor și a ereticilor în general, cu care prilej convoacă un sinod (255-256) și intră în conflict cu episcopul Ștefan al Romei, care împărtășea alt punct de vedere decât acela al său.<sup>37</sup>

La 30 august 257, sub al patrulea consulat al împăratului Valerian și sub al treilea consulat al împăratului Gallien, Sf. Ciprian e arestat, judecat și trimis în exil la Curubis, de către proconsulul Aspasius Pater-nus. Scena judecății transmisă de *Acta Proconsularia* este de o mare simplitate, demnitate și noblețe. Nimic artificial, nimic de prisos în puternicul realism al întrebărilor și răspunsurilor.<sup>38</sup> Curubis, un orașel, tot colonie romană, situat în partea de sud-est a Cartaginei, era, după relatarea lui Pontius, un loc urit, pustiu, fără verdeață, fără apă, departe de litoral, stîncos, neospitalier, lipsit de drumuri. Aci, Sf. Ciprian era vizitat de numeroși frați și cetățeni, care-l iubeau. El a suportat exilul cu seninătate, potrivit principiului că pentru un creștin toată această lume e o singură casă; i s-a descoperit în vedenie că va fi condamnat la moarte prin decapitare, dar executarea i-a fost aminată cu o zi, la cerere, iar această zi, transpusă din vedenie în realitate, a însemnat un an.<sup>39</sup> Cei ce erau în jurul lui continuu: preoți, martiri și chiar nobili laici, l-au îndemnat — zice Pontius — nu odată să se ascundă, adică să se retragă undeva departe și-i ofereau și loc pentru așa ceva, dar Sf. Ciprian nu acceptă propunerea. Analogia dintre acest episod și cel corespunzător din viața lui Socrat, în dialogul platonice *Criton*, este izbitoare. Episcopul dorea martiriul și anume ținea să fie ucis chiar în timpul vorbirii sale despre Dumnezeu, căci rîvna sa cea mare era cuvîntul despre învățătura dumnezească.<sup>40</sup>

La 13 septembrie 258, pe vremea consulilor Tuscus și Bassus, Sf. Ciprian fu adus de doi comandanți militari (un strator și un equistrator)

femei și copii, subliniază sensul înalt al suferinții fraților și-și exprimă dorința vie de a-i revedea și de a-și relua sarcinile active, dar că, pentru moment, e preferabil să rămînă ferit în interesul păcii și scăpării tuturor; acesta e și sfatul insistent pe care-l primește de la fratele Tertull (Scrisorile: 5; 6, 1, 2, 3; 7, 1; 8, 2; 14, 1, 2 etc.).

37. Umberto Moricca, *op. cit.*, I, p. 402-408.

38. *Acta Proconsularia*, I, p. CX-CXI.

39. *Vita Caecilii Cypriani*, 11, 12, 13, p. CI-CV.

40. *Ibidem*, 14, p. CVI: «Tanta illi fuit cupido sermonis, ut optaret sic sibi passionis vota contingere, ut dum de Deo loquitur in ipso sermonis opere necaretur».

de la Curubis la localitatea Sexti, unde se afla noul proconsul Galerius Maximus, venit aci pentru îngrijirea sănătății. Proconsulul amânând judecata pentru a doua zi, Sf. Ciprian și-a petrecut noaptea sub «custodie delicată», în casa unuia dintre comandanții militari care-l aduseseră de la Curubis. În acea noapte, poporul dreptcredincios aflînd ce se petrece, a priveghiât în jurul locuinței unde se afla episcopul. În aceste momente, probabil, Sf. Ciprian scrie ultima sa epistolă adresată clerului și poporului creștin cartaginez exprimîndu-și dorința fierbinte de a mărturisi pe Dumnezeu și de a muri în mijlocul credincioșilor săi la Cartagina, în Biserica pe care a condus-o, nu la Uttica, unde se zvonea că va fi trimis.<sup>41</sup> A doua zi, 14 septembrie, fiind adus în atriul de judecată Sauciolus și refuzînd să execute invitația proconsulului de a săvîrși practicile religiei romane, Sf. Ciprian, după ce i se administrează o aspră mustrare de către președintele tribunalului, e condamnat la moarte, pronunțîndu-se această hotărîre de pe tăbliță: «Se decide ca Thascius Cyprianus să fie pedepsit cu moartea prin sabie». Iar Sf. Ciprian răspunse: «Mulțumesc lui Dumnezeu».<sup>42</sup> Mulțimea fraților a însoțit pe Sf. Ciprian la locul de execuție. Ajuns în cîmpul de la Sexti, Sf. Ciprian s-a desbrăcat de vestimintele de deasupra pe care le-a dat diaconilor, el rămînînd într-o cămașe de in. La sosirea călăului, el a poruncit alor săi să-i dea 20 monezi de aur. După ce a fost legat la ochi, Sf. Ciprian a fost executat. Trupul său a fost așezat în apropiere, spre a satisface curiozitatea păgînilor, dar în timpul nopții el a fost ridicat de frați purtînd făclii de ceară și dus la moșia procuratorului Macrobiu Candidian, pe calea mapaliensă, lîngă piscine.<sup>43</sup>

Așa s-a încheiat viața atît de zbuciumată și totuși așa de lineară a acestui mare creștin și episcop. Neocolind nici una din greutățile secolului său plin de erezii, de shisme și de persecuții, luînd hotărîrile cele mai potrivite de la caz la caz și neabătîndu-se o clipă de la ținuta creștină, Sf. Ciprian și-a atins ținta urmărită cu atîta ardoare: de a vindeca rănile Bisericii întărind-o prin unitate și de a ajunge la Domnul pe calea glorioasă a martiriului. El a lăsat urme neșterse în Biserica sec. III și s-a înconjurat pentru totdeauna de o aureolă morală și spirituală în afară de comun. El a iubit nespus pe Dumnezeu, pe oameni, disciplina bisericească și frumusețile morale ale sufletului. Spirit eminentamente practic, el a luptat ca puțini alții pentru înțelegerea, pacea și unitatea nu numai între creștini, ci între toți oamenii. Sf. Ciprian a murit cam la aceeași vîrstă și cu aceeași atitudine de mulțumire față de Dumnezeu, ca Sf. Ioan Gură de Aur.

## 2. OPERA LITERARĂ

Deși spirit eminentamente practic, Sf. Ciprian este, totuși, și autor de lucrări scrise. Am putea spune chiar că operele sale scrise sînt o completare sau o punere la punct a activității sale practice. Sf. Ciprian anti-

41. *Scrisoarea* 81, p. 841.

42. *Acta Proconsularia*, 3-4, p. CXII-CXIII.

43. *Ibidem*, 5, p. CXIII.

cipează, în această privință, pe Sf. Ioan Gură de Aur. Cuvîntul scris materializează atitudini, planuri și hotărîri practice; în același timp el vehiculează puterea sufletească a unui mare întîistător bisericesc din sec. III d. Hr. și ne transmite date importante din atmosfera acelei vremi.

Operele Sf. Ciprian se împart în două mari categorii: tratate și scrisori. Pontius indică deja conținutul a 11 tratate din 13, cîte sînt autentice; aceste tratate sînt, probabil, următoarele, în ordinea indicată de Pontius: *Ad Donatum*, *De habitu virginum*, *De lapsis*, *De catholicae ecclesiae unitate*, *De dominica oratione*, *Ad Demetrianum*, *De mortalitate*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*, *Ad Fortunatum* și opera neautentică: *De laude martyrii*. Lipsesc din indicația lui Pontius: *Quod idola dîi non sint* și *Testimonia ad Quirinum*.<sup>44</sup> Lipsesc de asemeni *Scrisorile*. S-au atribuit Sf. Ciprian destul de multe opere neautentice care ocupă în ediția lui Hartel un volum întreg: 15 lucrări, 4 scrisori și un număr de poezii (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. III, pars III, appendix, 1871, p. 3-325). Operele autentice au fost scrise într-un interval de circa 10-12 ani, la o distanță relativ scurtă unele de altele, uneori aproape concomitent.

Ținînd seama de conținut, critica a clasificat aceste opere în trei categorii: 1. apologetice: *Ad Donatum*, *Quod idola dîi non sint*, *Ad Demetrianum*, *Ad Fortunatum*; 2. dogmatico-polemice: *De lapsis*, *De catholicae ecclesiae unitate*, *Testimonia ad Quirinum*; 3. practico-ascetice: *De mortalitate*, *De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De opere et eleemosynis*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*.<sup>45</sup> *Scrisorile* Sf. Ciprian sînt un gen literar compozit, în care problemele de actualitate cele mai complexe se împletesc cu soluții practice sau idei teologice adecvate sau și cu unele și cu altele simultan.

Prima grupă sau categorie de opere, care, în situații diferite, pune creștinismul și păgînismul față în față, cuprinde tratate puțin originale, cu excepția capitolelor 3-6 din *Ad Donatum* în care autorul dă prețioase referințe autobiografice și care schițează o idee despre ceea ce vor fi, peste circa 200 de ani, *Mărturisirile* lui Augustin. Ideile, argumentarea, uneori chiar planul anumitor capitole sau dezvoltări din aceste lucrări sînt împrumutate din scrierile lui Tertulian și Minuciu Felix. Și, totuși, felul de a pune adesea problemele, accentuarea aspectelor și valorilor etern umane în aprecierile pe care le face și grija de a nu lăsa nimic nedovedit — după mentalitatea, posibilitățile și metoda de atunci — relevă o serioasă notă personală de care critica n-a ținut și nu ține încă suficient seama. Evident, metoda de a critica mitologia păgînă incoerentă, cultele absurde ori imorale și capitole ale unei societăți decăzute, existase înaintea Sf. Ciprian și el și-o însușise; dar episcopul cartaginez iese, uneori,

44. Adolf Harnack, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur*, p. 693.

45. U. Moricca, *op. cit.*, p. 412.

din vechiul șablon și se așează pe piscul actualității pe care o analizează cu mare atenție. În *Ad Donatum* și în *Ad Demetrianum* mai ales, el cercetează critic nu vechiul păgînism, ci pe cel contemporan. La fel de actuală e problema tratată în *Ad Fortunatum*, deși colecția de temeuri biblice poate fi mai veche, în polida afirmației contrare a autorului.<sup>46</sup> Situația e diferită în primele 9 capitole din *Quod idola dii non sint*, unde autorul «arheologizează», dar lucrurile sînt tratate pe plan actual în restul lucrării (cap. 10-15). Sf. Ciprian nu e un apologet de talia lui Tertulian, fiind lipsit de geniul speculativ, vulcanismul spiritual și capacitatea de expresivitate juridică și filosofică ale acestuia; dar ceea ce îi lipsește în acest domeniu se compensează cu o bogată intuiție a realităților și cu un deosebit bun simț și cumpănire a faptelor. Sf. Ciprian e partizanul cîștigării păgînilor și iudeilor prin demonstrație riguroasă, dar domoală, prin argumentare realistă, dar care nu umilește, ci apropie și întinde mîna. De aci și stilul în general reținut și calm al acestor tratate, dacă exceptăm prețiozitățile și eleganțele retorice din *Ad Donatum* și unele ieșiri aspre din *Ad Demetrianum* (cap. 1, 10 etc.).

A doua grupă de tratate: cele dogmatico-polemice dau întreaga măsură a personalității teologico-literare a Sf. Ciprian. Primele două: *De lapsis* și *De ecclesiae catholicae unitate*, care au fost citite la sinodul de la Cartagina, în mai 251, sînt lucrări de concepție, iar a treia: *Testimonia ad Quirinum* e un proiect de compendiu de teologie speculativă și mai ales practică sprijinită pe sute de texte sau mărturii biblice. În primele două tratate, Sf. Ciprian pornind de la realitățile dureroase ale frămîntărilor între creștini produse de persecuția lui Deciu și de diferitele shisme în frunte cu aceea a lui Novațian și a unui grup de preoți adversari ai episcopului, își expune întreaga sa concepție eclesiologică, una din cele mai încheiate, mai ortodoxe și mai frumoase din cîte a elaborat perioada patristică. *De lapsis* în 36 capitole, iar *De ecclesiae catholicae unitate* în 27 capitole analizează cu o pătrundere și cu un suflu excepțional originea și structura harică a Bisericii și a vieții creștine în mediul păgîn al secolului III. Sînt două cărți devenite curînd clasice prin vigoarea puțin comună cu care sînt tratate problemele de fond: disciplina penitențială și unitatea indestructibilă a Bisericii și prin frumoasa ținută a compoziției și a limbii. Argumentările cu sau fără texte biblice, susținerea principiilor de bază ale vieții creștine, istorisirile, sublinierea diferitelor categorii de creștini buni sau vinovați, numeroasele observații și îndemnuri sînt impunătoare printr-un dinamism cald și printr-o atracție aproape irezistibilă, ca unele care-s răsărite din însuși torentul vieții creștine, în mijlocul căruia se zbcuima autorul. Capitolul IV din *De lapsis* și cap. V-VI din *De ecclesiae catholicae unitate* sînt piese de antologie. Continuăm să credem că versiunea a capitolului 4 din *De catholicae ecclesiae unitate* favorabilă

46. *Ad Fortunatum* 1, Hartel III, 1, p. 317: «Obtemperandum fuit desiderio tuo tam necessario, ut quantum sufficit mediocritas nostra auxilio divinae inspirationis instructa quasi arma ac munimenta quaedam pugnaturis fratribus de praeceptis dominicis promerentur».

primatului papal e un text interpolat, străin de concepția și practica Sf. Ciprian, cu toată tendința unor cercetători ca Van den Eynde, O. Perler, M. Bévenot etc. de a socoti autentică această versiune.<sup>47</sup> *Testimonia Ad Quirinum*, opera cea mai întinsă a Sf. Ciprian, deși un simplu compendiu de texte sacre fără pretenție, cum se exprimă însuși autorul,<sup>48</sup> are importanța uneia dintre primele încercări creștine de a sistematiza un mare număr de texte biblice pentru următoarele probleme: 1. critica greșelilor religioase ale iudeilor care n-au voit să accepte pe Hristos ca Mesia și Mîntuitor, 2. despre Hristos și 3. datoriile morale, sociale și religioase ale creștinului. Aceste texte au servit multora ca izvor doctrinal al creștinismului pînă la marile închegări dogmatice apusene din sec. IV și V.

Ultima grupă de tratate, cele practico-ascetice: *De mortalitate*, *De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De opere et elemosynis*, *De bono patientiae* și *De zelo et livore* e grupa cea mai mare, cuprinzînd șase piese. Sînt, în general, lucrări cu caracter pastoral, elaborate sub puternica influență a tratatelor corespunzătoare sau quasi-corespunzătoare ale lui Tertulian. Dacă ideile nu sînt decît rareori originale, aplicarea lor este abilă și personală. Idei tertulianiste sau aparținînd înțelepciunii umane de totdeauna, adesea diatribei, împletite ori nu cu texte biblice, sînt folosite cu rară dexteritate în cele mai diferite împrejurări și momente din viața Bisericii, ori a credincioșilor. Nimic de prisos și nimic lipsă în aceste învățături, sfaturi, îndemnuri și observații părintești. Deși inspirate din Tertulian, multe din paginile acestor tratate sînt așa de armonizate cu ethosul specific al Sf. Ciprian, încît s-au transformat în opere ciprianice propriuzise. Echilibrul armonios al ideilor și admirabila frumusețe a limbii fac din ele bucăți clasice. Din fiecare din aceste opere se poate reține cel puțin o idee, o atitudine, o apreciere, o situație, un portret vrednic de a face parte dintr-o antologie. Cine poate uita înaltul sens de «ieșire salvatoare» pe care moartea îl are pentru creștini în comparație cu ceilalți? Monahiile sînt «floarea grădinii Bisericii». Nimic nu întărește unitatea credincioșilor ca rugăciunea în comun. Dumnezeu poate fi cîștigat numai prin purtare frumoasă și fapte bune. Istoria răbdării de-a lungul Vechiului și Noului Testament este o comoară de învățături. Portretul pismuitorului e opera unui mare psiholog și artist.

*Scrisorile* Sf. Ciprian, 85 la număr, dintre care 65 scrise de el, iar 16 adresate lui sau clerului din Cartagina, au o deosebită valoare documentară. Ele reprezintă o mină inepuizabilă de informații variate asupra vieții bisericești din Africa Proconsulară, la jumătatea secolului III, cu osebire asupra organizării, disciplinei și orientării spirituale a comunităților cre-

47. B. Altaner, *Patrologie*, IV-e Auflage, 1955, p. 145, 147.

48. *Testimonia*, Prefață, Hartel III, I, p. 35-36: «Et quidem sicut petisti, ita a nobis sermo compositus et libellus compendio breviant digestus est, ut quae scribebantur non copia latiore diffunderem, sed quantum mediocris memoria suggerebat, excerptis capitulis et adnexis necessaria quaeque colligerem, quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur». Cf. mai ales prefața de la cartea III-a, Ibidem, p. 101: «Quantum potuit itaque mediocritas nostra complecti, collecta sunt a me quaedam praecepta dominica et magisteria divina quae esse et facilia et utilia legentibus possint, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter iterantur».

știne. Ele au o valoare covârșitoare pentru biografia Sf. Ciprian, în special pentru urmărirea evoluției sale sufletești, atât de la un eveniment la altul, cât și în ansamblu. Ele revelează, ca nici o altă operă, vigilența sa neadormită, activitatea sa neobosită, dinamismul său creator, elanul său cald, dar cumpănit, fermitatea atitudinilor și hotărârilor sale, capacitatea sa remarcabilă de a folosi orice situație pentru scopul suprem: ortodocșia doctrinei și unitatea Bisericii. Zeci de nume de persoane cu atitudini, caractere și misiuni interesante circulă în această corespondență. Uneori desbateri aprinse ca cele referitoare la shismatici, la mărturisitori, la cei căzuți sau la botezarea ereticilor ocupă serii întregi de scrisori. Meritul literar al acestor scrisori este de prim ordin. Stilul, deși uneori prea ornamentat, atrage și captivează printr-o fluență și claritate ajunse vestite încă din epoca patristică.

*Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis* cuprind, ca text ciprianic, ultimele două treimi din prefață și hotărârea finală (a 87-a) (Hartel III, 1, p. 435-461).

Opera literară a Sf. Ciprian e una din cele mai remarcabile pe care ni le-a lăsat antichitatea creștină de limbă latină. Frumusețea formei acestei opere a fost apreciată încă de la început. Lactanțiu, care era înzestrat cu un simț deosebit pentru finețea literară, el însuși autor de lucrări scrise într-un stil ales, elogiază pe Sf. Ciprian pentru «destul de multe sale opere vrednice de admirație». El observă că episcopul cartaginez avea un «talent ușor, abundent, dulce și, culmea unei opere literare, clar», încît nu știi ce să admiri mai mult: «podoaba elocinței, caracterul fericit al interpretării sau puterea de convingere». Pentru cititorii păgîni frumusețea operei Sf. Ciprian se limita la cuvinte, întrucît fondul le rămînea inaccesibil. Unii păgîni culti cunoscători ai operei Sf. Ciprian îl criticau că și-a pus talentul său elegant și capabil de lucruri superioare în slujba poveștilor băbești ale creștinilor.<sup>49</sup> Fericitul Ieronim zice despre operele Sf. Ciprian că sînt mai clare ca soarele și că stilul său e dulce și plăcut ca un izvor de o rară limpiditate.<sup>50</sup> Aceeași părere o împărtășește și Fericitul Augustin care relevă că celebritatea Sf. Ciprian se datorește pe de o parte martiriului său, iar pe de alta farmecului și dulceații stilului său. Critica modernă verifică și întărește aceste aprecieri prin observații potrivit cărora expunerea Sf. Ciprian e blindă, pașnică, liniștită și clară,<sup>51</sup> specificul stilului său e paralelismul de propoziții antitetice cu homoioteleuton, aliterația și paronomasia.<sup>52</sup> Sf. Ciprian folosește uneori cuvinte noi, postclasice, sau dă sens nou unor cuvinte vechi,<sup>53</sup> mișcarea sa oratorică e uniformă, dar ea nu e lipsită de grija pentru cochetăria for-

49. Lactantiu, *Dumnezeieștile Instituții*, V, 1, 24-27, C.S.E.L. vol. XIX, p. 402-403.

50. *De viris illustribus*, 67; *Scrisoarea* 58, 10 (către Paulin).

51. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, Zweite Auflage, 1914, p. 508.

52. Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa — vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Teubner, Berlin, 1923, II, p. 619-620.

53. O. Bardenhewer, *op. cit.*, II, p. 509; M. Bévenot, *An «Old Latin» Quotation (II Tim. 3, 2), and its adventures in the MSS. of St. Cyprian's De unitate ecclesiae*, chap. 16, în *Studia Patristica*, vol. I, Berlin, 1957, p. 249-252.



mei.<sup>54</sup> Bardy îl consideră chiar mai clasic decât Tertulian, atât pentru că e mai rezonabil și mai moderat, cât și pentru că s-a ridicat la o mai mare perfecțiune în gruparea cuvintelor și armonia sunetelor.<sup>55</sup> Arta literară a Sf. Ciprian e o expresie fidelă a sufletului său.

### 3. ASPECTE ALE DOCTRINEI SFINTULUI CIPRIAN

Sf. Ciprian n-are o doctrină teologică originală comparabilă celeia a lui Tertulian și nici n-a reflectat vreodată să-și expună sistematic elementele unei asemenea doctrine, pentru că nu a avut timp pentru așa ceva. El nu e un speculativ, ci un moralist, un critic aspru al moravurilor societății vremii sale. El muștră și ceartă deopotrivă pe păgini și pe creștini: pe cei dintii pentru decăderea lor și pentru că nu s-a creștinat încă, iar pe cei de al doilea pentru că nu-s creștini adevărați. Dar cenzura sa morală și socială se bazează pe argumente raționale, disciplinare și mai ales biblice. Sf. Scriptură și Tertulian sînt marile izvoare ale teologiei Sf. Ciprian. Numeroasele citate biblice din majoritatea lucrărilor sale arată că gîndirea sa se bazează pe Sf. Scriptură, care este izvor principal. Colecția de izvoare biblice adresată lui Quirinus în 3 cărți, care îl pune pe acesta la curent cu doctrina creștină, e indicativă pentru planul autorului cu privire la ținuta unui eventual manual de teologie. Din titlurile celor 24 grupe de texte ale cărții întîia, a celor 30 grupe de texte ale cărții a doua și a celor 120 grupe de texte ale cărții a treia se proiectează liniile principale ale eventualului manual al Sf. Ciprian în chipul următor: 1. rolul pozitiv și negativ al poporului evreu în actul venirii Mîntuitorului; 2. preistoria și istoria lui Iisus Hristos ca Mîntuitor; 3. condițiile religioase și morale ale mîntuirii omului.<sup>56</sup> Aceste trei părți cu 174 de titluri sau de capitole ar fi putut alcătui o lucrare respectabilă, de introducere în credința creștină. Dar și fără această lucrare, Sf. Ciprian s-a pronunțat asupra capitolului fundamentale ale învățaturii creștine, fie ex officio, fie obligat de împrejurări. Notăm cîteva din aceste capitole: critica păginismului, situația iudaismului, eclesiologia cu numeroasele ei aspecte, în centrul cărora stă unitatea Bisericii, alte probleme dogmatice în general, în fine elemente aplicate ale creștinismului. Vom trece sumar în revistă fiecare din aceste capitole, care, toate, alcătuiesc relieful spiritual al personalității Sf. Ciprian.

#### 1. CRITICA PĂGINISMULUI

Procedînd de la periferie spre centrul lumii reale și spirituale a Sf. Ciprian, unul dintre elementele cele mai vitale cu care a avut de-a face autorul nostru a fost păginismul în sensul cel mai complex al acestui

54. Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, II édit., Paris, 1924, p. 181.

55. *Littérature latine chrétienne* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, vol. 20), Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 43.

56. Ed. Hartel, III, 1, p. 37-184.

cuvînt. Episcopul cartaginez își precizează atitudinea sa față de păgînism în trei lucrări : *Ad Donatum*, *Quod idola dii non sint*, *Ad Demetrianum* și în unele aluzii periferice din celelalte opere ale sale. E o atitudine categoric negativă, ca aceea a lui Tertulian, Tațian Asirianul și Hermias, fără accentele dușmănoase ale acestora, dar și fără ținuta uneori concesivă sau înclinarea eclectică a Sf. Iustin Martirul și Filozoful, a lui Atenagora Ateniianul, a lui Teofil al Antiohiei și mai ales a lui Arnobiu și Lactanțiu. Sinteza antipăgînă a Sf. Ciprian e un elaborat apologetic și polemic cu elemente majore din operele predecesorilor săi, îndeosebi ale lui Minucius Felix și Tertulian, dar și cu idei și atitudini proprii răsărite din experiența personală.

Păgînismul s-a făcut odios prin persecuțiile sîngeroase la care supunea pe creștini.

Persecuțiile anticreștine erau stîrnite sau alimentate, printre altele, și de refuzul creștinilor de a adora pe zeii păgîni, lucru care atrăgea după sine, potrivit insinuărilor lui Demetrian, nenorociri multiple și variate asupra imperiului : războaie, boli, foamete, ploi multe, secetă etc. Înaintea Sf. Ciprian, Tertulian respinsese această calomnie. Nenorocirile care se abat asupra imperiului se datoresc nu creștinilor, zice Sf. Ciprian, ci îmbătrînirii lumii.<sup>57</sup> Teoria îmbătrînirii lumii era împrumutată de Sf. Ciprian din sistemele filozofice ale vremii, probabil din stoicism, și urmarea o motivare științifică a calamităților naturale și pînă la un punct sociale, mai ales că această teorie putea fi combinată cu credința în parusia Domnului.<sup>58</sup>

Păgînii fac mare caz de zei, zice Sf. Ciprian, dar aceștia nici măcar nu există. Dacă sînt reali, de ce nu se mai nasc și astăzi zei ? Ei sînt expresii simbolice ale regilor sau oamenilor de seamă de altă dată, căroră, pentru merite deosebite, li s-au ridicat, după moarte, temple, statui, altare și li s-au organizat culte. Idololatria păgînă e, de fapt, cultul strămoșilor («*maiorum suorum cultura*»). Acest evhemerism ajunsese banal și uzat de atîta circulație. Panteonul păgîn alcătuit din divinități romane și străine n-a jucat nici un rol în faptele de seamă ale statului și imperiului ; amîndouă acestea s-au inaugurat și au evoluat prin rapt, crimă și ucidere. Pe lîngă credința în zei, păgînii o au și pe aceia în duhuri necurate și rătăcitoare, răspînditoare de eroare și pierzanie, duhuri despre care vorbesc poeții și Socrat însuși și pe care aceștia le prețuiesc pentru inspirația și sfaturile pe care le primeau de la ele.<sup>59</sup> De altfel, duhurile necurate au un rol multiplu și complex pe care autorul nostru îl descrie pe larg și care poate fi sintetizat în formula că ele îndepărtează pe oameni de la Dumnezeu și animează toate superstițiile. Dar ele pot fi îndepărtate prin rugăciunile creștinilor. Zeii înșiși sînt inferiori adoratorilor lor și nu pot face nici un rău celor care le refuză cultul. «Tu (Demetriane) ești mai mare decît zeii tăi ; și dacă tu ești mai mare decît aceia pe care îi adori, se cade ca nu tu să-i adori pe ei, ci ei pe tine».<sup>60</sup>

57. *Ad Demetrianum*, 2, 3, 4, 5, p. 352-354.

58. *Op. cit.*, 23, p. 367.

59. *Quod idola dii non sint*, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, p. 19-25.

60. *Ad Demetrianum*, 14, p. 361.

Merită să semnalăm, peste contradicțiile și incoerențele Sf. Ciprian și ale izvoarelor sale, că episcopul cartaginez relevă, în mijlocul politeiștilor, monoteismul lui Ostanes, al lui Platon și al lui Hermes Trismegistos, mai precis pentru primii doi un henoteism, căci atât Ostanes cât și Platon susțin că Dumnezeu e asistat de ceilalți zei în calitate de îngeri adevărați, îngeri sau demoni.<sup>61</sup> Nu reese în evidență că această remarcă e făcută cu intenție concesivă sau de apropiere. Ce lecții puteau să ia pentru propria lor viață adoratorii Venerei nerușinate, aceia ai lui Marte adulterinul, sau aceia a lui Jupiter frământat de atâtea poftes și păcate, din laptele și atitudinile acestor divinități? «Caută acum (și vezi): cineva care privește (la asemenea zei) ar putea rămâne virtuos și feciorelnic? Asemenea oameni imită pe zeii pe care îi adoră».<sup>62</sup> Sf. Ciprian invită pe cititor să privească de la înălțimea unui observator prin ușile deschise ale camerelor tainice din locuințele oamenilor, spre a vedea lucruri de o nerușinare pe care numai a le zări este o crimă și pe care demenții în furia vișului le săvârșesc, spre a le tăgădui apoi. E vorba mai ales de păcatul pederației.<sup>63</sup> Păcatului cărnii i se adaugă numeroase altele: îngîmfarea, lăcomia, mînia, jocurile de noroc, beția, pisma, incestul, cruzimea, calomnia, injuria. Sf. Ciprian infierează cu indignare tîlhăriile, cupiditățile și crimele care se țin lanț în societatea romană: «Pretutîndeni se aleargă, se prădează, se pune stăpînire pe lucruri: nici o deghizare, nici o ezitare în a jefui; ca și cum hoția ar fi permisă, ca și cum ar fi obligatorie; ca și cum acela care nu fură ar simți că-și provoacă pagubă și pierdere, așa se grăbește liecare să jefuiască».<sup>64</sup> Nedreptatea și crima rămîn nepedepsite. Justiția e un simulacru și o batjocură cu toate dedalurile ei subtile și cu toate instrumentele ei de tortură; avocatul înșeală, iar judecătorul își vinde sentința, aprobînd crimele pe care ar trebui să le condamne sau făcînd să piară un acuzat nevinovat. Nu mai e nici o teană de legi, de anchetatori și de judecători, pentru că totul se poate cumpăra. Cine nu imită pe cei răi, îi ofensează. Otrava răului a pătruns adînc în recrutarea dregătorilor mari și mici, în achiziționarea bogățiilor, a posturilor de comandă în armată, a purperei magistraturilor, a puterii supreme în stat; cîntea e acordată nu caracterului, ci insinelor autorității. Banul e arma supremă, dar și tortura supremă, tortură rafinată, pentru că așa ceva este să fii legat de aur și să dorești a poseda din ce în ce mai mult și numai cu scopul de a nu lăsa și pe alții să posede.<sup>65</sup> La puterea de distrugere a banului, se adaugă aceea a spectacolelor publice, așa cum le înțelegeau păgînii sec. III. Spectacolul jocurilor de gladiatori era o lecție a crimei absurde și inutile; el satisfăcea exclusiv prin sînge pofta cruzimei. «Omul ucide pentru plăcerea omului; și pentru ca cineva să poată ucide, uciderea se prezintă ca o iscusință, ca o practică, ca o artă; crima nu numai se săvîrșește, dar se învață. Poate fi ceva mai crud, poate fi

61. *Quod idola dii non sint*, 7, p. 24. Dar și această idee e împrumutată după *Apologeticul* lui Tertulian (22, 2).

62. *Ad Donatum*, 8, p. 10.

63. *Op. cit.*, 9, p. 10-11.

64. *Ad Demetrianum*, 11, p. 358.

65. *Ad Donatum*, 10, 11, 12, p. 11-14.

ceva mai odios? E o adevărată școală ca cineva să poată ucide și e o glorie-că ucide». <sup>66</sup> Aceeași școală a crimei și a imoralității oferea și teatrul, așa cum se practica el în această vreme. Din vechile drame ale marilor tragici greci sau din cele traduse ori prelucrate de oamenii de literă romani, gustul decăzut al sec. III impunea, de preferință, piesele în care se petrecea paricidul sau incestul ori amîndouă împreună.

Una din rădăcinile acestor rele sta în marea racilă a sclavagismului bazat pe o corupție și practică veche de suverană disprețuire și exploatare a omului de către om. Fără să ceară expres anularea instituției sclavagiste, Sf. Ciprian relevă raporturile neomenoase și scandaloase între stăpîni și sclavi, deși și unii și alții se nasc la fel, mor la fel, au aceleași trupuri și aceleași suflete înzestrate cu rațiune. <sup>67</sup> Mentalitatea care era în stare să impună sclavului, în caz de nesupunere, pedepse ca: biciuirea, foamea, setea, golăteala, închisoarea și moartea era capabilă să patroneze toate pogorămintele și vițiile pomenite mai sus. Sf. Ciprian adaugă că a doua rădăcină a acestor rele e necunoașterea lui Dumnezeu și lipsa de temere față de El. Dumnezeu ceartă și osîndește minciuna, pofta, înșelătoria, cruzimea, furia și celelalte asemenea acestora.

Critica păgînismului e o lucrare complexă în spiritul Sf. Ciprian. Atitudinea sa din *Ad Donatum* și *Ad Demetrianum* e rodul experienței sale personale și al contactului direct cu realitățile religioase, morale, sociale și culturale din mediul și vremea sa. Elemente livrești nu sînt absente nici aici, dar ele sînt prezente mai ales în *Quod idola dîi non sint*, sub influența lui Tertulian și a lui Minucius Felix. Sinceritatea Sf. Ciprian e mai presus de orice discuție, deși nu lipsesc exagerări, firești în genul literar apologetic-polemic și sub regimul sub care trăia el. Cu foarte puține excepții, Sf. Ciprian e mai puțin sever ca Tertulian atît în constatări, cît și în aprecierile pe care le face asupra păgînismului; aceasta atît pentru că e mai puțin erudit și mai puțin adînc decît «maestrul» său, cît și pentru că el are alt temperament. Critica de metodă pe care Lactanțiu o face Sf. Ciprian și anume că acesta nu trebuia să folosească texte biblice, ci numai argumente raționale în tratatul său *Ad Demetrianum* <sup>68</sup> e justificată numai dacă episcopul n-ar fi urmărit și convertirea la creștinism a preopinentului său. Noi știm însă, din chiar cuprinsul operei vizate, că Sf. Ciprian urmărea acest lucru; ori, o invitație la convertire fără o inițiere cît de elementară în doctrina biblică era de neconceput. Sf. Ciprian folosește pentru aceasta, 26 texte biblice.

## 2. SITUAȚIA IUDAISMULUI

În prefața operei sale *Testimonia ad Quirinum* și în cele 24 de titluri sub care sînt grupate textele cărții I-a a acestei lucrări, Sf. Ciprian precizează misiunea și rolul poporului evreu și apoi iudeu în istoria iconomiei mîntuirii adusă de Hristos. Evreo-iudeii au avut, la început,

66. *Op. cit.*, 7, p. 8-9.

67. *Ad Demetrianum*, 8, p. 356.

68. Lactanțiu, *op. cit.*, V, 4, 4-7, C.S.E.L. XIX, p. 412.

harul lui Dumnezeu, dar îndepărtându-se de Acesta, l-au pierdut. Locul iudeilor l-au luat creștinii care se recrutează din toate neamurile și de pe tot pământul.<sup>69</sup>

### 3. ECLESIOLOGIA SFINTULUI CIPRIAN

Problema centrală a gândirii teologice și a vieții Sf. Ciprian a fost importanța, misiunea și mai ales unitatea Bisericii. E o idee-forță care domină întregul edificiu literar și teologic al autorului nostru. Sf. Ciprian și-a dat seama de lucrul acesta atât înainte de convertire, cât, mai ales, după aceasta. El va zice, ca Sf. Irineu și Origen, că în afara Bisericii nu e mîntuire și că Ea e mama noastră duhovnicească, cea care ne naște continuu prin unirea ei cu Hristos.<sup>70</sup>

Persecuțiile, ereziile și shismele sec. III amenințau cu sfîșierea și pulverizarea Bisericii. Pentru a preveni această perspectivă, Sf. Ciprian își propune ca ideal suprem al vieții și lucrării sale lupta organizată și continuă pentru unitatea Bisericii. E o luptă pe care o desfășoară direct în operele sale de doctrină ca : *De catholicae ecclesiae unitate* și *De lapsis*, într-un considerabil număr de scrisori și indirect în majoritatea celorlalte lucrări ale sale.

Biserica e una, întemeiată de Unul Născut, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Domnul Hristos, care se folosește pentru aceasta, de unitatea în duh, credință și faptă. Cine nu respectă unitatea Bisericii, nu ține credința și nu se află în Biserică. Unitatea Bisericii e comparată cu unitatea luminii soarelui care-și trimite razele numeroase dintr-un singur disc, cu unitatea ramurilor unui copac din al cărui trunchi unic ele ies, cu unitatea apelor care ies dintr-un singur izvor. Biserica Domnului își întinde razele peste întreaga lume, «și totuși e o singură lumină care se răspîndește pretutindeni». E un singur cap, o singură obîrșie și o singură mamă. «Ne naștem din ea, ne hrănim cu laptele ei, ne însuflețim cu duhul ei».<sup>71</sup> Nu poate să aibă pe Dumnezeu drept tată, acela care nu are Biserica drept mamă.<sup>72</sup> Unitatea Bisericii e indisolubilă, asemănîndu-se cu cămașa cea necusută de mîna a lui Hristos, cu femeia Rahab, care a adunat în casa ei pe frații ei și tot neamul tatălui ei, cu mielul pascal care se jertfea în chipul lui Hristos și se mîncea într-o singură casă, cu porumbielul, simbol al Sfîntului Duh și expresie a blîndeții, a unanimității și a păcii.<sup>73</sup> Biserica este o comunitate a dragostei, a blîndeții, a inimilor desăvîrșit curate, a păcii. «Cine nu are dragoste nu are pe Dumnezeu» (*De cathol. eccl. unit.* 14, p. 223). Dragostea va dura prin unitatea indestructibilă a fraților. Tulburătorii păcii între frați nu-și pot spăla pata aceasta chiar dacă ar muri de moarte martirică. Vîna discordiei nu se poate răscumpăra

69. *Testimonia ad Quirinum*, Prefață și cartea I, p. 36-59.

70. Scrisorile : 4, 4 ; 10, 1 ; 73, 21 ; 74, 6, ed. Hartel III, 2, p. 447, 490, 795, 804.

71. *De ecclesiae catholicae unitate*, 5, p. 214.

72. *Op. cit.*, 6, p. 214 : «Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem».

73. *Op. cit.*, 7, 8, 9, p. 215, 217 ; *Scrisoarea* 69, 5, p. 752-753.

și nu se curăță prin martiriu. Nu poate fi martir acela care nu se află în Biserică și care părăsește dragostea frățească (Ibidem, loc. cit.). Nici chiar puterea de a profeți, de a scoate demoni și de a face minuni nu eglează pe aceea a dragostei și a păcii între frați.<sup>74</sup> Fiul păcii și acela care cunoaște și iubește legătura dragostei caută pacea și-și ferește limba de răul neînțelegerii. Sf. Ciprian își sintetizează idealul luptei sale în aceste cuvinte: «Noi luptăm pentru cinstea și unitatea Bisericii și-i apărăm cu fidelitate deopotrivă și harul și gloria».<sup>75</sup>

Factorul unității în Biserică este episcopul, care e întiietător și care trebuie să reprezinte episcopatul ca unul și indivizibil. Biserica e întemeiată pe episcop, cler și credincioși.<sup>76</sup> Capitolul IV din *De catholicae ecclesiae unitate* ni s-a transmis, se știe, în două versiuni, numite de critică A și B., aceasta din urmă interpolată și deci posterioară Sf. Ciprian. Cu toate controversele care s-au iscat în jurul acestui capitol, în care învățații romano-catolici vor să vadă un document al primatului papal, e lucru sigur că versiunea B nu e opera Sf. Ciprian, remaniată de el însuși în 255-256, cu prilejul disputei baptismale, cum vrea să sugereze D. van den Eynde.<sup>77</sup> Pasajele din această operă și din unele scrisori ale autorului nostru, unde se vorbește de întemeierea Bisericii pe unul sau pe Petru, ca tălmăcire a textului din Matei XVI, 18: «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea», nu se referă la un primat jurisdicțional al lui Petru, ci la o întiietate cronologică și simbolică, bază a unității Bisericii. Sf. Ciprian pune accentul pe *unul*: «super unum aedificat ecclesiam», pe unitate, nu pe Petru.<sup>78</sup> Se știe că Sf. Ciprian atribuie aceeași autoritate și celorlalți Apostoli, Petru nefiind decît principiul unității, nu al autorității.<sup>79</sup> Chiar atunci cînd se spune expres, în anumite piese ale Sf. Ciprian, că Biserica a fost întemeiată pe Petru (Scrisori: 43, 5; 48, 3; 59, 7; 73, 7 etc.), e vorba nu de primat jurisdicțional, ci de unul de onoare. Uneori Sf. Ciprian acordă acestui primat origină politică, așa cum ne invită să conchidem un text din scrisoarea 52, 2.<sup>80</sup> Nu e exclus, pe de altă parte, ca formulele despre întiietatea lui Petru sau a Bisericii romane, sau cel puțin o parte din ele, să fi fost scrise de Sf. Ciprian în momente critice ale Bisericii cartagineze, cînd aceasta avea nevoie de colaborarea scaunului roman, ca, de exemplu, sub episcopii anteriori lui Ștefan.<sup>81</sup> Sf. Ciprian are meritul de a fi precizat el însuși că

74. Scrisoarea 69, 1, p. 750; *De catholicae ecclesiae unitate*, 15, p. 223-224.

75. Scrisoarea 73, 11, pag. 786.

76. *De catholicae ecclesiae unitate*, 5, p. 213; Scrisoarea 33, 1, p. 566: «Quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta».

77. *La double édition du «De unitate» de S. Cyrien*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, tome 29, No. 1, 1933, p. 5-24.

78. Hugo Koch, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910, p. 11.

79. *De catholicae ecclesiae unitate*, 4, p. 213: «Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur».

80. Pentru texte paralele din alte opere ale Sf. Ciprian, la cap. 4 din *De catholicae ecclesiae unitate*, cf. A. D'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, p. 121 și urm.; D. van den Eynde, *op. cit.*, p. 16 și urm.

81. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, V-e Auflage, 1931, p. 420-421, nota 2, la sfîrșit (p. 421).

episcopul Romei n-are titlul sau dreptul la nici un primat; lui Ștefan al Romei, care voia să se intituleze «episcop al episcopilor», Sf. Ciprian îi atrage atenția asupra imposturei și caracterului tiranic al unei asemenea pretenții. În discuția pe care Pavel a avut-o cu Petru referitor la circumcidere, Petru n-a revendicat pentru el primatul și n-a cerut ascultare din partea celor mai tineri și următori.<sup>82</sup> Sf. Ciprian muștră pe Ștefan că nu aplică lapsilor același tratament ca ceilalți episcopi ai Romei: Corneliu și Luciu (Scrisoarea 68, 5), lucru de neconceput dacă Ștefan avea un primat real. Firmilian al Cezareei nu recunoaște nici un fel de primat nici lui Ștefan, nici Bisericii Romane (Scrisoarea 75, 17). În concluzie, Sf. Ciprian invocă numele lui Petru ca expresie a totalității episcopilor și a unității Bisericii.<sup>83</sup>

Unitatea Bisericii a fost serios afectată de cazul lapsilor, în timpul persecuției lui Deciu, pe când Sf. Ciprian se afla ascuns undeva în apropierea Cartaginei. El deplînge cazul acestor fii duhovnicești care, de voia lor, au jertfit idolilor și, cel mai adesea, au tîrit cu ei la altare pe propriii lor copii. Mulți dintre ei n-au schițat măcar un gest de evaziune din fața primejdiei, pentru că erau legați de averile pe care le stăpîneau. Dorind să reintre în Biserică și nepermițîndu-li-se, lapsii amenințau pe preoți. Singurul drum al reprimirii în sinul comunității era acela al pocăinții. Sf. Ciprian citează numeroase cazuri de sancțiune cerească a celor care jertfiseră la altare păgîne și mîncaseră din mese idolești, neputîndu-se apropia de Sfînta Euharistie. Libellaticii, adică cei ce, în schimbul unei sume de bani, primiseră certificate — libelli — că sacrificaseră, fără să o facă, sînt mai puțin vinovați decît cei ce jertfiseră, dar trebuiau să se supună și ei penitenții, pentru că și-au întinat conștiința. Toți cei căzuți să facă pocăință cu lacrimi, însoțită de post, rugăciune și fapte bune.<sup>84</sup> Într-o serie de scrisori, Sf. Ciprian se plînge de lipsa de vigilență a unor preoți, care reintroduceau în Biserică pe unii lapsi fără suficientă cercetare a fiecărui caz și fără binecuvîntarea prealabilă a episcopului. Preoții să nu țină seama de biletele de recomandatie pe care unii mărturisitori le dau anumitor lapsi, ci să cerceteze cu atenție fiecare caz: «De aceea, vă rog ca aceia pe care voi înșivă îi vedeți, pe care îi cunoașteți și de a căror aproape completă penitență vă dați seama, să-i înscrieți nominal în certificat (libellus) și așa să ne trimiteți scrisori care să respecte credința și disciplina». (Scrisoarea 15, 4, p. 516). Sf. Ciprian critică, mai ales, o a doua categorie de preoți, care, dorind să cîștige simpatii, reintroduc în Biserică pe lapsi fără nici o cercetare sau criteriu acordîndu-le Sf. Împărtășanie, fără ca respectivii să-și fi făcut penitența și mărturisirea. Asemenea preoți uită de Evanghelie și de judecata lui Dumnezeu și dezonorează pe episcop,

82. *Sententiae episcoporum*, ed. Hartel, p. 435-436; *Scrisoarea* 71, 3, p. 773.

83. Oscar Cullmann, *Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, p. 179, una dintre cele mai solide cărți asupra Sf. Apostol Petru; Hugo Koch, *Cathedra Petri—Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen, 1930, p. 52 și urm.

84. *De lapsis*, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 22, 23, 24, 25, 26, 36, ed. Hartel. Asupra libellaticilor, cf. Dr. Augustinus Bludau, *Die aegyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Freiburg im Breisgau, 1931, mai ales p. 2-14, unde sînt transcrise 41 de libelli.

pentru că ei calcă rînduiala pe care o cer respectată martirii, mărturisitorii și chiar lapsii. Asemenea preoți să fie împiedecați de a mai oferi lapsilor comuniunea, iar cazul lor să fie adus în fața episcopului, a mărturisitorilor și a întregului popor. E vorba de preoții adversari Sfîntului Ciprian, încă de la începutul episcopatului său. Procedura de reprimire a lapsilor este aceasta: cererile lor vor fi amînate pînă la reîntoarcerea episcopului în sinul comunității, cînd ele vor fi examîinate individual, în prezența și cu concursul poporului dreptcredincios. Dacă unii lapsi, însă, avînd deja recomandații de la mărturisitori, sînt împiedecați de vreo greutate sau primejdie ca să aștepte venirea Sf. Ciprian, să meargă pentru mărturisirea păcatelor la un preot, sau, în lipsă, la un diacon, care, punîndu-le mîinile pe creștet, spre pocăință, să-i împace cu Biserica, încu-noștiințînd de aceasta și pe episcop. Lapsii care n-au recomandația mărturisitorilor să aștepte pînă la momentul potrivit, cînd conducători, cler și popor vor hotărî de acord ce este de făcut; dacă, însă, se grăbesc să reîntre în Biserică, au încă la dispoziție lupta, martiriul în persecuție; să se prezinte, pentru aceasta, în fața persecutorilor: «Qui differri non potest, potest coronari». (Scrisoarea 19, 2, p. 526). Metoda Sf. Ciprian în lupta lui de a menține unitatea Bisericii amenințată de apariția lapsilor și anume: susținerea păcii Bisericii cu orice preț și tratarea situației lapsilor prin conslătuirea cu ceilalți episcopi, cu preoții, diaconii, mărturisitorii și credincioșii laici, era o metodă agreată și feliicitată de chiar clerul roman.<sup>85</sup>

Disciplina și, deci, unitatea Bisericii erau amenințate și de conduita necorespunzătoare a unor mărturisitori care interveneau și împăcau fals cu Biserica pe cei căzuți, adică înainte ca vinovații să-și mărturisească păcatele, să-și curețe conștiința prin mîna și jertfa preotului și să împace ofensa adusă lui Dumnezeu. Iertare de păcate poate da numai Acela care a purtat păcatele noastre suferind pentru noi. Mărturisitorii să recomande numai ceea ce e drept și permis. Ei nu pot trece peste poruncile Evangheliei, cerînd episcopilor să procedeze împotriva rînduiei dumnezeesti. În cazul lapsilor, această rînduială cere rugăciuni, lacrimi și post. Pe de altă parte, mărturisitorii se fac vinovați de grave abateri disciplinare. «Cine se rupe de rădăcina maternă, nu va putea trăi și respira separat».<sup>86</sup>

Sf. Ciprian este și rămîne unul dintre cei mai mari și mai originali, eclesiologi ai epocii patristice. Biserica e mireasa lui Hristos și mama creștinilor; ea este indispensabilă mîntuirii; ea se întemeiază pe unitatea indistructibilă dintre episcop, cler și credincioși; ea e o ființă spirituală, vie, a cărei putere stă în dragostea și unitatea credincioșilor și în legătura lor cu episcopatul. Apostaziile, ereziile și shismele rănesc adînc Biserica.

#### 4. ALTE PROBLEME DE DOCTRINĂ ÎN GENERAL

În afară de problema Bisericii, care e centrală în cugetarea sa, Sf. Ciprian atinge și alte capitole de teologie fără a le trata sistematic și a le adînci în chip deosebit, ci numai în măsura în care ele erau necesare

85. *Scrisorile*: 15, 3, 4; 16, 1, 2, 3, 4; 17, 1, 2, 3; 18, 1, 2; 19, 2; 30, 5.

86. *De lapsis*, 16, 18, 19, 20; *Scrisori*: 11, 1, 3, 5, 7; 13, 2, 3, 4, 5; 14, 3; *De catholicae ecclesiae unitate*, 20, 21, 23.



planului lucrării sale. Unele elemente din aceste capitole sînt folosite pentru a sprijini ideea unității Bisericii.

Este un *singur Dumnezeu* a toate, căci sublimul nu poate avea un al doilea lîngă el. În domeniul Sf. Treimi, autorul nostru acordă uneori un rang mai mare Tatălui decît Fiului și Sf. Duh. E, prin aceasta, un subordinaționist, fără să-și dea seama, întrucît spiritul său nu era orientat speculativ.<sup>87</sup>

Isus Hristos este Fiul, arbitrul, dascălul și Cuvîntul lui Dumnezeu, care a fost prevestit de prooroci. El e înțelepciunea lui Dumnezeu, care pe toate le-a făcut. El e îngerul, mîna și brațul lui Dumnezeu și avea să se nască după trup pentru a mîntui pe oameni. Omul și Dumnezeu Hristos e din două neamuri — omenesc și dumnezeesc — spre a putea fi mijlocitor între noi și Tatăl. Sf. Duh, care a vorbit cîndva prin poroci, a venit asupra ucenicilor la Cincizecime și sălășluiește în cei botezați. Despre ființa și lucrările persoanelor trinitare se vorbește mai ales în literatura baptismală.<sup>88</sup> Unitatea persoanelor trinitare este modelul și garanția unității poporului dreptcredincios.

Sf. Ciprian tratează mai pe larg sau mai pe scurt despre șase Sfinte Taine: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Preoția și Căsătoria. Se știe că autorul nostru a susținut, pe toate fețele, necesitatea botezării ereticilor care voiau să intre în sinul Bisericii, necesitate pe care o recunoșteau aproape toți episcopii vremii, inclusiv Firmilian al Cezareei, dar pe care n-o recunoștea episcopul Romei, Ștefan. Ideea fusese susținută de Tertulian. Într-un număr de scrisori, Sf. Ciprian susține că există un *singur Botez*, acela pe care-l administrează Biserica universală; nu poate fi Botez în afara Bisericii. Nu pot fi două Botezuri, unul al Bisericii și altul al ereticilor, pentru că dacă ereticii botează real, atunci ei sînt aceia care au Botezul. Aceia care vin la noi nu se rebotează, ci se botează, precizează Sf. Ciprian. Ștefan primea pe eretici fără să-i boteze, ci numai punîndu-le mîna pe creștet. Sf. Ciprian îi scrie că e puțin numai atît, întrucît pentru primirea Sf. Duh ereticii trebuie să obțină și Botezul (Scrisoarea 72, 1, p. 775). Afirmația lui Ștefan că nebotezarea ereticilor este o tradiție («nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam» — Scrisoarea 74, 1, p. 799) e aspru criticată de Sf. Ciprian ca sprijinind o tradiție pur umană și nu divină. Botezul ereticilor nu poate fi comun cu Botezul Bisericii, pentru că nici Dumnezeu, nici credința, nici Biserica nu le sînt comune. Nu poate cineva primi iertarea păcatelor în numele lui Hristos, dacă păcătuiește față de Tatăl și nu se catelor în numele lui Hristos, dacă păcătuiește față de Tatăl și nu se poate obține iertare de la Fiul dacă n-o dă Tatăl. Ereticii botezați cu bo-

87. Un învățat german a crezut că poate trata problema Sfintei Treimi la Sf. Ciprian sub următoarele cinci etichete: 1. Creștinism rațional-moral, 2. Creștinism dinamic, 3. Creștinism dualist, 4. Creștinism național, 5. Creștinism politic; cf. K. G. Goetz, *Das Christentum Cyprians — Eine historisch-kritische Untersuchung*, Giessen, 1896.

88. *Quod idola dii non sint*, 11-14, p. 28-31; *Testimonia ad Quirinum*, cartea II, p. 60 și urm.; A. D'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, p. 8 și urm.

tezul singelui nu sînt martiri, ci niște simpli arși sau uciși, pentru că au pierit în afara Bisericii. Biserica nu poate lua exemplul de laeretici, care nu se botează unii pe alții, ci numai întră în comuniune unii cu alții.<sup>89</sup> Recunoaștem în această luptă a Sf. Ciprian pentru impunerea Botezului Bisericii aceeași preocupare fierbinte de a menține și a întări unitatea Bisericii.

Tainele, *Mirungerii*, *Pocăinței* și *Euharistiei* sînt tratate atît pentru a corecta unele conșeptions sau practici greșite ale vremii cu privire la ele, cît și pentru a consolida și mai mult disciplina și unitatea Bisericii. S-a arătat mai sus lucrarea *Mirungerii* și a *Pocăinței* în acest sens. În Euharistie, vinul reprezintă singele lui Hristos, iar apa poporul dreptcredincios. Amestecul vinului cu apa în potir înseamnă unirea credincioșilor cu Hristos în chip indisolubil. E o imagine a Bisericii tainice și a Bisericii reale.

De aceea, în Euharistie nu se poate oferi numai apă sau numai vin; dacă se oferă numai vin, atunci singele lui Hristos începe să existe fără noi; dacă se oferă numai apă, atunci poporul începe să existe fără Hristos. Dacă însă se amestecă amîndouă, avem Taina duhovnicească și cerească deplină. Tot așa, Trupul Domnului nu poate fi numai făină sau numai apă, ci acestea împreună. În Trupul euharistic, boabele de grîu reprezintă poporul dreptcredincios. Euharistia se înfățișează astfel ca un temel și îndemn al unității Bisericii.<sup>90</sup> Sf. Ciprian ține *Preoția* în mare cinste atît pentru valoarea ei în sine, cît și pentru rolul de forță vivificatoare și unificatoare a Bisericii. Preoții nedisciplinați, shismatici, eretici sau hirotoniți de episcopi eretici, precum și clericii lapsi sau cei ce s-au revoltat contra Sf. Ciprian, sînt aspru muștrați și unii considerați căzuți din treaptă. Intiistătătorii și diaconii trebuie să respecte disciplina și să fie, prin viața lor, model pentru alții, căci nu e păcat mai mare decît ca tu, preot, să risipești Biserica pe care Hristos a întemeiat-o prin propriul Său sînge.<sup>91</sup>

#### 4. CREȘTINISMUL APLICAT

Creștinismul încerca de peste două veacuri să schimbe sufletul și viața omului în care pătrundea și pe care o frămînta. Lucrul se știa și de către păgîni, iar scriitorii creștini anteriori și contemporani cu Sf. Ciprian îl semnalaseră în repetate rînduri. Tertulian o făcea subliniat. Cît reușise creștinismul în lucrarea sa de instaurare a unei lumi noi? Luați individual, unii creștini întruchipau în adevăr pe omul cel nou predicat de Hristos și de Apostoli, iar uneori chiar grupuri mai mari ale comunităților trăiau la nivelul poruncilor evanghelice. Dar, în general, nu se

89. *Scrisorile*: 69, 1, 2, 3; 70, 1, 2, 3; 71, 1, 2; 72, 1; 73, 12, 18, 21, 23; 74, 1, 2, 3, 4, 7. Cei care au fost de la început botezați în Biserică, după care au trecut la eretici, iar de aci vor să se reîntoarcă în Biserică, nu mai sînt botezați, ci fac numai pocăință și li se pune de către preot mîna pe creștel (*Scrisoarea* 71, 2, p. 772-773).

90. *Scrisoarea* 63, 13, p. 711-712.

91. *Scrisorile*: 4, 3; 72, 2.

putea spune că societatea creștină atinsese înălțimea ideală pe care o cerea Biserica. Dovadă peremptorie stătea cazul lapsilor, al shismei atitor clerici și credincioși, al indisciplinei atitor preoți, mărturisitori și credincioși, al nestatorniciei atitora în credință. Știm cât de mult afectau pe Sf. Ciprian scăderile așa de felurite și uneori așa de grave ale turmei sale cuvântătoare și ale unora din confrății săi de episcopat.

Societatea creștină păstrase multe tare din perioada păgînă, adăugînd, adesea, altele noi, sau adaptînd răul vechi la situația cea nouă. Sf. Ciprian interpreta persecuția lui Deciu ca un elect al decăderii creștine: fiecare făcea tot ce știa ca să-și mărească averea, în slujbe nu mai era cinsle, în fapte nu mai era milostenie, în purtare nu mai era disciplină, bărbații și femeile se întreceau în cochetație schimonosindu-și barba, părul, ochii și fața; cei simpli erau induși în eroare prin viclenii, se admiteau căsătoriile cu păgînii, se jura cu ușurință și se comitea sperjurul; întiiistătătorii erau disprețuiți, se proferau blasfemii înveninate, oamenii se dezbinau prin ură stăruitoare. Clerul însuși de toate categoriile lăsa, uneori, de dorit: foarte mulți episcopi («episcopi plurimi»), care trebuiau să fie îndemn și exemplu altora, se făceau procuratori ai diferiților regi, își părăseau scaunul și poporul, umblau prin provincii străine negociînd afaceri lucrative, sub pretextul procurării de bani pentru frații flămînzi din Biserică, acaparau moșii prin înșelăciuni și-și măreau dobînzile. «Ce nu merităm noi să suferim pentru asemenea păcate?», se întrebă mîhnit Sf. Ciprian<sup>92</sup> Pentru aceleași motive, ceilalți clerici n-aveau voie să fie numiți tutori sau curatori de testamente. Unii preoți nu mai aveau evlavie. Se cunoaște cazul diaconului care insultase pe bătrînul episcop Rogatianus, cum și recomandările pe care acesta de pe urmă le primește din partea Sf. Ciprian pentru soluționarea situației.<sup>93</sup>

Tabloul penumbrelor nu e complet, dar nici totalmente dramatic, pentru că desăvîrșirea deplină recomandată de Mintuitorul nu e posibilă în viața pămîntească. De aceea, Sf. Ciprian se ostenește fără răgaz pentru îndreptarea lipsurilor și reintrarea pe făgașul progresului vieții creștine. În cartea III-a a *Testimoniilor către Quirinus*, autorul nostru dă numeroase îndemnuri și sfaturi lapidare, bazate pe texte biblice, îmbrățișînd probleme ale vieții morale și sociale. Creștinismul fiind viață, sfaturile sale trebuia traduse imediat în realități concrete, sau să tindă cu efort maxim în acest sens. Virtuțile care concretizează aceste sfaturi și care dau creștinismului realitate și plenitudine sînt: *dragostea, frățietatea, pacea, răbdarea, curăția sau sfințenia, acceptarea sfîrșitului vieții în liniște*.

*Dragostea* e marea forță și marele secret al lucrării Bisericii. Indurarea cumplitei persecuții a lui Deciu și restabilirea ordinii și a disciplinei chiar în timpul acestei perioade și după aceea au fost rodul dragostei față de Dumnezeu, față de oameni, față de viață și față de înaltele ei valori. Dragostea sau fapta bună domolește ilacăra păcatelor, curăță de întinare și liberează de moarte. Petru a înviat pe Tavita mai ales pentru

92. *De lapsis*, 6, p. 240-241.

93. *Scrisorile*: 1, 1, 2; 3.

faptele ei bune.<sup>94</sup> Pe plan social, dragostea duce la viața de obște cu acea ținută superioară pe care a avut-o comunitatea de la Ierusalim. Numai dragostea face posibile binefacerile și darurile vieții în comun. Pe de altă parte, milostenia e cununa păcii («corona pacis»). În timpul ravagiilor produse de ciumă, caritatea fără seamăn a Sf. Ciprian, a clerului și a multora dintre credincioșii săi, care au dat toate ajutoarele posibile în timpul flagelului și după aceea, a contribuit considerabil la coexistența pașnică dintre păgâni și creștini.<sup>95</sup>

Cu acest prilej, la protestul unora creștini că ei mureau de-a valma cu păgînii, de aceeași moarte, Sf. Ciprian se ridică la înaltul nivel al *frăției* universale, precizînd că, în această lume, creștinii, exceptînd credința, au totul comun cu ceilalți oameni. Cît timp sînt în lume, creștinii sînt uniți cu întreg neamul omenesc prin identitatea de trup. Nenorociri ca lipsa de ploaie, foamea, robia, boala, etc. sînt comune tuturor, fără deosebire de credință. Păcatul opus dragostei este pisma sau invidia, această «molie a sufletului» al cărei vierme roade viața individului prins în mrejele ei și năruie unitatea și fericirea grupurilor umane, pe care le sfîșie și le pulverizează (De zelo et livore).

Puțini oameni ai Bisericii au iubit, au predicat și au practicat *pacea* Sf. Ciprian. Pacea era floarea socială a dragostei pe care fusese întemeiată Biserica și din care urma să se dezvolte viața creștină. Numai prin pace se putea menține unitatea Bisericii și era posibilă inițierea de raporturi bune cu necreștinii. Pacea era o poruncă mare a lui Hristos și o necesitate vitală în Biserică. Fără pace între fiii ei, Biserica se destrăma, așa cum fără pace în lume, lumea însăși se destramă. Autorul nostru proclamă, sub diferite forme, că răspinditorii de neînțelegeri nu se mintuiesc, chiar de ar muri de moarte martirică.<sup>96</sup> Aceștia trebuiesc combătuți din răspuțeri pentru că, în oarba lor nebunie, ei atrag și pe alții la atitudinea lor. «Fiul păcii trebuie să caute și să urmeze pacea, iar acela care cunoaște și iubește legătura dragostei trebuie să-și frîneze limba de la răul neînțelegerii... Dacă sîntem moștenitorii lui Hristos, să rămînem în pacea lui Hristos; dacă sîntem fiii lui Dumnezeu, trebuie să fim oameni ai păcii».<sup>97</sup> Lupta Sf. Ciprian pentru înțelegerea dintre fiii săi duhovnicești a dus, cel mai adesea, la rezultate pozitive.

*Răbdarea* este o altă virtute prețioasă cu care Sf. Ciprian și credincioșii săi și-au croit drum statornic în inima contemporanilor. Din experiența îndelungată a oamenilor și din cea personală, precum și din numeroasele exemple oferite de Sf. Scriptură, Sf. Ciprian s-a convins că dacă nerăbdarea a fost și este cauza atîtor suferințe și nenorociri, în schimb răbdarea este pepiniera multor lucruri pozitive și folositoare. Dumnezeu Însuși a răbdat și rabdă, iar mintuirea ne-a fost asigurată prin nesfîrșita răbdare a Fiului lui Dumnezeu. Realizarea iubirii și iertării creștine nu e posibilă fără răbdare. Martirii nu și-ar fi primit cununa

94. *De opere et eleemosynis*, 2, 5, 6.

95. *Vita Caecilii Cypriani*, 10, p. C.

96. *De catholicae ecclesiae unitate*, 14, 23, p. 222-223, 230-231 și passim.

97. *Op. cit.*, 24, p. 231.

fără răbdare. Răbdarea înlătură toate adversitățile și face posibil traiul în comun al oamenilor cu temperamente și orientări așa de diferite. Ea e o mare educatoare a neamului omenesc: ea liniștește minia, înfrînează limba, călăuzește mintea, păzește pacea, stăpînește disciplina, frînge pornirea poftelor, a îngîmfării și a gîlcevei, păzește fericita curăție a fecioarelor, castitatea încercată a văduvelor, dragostea neclintită a celor căsătorii, ea ne face modești în vreme de prosperitate, tari în vreme de nenorocire și blînzi față de insulte.<sup>98</sup> Sf. Ciprian și cea mai mare parte a credincioșilor săi au realizat, în general, aceste recomandări și au impus creștinismul ca pe o forță superioară păgînismului și iudaismului. <sup>51</sup>

De la început, Biserica s-a străduit pentru viața *curată* sau *sfîntă* a fiilor ei. Era o poruncă majoră a Mintuitorului, prin care credincioșii ajungeau sfinți, fii ai lui Dumnezeu și pregătiți pentru îndumnezeire. În mijlocul societății păgîne decadente, apariția ideii și a ținutei feciorelnice în viață a produs, la început, rumoare, adesea ironii, dar pînă la urmă admirație și imbold de imitare. Știm aceasta de la scriitori ca Sf. Iustin, Atenagora, Tertulian și alții. Biserica se voia de la început o comunitate de sfinți. Dar cum nu toți puteau rămîne în feciorie, sau, după căsătorie, nu toți duceau o viață conjugală ireproșabilă, au început să se desprindă de «viața lumii», individual sau pe grupe mici, persoane de ambele sexe, care trăiau separat de membrii familiei păstrîndu-și cu grije fecioria trupului și a sufletului. Aceste fecioare și acești feciorelnici erau socotiți ca florile cele mai alese care împodobeau grădina Bisericii.<sup>99</sup> Dar se constata, uneori, că nu toate aceste persoane își țineau făgăduința dată lui Hristos, ci se petreceau căderi sau fapte necorespunzătoare ținutei feciorelnice. În Scrisoarea IV și în tratatul său *Despre ținuta fecioarelor*, Sf. Ciprian ia măsurile necesare, supunînd la penitență deplină pe fecioarele căzute și mai ales dînd prețioase sfaturi și indicații de comportare și trăire sfîntă. El muștră grija lor pentru cochetărie și le îndeamnă să se ferească de fapte și atitudini care anulează votul și situația lor. Sufletul și cugetul lor să îmbrățișeze pe Hristos, care le e stăpîn și mire, iar viața lor să oglindească această înaltă cinste care li se face și pe care au dorit-o. Fecioarele adevărate au cinste egală cu îngerii lui Dumnezeu. Fecioria e o sumă de eforturi complexe care duc spre piscul desăvîrșirii.<sup>100</sup> Socotim că, cel puțin în parte, sfaturile Sf. Ciprian au fost urmate și nădejdea lui parțial realizată. <sup>52</sup>

98. *De bono patientiae*, 20, ed. Hartel, p. 411-412. Și mai departe: «Templationes expugnat, persecutiones tolerat, passiones et martyria consummat. Ipsa est quae fidei nostrae fundamenta firmiter munil. Ipsa est quae incrementa spei sublimeriter provehit. Ipsa actum dirigit, ut tenere possimus viam Christi, dum per eius tolerantiam gradimur. Ipsa efficit ut perseveremus filii Dei, dum patientiam patris imitamur» (*Ibidem*, p. 412).

99. *De habitu virginum*, 3, ed. Hartel, p. 189: «Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, inlustrior portio gregis Christi».

100. *Op. cit.*, 22, 21, p. 203, 202.

Persecuția cruntă a lui Deciu și mai ales flagelul ciumei din 252-254 puseseră problema morții în toată acuitatea. De conjurarea ei prin tratament medical adecvat, nu putea fi vorba atunci. Am văzut mai sus ce atitudine avea Sf. Ciprian față de moartea prin ciumă, în care creștinii piereau la un loc cu păgînii. Neputînd fi ocolită, ciuma devenise un blestem care punea problema sfîrșitului vieții în mod inevitabil, dar cu mult mai devreme decît ar fi venit normal acest sfîrșit. Nu e locul să reproducem aci descrierea pe care episcopul Cartaginei a lăsat-o despre bolnavii, muribunzii și morții de ciumă din anii 252-254, dar ea e zguduitoare și inspiră și astăzi groază cititorului. Indemnurile cu care Sf. Ciprian își însoțește descrierea se adresează nu atît bolnavilor, cît celor sănătoși, care tremurau de spaimă la gîndul îmbolnăvirii și al morții și care, deși feriți, pe cît se putea, prin izolare sau altfel, trebuiau întăriți pentru eventualitatea tragică. Moartea de ciumă trebuia acceptată ca desnodămîntul inevitabil cu care se încheie orice viață omenească. În această perspectivă, Sf. Ciprian susține că dacă pentru iudei și păgîni moartea aceasta e o calamitate, pentru creștini ea este o plecare salvatoare, o eliberare, nu un dezastru, ci un exercițiu. Să nu plîngem pe cei plecați, ca și cum am fi ca aceia care nu au nădejde (1 Tesalonic. IV, 13 și urm.), pentru că ei nu sînt pierduți, ci trimiși înainte. Hristos ne făgăduiește că vom fi cu El în locașurile veșnice (Ioan XVII, 24). Practic vorbind, aici pe pămînt, teama de moarte pune ordine în viața multora și-i îndreaptă, provocînd în ei oarecare afecțiune și apropiere de ceilalți frați: cei sănătoși slujesc pe cei bolnavi, rudele iubesc cu adevărat pe ai lor, stăpînii au milă de sclavii slăbiți, medicii nu părăsesc pe bolnavii care îi roagă, cei cruzi își înfrinează violența, tîlharii își domolesc patima nesățioasă de teama morții, mîndrii își pleacă grumazul, cutezătorii își înmoaie îndrăzneala. Dincolo de moarte, întîlnim ființele scumpe care ne așteaptă: părinți, frați, fii care doresc să ne îmbrățișeze. Acolo e ceata slăvită a Apostolilor, a proorocilor, a martirilor încununați, a fecioarelor triumfătoare, a celor milostivi, a celor drepti.<sup>101</sup> Ideia întîlnirii cu ființele scumpe, după moarte, e, probabil, o reminiscență din *Apologia* lui Platon, unde Socrat zice că, după o tradiție, cei ce pleacă de aici se întîlnesc cu morții lor, iar el s-ar bucura mult dacă s-ar vedea cu Orfeu, Museu, Hesiod, Homer și alții.<sup>102</sup> Era, în aceste idei, o mare mîngiere pentru cei îngroziți de ciumă. Dovada stă în admirabila asistență socială organizată de Sf. Ciprian cu acel prilej. Creștinismul cartaginez de la jumătatea sec. III avea destule lipsuri pe care Sf. Ciprian le relevă fără ocol și se străduiește să le îndrepte. Confruntat, pe teren, cu situații interne extrem de complexe și cu împrejurări externe deosebit de grele, acest creștinism se arăta trainic. El însemna un serios pas înainte. Unul din factorii decisivi ai acestei situații era Sf. Ciprian însuși.

59  
J

\*

101. *De mortalitate*, 15, 16, 24, 26.

102. Platon, *Apologia lui Socrat*, 41 abc.

1. Sf. Ciprian a fost o interesantă și impunătoare personalitate a secolului și mediului său. Convertit la creștinism la începutul maturității sale, el a devenit o remarcabilă figură a Bisericii din Africa Proconsulară a sec. III. Prin multilaterală sa activitate de conducător, organizator, scriitor și martir al comunității creștine din Cartagina, Sf. Ciprian s-a imprimat puternic în istoria creștinismului și în memoria păgînilor de seamă ai vremii sale. În mare și în amănunt el a avut o atitudine lineară în toate problemele în care a fost amestecat sau de care a fost solicitat. Procedînd cu iscusință și moderație, el își îmbrăca fermitatea sa neclintită într-o discretă bunăvoință. A dus totdeauna la capăt hotărîrile luate de el sau de sinoadele pe care le prezida și nu se lăsa intimidat de nimeni.

2. Sf. Ciprian a fost un mare păstor al Bisericii sale. În sufletul său profund evlavios și de o rară senibilitate, își găsesc ecou toate preocupările și frământările fiilor săi duhovnicești. El îi iubește din toată ființa sa, dar îi și muștră și-i ceartă atunci cînd ei greșesc. Rare ori se găsesc la un păstor accente dramatice ca acelea cărora el le dă curs cu prilejul apariției lapsilor, situației clericilor și mărturisitorilor nedisciplinați, izbucnirii ciumei, ivirii problemei botezului ereticilor. Iubirea sa însă nu e slăbiciune, căci el apără și impune cu o voință neclintită rînduiala, tradiția și disciplina bisericească. Păstoria sa a fost punctată de momente deosebite, cel mai adesea dramatice: persecuția lui Decius cu urmările ei funeste pentru credincioși, ciurma din 252-254, disputa baptismală și moartea sa martirică sub persecuția lui Valerian. În toate acele momente, el s-a dovedit cu adevărat păstor. Notele caracteristice ale păstoriei Sf. Ciprian sînt: dragostea, smerenia, pacea și disciplina.

3. Cugetarea teologică a Sf. Ciprian e orientată *practic*. Spre deosebire de Tertulian, care e un mare speculativ, Sf. Ciprian nu abordează probleme de teologie dogmatică propriu zisă, cu excepția eclesiologiei, sau, cînd o face, își împletește totdeauna ideile cu considerațiuni practice. El e cel mai mare eclesiolog al epocii patristice, depășind chiar pe Sf. Irineu, Origen, Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin. Nu e mîntuire în afară de Biserică, iar aceasta avînd cap pe Hristos e articulată în unitatea lui Dumnezeu, a episcopatului, a clerului și a credincioșilor. Sf. Ciprian n-a susținut niciodată primatul papal așa cum s-a pretins și se mai pretinde, ci numai un primat de onoare. Ideea-forță a eclesiologiei sale e unitatea Bisericii pe care adevărații creștini trebuie să o apere cu orice preț. Păcatul sfîșierii Bisericii nu poate fi iertat nici prin moartea martirică. Toate celelalte probleme dogmatice, cu osebire Sf. Taine, sînt tratate în sensul sprijinirii unității Bisericii. Teologia ciprianică se bazează pe Sf. Scriptură, pe operele lui Tertulian și pe remarcabilul său simț bisericesc. Puțini autori patristici folosesc textele sacre cu atîta dexteritate ca Sf. Ciprian pentru situațiile cele mai diferite și neașteptate. Cugetarea sa e vie, interesantă, logică, bine adecvată obiectului tratat și dominată de spiritul practic. E o cugetare împletită cu multă sensibilitate și însoțită deseori de sinteze clare.

4. Opera *scrisă* a Sf. Ciprian se citește ușor, cu plăcere și cu folos. E o operă cu caracter compozit, circumstanțial și adesea actual. Așa numitele tratate sînt, de fapt, în cea mai mare parte, mesaje personale, pastorele sau schițe de manuale pe care le citim și azi cu interes. Scrisorile sale, piesele cele mai originale din întreaga sa producție literară, sînt un izvor prețios pentru cunoașterea societății și culturii timpului. Dată fiind marea lor sinceritate, ele au o necontestată valoare istorică. Ele au, alături de cealaltă producție ciprianică, și o remarcabilă valoare literară, pe care au apreciat-o gustul și finețea unui Lactanțiu, unui Ieronim, unui Augustin. Ținuta literară a Sf. Ciprian n-are originalitatea și suflul ținutei literare a lui Tertulian, dar e mai accesibilă cititorului obișnuit, mai atrăgătoare, mai intimă. Sînt și părți retorice sau retorizante, obositoare, ca în *Ad Donatum* și în unele *Scrisori*, dar, în general, limba și stilul Sf. Ciprian sînt clare, simple și domoale.





# FRUMUSEȚEA CA ATRIBUT AL DUMNEZEIRII

Pr. Conf. N. CORNEANU

1. *Introducere.* Teologia dogmatică stabilește o serie de atribute ale Dumnezeirii, corespunzând tot ațitor sau poate mai multor numiri, menite a apropia de înțelegerea noastră, în măsură în care acest lucru e posibil, pe Cel care ne rămîne totuși de-a pururi inaccesibil. Din rîndul acestor atribute și denumiri, face parte și frumusețea. Dumnezeu se caracterizează, între altele, prin frumusețe, potențată la maximum, El însuși fiind Frumusețea prin excelență. Acordîndu-I atributul frumuseții, teologia a urmat o cale asemănătoare celei folosite în cazul celorlalte atribute, alese dintre cele mai pozitive însușiri ale creațiunii, considerate în gradul superlativ.

Cum s-a ajuns la stabilirea unei corelații între ideea ce ne-o facem despre Dumnezeu și noțiunea de frumos, nu e greu de arătat. E de ajuns să ne gîndim la faptul că frumusețea este o parte constitutivă, de mare importanță, a vieții noastre. Dostoievski afirmă chiar, prin gura unui erou al său, prințul Mișkin din romanul «Idiotul», că «frumusețea va salva lumea». <sup>1</sup> Universul e frumos și existența ființelor ce trăiesc în el, nu poate fi la rîndul ei decît frumoasă. O existență lipsită de frumusețe, n-ar fi decît un continuu infern. Omul are nevoie de frumos întocmai ca și de aer. Lumea care ar pierde gustul frumosului și dorința de a-l avea, s-ar cufunda în întunec și ar dispăre. Avîntul care înalță pe om spre orizonturi de optimism și lumină, ar îngheța în atmosfera rece și sumbră a urîtului. <sup>2</sup>

Dacă universul și viața sînt frumoase, dacă frumosul are un rol atît de important în viața oamenilor, stăpîinii universului, era firesc ca Cel ce a creat totul, atît universul cît și viața, Dumnezeu, să dețină atributul frumuseții desăvîrșite, să fie el însuși Frumusețea supremă. Sfinții Părinți ai Bisericii, temeluitoarii Teologiei creștine, au acordat drept aceea Dumnezeirii atributul frumuseții, numindu-L «Frumusețe» și arătînd prin aceasta că toată frumusețea de la Dumnezeu își are originea.

Poziția pe care s-au așezat sfinții teologhisitori a dus în cele din urmă la închegarea unei adevărate estetici patristice, în concordanță cu care toate lucrurile sînt privite «sub specie pulchritudinis», existența de fiecare zi însăși, stînd «sub specie vitae pulchrae». Numai ținînd cont de această realitate ne putem explica, de altfel, apariția în mediul creștin a mai multor «Filocalii».

1. F. Dostoievski, *Idiotul*, trad. Zizica Pătrășcanu, t. II, București, f. a., p. 81. Cf. N. Berdiaeff, *L'Esprit de Dostoievski*, trad., Paris-Liège, 1929, p. 62.

2. Mgr. Chabot, *Vers la beauté*, Paris, 1927, pp. 20-21: «...Această lume ar fi fără strălucire și existența noastră mohorîtă, dacă ar lipsi frumusețea, dacă privirea naturii nu ne-ar pune în contact obișnuit cu ea, dacă omul n-ar întîlni-o în proiectele sale ideale și nu și-ar putea-o face podoaba creațiilor sale».

Acordînd însă Dumnezeirii atributul frumuseții, teologii creștini n-au făcut decît să teoretizeze, dezvoltînd și precizînd, o viziune existentă în nucleu și la precreștini. Iar pentru că gîndirea Părinților Bisericii se articulează pe trunchiul filozofiei antice păgîne, izvoarele trăgîndu-și-le din înțelepciunea revelată a Scripturii, se impun cîteva considerații asupra rezultatelor la care au ajuns cei vechi în problema care ne interesează.

2. *Problema frumosului în Sfînta Scriptură.* Cu scopul învederat de a arăta oricărui doritor calea spre izbăvire și mai puțin de a teoretiza, Cărțile Sfinte cuprind totuși indicații menite a soluționa corect orice problemă de Teologie, cît de subtilă ar fi ea. Ideea frumosului nu le este străină, ba tocmai dimpotrivă. În spiritul, ca de altfel și în litera Bibliei, frumosul este propriu Dumnezeirii. Creînd, Dumnezeu a realizat o operă care nu putea fi la rîndul ei decît frumoasă. «Măreția creației exprimată în cartea Facerii, în așa puține cuvinte, e refrenul frumuseții divine». <sup>3</sup> Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, se înțeleg din fapțurile Lui. <sup>4</sup>

Lumea externă e oglinda frumuseții și măreției lui Dumnezeu. Scriitorii sacri «ne înfățișează pe Dumnezeu în cea mai strînsă legătură cu natura» și văd într-însa pe Dumnezeu. Norii și stelele manifestă forța care lucrează pretutîndeni; prin fiecare copac vorbește Dumnezeu; varietatea florilor îi arată iscusința cea nemărginită... Prin mijlocirea întregii făpturi, știm noi cît de «minunat este El întru lucrurile Sale». <sup>5</sup> Psalmul 104, spre pildă, este dominat în întregime de această idee, concentrată în exclamația atît de semnificativă: «Cît s-au mărit lucrurile Tale, Doamne! Toate cu înțelepciune le-ai făcut. Umplutu-s-a pămîntul de zidirea Ta» (Ps. 104, 24).

Relația aceasta atît de strînsă între frumusețe și Creator pe de o parte, a devenit însă, la un moment dat, pricină de rătăcire, în sensul că, amestecîndu-se cele atît de diferite, fapțurile «mîinilor» lui Dumnezeu au ajuns să fie confundate cu însuși Dumnezeu.

Textul din înțelepciunea lui Solomon (XIII, 1-9) este, din punctul acesta de vedere deosebit de grăitor, iar textul din Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Romani (I, 23), care nu face altceva decît să reia ideea din înțelepciunea lui Solomon și să o toarne în forme și mai plastice, vorbind despre cei vechi care au confundat, pornind de la frumusețea ei, fapțura cu Făcătorul, zice: «Căci spunînd că sînt înțelepți ei s-au prostît și au schimbat slava nesticăciosului Dumnezeu în asemănarea chipului omului celui stricăcios și al pasărilor și al patrupedelor și al tîritoarelor».

Abstracție făcînd de rătăcirea pe care o condamnă textul acum citat, el relevă cît se poate de clar concepția pe care o aveau autorii sacri cu privire la frumusețe și la strînsa ei legătură cu Divinitatea. Frumusețea, care îi este atît de proprie Dumnezeirii, se reflectă minunat în creație: «Și a privit Dumnezeu la toate cîte le făcuse și iată erau bune foarte» (Geneză I, 31).

3. Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Problema frumosului în Vechiul Testament*, în rev. Mitropolia Moldovei și Sucevei, XXXIV, (1958), p. 200.

4. *Romani* I, 20, ap. N. Neaga, *art. cit.*, p. 204.

5. N. Neaga, *art. cit.*, pp. 205-6.

Trebuie precizat însă că, deși aveau o concepție superioară teologică, autorii cărților Vechiului Testament n-au exprimat identitatea dintre frumusețe și Dumnezeu.<sup>6</sup> Reticența care se poate observa în această privință, chiar și la o superficială analiză a textului sacru, provenea desigur din teama de a nu cădea în idolatrie, păcat vizat printre altele de «Înțelepciunea lui Solomon», la care ne-am și referit.

O situație oarecum asemănătoare vom întâlni, de altfel, și la păgînii antici care, cu unele excepții, s-au oprit și ei la jumătatea drumului.<sup>7</sup>

3. *Concepția despre frumos a ginditorilor elini și a păgînilor în general.* Dacă frumosul constituie una din eternele aspirații și probleme ale sufletului omenesc de pretutindeni și de totdeauna, am putea spune că în mod cu totul deosebit el a devenit idealul de prim ordin al elinilor, contribuind alături de bunătate, la închegarea acelei frumoase kalokagathii. Frumusețea și în aceeași măsură bunătatea, ca virtuți majore, au fost din bună vreme, cu toate că nu în mod constant, socotite atribute definind ființele superioare, apoi zeii și principiile.<sup>8</sup>

Astfel potrivit opiniei lui Anaxagora, înțelegința (νοῦς) principiul lucrurilor, este în același timp și izvorul a toată frumusețea, ea fiind aceea care stabilește armonia în cele urâte.<sup>9</sup> Heraclit face un pas înainte și atribuie locuitorilor Olimpului o frumusețe care depășește pe aceea a tuturor celorlalte creaturi.<sup>10</sup> Zeii lui Epicur apoi, se definesc prin însușiri stabilite în raport cu cele ale muritorilor. «Trebuie să se plece de la natura umană, afirmă el, spre a se deduce prin asemănare constituția zeilor și să se declare ca urmare, că Dumnezeirea este o ființă care trăiește fără a pieri și că e întru totul plină de fericire, cu această restricție totuși, că nu i se potrivesc nici oboselile oamenilor, nici nenorocirile ce țin de moarte, spre a nu mai aminti de osindele postume, că nu i se poate atribui

6. Din această pricină, desigur, Vechiul Testament nu se referă la frumusețe, ca la unul din «numele» lui Dumnezeu. Cf. Vasile Loichița, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică*, în *Candela*, XXXVIII, nr. 3-5, (1927), pp. 73-139 și rev. *Mitropolia Banatului*, nr. 10-12 (1956), pp. 144-160; nr. 4-6 (1957), pp. 34-54; nr. 7-9 (1957), pp. 31-52.

7. Marin Simionescu-Rîmniceanu, *Necesitatea frumuseții*, București, 1925, pp. 10-11.

8. Bătrînul Homer ne oferă indicații privitoare la această concepție. Astfel în *Odiseea* (V, 276-288), trad. G. Murru, col. Clasicii literaturii universale, București, ESPLA, 1956, p. 124), când zeita Calipo încearcă să-l determine pe Ulise să rămână cu ea în schimbul nemuririi pe care i-o făgăduiește, îi spune că n-ar trebui să mai tinjească după soția Sa Penelopa, o simplă muritoare care oricît de «trupeșă și frumoasă» ar fi, nu se poate compara totuși cu o zeiță. La acest argument, Ulise replică:

Nu-mi bănuî, zeiță preacinstită,  
Că știu și eu deplin că nu-i ca tine  
Cumintea mea nevastă Penelopa  
De mîndră la privit și de-arătoasă  
Căci ea e o femeie muritoare  
Iar tu ești o zeiță fără moarte  
Și fără bătrînețe.

9. La Hermia Filozoful, *Biciuirea filozofilor păgîni*, VI, (ed. H. Diels, Doxographi graeci, Berlin, 1879, p. 652).

10. Platon, *Hippias maior*, 289 B. (trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1943, p. 15): «Heraclit... spune că omul cel mai învățat, comparat cu un zeu, nu e decît o maimuță alîl în știință, în frumusețe și în toate celelalte».

nimic din cele ce ne fac pe noi a suferi ci numai lucrurile bune și că posedă frumusețea în gradul maxim». <sup>11</sup>

Platon adâncește mai mult problema frumosului, dedicându-i un întreg dialog: «Hippias maior». În sistemul său filozofic, frumosul este proclamat idee prototip, realitate supremă, la care participând obiectele și ființele, devin și ele frumoase. <sup>12</sup> Iată cum descrie Platon Frumosul: «...o frumusețe care mai întâi dănuiește pururi, nici nu se naște, nici nu pier, nici nu sporește și nici nu scade vreodată; care, afară de aceasta, nu e frumoasă într-o parte și urită într-alta, sau e frumoasă acum și apoi urită, sau frumoasă în comparație cu altul, sau aici frumoasă și dincolo urită, ca și cum ar fi frumoasă pentru unii și urită pentru alții. Și frumusețea aceasta n-o să apară într-o formă anumită, ca un chip frumos sau niște mâini frumoase sau vreo altă parte a trupului, sau ca o cuvântare ori vreo știință, sau ceva care se găsește la altul, sau la vreo ființă sau pe pământ ori în cer sau în altceva, ci și-o va închipui în ea însăși, prin sine, cu sine și întotdeauna una și aceeași; iar toate celelalte lucruri sînt frumoase prin împărțășirea cu acea frumusețe și anume în așa fel, încît acestea se nasc și mor, pe cînd ea nu se micșorează, nici nu crește, nici nu suferă nimic...». <sup>13</sup>

Frumosul platonice deși abstractizat la culme și devenit simplu concept, idee, prototip, reprezintă totuși un atribut al creației și, implicit, a principiului care a născut și rînduit totul. Creația reprezentînd o frumusețe pe deplin închiegată, și-a și primit numele de Kosmos, ceea ce vrea să zică podoabă, frumusețe. <sup>14</sup>

Frumosul are o mare putere de atracție, «chemînd» spre sine sufletele prin ceea ce Platon numește «eros». <sup>15</sup> Scopul actului religios însuși, de altfel, nu este decît acela al contemplării Frumuseții «transcendente». <sup>16</sup>

Cu toate eforturile pe care le-a depus în vederea elucidării problemei frumosului, Platon singur recunoaște greutatea pe care o comportă o asemenea întreprindere <sup>17</sup> și, implicit, caducitatea soluțiilor la care s-a oprit. Urmașii săi vor relua de aceea cercetările magistrului. E ceea ce face imediat în urmă Aristotel, cu toate că investigațiile sale estetice se limitează exclusiv la domeniul frumosului artistic. <sup>18</sup> Noțiunea de frumos apare la el într-un sens formalist. Notele esențiale pe care i le atribuie sînt: ordinea,

11. La Filodem, *Despre zei*, I, ap. A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 96.

12. Platon, *Fedru*, 30-31 (trad. St. Bezdechi, Aninoasa-Gorj, 1939, p. 62, sq.).

13. Platon, *Simposion*, 29 (trad. St. Bezdechi, București, 1944, pp. 134-5).

14. Idem, *Timeu*, 29 a, 3, 6; 29 e, 1; 30 b, 1.

15. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 358 sq.

16. Așa după cum arăta un comentator al vestitului filozof (Dr. Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*, Hale, 1929), două din cele mai importante trăsături ale «eros»-ului sînt: 1. el presupune ca o condiție esențială existența frumuseții ca idee veșnică. Cosmosul e frumos pentru că participă la frumusețea veșnică; 2. «eros» echivalează cu «a fi atras» de ideea frumuseții.

17. Platon, *Hippias maior*, (trad. St. Bezdechi, p. 36).

18. Cf. Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Cluj, 1946, p. 1.

simetria și limitarea.<sup>19</sup> Artă care este «imitarea» (μίμησις) frumosului, are în gândirea stagiritului efecte salutare asupra sufletului omului prin aceea că-l purifică (κάθαρσις).<sup>20</sup>

Mergind pe urmele înaintașilor, în special ale lui Platon ale cărui teorii le reia, doctrinarul «religiei frumosului» care a fost Plotin, alătură frumusețea Principiului absolut. Frumusețea însăși naște tot ceea ce este frumos.<sup>21</sup> Principiul absolut este Frumosul în sine, iar cine are în el dorul de a putea să guste frumosul artistic, prin chiar aceasta, a înțeles ceva din natura intimă a inefabilului.<sup>22</sup> Lumea se resimte de această frumusețe a Principiului creator: «Unde ar fi frumosul lipsit de existență? Unde ar fi existența lipsită de frumusețe? A pierde din frumusețe, înseamnă a fi lipsit de existență. Și de aceea existența este dorită, fiindcă este identică cu frumosul, și frumosul este vrednic de iubire fiindcă el este existența».<sup>23</sup> Mai mult însă: pentru Plotin, chiar frumusețea frunzelor și florilor, spre pildă, participă ea însăși la aceea inteligibilă și imaubilă a Unului din care derivă totul.<sup>24</sup>

Cu Plotin însă am intrat în plină eră creștină (trăiește între anii 205-270) și orice alte investigații nu ne-ar putea aduce nimic nou pentru a trasa chiar și sumar, contururile concepției anticilor, despre frumos. Ceea ce ne-ar rămîne de arătat, și aceasta în câteva cuvinte, este numai modul în care s-a reflectat filozofia vremii în concepțiile omului obișnuit. Și aici trebuie să spunem că cei vechi au fost pînă într-atît pătrunși de sensul frumosului încît, au văzut în frumusețe un atribut esențial al conceptului de Divinitate, ba cîteodată Divinitatea însăși. Așa se explică de ce pietatea păgînilor nu se îndrepta decît spre acele obiecte care puteau încînta simțul estetic. Zeii, ori care ar fi fost, deveneau din ce în ce mai puri, pe măsură ce arta a ajuns să exprime imaginea lor sub o formă mai aleasă. Incepînd de la o oarecare treaptă de perfecțiune, opera de artă atingea forma dumnezeiască. Acest lucru îl observase și autorul creștin al «Muceniciei Sfintului Filip episcopul Heracleii», care spunea că e suficient ca o imagine să fie redată în linii proporționale pentru ca să i se atribuie caracterul divin și puterea.<sup>25</sup>

Dar nu numai atît. Anticii au ajuns să vadă în frumusețe un privilegiu al Divinității. Și dacă o întîlneau printre oameni, o interpretau ca fiind

19. Aristotel, *Metafizica*, VII, 37-38; XII, 1078 a, 36; *Etica Nicomahică*, IV, 7, 1123 b, 7, apud D. M. Pippidi, *Poetica lui Aristotel*, București, 1940, pp. 49, 119-120.

20. Aristotel, *Poetica*, VI, 1459 b, 26 (trad. C. Balmuş, col. Biblioteca filozofică, București, 1957, p. 24) și *Politeia*, V, 7, 4 (trad. El. Bezdechi, București, 1924, p. 206).

21. Plotin, *Despre frumos*, I, 6, 6-9; Idem, *Enneade*, II, 9, 1.

22. Idem, *Enneade*, I, 6, 7, apud. Gr. Tăușan, *Filozofia lui Platon*, ed. III-a, București, 1923, p. 324.

23. Plotin, *Enneade*, V, 8, 9 (ed. Emile Bréhier, texte et traduction, t. V, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 146) și Mircea Florian, *Metafizică și artă*, București, 1945, p. 119.

24. Plotin, *Enneade*, V, 8, 1 (ed. E. Bréhier, t. V, pp. 136-36), apud Tudor Vianu, *Estetica*, ed. III-a, București, 1945, p. 84.

25. Iată cuvintele cu care întîmpină Filip pe procurorul Bassus: «... Sic diligentius subito expressit effigiem, continuo simulacro illi et potestas adscribitur, et numen optatur» (*Passio Sancti Philippi episcopi Heracleae*, VI, eu. Th. Ruinart, Acta martyrum, Ratisbonae, 1859, p. 443).

o emanație a Ei sau ca o participare la însăși ființa unui zeu. «Mulți cred că orice frumusețe derivă din cer — augustissima quaeque species plurimum creditur trahere de caelo», observa retorul Paccatus.<sup>26</sup>

În acest sens și scriitorul latin Apuleius (125-170) transcrie în «Meta-morfozele» sale o legendă potrivit căreia fiica mai mică a unui rege de odinioară era atât de atrăgătoare încât în țara în care se zice că ar fi trăit, «muți de admirație în fața unei astfel de frumuseți, de care nu te puteai apropia, puneau mâna dreaptă la buze cu arătătorul pus dea curmezișul pe degetul cel gros, ridicat în sus, și aruncându-se la picioarele ei, o venerau cu un respect religios, ca pe însăși zeița Venus». Ajunse o credință ce curînd se răspîndi în lumea întreagă, pretinde basmul, că tinăra fată era o altă Venus, aducîndu-i-se drept aceea jertfe și ospete și invocîndu-i-se numele în rugăciuni.<sup>27</sup>

Pentru păgîni nimic nu releva mai evident caracterul divin ca și frumusețea. Astfel cînd creștinii primelor veacuri erau puși în fața statuiilor să se închine și să aducă jertfe, acele statui erau cît mai frumos împodobite cu veșminte și bijuterii. Judecătorul venea atunci și spunea, spre pildă, mărturisitorilor: «Magno Deo Herculi sacrificate. Gloriam enim et potestatem conspicitis» — Sacrificați marelui zeu Hercule, căci strălucirea și vigoarea le vedeți.<sup>28</sup>

Aceiași păgîni puși în fața unei frumuseți trupesti deosebite, o credeau derivînd de la zei. Astfel martiriul Sfintei Eudochia din Samaria, ne-a păstrat următorul interesant dialog: «Pe zeul Soare, spuse guvernatorul văzînd pe Eudochia înaintea judecătii, nu mă pot hotărî să osîndesc la moarte pe această femeie; ea radiază ca și el de o strălucire dumnezeiască și nu știu ce să fac!» Ajutorul său îi răspunse: «Mărirea ta crede că această frumusețe îi aparține? Să nu fiți surprins... Nu știți oare că demonii înfrumusețază pe magicienii. Tot acest farmec de împrumut dispare cu ei».<sup>29</sup>

Din cele menționate pînă aici rezultă că frumusețea a fost una din noțiunile cu care gîndirea antică a operat din belșug fiind pusă, e adevărat, mai mult de către poșii de rînd decît de filozofi, în legătură cu ideea pe care și-au făcut-o despre Ființa Supremă, ori despre zei. Asocierea acum amintită nu apare totuși ca o constantă, și aceasta cu atât mai mult cu cît însăși ideea pe care ei o aveau despre Dumnezeu, nu era din cele mai clare. Plotin, ca să ne referim doar la un exemplu din cele mai cunoscute, nici nu amintește măcar numele lui Dumnezeu.<sup>30</sup> Totuși mulțimile idolatre, resimțîndu-se de influențe externe, în cele din urmă chiar creștine, vor vedea în frumusețe o însușire a zeilor, universul la rîndul său

26. Paccatus, *Panegy.* VI.

27. Apuleius, *Meta-morfoze* sau *Măgarul de aur*, IV, (trad. I. Teodorescu, în col. Clasicii literaturii universale, București, ESPLA, 1958, pp. 101-2).

28. *Acta S. Terentii*, II, 1, la Le Blant, *Les Actes des martyrs, Supplément aux Acta sincera de Ruinart*, nr. 77, Paris, 1882, p. 203.

29. *Viața Sfintei Eudochia*, 45, în: *Acta sanctorum*, I, mart., ap. H. Leclercq, art. Beauté, în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», II, I (Paris, 1925), col. 627-8.

30. Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, Paris, 1928, p. 459.

reflectînd și el, în totalitatea sa și în părțile componente, Frumusețea supremă. Tragerea ultimelor consecințe ale acestui mod de a vedea lucrurile aparține însă numai creștinilor, care, pornind după cum spuneam, de la datele revelației cuprinse în Sfînta Scriptură, le vor pune în legătură cu principiile filozofiei vechi, purtătoare și ea a numeroase semînte de adevăr, dînd naștere unei concepții noi, care fără să fie eclectică, păstrează totuși, ceea ce era mai bun din concepția antecesorilor.

#### 4. Ideea de Dumnezeu frumusețe la scriitorii patristici.

a) *Dumnezeu in sine*. Plecînd de la datele revelației și utilizînd raționamentele filozofiei eline, Sfinții Părinți ai Bisericii vor privi frumosul dintr-un unghi complet original. Marele lor merit, și o spunem aceasta anticipînd asupra concluziilor ce se vor desprinde din cele ce urmează, este acela de a fi «totalizat frumusețea în Dumnezeu». <sup>31</sup> Procedînd așa, ei au străbătut și restul drumului de unde s-au oprit inspirații autori ai Vechiului Testament, folosindu-se în același timp de acele teoretizări și credințe ale păgînilor care se potriveau mai bine noii învățătură pe care o propovăduiau, în numele Domnului Hristos.

Teologia patristică îl definește deci pe Dumnezeu ca fiind frumusețe, frumusețea pură. Dionisie Areopagitul, care poate fi socotit «doctrinarul estetic prin excelență al creștinismului», stabilește că frumusețea e unul din «numele» lui Dumnezeu, înțelegînd prin nume attributele Divinității. Acest bine este preaslăvit de scriitorii sacri drept frumosul și frumusețea, drept dragostea și cel iubit, afirmă el, precum este proslăvit și cu toate celelalte nume divine, ce indică frumusețea cea împodobită și grațioasă. Frumosul însă și frumusețea trebuie deosebite în cauza care le cuprinde pe toate într-una, continuă Dionisie. Căci noi în toate lucrurile deosebim aceste două denumiri, arătînd prin ele calitățile obiectelor și obiectele participante la ele (la aceste calități); spunînd că frumos este ceea ce participă la frumusețe, iar frumusețea este acea calitate comună prin care toate lucrurile participă la cauza frumuseții lor. Dar frumosul cel supraesențial se numește frumusețe din cauza acelei frumuseți pe care o distribuie tuturor lucrurilor, potrivit cu firea lor și pentru că el este cauza armoniei și splendorii în toate, răsfrîngînd asupra tuturor, în formă de lumină, comunicările cele producătoare de frumusețe a razei sale primordiale și pentru că ea cheamă la sine pe toate... și pe toate le strînge la un loc într-o stare de interpenetrare mutuală. Dar farmecul (se mai numește astfel) pentru că este atotfrumos și suprafrumos. El este veșnic, invariabil, și neschimbător, fără naștere, fără moarte, fără dezvoltare sau mișcare. El nu este frumos într-o parte și urît în alta, nici existînd uneori, iar alteleori nu; nici frumos cu privire la ceva, dar nu și la altceva; nici frumos într-un loc, dar nu și în alt loc; sau frumos pentru unele lucruri, iar pentru altele nu. Dimpotrivă, el este frumos în sine și prin sine, frumos în chip unic și veșnic. El conține în sine mai dinainte, în mod transcendent, frumusețea cea primordială a tot ceea ce este frumos. Căci toată

31. Mircea Florian, *Metafizică și artă*, p. 121.

frumusețea și tot ceea ce este frumos își are cauză unică și preexistentă în natura cea simplă și mai presus de fire a tuturor lucrurilor frumoase. Din acest frumos își trag existența toate cele ce sînt, fiecare fiind frumos în felul său. Din cauza frumosului sînt armoniile și atracțiile și comuniunile tuturor lucrurilor. Prin frumos se nasc toate. Frumosul este începutul tuturor lucrurilor, fiind cauza creatoare, ce pe toate le mișcă, și le strînge la un loc prin dragostea de frumusețe proprie. El este țintă a toate și ceea ce ele iubesc ca fiind scopul lor final, (căci din pricina frumosului s-au făcut toate). El este modelul după care se conturează ele». <sup>32</sup>

Acest lung, dar foarte semnificativ pasaj, ne indică în termeni clari punctul de vedere al Sfinților Părinți, potrivit căruia frumusețea este un atribut al Dumnezeirii, un nume al Ei. Orice frumusețe creaturală nu e nimic altceva decît reflexul Frumuseții supreme. Fericitul Augustin confirmă cele susținute de Areopagit. Scriitorul latin, care de altfel este autorul «celui mai complet sistem estetic pe care ni l-a transmis antichitatea», <sup>33</sup> este de părere că frumusețea deopotrivă cu celelalte atribute divine, nu este pur și simplu calitate a lui Dumnezeu, ci însăși esența Sa. <sup>34</sup> Dumnezeu este suprema frumusețe, «*omnis pulchritudinis forma.*» <sup>35</sup> El este Binele și Frumosul. Totul este bun și frumos în El, de la El și prin El. <sup>36</sup> Atît binele cît și frumosul se confundă cu pricipiul suprem ori mai degrabă, precum socotea episcopul Hipponei în pierduta sa scriere «*De pulchra et apto*», cu *principiul binelui* sau cu *principiul frumosului*. <sup>37</sup> Tot ceea ce este frumos este astfel doar prin participarea la Frumusețea supremă. <sup>38</sup> Dumnezeu singur este cel care a dat fiecărei creaturi frumusețea și puțința de a fi frumoasă. <sup>39</sup>

Idei asemănătoare găsim și la sfîntul Ilarie episcopul Pictaviei care afirmă într-un loc: «*Magnorum creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pucherrimis est.*» <sup>40</sup> Pe aceeași linie de gîndire se află Sfîntul Grigorie de Nazianz <sup>41</sup> și Grigorie al Nisei, <sup>42</sup> care definesc pe Dumnezeu ca fiind frumos și izvor a toată frumusețea. Ultimul atribuie frumuseții o mare putere de atracție, <sup>43</sup> idee care de altfel nu apare ca ceva nou, țînînd cont de cele menționate anterior. Cei ce s-au ridicat pe culmile desăvîrșirii, și Moise este un exemplu în acest sens, pot fi numiți de aceea, «iubitori ai frumuseții supreme». <sup>44</sup>

32. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, IV, 7, (Migne, P. G., III, 761 B.—764 A); trad. C. Iordăchescu și Th. Simenschy, Iași, 1936, pp. 36-7.

33. K. Svoboda, *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933, p. 199.

34. Augustin, *Despre Treime*, XV, 8; Idem, *Mărturisiri*, IV, 29, ap. K. Svoboda, o. c., p. 150.

35. Augustin, *Despre adevărata religie*, 21.

36. Augustin, *Comentar la Ps. XXXII*, Cuvîntarea II, 25 (Migne P. L. XXXVI, 298).

37. Cf. Idem, *Mărturisiri*, IV, 20-27, ap. K. Svoboda, o. c., p. 14.

38. Augustin, *Despre diferite probleme*, LXXXIII, 23-e; Idem, *Despre Facere interpretată literal*, 57, s., ap. K. Svoboda, o. c., pp. 116-120.

39. Augustin, *Despre credință și simbol*, II, 2 (Migne, P. L. XL, 181-3).

40. Ilarie al Pictaviei, *Despre Treime*, I, VII, 7 (Migne, P. L. X, 30 B.).

41. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea VI*, 12 (Migne, P. G., XXXV, 737 B.).

42. Sf. Grigorie al Nisei, *Despre facerea omului*, 12, (Migne, P. G., XLIV, 164 D.).

43. Idem, *Despre viața lui Moise*, (Migne, P. G., XLIV, 1, 402 A.).

44. Idem, o. c., †Migne, P. G. XLIV, 1, 402 D.).



Ca o voce discordantă în concertul părerilor Sfinților Părinți, apare opera latinului Marius Victorinus, care, deși influențat de neoplatonici, nu vorbește totuși niciodată despre frumusețea divină,<sup>45</sup> ba chiar o contestă.<sup>46</sup> În general vorbind însă, Dumnezeu în concepția Sfinților Părinți este Frumosul suprem și «izvorul însuși al frumosului». Dacă Dumnezeu ar crea ceva urit, nu ar mai fi Dumnezeu, zice Origen. «Dumnezeu este frumusețe, dar El depășește orice frumusețe, proclamă teologul din Nazianz».<sup>47</sup>

b) *Frumusețea Fiului lui Dumnezeu, Mintuitorul nostru Iisus Hristos.* Postularea frumuseții lui Dumnezeu duce cu necesitate la admiterea frumuseții Fiului Său, a Domnului și Mintuitorului nostru Iisus Hristos. «Nu există nimic înfrumusețat sau urit în Tatăl, nimic care să nu proclame frumusețea Unului Născut», susține cu o perfectă logică Grigorie episcopul Nisei.<sup>48</sup> Iisus, «este frumos ca un Dumnezeu» (pulcher Deus, Verbum apud Deum), zice și Augustin. Și tot el continuă: «El e frumos în sinul Fecioarei în care se îmbracă cu natura omenească, fără să se lipsească de natura divină. El este frumos prin nașterea Sa... căci acest copil, în brațele mamei Sale, dă cuvânt cerurilor să cînte mărirea Sa de către îngeri... El este frumos în cer și pe pămînt; frumos în trupul virginal al Fecioarei, frumos în brațele materne, frumos în flagelație, frumos cînd disprețuiește moartea, frumos cînd își dă sufletul, frumos cînd îl reia, frumos în moarte, frumos în cer».<sup>49</sup>

De fapt creștinii L-au văzut totdeauna pe Iisus frumos, neputînd admite că înfățișarea Sa ar fi putut fi altcum.<sup>50</sup> Dacă unii dintre ei, și numim aici pe un Sfînt Iustin Martirul și Filozoful,<sup>51</sup> Clement Alexandrinul,<sup>52</sup> Tertulian,<sup>53</sup> Sf. Vasile cel Mare<sup>54</sup> și chiar Augustin,<sup>55</sup> au vorbit

45. Cf. R. Schmidt, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895, p. 75.

46. Marius Victorinus, *Impotriva lui Arie*, I, 49 (Migne, P. L. VIII, 1078 C.). Referindu-se la inefabilul Dumnezeu, scriitorul latin zice: «... sine figura, sine qualitate, neque inalqualitate; sine qualitate quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus forme carens. Neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia...».

47. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București, 1944, p. 32.

48. Sf. Grigorie al Nisei, *Despre desăvîrșire și cum trebuie să fie creștinul*, (Migne, P. G., XLVI, 261 B.), ap. Ioan G. Coman, *o. c.*, p. 256.

49. Augustin, *Comentar la Psalmul 44*, 3 (Migne, P. L. XXXVI, 495). Cf. Pr. Victor N. Popescu, *Orientări creștine*, București, 1937, pp. 166-7.

50. Cf. Pseudo-Grigorie din Nazianz, *Hristos pătimitorul*, vv. 870, 922, 923, (Migne, P. G., XXXVIII, 206, 210, 211).

51. Sf. Iustin (*Dialogul cu iudeul Trifon*, 14, 16, 66, 86), spune că Iisus a fost ἀειδής, ἀτιμος, ἀδοξος, ap. L. Cl. Fillion, *Vie de N. S. Jésus-Christ*, 20-e ed., t. I-er, Paris, 1929, p. 391.

52. Clement — *Stromate*, II, 5; III, 17; VI, 17 — ed. Otto Stählin, *Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahr*, II, Bd., Leipzig, 1906, pp. 123-6, 243-4, 506-515 —; Idem, *Pedagogul*, III, 1, 3, — ed. O. Stählin, *Corpus berlinez*, t. I, Leipzig, 1905, p. 237) spune că Hristos a fost ὄψις ἀλοχρός.

53. Tertulian, *Despre carnea lui Hristos*, IX (Migne, P. L. II, 815, sq.); «Nec humanae honestitatis corpus fuit, nedum caelestis claritatis»; Idem, *Impotriva iudeilor*, XIV (Migne, P. L., II, 679 A.): «Ne aspectu quidem honestus».

54. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Ps. XLIV*, (trad. Olimp N. Căciulă, col. *Izvoarele Ortodoxiei*, nr. 2, București, 1939, p. 203 sq.).

55. Augustin, *Comentar la Psalmul 127*, (Migne, P. L. XXXVIII, col. 1681): «Ființa

totuși despre «urîtenia» Lui, acest lucru se datorește unor rațiuni de ordin apologetic. Astfel marele capadocian nu vrea să știe decît de frumuseța sufletească a Mîntuitorului<sup>56</sup> întrucît «El nu-și are strălucirea frumuseții Lui în comparație cu cea a oamenilor». <sup>57</sup> Pe de altă parte episcopul latin, în căutarea unei soluții menite a împăca profetia lui Isaia (LIII, 2) cu cele cuprinse în Psalmi (44, 3),<sup>58</sup> ajunge la soluția că frumuseța Domnului a putut fi văzută doar de cei curați, nu însă și de persecutori. <sup>59</sup>

Pe o altă poziție s-au așezat însă păgînii. Adepți și ei ai principiului după care Dumnezeu ca perfecțiune absolută se manifestă prin frumusețe desăvîrșită, necreștinii refuzînd lui Iisus caracterul divin, îi negau în același timp și frumuseța. E clasică în acest sens disputa dintre Cels, autorul pierdutului «Cuvînt adevărat» și inteligentul său preopinent Origen.

«Deoarece Duhul lui Dumnezeu a voit să ia trup, raționa Cels în calitate de grec autentic, acesta trebuia cu necesitate să fie superior celorlalte în măreție, bunătate, forță, maiestate, elocință, voce. Este imposibil ca omul purtînd în sine ceva care lipsește altora, să nu fie mai presus de ceilalți. Or Iisus Hristos departe de a fi superior celorlalți era, ni se spune, mic de stat, urît și cu o înfățișare nenorocită». <sup>60</sup> Într-adevăr, unele indicații scripturistice, și e vorba în special de o profecie a lui Isaia, lasă să se întrevadă că Domnul ar fi fost urît la înfățișare. Numai că, răspunde Origen, citatele biblice în chestiune anticipînd asupra urîteniei lui Mesia cel așteptat, nu vorbesc totuși despre aspectul Său «nenorocit». Pe deasupra, în nici un loc nu ni se spune că El ar fi fost mic de stat. Iată, spre pildă, cum se exprimă însuși Isaia, pe care desigur l-a cunoscut și l-a utilizat Cels: «Cine a dat crezare soliei noastre și brațul Domnului cui s-a descoperit? Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă și ca o rădăcină din pămînt uscat. Nu avea nici chip, nici frumusețe ca să ne uităm la El și nici o înfățișare ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al suferinței și deprins cu durerea; unul de care să-ți acoperi fața cînd îl vezi; disprețuit și socotit de nimic» (Is. LIII, 1-3). Cels știe de existența acestui citat, dar trece cu vederea peste cuvintele psalmistului care zice referindu-se la același așteptat Mesia: «Încinge-Te cu sabia Ta peste coapsa Ta, Puternice, cu frumuseța Ta și cu strălucirea Ta» (Psalmi 44, 4-5). <sup>61</sup> Să presupunem însă, concede teologul alexandrin, că filozoful n-a cunoscut acest verset din Psalmi, ori că nu l-a raportat la Iisus. Ce are de spus însă cu privire la următoarele cuvinte ale Sfințelor Evanghelii, pe care le cunoștea destul de bine, precum rezultă din însăși critica sa: «Urcîndu-se pe un munte înalt cu ucenicii Săi,

·Sa nu avea nimic dumnezeiesc. Profetii n-au spus ei oare că înfățișarea Sa va fi fără farmec și noblețe? Istoria patimilor, chinurile la care a fost supus, sînt cea mai bună dovadă. Cine ar fi îndrăznit să atingă cu vîrfurile degetului chiar, un trup frumos? Cine ar fi scuipat o față frumoasă? Frumuseța ar fi dezarmat pe insultătorii și judecătorii».

56. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, (trad. Ol. N. Căciulă, p. 212).

57. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, (trad. Ol. N. Căciulă, p. 209).

58. Augustin, *Comentar la Psalmul 43*; 16 și 103, 5, (Migne, P. L., XXXVI, 489, și XXXVIII, 1338).

59. Idem, *o. c.*, Psalmul 127, (Migne, P. L. XXXVII, 1681).

60. Origen, *Impotrioa lui Cels*, VI, 75 (Migne, P. G., XI, XI, 1409 D.).

61. Origen, *loc. cit.*, (Migne, P. G., XI, 1409 D.—1413 A.).

Iisus se schimbă la față înaintea lor și li se arată cu slavă, în timp ce Moise și Ilie, care au apărut și ei întru mărire, vorbeau despre sfârșitul pe care El avea să-l împlinească în Ierusalim» (Matei XVII, 1 sq; Luca IX, 31) ?

Din confruntarea acestor texte trebuie să concludem, observă în continuare Origen, că cele scrise de profeți în legătură cu «urîtenia» Domnului, se referă la ceea ce am numi Kenoza Sa și, de aceea, putem vorbi de «mizerabila»-I condiție umană, pe care a acceptat-o, doar în comparație cu slava Dumnezeirii. Acest fapt nu trebuie să ne ducă însă la a-I contesta frumusețea care, de altfel, Îi este recunoscută de toți contemporanii.<sup>62</sup>

După cum se poate observa, Cels pretinde lui Dumnezeu să fie mai frumos decît oricine și decît orice. Origen este în acest punct de acord cu preopinentul său, precizînd, însă, că Hristos Domnul, frumos sufletește ca și trupește, apărea după trebuința și gradul de desăvîrșire al fiecăruia. Așa stînd lucrurile, celor jospnici le apăreau urît, pe cînd celor virtuoși le apărea frumos. În toată frumusețea Sa n-a apărut însă decît celor în stare a-L urma pe înălțimile Taborului.<sup>63</sup>

Atitudinea filozofului păgîn care încerca să demonstreze că Iisus a fost urît pentru ca de aci să tragă încheierea că n-a fost Dumnezeu, ca și atitudinea teologului alexandrin care susținea că Iisus a fost frumos tocmai pentru că era Fiul lui Dumnezeu, sînt întru totul justificate, țînînd seama de cele spuse mai la început. Și unul și celălalt raționau ca niște greci. Ori, greul, după cum însuși Origen observă, nu putea concepe ca un suflet cu însușiri superioare să îmbrace un trup urît. Zefir, Loxus și Polemon, dimpreună cu toți cei care au studiat arta fizionomieii, constată Origen, afirmă că fiecare corp este adaptat moravurilor sufletului său (οἰκειᾶ τοῖς ἡθεσι τῶν ψυχῶν πάντ' εἶναι τὰ σώματα)<sup>64</sup>.

Așadar, din cele spuse, rezultă că probelma frumuseții Mîntuitorului Hristos este pusă mai mult pe plan teoretic și doctrinal, decît pe plan fizionomic.<sup>65</sup> Iar teoretic nu se putea accepta vreo urîtenie în persoana Fiului lui Dumnezeu, căci aceasta i-ar fi anulat însuși caracterul divin. Dar și fizionomic, susținătorii frumuseții lui Iisus aveau adevărul de partea lor.<sup>66</sup> Neautentica scrisoare a lui Publius Lentulus, guvernatorul Iudeii, către cezarul roman,<sup>67</sup> corespondența apocrifă dintre Abgar, regele Edesei și Mîntuitorul,<sup>68</sup> descrierea lui Nichifor Calist,<sup>69</sup> sînt documente care, oricît s-ar spune, vorbesc în termeni clari despre plăcuta înfățișare a Domnului. De aceea putem exclama și noi : «Oh ! cît ești de frumos iubitul meu !» (Cînt. cînt. I, 5). «Tu ești frumos ca nimeni altul între oameni

62. Origen, *Impotriva lui Cels* VI, 76 (Migne, P. G., XI, 1413, B. C.).

63. Idem, *op. cit.*, VI, 77 (Migne, P. G., XI, 1413 D.—1416 C.).

64. Origen, *loc. cit.*

65. H. Leclercq, *art. Jésus Christ*, în *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. VII, 2, (Paris, 1927), col. 2399-2400).

66. Cf. Pr. Aurel Radu, *Figura Mîntuitorului în Sf. Scriptură, Sf. Tradițiune și artă*, Sibiu, 1942, pp. 38-50.

67. J. P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, Paris, 1858, col. 453-6.

68. La Eusebiu, *Istoria bisericăscă*, I, XIII, 6-22 (ed. E. Schwartz 3, Leipzig, 1922, pp. 33-37).

69. Nichifor Calist, *Istoria Bisericească*, I, 40 (Migne, P. G., CXLV, 748 C-749 B.).

și harul se revarsă pe buzele Tale!» (Ps. 45, 3). «Gura Ta e negrăit de dulce și totul e în Tine fermecător!» (Cînt. cînt. V, 16).

c) *Frumusețea creației vădește frumusețea lui Dumnezeu*. Avînd frumusețea drept însușire a Sa este firesc ca și făpturile pe care le creează Dumnezeu să poarte amprenta acestei desăvîrșite frumuseți. Deoarece totul are o singură origine, pe Dumnezeu, totul trebuie să fie întocmai ca El. Și cum lumea este un întreg armonios, fiecare parte, ori că este formă moartă sau spirit uman, sau numai trup uman, trebuie să fie frumoasă. Procesul lumii este tot atît de bun și de frumos, cum este și originea ei.<sup>70</sup> Universul este de aceea frumos întocmai ca Dumnezeu, iar frumusețea lui Dumnezeu se poate întrezări din frumusețea universului.

«Toate aceste frumuseți ce vă plac și care desfătează privirea noastră, spune oarecînd fericitul Augustin, sînt create de Dumnezeu. Dacă atît de mare este frumusețea operelor create de El, cu atît mai mult va fi El însuși».<sup>71</sup> În fond, ce este altceva lumea, afirmă același Părinte, decît «un poem, cîntecul unui artist care ne duce la contemplarea veșnicei Frumuseți» (Carmen cujusdam modulatoris ducens in aeternam contemplationem speciei Dei)?<sup>72</sup>

Că tot ceea ce este frumos, de la Dumnezeu și de la Fiul Său vine, este și credința lui Dionisie Areopagitul,<sup>73</sup> ori după expresia sfîntului Ipolit: «toate cele create de Dumnezeu și Mîntuitorul nostru sînt frumoase foarte» (πάντα μὲν οὖν καλὰ λίαν τὰ τοῦ Θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν δημιουργήματα).<sup>74</sup> Sfîntul Vasile cel Mare în comentariul la Geneză, pornind de la citatul «Și Dumnezeu a văzut că e bine», precizează la rîndul său: «El (Dumnezeu) privește ca frumos ceea ce este făcut după toate regulile artei și ceea ce concură spre un scop util».<sup>75</sup> Așa dar toată această lume care este o creație de artă (ὁ κόσμος τεχνικόν ἐστὶ κατασκευάσμα) după zicerea aceluiași,<sup>76</sup> nu putea fi creată decît de cineva cu însușiri asemănătoare, de un artist, de un sculptor cum s-ar exprima sfîntul Metodiu al Olimpului.<sup>77</sup> Operele lui Dumnezeu sînt «plăsmuite artistic și înțelept și din frumusețea lucrurilor văzute, cunoaștem Sublimul mai presus de orice frumusețe».<sup>78</sup>

Ideea aceasta, că frumusețea lui Dumnezeu se reflectă în creația Sa, și că făpturile însuflețite și neînsuflețite vorbesc despre frumusețea Plăsmuitorului, este, am putea zice, un loc comun în gîndirea patristică.<sup>79</sup>

70. Cf. Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, București, 1946, p. 149.

71. Augustin, *Comentar la Psalmul 84*, 9, (Migne, P. L., XXXVII, 1075).

72. Augustin, *Scrisoarea 138*, 5, (Migne, P. L., XXXIII, 527).

73. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, I, 1 (Migne, P. G., III, 120 B.) „πᾶσα θόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν θήρημα τέλειον ἀνωθέν ἐστι.”

74. Ipolit, *Predică la Sfînta Teofanie*, 1, (ed Hans Achelis *Hippolyt's kleinere exegetischen und homiletischen Schriften*, în *Corpus berlinez*, Leipzig, 1897, p. 275).

75. Sf. Vasile cel Mare, *Hexaemeron*, Omilia III, 10 (Migne, P. G. XXIX, 76 D.).

76. Idem, o. c., I, 7 (Migne, P. G., XXIX, 17 B. C.)

77. Metodiu al Olimpului, *Banchetul celor zece fecioare*, II, 1 (Migne, P. G., XVIII, 48 B.).

78. Sf. Vasile cel Mare, o. c., I, 11 (Migne, P. G., XXIX, 28 A.).

79. Ilarie, *Despre Treime*, I, 7, 7 (Migne, P. L. X, 30 C.): «E necesar să-l concepți pe Dumnezeu ca fiind cel mai frumos din întreaga frumusețe, plecînd de la însăși fru-

«Așadar Tu, Doamne, ești cel ce le-ai creat, scria fericitul Augustin; Tu ești frumos, pentru că ele sînt frumoase» (Tu ergo Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim).<sup>80</sup> Spre a nu se confunda însă creatura cu Creatorul, Sfinții Părinți vor preciza că inefabila frumusețe a Dumnezeirii întrece cu mult orice frumusețe întilnită printre creaturi. «Nespuse sînt peste tot și nu se pot descrie fulgerele frumuseții dumnezeiești, ne învață sîntul Vasile; n-o poate arăta cuvîntul și urechea n-o poate prinde. Și de-ai numi splendoarea luceafărului, strălucirea lunii, lumina soarelui, toate sînt fără preț în asemănarea cu gloria (aceleia) și în comparare cu lumina cea adevărată, ele stau de aceasta mai departe decît o noapte întunecoasă, adîncă și tristă de cea mai senină amiază. Această frumusețe nu se poate vedea cu ochii cei de carne, ci numai de către suflet și de minte se poate pricepe...».<sup>81</sup>

Frumusețea universului nu este cu nimic diminuată prin comparare cu Frumusețea transcendentă. Nici o urmă de diminuare nu există chiar și atunci cînd e prezentată ca «limitată». <sup>82</sup> Limitarea aceasta este spațială și parțială, pentru ca mintea omului să se poată ridica pînă la ea. <sup>83</sup> Alt-cum însă lumii i se acordă fără rezerve frumusețea, pînă într-atîta încît, chiar devastările păcatului sînt numite, prin contrast, diformități, adică lipsă de formă frumoasă.

Reflectată în lume, frumusețea dumnezeiască exercită o mare putere de atracție. Însuși cuvîntul grec «τὸ καλόν» frumosul, notează Dionisie Areopagitul într-un loc pe care am avut deja prilejul să-l cităm, <sup>84</sup> derivă de la «καλέω» — eu chem ceea ce însemnează că sensul cuvîntului se referă la o putere care cheamă. Divina dragoste a frumuseții supreme e astfel nu numai un reflex de strălucire a luminii de sus peste lume, dar și un apel, o chemare, o atracție permanentă a lucrurilor către obîrșia lor comună, dincolo de timp și de spațiu. Cît adevăr cuprinde această observație, rezultă printre altele, în treacă-t fie zis, și din mărturisirile unui cugetător aparținînd veacului trecut. «Îmi place să șed seara pe malul lacului — scria Herțen, căci despre el este vorba — și să privesc astfințitul soarelui. Și nu pricep de ce ori de cîte ori văd soarele apunînd, mă cuprinde un dor neînțeles, sufletul se desface din mine, năzuind să zboare în altă parte».<sup>85</sup>

frumusețea lumii»; Ambrozio al Milanului, *Hexameron*, I, 5, 17 (Migne, P. L. XIV, 142 AB.): «această lume este un semn al maiestății divine, pentru ca prin ea să se arate înțelepciunea lui Dumnezeu. Pe care văzînd-o Profetul care a ridicat ochii minții spre locurile nevăzute a zis: Cît de minunate sînt lucrurile Tale, Doamne! toate întru înțelepciune le-ai făcut (Ps. CIII, 24)»; Idem, *Despre datoriiile preoților*, I, XLVI, 224 (Migne, P. L., XVI, 96 D.): «Podoaba generală ne oferă Dumnezeu, prin facerea frumuseții acestei lumi».

80. Augustin, *Mărturisiri*, XI, 4, 6 (ed. F. Romarino, col. Bibliotheca Sanctorum Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum, VI, 2, Roma, 1909, p. 316).

81. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile tratate pe larg*, II, 1 (Migne, P. G., XXXI, 909 C. D.); trad. N. Colos, în rev. *Candela*, an. XXVI nr. 2, februarie 1907, p. 83.

82. Origen, *Despre principii*, IX, 1 (Migne, P. G. XI, 225 D.)

83. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probl. de fil. și lit. patr. st.*, p. 37.

84. Dionisie Areopagitul, *Despre numele Divine*, IV, 7 (Migne, P. G., III, 761 C.).

85. Ap. Ip. Sf. Mitropolit Nikolai Krutițki, *Cuvîntări bisericești*, t. I, trad. Pr. Nicolae M. Popescu, București, 1949, p. 25.

Așadar fiind Frumosul, Dumnezeu a conferit plăsmuirilor Sale o frumusețe derivând dintr-a Sa, ceea ce ne dă posibilitatea să ne apropiem de El, plecând de la frumusețea lumii, precum și să ne explicăm mai bine frumoasa întocnire a universului, punând-o în legătură cu frumusețea Celui ce l-a creat. Există într-aceasta o corelație mult folositoare credinciosului ce se străduiește să se ridice spre cuprinderea Necuprinsului.

d) *Omul ca simbol al frumuseții divine.* În învățătura patristică s-a afirmat că omul rezumă sau reproduce într-însul universul întreg, de unde, și denumirea de microcosmos. Lăsind de o parte orice controversă pe această temă și mărginindu-ne doar la obiectul cercetării prezente, putem spune că, dacă în mare, frumusețea lui Dumnezeu se reflectă în aceea a lumii, apoi în mic acest lucru e valabil și în ceea ce-l privește pe om, el fiind frumos întocmai ca și Creatorul său, atît sufletește cît și trupește.<sup>86</sup> De aceea, fără îndoială, sîntul Atanasie vorbește despre «opera de artă a lui Dumnezeu în oameni» (τὴν τοῦ Θεοῦ τέχνην ἐν τοῖς ἀνθρώποις).<sup>87</sup>

Plecînd de la istorisirea Sf. Scripturi potrivit căreia omul a fost creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», Teologia patristică vede în omul întreg, în sufletul și în trupul său, chipul Părintelui. Omul nici nu este altceva, după zicerea sîntului Grigorie de Nazianz, decît «chipul lui Dumnezeu, cu totul împodobit de o măreție superioară».<sup>88</sup>

Pentru ca lucrurile să fie absolut clare, trebuie să insistăm asupra ideii că nu numai sufletul ci și trupul reflectă frumusețea transcendentă. Chiar dacă s-a vorbit uneori preferențial despre suflet,<sup>89</sup> totuși exceptînd unele denaturări eretice, compusul uman n-a fost spart niciodată,<sup>90</sup> «Noi nu aplicăm numele de om separat doar sufletului său doar trupului, afirmă sîntul Grigorie Palama, ci amîndurora împreună, căci omul în întregime a fost creat după chipul lui Dumnezeu».<sup>91</sup> Tocmai de aceea frumuseții exterioare i se aplică zicerea biblică, în aceeași măsură ca și frumuseții sufletului neîntinat de păcat. În această privință Sîntul Grigorie al Nisei, ne oferă un solid punct de sprijin, atunci cînd precizează într-unul din tratatele sale: «...Puterea care a primit-o printr-o dumnezeiască binecuvîntare, i-a conferit omului o situație mai înaltă, căci i s-a dat a stăpîni pămîntul și cele dintr-însul; ea i-a conferit frumusețea exterioară, pentru

86. Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, I, 1; II, 12, (Migne, P. G., XXX, 12 C. și 57 A.).

87. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvîntului*, VI, (Migne, P. G., XXV, 106).

88. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvîntarea XXXIV*, 12 (Migne, P. G., XXXVI, 252 C.). Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, (ed. O. Stählin, *Corpus berlinez*, t. I, Leipzig, 1905, p. 236).

89. Spre pildă: Origen, *Despre principii*, III, 6, 1 (Migne, P. G., XI, 333 C.); Sf. Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, I, 22, (Migne, P. G., XXX, 33 ABC.); Sf. Grigorie al Nisei, *La cuvintele Scripturii: Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră*, I, (Migne, P. G., XLIV, 273 CD.).

90. Vl. Loski, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 111, 182, 191, 222.

91. Sf. Grigorie Palama, *Ce cuvînte ar spune trupul împotriva sufletului cînd s-ar judeca cu el în fața judecătorului*, (Migne, P. G. CL., 1361 C.). Vezi și Ioan Hrisostom, *Despre învierea morșilor*, (trad. Pr. D. Fecioru, col. «Pagini alese din Sfinții Părinți», nr. 1, București, 1942, p. 13): «...omul nu este suflet numai, ci suflet și trup».

că a fost făcut după însuși chipul arhetipului frumuseții» (ἀπεικόνισμα γὰρ τοῦ ἀρχετύπου ἐγγεγόνει κάλλους)<sup>92</sup>.

Așa stind lucrurile este neîndoielnic că atunci «cînd Dumnezeu a creat pe cel dintîi om, l-a făcut cu exterior plăcut, cu alcătuire armonică a membrilor sale și i-a dat cea mai frumoasă figură.<sup>93</sup> De aceea creștinii de demult aveau un adevărat cult pentru frumusețea fizică,<sup>94</sup> privind-o ca pe un ecou al frumuseții transcendente și tot de aceea atunci cînd voiau să reprezinte plastic virtutea, curățenia sufletească, recurgeau la chipul unei ființe frumoase.<sup>95</sup>

De altfel s-a constatat că între frumusețea spirituală și trăsăturile fizice există o strînsă legătură. Puritatea sufletească și seninătatea care o aureolează se exteriorizează printr-un aspect ce încîntă și cucerește,<sup>96</sup> după cum de asemenea păcatul și devastările lui lasă urme adînci asupra chipului omenesc întunecîndu-l.<sup>97</sup>

Că sub acțiunea harului dumnezeiesc creștinul se înfrumusețează nu numai sufletește ci și trupește, este un lucru pe care l-a experimentat printr-alții și sfîntul Simeon Noul Teolog. Vorbînd despre efectele rugăciunii, el notează: «...M-am îndestulat de dragostea Ta și de frumusețea Ta, mă simt plin de desfătarea și de dulceața dumnezeiască. Mă fac părtaș la lumină, mă fac părtaș și la slavă și fața mea strălucește ca aceea a Lui, care e iubitul meu și toate mădularele mele devin luminoase. Atunci eu sînt mai frumos decît cei frumoși...»<sup>98</sup>

92. Sf. Grigorie al Nisei, *Marele cuvînt catehetic*, VI, 10 (ed. Louis Méridier, col. Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, Paris, 1908, p. 42).

93. Sf. Ambrozie, *Despre datorile preoților*, I, XLV, 220, (Migne, P. L., XVI, 95 C.).

94. Metodiu al Olimpului ne prezintă pe Memianus, unul din personajile dialogului «*Aglaofon sau despre înviere*» (III, 15, ed. N. Bonwelsch, Corpul berlinez, Leipzig, 1917, p. 411) ca incapabil să înțeleagă cum în viața viitoare omul va fi lipsit de chipul acesta de o frumusețe neîntrecută, acest element admirabil, «această înfățișare omenească, cea mai frumoasă din care se pot atribui formelor vii».

95. Asterie al Amasiei, *Ecfrasă la mucenicia preaslăvitei mucenice Eușimie*, (Migne, P. G., XL, 336 C.).

96. Sf. Atanasie cel Mare, *Viața și petrecerea sfîntului nostru părinte Antonie*, LXVII (Migne, P. G., XXVI, 937 C.-940 B.); St. Bezdechi, *Bucăți alese din opera Sfîntului Atanasie cel Mare*, Cluj, 1927, p. 62.

97. E semnificativă în acest sens următoarea întîmplare din viața genialului artist Leonardo da Vinci. Se povestește că pe cînd lucra la tabloul «Cina cea de taină», «căutate multă vreme, în zadar, un model convenabil pentru a reproduce întrucîtva fața Mîntuitorului. Intr-o zi înfilni, într-o biserică din Roma un tînăr cîntăreț ale cărui trăsături îi plăcură nespus de mult: era Pietro Bandinelli. Pictorul îl alege deci de model și-și continuă opera. Pictase aproape toți apostolii. Mai rămase încă nepictat Iuda Iscarioteanul. Îi lipsea modelul. Parcurse din nou străzile Romei, studiînd toate fețele ce înfilnea. În sfîrșit, allă ceea ce căută. Intr-un colț de stradă înfilni o figură din cale afară de respingătoare: era un cerșetor murdar și zdrențaros cum nu mai văzuse, îl rugă să-l urmeze; cînd ajunseră în atelier și pictorul începu să-l studieze mai de aproape pentru a-l zugrăvi pe pînză, penelul îi căzu din mînă. Acest tip pentru a-l reprezenta pe Iuda. era Pietro Bandinelli, același Bandinelli care cu cîțiva ani mai înainte îi servise de model. Bandinelli cu fața cea frumoasă și nobilă de odinioară, reproduș pe mîiaștra pînză, obișnuindu-se cu alcolul, căzu din păcat în păcat și devenise cea mai hidoasă figură a Romei» (la Ioan Vultur, *Comoara predicatorilor*, Blaj, 1943, p. 77).

98. Simeon Noul Teolog, *Carte despre iubirile divine*, XVI, (Migne, P. G., CXX, 533, D.).

Din cele ce le-am indicat acum, rezultă limpede poziția Sfinților Părinți în ce privește frumusețea umană. Legînd-o de ceea ce se numește «chipul» lui Dumnezeu, ei au întrezărit în frumusețea sufletească și fizică a omului, reflexul frumuseții lui Dumnezeu însuși. De aceea vederea unui chip frumos trezește în sufletul adevăraților creștini gînduri pioase<sup>99</sup> și o nesfîrșită dragoste de Dumnezeu. «Cineva, istorisește sfîntul Ioan Scărarul, văzînd o femeie minunat de frumoasă, găsi prilej de a adora și slăvi prin laudele sale suverana Frumusețe a cărei creatură este această femeie. La vederea ei, dragostea de Dumnezu îl cuprinse și din ochi țîșni un șiroi de lacrimi». <sup>100</sup>

5. *Concluzii.* Privită în Vechiul Testament ca însușire a creației, însușire din care poți deduce felul de a fi al Creatorului, socotită de elini și de păgînii antici ca reflectînd ceva din Principiul suprem transcendent, frumusețea a devenit în gîndirea patristică atribut esențial al Ființei celei Preaînalte, ba chiar Dumnezeirea însăși. Într-aceasta și constă de altfel originalitatea viziunii creștine, de a fi totalizat, precum am mai spus, frumusețea în Dumnezeu. De aceea un Grigorie Teologul s-a putut numi pe sine «filozof al Frumuseții». <sup>101</sup>

Transcendența frumosului postulată de Sfinții Părinți, va fi ulterior susținută de majoritatea gînditorilor creștini. <sup>102</sup> Trebuie să spunem însă că mai mult și mai temeinic decît oriunde, ideea frumuseții Dumnezeirii s-a valorificat în Ortodoxie. <sup>103</sup> Acest lucru îl recunoaște cu sinceritate

99. Herman, *Păstorul*, Viziunea I nr. 1 (ed. Funk, t. I, Tübingen, 1887, p. 334).

100. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, XV, (Migne, P. G., LXXXVIII, 892 D.). În literatura universală găsim multe exemple asemănătoare. Astfel vorbind despre o tînără Marcela, care prin frumusețea ei atrase mulți adoratori, Cervantes precizează: «... cînd ajunse de împlini vîrsta de patrusprezece pînă la cincisprezece ani, n-o privea nimeni fără să binecuvînteze pe Dumnezeu, că o crescuse alît de frumoasă. (*Iscusitul Don Quijote de la Mancha*, cap. XII, trad. Al. Popescu, vol. I, București, 1944 p. 180). Ceva asemănător povestește F. Dostoievski în legătură cu prințul Mișkin, eroul romanului «Idiotul». În fața feciorelnicei Aglaia sau a frumoasei Nastasia Filipovna, el rămîne nu rece, ci într-alt fel impresionat decît Rogojin; spre pildă: Pentru prinț frumusețea fizică este ceva ce nu se poate defini. «Frumusețea este o enigmă» afirmă el. Admirația pentru chipul fermecător al Nastasiei Filipovna îl duce cu gîndul în regiuni supralumești, unde i se pare că ar fi cunoscut-o înaintea de a o vedea. Cu alte cuvinte Mișkin admiră femeia și desăvîrșită puritate a inimii. *El vede în ea un sens metafizic, în frumusețea ei un reflex al frumuseții divine...*

În fine un ultim exemplu: Jack Beaven, eroul romanului «Obstacole» de Lloyd C. Douglas, întîlni într-o zi o fată minunat de frumoasă. Deși spirit pozitivist, dedicat exclusiv științei și holărit a nu se lăsa niciodată impresionat de sexul opus, fu totuși cucerit de chipul ei. Și scriitorul notează: «... Ochiul lui Jack se întoarseră încet spre fata cea seducătoare. El nu era o fire care să-și piardă cumpătul în fața frumuseții femeiești, dar își zise că un om ar trebui să fie cel mai îndărătnic ateu dacă ar vedea fata aceasta și totuși ar continua să nege existența unui Creator binevoitor...» (*Obstacole*, trad. J. Giurgea, ed. III, București, f. a., p. 118).

101. Grigorie de Nazianz, *Despre viața sa*, v. 261 (Migne, P. G. XXXVII, 1047).

102. Ananda Coomaraswamy, *Mediaeval Aesthetic. I. Dionysius the Pseudo-Areopagite and Ulrich Engelberti of Strasbourg*, în: *The Art Bulletin*, New-York, vol. XVII, 1935, pp.31-47 și Henri Pouillon. *La Beauté, propriété transcendente, chez les Scolastiques* (1220-1270), în: *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen-Age*, Paris, XXI-e année, 1946, pp. 263-328.

103. Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg, 1957*, ad. loc., ap. Gh.



Paul Gallay, unul din actualii asidui tălmăcitori apuseni ai vechilor scriitori creștini. Pornind de la constatarea că deseori Sfinții Părinți înlocuiesc numele lui Dumnezeu prin acela de Frumusețe, atributul Său, el observă pe bună dreptate: «Avem de-a face aici cu o caracteristică a gândirii eline pentru care Frumusețea este gradul suprem al tuturor perfecțiunilor, ultima lor desăvârșire. De altfel această idee, luată în ea însăși, nu este străină apusenilor: astfel sfântul Toma definește Frumusețea «splendor veritatis» și deseori în Apus se proclamă, atunci când problema este tratată *ex professo*, că Frumusețea este caracteristica perfecțiunii în orice domeniu. Dar în general vorbind și în speculația privitoare la alte subiecte, ideea de Frumusețe ocupă un loc mai puțin important decât în Răsărit. Aceste două poziții, adaugă comentatorul romano-catolic, pot fi totuși împăcate fără greutate din punct de vedere teologic, căci în Dumnezeu, model suprem al oricărei perfecțiuni, toate aspectele Perfecțiunii se reduc la unitate: Adevărul, Frumosul, Binele, sînt una cu esența divină».<sup>104</sup>

Dar nu e în intenția noastră să insistăm asupra acestei particularități confesionale; vrem totuși să repetăm, ca fiind o contribuție remarcabilă a speculației creștine în genere, constatarea că frumusețea a fost ridicată de Sfinții Părinți ai Bisericii la rangul de atribut al Divinității. Ceea ce n-a îndrăznit să facă Vechiul Testament din teama de a nu cădea în idolatrie, ceea ce a presimțit oarecum gîndirea elină, a proclamat fără echi-voc Teologia creștină, punînd în felul acesta bazele unei estetici, pe cît de originale, pe atît de fructuoase în consecințele ei.



---

Săndulescu, *Actualități teologice*, în rev. Mitropolia Olteniei, Craiova, an. X, nr. 34, martie-aprilie, 1958, p. 313.

104. Paul Gallay, *Grégoire de Nazience: Poèmes et lettres choisis et traduits*, Lyon-Paris, 1941, p. 32, nota 2.

# SFINTELE TAINE ȘI FAPTELE BUNE ÎN MÎNTUIRE \*

PRINCIPIALITĂȚI DE FIINȚĂ, DE FUNCȚIE ȘI DE RAPORT

Pr. Magistrand IOAN TURCU

## 1. «Duminica de Har» din Hristos.

Fiind luminat în adîncul ființei sale de mărirea harică a Sf. Taine și îmbrăcat în frumusețea iubirii de aproapele, credinciosul trăiește o continuă Duminică de Har cu Hristos. Vorbim de o «Duminică» ce se desfășoară firesc, în toate zilele, înăuntru și în afară, cuprinzîndu-l în întregime pe credincios și viața lui întreagă. Din acest motiv o arătăm ca pe o totală și pururelnică Duminică. E o prezență continuă de Har și de lumină.<sup>1</sup>

De fapt, «a trăi în continuă Duminică» înseamnă pentru credincios — ca să folosim o metaforă a lui Nicolae Cabasila — «mutarea» sa, — în Hristos-Dumnezeu.<sup>2</sup> Desigur, însă, că o asemenea «mutare» nu-i micșorează nicidecum credinciosului legăturile cu viața cea de toate zilele. Căci ea e o «mutare» de sens și de semnificație, sau, mai propriu, e regăsirea de sine a credinciosului și a întregii lui vieți în Dumnezeu. De aceea, din partea lui, toată această «Duminica de Har» el și-o exprimă și și-o trăiește ca o contribuție la strădania de creștere a vieții celei de toate zilele în bine, în frumusețe și-n adevăr.

## 2. Sf. Taine și faptele bune în cadrul unor întîlniri multiple cu Dumnezeu. Aspectul de dialog al lor și funcțiile lor deosebite.

Dumnezeu e odihna sufletului care-L dorește și-L caută. Atît de cunoscutele cuvinte ale Fer. Augustin: «Făcutu-ne-ai pe noi pentru Tine, Doamne, și neliniștită e inima noastră pînă ce nu se odihnește întru Tine»<sup>3</sup> — îl talmăcesc prea mult și prea bine, în această ordine, pe credincios, spre a nu le aninti aici.

---

\*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistrat a fost întocmită sub îndrumarea d-lui prof. dr. N. Chișescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Sf. Maxim Mărturisitorul în: «Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu» — dezvoltă o întreagă și cuceritoare teologie a desăvîșirii, (în sinonimia ei cu mîntuirea), exprimînd treptele vieții duhovnicești prin zile. Ceea ce adîncește el, îndeosebi, e ideea sabatului, ca odihnă a credinciosului în Dumnezeu... și ideea învierii din ziua a opta, ca îndumnezeire prin har, pînă la limita maximă posibilă pentru el. (Filocalia vol. II, Sibiu 1947, pp. 135-150, precum și notele subliniare de la paginile respective, cu referiri mai ales la lucrarea lui Hans Urs von Balhasar: «Die gnostische Centuries des Maximus Confessor» — Fr. i. Br. (Herder), 1941).

2. Nicolae Cabasila: Despre viața în Hristos, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 209.

3. Confessiones — Migne P. L. t. XXXII, col. 661.

De fapt, Dumnezeu și sufletul credincios se caută și se cheamă reciproc.

Trebuie numai să observăm că, pe de o parte, Dumnezeu chemîndu-l totdeauna și de pretutindeni pe credincios și, pe de altă parte, credinciosul fiind o ființă complexă, cu multe sensuri și semnificații, se desprind pentru el, din acestea, posibilități multiple de întîlnire cu Dumnezeu. Și totuși în toate aceste chemări și posibilități e deschisă, în fond, împlinirea unei singure întîlniri: întîlnirea credinciosului cu Dumnezeu. Căci, de bună seamă, despre Dumnezeu nu pot spune: e numai în fața mea, sau numai la stînga; numai în mine sau dincolo de mine; numai în mintea sau numai în simțirea mea, sau, în sfîrșit, numai în Sf. Taine sau numai în faptele bune... întrucît și în față și la stînga și în mine și dincolo de mine și în mintea mea și în simțire și în Sf. Taine și în faptele bune, în toate mă întîlnesc cu El. Evident, însă, că într-un fel mă întîlnesc cu El în bolta instelată și mereu altfel în întunericul nopții, lîngă porumbel, lîngă șarpe, lîngă om, în mințe, în sentiment, în Sf. Taine sau în faptele bune. De aceea, toate cele de mai sus nu vor nicicum să slăbească temelia dogmatică a puterii de mîntuire pusă de Dumnezeu în întîlnirea credinciosului cu El în Sf. Taine și în faptele bune. Căci dacă, de fapt, întîlnirea cu El e, pe de o parte, posibilă în toate și cerută în toate, pe de altă parte ea e intensiv diferită («mereu altfel» — în stea, în piatră, în șarpe, în floare, în om) iar soteriologic e împlinită în Sf. Taine și în faptele bune.

Din cele dintîi Dumnezeu îl cheamă pe credincios în calitate de Creator, prin «rațiunile» divine ale creaturilor, de care vorbesc cu atîta bucurie Sf. Părinți. Pe ele le avem în vedere atunci cînd spunem fără nici o teamă de amestecare panteistă sau cripto-panteistă a lui Dumnezeu cu creaturile, că sufletul credincios se întîlnește în toate cu Dumnezeu. În Sf. Taine însă și în faptele bune se întîlnește cu El în calitatea nouă de Învățător, Împărat și Preot nemijlocit al Său.

Cu acestea e locul să observăm că Dumnezeul Sf. Scripturi a chemat totdeauna atît spre Taine, (fie prefigurativ în Vechiul Testament, fie, așa cum știm, în Iisus Hristos) cît și spre ordinea Lui morală, ce e cu totul grăitor și încărcat prin sine însuși de autoritate. (În felul acesta «sola fide» — dacă e să dăm această adresă — e slăbit în poziția sa din însăși această premisă).

Chemarea spre Taine și spre fapte, ca chemare dublă, îl exprimă rezumativ pe credincios în cele două mari sensuri ființiale ale lui: sensul dinspre Dumnezeu și sensul dinspre semenii. Și totuși, se înțelege, credinciosul e și rămîne unitar în ființa sa. Dar pentru el e absolut firesc să constate că în amîndouă direcțiile lui de ființă e chemat și menit să se întîlnească cu Dumnezeul mîntuirii.

Dacă ar fi să sugerăm mai din plin modul funcțional al Sf. Taine și al faptelor — (vom înțelege mereu faptele sau fapta bună) — am zice că, oarecum, Sf. Taine sînt veșmîntul haric al mîntuirii, chipul ei ca dar, ca aplecare de sus asupra credinciosului, iar faptele — «osteneala» morală spre semenii — sînt podoaba umanitară a mîntuirii și chipul ei ca vrednicie.

Pentru aceea, dacă faptele strigă după Sf. Taine, acestea, la rîndul lor mîină spre fapte. Căci credinciosul din fapte își desăvîrșește certitudinea mîntuirii în Sf. Taine. De aceea sufletul lui le cere. Și el știe că apoi, din Sf. Taine, e neconținut merit faptelor bune, întrucît pe linia acestora el e prezența și iubirea și mîina lui Dumnezeu spre semenii și spre toată creatura. Ori, pentru că și în Taină și în faptă se întîlnește cu Dumnezeu, credinciosul e chemat, ca să zicem astfel, de la Dumnezeu la Dumnezeu; de la Dumnezeul din Sf. Taine, la Dumnezeul din faptele bune. E, de fapt, în fața aceluiași Dumnezeu care-l cheamă de două ori, după marile Sale sensuri de ființă, pentru ca și pe linia unuia și pe a celuilalt din sensuri să-și dea răspunsul și să se întîlnească cu El, Cel ce este pretutindeni. În felul acesta credinciosul e totdeauna și întreg chemat și totdeauna în posibilitate de răspuns conștient și voluntar în fața lui Dumnezeu.

Sf. Ap. Pavel exprimă în această ordine, în dumnezeiasca sa rezumare: «credința lucrătoare prin iubire» (Gal. V, 6 b), atît unitatea de ființă a credinciosului, cît și cele două sensuri de care aminteam; căci, evident, «credința» talmăcește sensul dinspre Dumnezeu al vieții credinciosului iar calitatea «lucrătoare prin iubire» sensul ei dinspre semenii, —sugerînd totodată și unitatea indisolubilă a acestor sensuri.

Dar, de fapt, pulerea soteriologică a Sf. Taine și a faptelor bune nu rezultă de-a dreptul din corespondența sau suprapunerea lor cu cele două sensuri de ființă ale credinciosului — (ca exprimare rezumativă a sa) — ci izvorăște din hotărîrea lui Iisus Hristos pentru ele. Pentru că, la urma urmei, Hristos ar fi putut să treacă peste această corespondență, dar nu a făcut-o spre a nu fi desfigurată ființa credinciosului și pentru a-l fi chemat în întregime pe credincios la mîntuire. (Zicem «spre a nu fi desfigurată ființa credinciosului» — pentru că și Sf. Taine (sacramentalul) și faptele bune (eticul) sînt cerințe profund interioare alcătuirii lui).

Din acest motiv, dacă am lua, de pildă, din mesajul Mîntuitorului întîmpinarea: «Eu sînt ușa, prin Mine de va intra cineva se va mîntui». (În IX, 10) vom identifica numaidecît într-însa cele două aspecte: al Sf. Taine și al faptelor bune. Pentru că în «Eu sînt ușa» se cuprinde atît: «amin, amin zic ție, de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea intra în Împărăția lui Dumnezeu» — Ioan, III, 5 — ceea ce întărește cu funcție soteriologică Sf. Taine... cît și: «Nu tot cel ce-Mi zice Mie: Doamne, Doamne!, va intra în Împărăția cerului ci cel ce face voia Tatălui Meu care este în ceruri», (Matei VII, 21) ceea ce întărește cu aceeași funcție faptele bune. Și Sf. Taine și faptele bune se odihnesc, așadar, cu cea mai intimă putere de mîntuire a lor, în hotărîrea lui Iisus Hristos. Iar pentru că-L exprimă astfel, deopotrivă, spre credincios, vom arăta ca notă comună lor, din acest punct de vedere calitatea lor de a pune în dialog direct cu Hristos. Căci ele i-L aduc și i-L arată credinciosului pe Iisus Hristos. În ființa lor intimă ele îl poartă pe Hristos și sînt Tu-Hristos, descoperind astfel chipul de permanent dialog în Hristos al trăirii creștine în ansamblu și al proceselor ei speciale. Căci și rugăciunea e dialog și porunca e dialog și taina e dialog, toată atitudinea credinciosului

spre Dumnezeu e dialog. Dialogul e doar ființa întreagă a credinței și bucuria ei. El revelează dimensiunea divină a vieții creștinului în genere. Căci dialogul spre Dumnezeu e mîntuire: transfigurare și înviere.

Datorită acestei calități de a-L cuprinde în ele pe Hristos și de a-i pune pe credincioși în raport de dialog cu El, s-a spus în Biserică despre porunci: «Domnul e ascuns în poruncile Sale». <sup>4</sup> și pentru aceeași calitate se spune despre Taine că sînt prelungiri, (continuări, actualizări) ale lui Iisus Hristos. <sup>5</sup> Sf. Taine și poruncile (poruncile ca sămînță a faptelor) sînt astfel permanente ale lui Hristos spre credincioși; obiectivări vii ale Lui; sînt «umanizări» mereu actuale ale Lui și chipuri de îndumnezeire a credincioșilor.

Precizăm că în funcția lor centrală Sf. Taine îl interiorizează pe credincios în Hristos (în sensul «transplantării» întru El), îl sfințesc îmbrăcîndu-l și fixîndu-l în El după adevărul: «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat» — (Gal. III, 27) — și după încredințarea «Cel ce mănîncă Trupul Meu și bea Sîngele Meu, întru Mine petrece și Eu întru el» (Ioan VI, 56).

Faptele bune, (faptele credinciosului) privite de asemenea tot în aspectul lor de centru, au mai ales funcția de a-L crește pe Hristos în credincios, dar, pe de altă parte și pe credincios în Hristos, în viața lui cea de toate zilele, prin toată virtutea și iubirea de aproapele. Am zice, oarecum, că în Taine Hristos îl poartă pe credincios prin Hristos, iar în faptele bune credinciosul îl poartă pe Hristos spre semeni și spre toată creatura.

Exprimîndu-ne în tiparele distincțiilor indeobște recunoscute de dogmatiști în Persoana și activitatea Mîntuitorului, spunem că Sf. Taine stau, mai ales, în legătură cu Hristos-Preotul, iar faptele, — deși se poate vorbi de o preoție în Har a faptelor bune — stau totuși, mai ales în legătură cu Hristos-Învățătorul. <sup>6</sup>

4. Marcu Ascelul: Despre legea duhovnicească în 200 de capete, în Filocalia, vol. I, ed. II, Sibiu 1947, p. 247.

5. E ceea ce se exprimă sub diferite forme în toate lucrările — le înțelegem îndeosebi pe cele ortodoxe și romano-catolice — care vorbesc despre Sf. Taine. De pildă: «Hristos se află în toate Tainele», (N. Cabasila, *op. cit.*, p. 81). Sau: Tainele sînt «mijloacele prin care Hristos stă de față și lucrează în Biserică» (Hr. Andrusos: Simbolica, trad. de Iustin Moisescu, prof. univ., Craiova 1955, p. 239). Sau în sfîrșit: «Tainele sînt pătrunderea Dumnezeu-Omului (nu numai a Logosului) în timpul nostru; Ele sînt o prelungire a minunii celei mari a întrupării», (Julius Tyciak: Die Mysterien Christi, Paderborn, 1940, p. 7).

6. Că Tainele stau mai ales în legătură cu Hristos-Preotul, cităm din aceeași de mai sus. Astfel, Nicolae Cabasila apreciază: «Aceeași putere lucrează în toate Tainele pentru că puterea lor izvorăște din aceeași jertfire a Mielului, din aceeași moarte și din același sînge al Lui» (*op. cit.* pp. 75-76). Sau Hr. Andrusos: Tainele transmit «puterea mîntuitoare care izvorăște din moartea lui Iisus Hristos» (Dogmatica, trad. rom. Sibiu, 1930, p. 313). Și de asemenea Julius Tyciak: «Tainele își iau puterea din Patimă Răscumpărătorului». Sau: «Prin primirea Tainelor omul intră în contactul vivificator cu marele Iapt al morții ca jertfă (Opfertodes) de pe Golgota». (*op. cit.*, p. 15). Notăm totodată că într-aceasta socotim noi că stă una din cele mai precise deosebiri dintre Ortodoxie și Catholicism, pe de o parte și Protestantism pe de altă parte. Căci Ortodoxia și Catholicismul își trag marea lor putere mai ales din Hristos-Preotul, prin Sf. Taine și în ele, iar protestantismul mai ales din Hristos-Învățătorul în pietismul etic, deși poate

Sfintele Taine îl fixează pe credincios în Dumnezeu, făcându-l părtaş în Hristos firii dumnezeiești (cf. II. Petru 1, 4). Ele au deci, mai ales o funcție verticală. Faptele bune i se fac credinciosului condiție de a fi podobă și împodobitor al vieții sale în toate deslășurările ei, sint deci, mai ales, de linie orizontală și, pe lângă aceasta, în măsura revenită lor, izbăvesc Sf. Taine de asemănarea magiei.<sup>7</sup> Vorbind sub alt unghi, am zice că Sf. Taine ar lucra, mai cu seamă, în direcția restabilirii «chipului» lui Dumnezeu din om, iar faptele bune în direcția împlinirii «asemănării». <sup>8</sup> De fapt, raportul dintre Sf. Taine și faptele bune <sup>9</sup> este acela pe care îl indică observația lui Marcu Ascetul care zice: «Tot cel ce s-a botezat... a primit tainic tot harul. Dar se umple de cunoștința sigură a acestui fapt prin lucrarea poruncilor — (înțeleasă, firește, această observație, ca și toate cele similare, în sens ortodox nu protestant, ceea ce de altminteri vom preciza la locul potrivit).

### 3. Considerații în legătură cu Sf. Taine și cu procesul lor.

Pentru că Hristos e izvorul Harului pe care îl conțin și îl dau Sf. Taine, El e totodată și izvorul Sf. Taine.<sup>10</sup>

Iar pentru că ființa omenească pe care Sf. Taine o sfințesc și o îmbracă în Duminica lui Hristos e alcătuită din suflet și trup, Tainele vor corespunde, se înțelege, acestei alcătuirii. De aceea ele au, în genere, o parte văzută și una nevăzută. Partea văzută îl exprimă și îl cuprinde pe credincios ca trup, iar partea nevăzută ca suflet. Totuși Sf. Taine nu sint scindate în esența lor și nici nu lucrează aparte spre trup și aparte spre suflet, ci unitar, căci unitară le e ființa și unitară e și ființa credinciosului. De fapt, ceea ce e esențial Tainei «e uniunea lucrurilor vizibile cu lucrurile invizibile, uniunea unei forme exterioare cu un conținut interior». <sup>11</sup> De aceea, din capul locului e necesar să spunem că precum

---

părea ciudat faptul că tocmai Protestantismul cu al său «sola fide» să aibă această orientare pietist-etică. E drept, desigur, că în protestantism se propovăduiește în genere foarte mult despre jertfa lui Hristos și pulerea ei mintuioare. Însă raportul pe care-l are credinciosul protestant cu jertfa lui Hristos e mai mult psihologic, «sola fide» ... în vreme ce credinciosul ortodox se pune în legătură cu ea și concret-liturgic... (sau mai ales concret liturgic), prin Sf. Taine. Căci, cel puțin ca măsură și semnificație, comunicarea cu Hristos și jertfa Sa prin Sf. Taine e cu totul alta în Ortodoxie, decît în Protestantism.

7. E știut faptul că întrucît modul ortodox de viață e fundamentat puternic pe Sf. Taine, a fost bănuît și învinuit vreme de-a rîndul, mai ales de unii protestanți, că e închis și amorțit într-o magie de forme și de Taine. Îndată însă ce necunoscătorii duhovniciei ortodoxe s-au apropiat mai fără judecată de ea, i-au simțit frumusețea și adîncimea. E ceea ce a adus, încă de mult, în scrisul binevoitor al unui Friedrich Heiler îndemnul: «să se prețuiască la înalta sa valoare Biserica răsăriteană, care în realitate nu este o Biserică împietrită în forme învechite și într-o magie de taine fără sens...» (Prefață la lucrarea lui Nicolae von Arseniew: *Ostkirche und Mystik* — München 1925, p. X).

8. Cf. Diadoh al Foticeii: Cuvînt ascetic, Filocalia, vol. I, pp. 384-385, folosit în acest sens de prof. N. Chișescu: Condițiile însușirii mîntuirii (Har, credință, fapte bune), în Studii Teologice nr. 1-2/1950, p. 16.

9. «Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte, în 226 de capete» — Filocalia, vol. I, p. 257.

10. Teologii de limbă germană exprimă această poziție a lui Hristos față de Taine prin termenul lor foarte adecvat: *Ursakrament*.

11. S. Bulgakoff: Ortodoxia, în rom. de N. Grosu, Sibiu 1933, p. 140.

Hristos se cere privit mai ales dinăuntru,<sup>12</sup> ca Fiu al lui Dumnezeu, cum îl priveau credincioșii Sf. Apostoli, nu dinafară, — (adică numai dinafară, ca «testarul», «fiul lui Iosif și al Mariei» cum îl priveau fariseii) — tot așa și Sf. Taine se cer privite întâi și mai ales din interior, ca prezență a lui Hristos în ele prin Duhul. Căci întrucît îl continuă spre noi pe Hristos, e prea firesc să constatăm că Sf. Taine și străbat același drum al zămislirii din Duhul, zămislire în care misiunea Fecioarei o poartă, oarecum, aici, Biserica.

Scopul și lucrarea Sf. Taine sînt scoaterea credincioșilor din Adam și mutarea lor în Hristos-Preotul, spre a-i face în El: «neam sfînt și preoție împăratească» (I. Petru II, 9). De fapt, preoția Golgotei, ca plinire a mîntuirii obiective, trebuia continuată spre credincioși, și împărtășită în darurile ei, pentru mîntuirea subiectivă, iar Sf. Taine efectuează tocmai această continuare și împărtășire.<sup>13</sup> Tainele sînt așadar preoție din preoția lui Hristos în diaconia cea slăvită a Duhului Sfînt (cf. II, Cor. III, 8). Prin ele Duhul Sfînt împărtășește individual credincioșilor din toate veacurile, roadele Crucii lui Hristos. Căci dacă «lucrarea lui Hristos se raportează firii umane pe care El o recapitulează în ipostasul Său, lucrarea Duhului Sfînt, dimpotrivă, se raportează persoanelor adresîndu-se fiecăreia dintre ele».<sup>14</sup> Or, Duhul Sfînt efectuează această lucrare prin Sf. Taine și în ele: căci prin ele și în ele îi mută Duhul, — pe credincioșii ce se deschid mîntuirii, — în Duminica lor ființială din Hristos. De aceea, procesul Sf. Taine e cu atît mai complex și mai profund cu cît stă deodată și din plin și în teologia hristologică și în cea pnevmatologică.

Lumea Sf. Taine e lumea interioară a credinței. Ele ne cer cea «vedere a invizibilului» de care vorbește Bulgakoff,<sup>15</sup> ceea ce, desigur, e un alt nume al capacității de a percepe duhovnicescul. Din acest motiv, îndemna și îndeamnă Sf. Chiril al Ierusalimului spre cele dinăuntru ale

12. Cf. prof. N. Chișescu: Biserica, trupul tainic al Domnului, în B.O.R., nr. 7-8/1942, p. 289.

13. Toate lucrurile ne vin prin Mijlocitorul, zice N. Cabasila, iar «pe acest Mijlocitor nu-L putem găsi nici nu putem ajunge în legătură cu El și nici nu ne putem împărlăși de darurile Lui decît pe calea Sfintelor Taine» (*op. cit.*, p. 78).

14. Vladimir Lossky: Essai sur la Théologie de l'Église d'Orient, Paris, 1944, pp. 63-163. E lucrul pe care Lossky îl consenmează pornind, de fapt, de la Cincizecime. «Duhul Sfînt, — zice el — se comunică persoanelor, marcîndu-l pe fiecare membru al Bisericii cu peceala unui raport personal și unic cu Treimea și făcîndu-se prezent în fiecare persoană... (idem. p. 165). Dar dacă el vorbește în acest sens referîndu-se la Cincizecime, oare nu-i îndeobște știut că Cincizecimea se continuă real în viața Bisericii prin Sf. Taine? — Sub aceeași semnificație, pe care în chip voit o legăm de Sf. Taine, amintim că Bulgakoff spune despre viața Bisericii că e «o viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfînt» (*op. cit.*, p. 1). De fapt între Hristos și Duhul Sfînt există în sfera Sf. Taine o conlucrare foarte strînsă. Pentru aceea, chiar dacă Sf. Taine ne pun de fapt în legătură de viață cu Sf. Treime, ele ne apar mai ales sub aspectele lor hristic și pnevmatic. Așa, de pildă, Botezul, deși e poruncit și săvîrșit în numele Sf. Treimi («învățați toate neamurile, botezîndu-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» — Mat. XXVIII, 19), în lucrarea sa sensibilă spre noi e arătat mai ales ca îmbrăcînd în Hristos («cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăc» Gal. III, 27) — deci în legătură cu Hristos — s-au ca «naștere din apă și din Duh» (Ioan III, 5) — deci în legătură cu Duhul Sfînt.

15. *Op. cit.*, p. 5

Tainei : «nu te apropia de apa botezului ca de o apă obișnuită, ci apropie-te de Harul duhovnicesc dat împreună cu apa»<sup>16</sup> sau în chip asemănător dar cu privire la Sf. Euharistie : «Nu te uita la pîine și vin ca la pîinea și vinul obișnuit. Ele, potrivit *hotărîrii Stăpînului*, — sînt Trup și Sînge a lui Hristos». <sup>17</sup>

Mîntuitorul ne-a pregătit mereu pentru primirea Sf. Taine, (de notat îndeosebi convorbirea cu Nicodim și episodul din sinagoga din Capernaum, cu cele legate de el), încît, în această direcție, aproape că am putea spune că toate minunile văzute ale Sale, — de la prefacerea apei în vin la Cana, pînă la înmulțirea pîinii și de la schimbarea la față, pînă la învierea lui Lazăr — i-au pregătit pe Sf. Apostoli, — și desigur pe toți credincioșii — pentru primirea minunilor ascunse în Sf. Taine. Căci fiecare Taină e, de fapt, o minune care-și retrace evidența în interior, sau e o minune cu «evidența» interioară prin Duhul în Hristos. (încărcăm cuvintele cu sensurile în care notăm mai sus, că vorbește Bulgakoff de «vederea invizibilului»).

Cu acestea ni se pare că sîntem la punctul potrivit să observăm că, în Sf. Taine, Hristos îi cere credinței noastre ultima expresie de intensitate și de adîncime. Căci, de bună seamă, dacă a crede în Hristos ca Dumnezeu întrupat e mai mult decît a crede simplu într-un Dumnezeu fără întrupare, apoi, evident, cu mult mai mult e să crezi în întruparea mereu împlinită (și în lucrarea ca atare) a lui Iisus Hristos Cel ce Se găsește, prin iconomia voii Sale, în Sf. Taine, — fapt a cărui covîrșire ne întîmpină, desigur, în prezența și jertfa Lui reală pe Sf. Disc și în Sf. Potir. Cu alte cuvinte, deși aceeași ca fapt interior, credința e totuși mereu alta ca intensitate și adîncime, pentru cel ce crede în Dumnezeu, în Hristos și în Sf. Taine, chiar dacă, în genere, credinciosul are suficiente motive să crească de la credința în Dumnezeu, la credința în Hristos și de la credința în Hristos Cel întrupat, la credința în Hristos din Sf. Taine. Da, spunem aceasta, chiar dacă avem în vedere că sufletul omenesc are nevoie să se odihnească în liniștea actului sensibil, căci sînt destui credincioși a căror credință se estompează pe drumul împlinirii ei de la Betleem la Sf. Liturghie. De aceea credința în Hristos din Sf. Taine e credința în Dumnezeu și în Hristos pînă la capăt. E credința profundă pînă la jertfă, pentru că ea nu mai are «presiunea» exterioară și interioară deodată, — (prin cauzalitate, nomologie, etc.) — pe care o are credința în Dumnezeu ; nici «presiunea» exterior-evidentă a minunilor din afară, — (tămăduirea orbului din naștere, înviera lui Lazăr, învierea lui Hristos însuși și certitudinea impunătoare a Sf. Apostoli, mărturisită mereu în forme ca aceasta : «Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mîinile noastre au pipăit, — despre Cuvîntul Vieții, aceea vă vestim» — I. Ioan I, 1 etc.) — pe care o are credința în Hristos, ci singură făgăduința și hotărîrea lui Hristos : «Luați, mîncăți, acesta este Trupul Meu»... și : «Beți dintru acesta toți, acesta este Sîngele Meu»...

16. Catehezele, partea I, trad. de Pr. D. Fecioru, București 1943, p. 89.

17. Catehezele, partea II, trad. de Pr. D. Fecioru, București 1945, p. 563. Sublinierea din acest pasaj ne aparține nouă.



E un proces de interiorizare a Tainei și de intensificare maximă a credinței. Căci «evidența» Tainei fiind retrasă aci în interior, sufletul e chemat de Hristos dincolo de conflictul lui «cum?» ca îndoială, în liniștea transfigurată a credinței care e numai credință. Iudeii din Capernaum n-au putut depăși acest conflict; ei au rămas în el: «Cum poate acesta să-și dea nouă Trupul Său să-L mîncăm» (Ioan VI, 52 b). Hristos dăduse destule probe ale mesianității Sale, pentru ca să fi avut și să aibă acest drept unic dumnezeiesc de a chema la credința care e numai credință.<sup>18</sup>

De fapt dacă în general credința e «o cunoaștere parțială ἐκ μέρους care începe de unde încetează evidența»,<sup>19</sup> — apoi în fața Sf. Taine acest «începe de unde încetează evidența» e o tăcere a ființei întregi a credinciosului înaintea lui Dumnezeu, și-l exprimă pe credincios în cea mai intimă capacitate de încredere a lui Dumnezeu și de jertfă, — urmînd ca «mutarea» lui în jertfa ca atare a lui Hristos și transfigurarea ființei lui prin moartea și împreună-învierea sa cu Hristos să o săvîrșească tocmai Sf. Taine. Căci în ele credincioșii se unesc real cu El, făcîndu-se părtași la toate ale Lui: «Hristoși în Iisus Hristos».<sup>20</sup>

S-ar părea că toate aceste considerații dau mai mult o viziune coșleșitoare a Sf. Taine și nu una transfiguratoare. Dar transfigurarea se naște din conflict și dincolo de conflict sufletul cunoaște sensul și frumusețea credinței care e numai credință.

De altminteri găsindu-se în hotarul Jertfei lui Hristos, credinciosul trebuie să se afle și în hotarul jertfei lui proprii, dăruire liniștită, dincolo de Ghetsimani conflictului.

Prin jertfă, în general, cel ce jertfește vrea să se ofere pe sine însuși odată cu jertfa (sau oferă jertfa substitutiv, — în locul lui însuși) «obiectului» credinței sale și să-și prefacă prima existență în existență nouă, printr-o «moarte» și «înviere» în «obiectul» credinței sale. Acestea sînt calitățile jertfei.<sup>21</sup> Or, acestea se petrec cu credinciosul prin Hristos în

18. E poate potrivit să aducem aminte că și Maica Domnului are un «cum?». «Cum va fi aceasta de vreme ce nu știu de bărbat?» (Luc. I, 34). Dar evident, aci e cu totul un alt suflet: al purității și al unei religiozități perfecte, gata îndată să spună: «Iată roaba Domnului!... «Iată roaba Domnului» e tocmai atitudinea care i se cere fiecărui suflet în fața Sf. Taine. De aceea și Sf. Ioan Damaschin, vorbind despre dumnezeiasca prefacere euharistică, după ce reproduce dialogul Bunevestiri dintre arhanghelul Gavriil și Fecioară, zice: «Acum mă întreb cum pîinea se face corpul lui Hristos și vinul și apa sîngele lui Hristos? Ți-o voi spune eu. Sfînlul Duh se coboară peste ele și face pe acelea ce sînt mai presus de cuget» (Dogmatica, trad. de D. Fecioru, București, 1938, p. 264). E faptul pe care-l notam mai sus, că adică Sf. Taine, ca prelungiri ale lui Hristos, străbat același drum al zămislirii din Duhul și al efectuării lor prin Duhul.

19. Prof. N. Chișescu: Condițiile însușirii mîrtuirii... *art. cit.*, p. 11.

20. S. Bulgakoff, *op. cit.*, 152.

21. Pr. dr. Olimp Căciulă în lucrarea: Jertfa Euharistică — (trad. din grecește de Pr. Antolie Radu, Buzău, 1940) — analizînd conceptul de jertfă și esența sa, în gîndirea dilerijilor teologi apuseni de seamă, arată că unii ca R. P. de la Taille și M. Lepin, văd esența jertfei în oferirea însăși, a unor obiecte, ca dar, divinităților sau lui Dumnezeu (pp. 57-62), iar alții, cei mai mulți de fapt, ca Suarez, Bellarmin, Lugo, Vasquez, Lessius, Ed. Hugon, J. Lebreton, L. Labauche, Franzelin, etc., o văd dincolo de oferire în distrugerea celor oferite divinităților sau lui Dumnezeu. (pp. 62-67). E părerea pe care o subscrie și Pr. Ol. Căciulă (p. 66). Tot așa gîndește și Pr. I. Mihălcescu: «Prin jertfă în genere se înțelege o ofrandă ce noi facem lui Dumnezeu ca semn al dependenței

Duhul, în complexul credință-Taină. Pentru că aci se întilnește credinciosul cu Hristos, Dumnezeuiescul-Tu al credinței lui, oferindu-I-se — (prin compensația ascultării și încrederii totale, — ceea ce n-au arătat protopărinții) — și prelăcindu-se în El din existență veche în existență nouă, printr-o «moarte» și «înviere» (pnevmatic-reale) în El, în Dumnezeuiescul-Tu al credinței sale. E ceea ce săvîrșesc, mai ales, Botezul (amintim ep. către Romani), Taina Sf. Mir și Sf. Euharistie, accentuînd fiecare după funcția și modul propriu, oferirea, mutarea, moartea și învierea credinciosului în Hristos.

De aci marea legătură a Sf. Taine cu Hristos-Preotul ; de aci necesitatea lor pentru mîntuire. A tăgădui sau a nu prețui Sf. Taine, înseamnă, de fapt, a tăgădui sau a nu prețui însăși Jertfa lui Hristos în necesitatea ei dumnezeiască pentru mîntuire, ceea ce echivalează cu pelagianismul. Căci cel ce crede nu se poate raporta la Jertfa lui Hristos-Preotul (la Hristos Cel în Jertfă) numai crezînd, așadar psihologic, distant. El trebuie să se pună deplin și real în Jertfa lui Hristos-Preotul (în Hristos Cel în Jertfă). Or, aceasta se săvîrșește în Sf. Taine. Sf. Taine curmă depărtarea psihologică și temporală dintre credincios și Hristos Cel jertfit și înviat. Pentru că dacă Dumnezeu îl întîmpină pe credincios în Iisus Hristos, Hristos prelungind aceeași iubire, îl întîmpină în Sf. Taine, făcîndu-l să participe la evenimentele vieții Lui și pe Sine făcîndu-se părtaș la evenimentele vieții credinciosului, direcționîndu-le spre El și «mutîndu-le» întru El. E o inter-viețuire ce culminează în sentimentul și-n credința cuminecării cu El. De aci rugăciunea : «Imprumută trupului meu din mireasma trupului Tău Celui de viață făcător și îndulcește sufletul meu cu cinstit Sîngele Tău, de amărăciunea cu care m-a adăpat potrivnicul». <sup>22</sup>

Surprindem un alt aspect al Sf. Taine în calitatea lor de a fi la ultima limită activă a credinciosului în nevoia sa de mîntuire. Căci numai pe linia faptelor bune credinciosul e în insuficiență și în incertitudine de mîntuire. Faptele bune singure sînt numai scînteiere sau îlacără de mîntuire umană, — dar cum nu e posibilă o mîntuire de sens pelagian, credinciosul strigă din fapte după Sfintele Taine, spre a-și împlети odihnitor faptele cu ele. În fapte credinciosul apare mai ales ca activ, ca preponderent activ. (Are și aci porunca spre luminarea conștiinței și harul care-i întărește voința, dar totuși în fapte el e, oarecum, preponderent activ). În Sf. Taine, însă, el apare, mai ales, ca pasiv sau ca preponderent pasiv. <sup>23</sup> Căci el simte, deopotrivă, în atitudinea sa religioasă și tendința

și al ascultării noastre de Dînsul. Lucrul ce se aduce că jertfă trebuie nimicit sau consumat, pentru ca să exprime absoluta dependență a omului de Dumnezeu» (*op. cit.*, p. 275). Or, în contextul semnificațiilor de mai sus, adevînd deasemenea la cea de-a doua părere, vedem în complexul Sf. Taine, atît o «oferire» a credinciosului lui Dumnezeu, în Hristos, cît și o «moarte» legată numaidecît de «învierea întru El». E moartea omului vechi, din Adam, al păcatului și «nașterea» sau «învierea» omului nou în Hristos. De aceea spunem că Sf. Taine sînt mai ales în legătură cu Hristos-Preotul, punîndu-i pe credincioși în Preoția și în Invierea Sa.

22. Psaltirea, cu binecuvîntarea Sf. Sinod, București, 1957, rugăciune după catisma 19-a, p. 315.

23. E ceea ce se arată, în îngenunchiere, (că omul nu poate merge mai departe și îngenunchiază), sau chiar în împreunarea mîinilor pentru rugăciune, dincolo de fapte,

activă, de a se ridica propriu spre Dumnezeu, cît și tendința pasivă de a fi ridicat și mîntuit de Dumnezeu.<sup>24</sup> E o împletire de tendințe profund justificate ce se întîlnește atît în fapte cît și în Sf. Taine cu preponderențele mai sus sugerate.

Faptul că în Sf. Taine credinciosul e preponderent pasiv îl exprimă formula «ex opere operato» legată de eficacitatea Tainelor (formula e tipică pentru această problematică a Dogmaticii). «Ex opere operato», e, de fapt, măsura de obiectivitate și de subiectivitate din Sf. Taine; e împletirea celor două tendințe, — activă și pasivă — cu sublinierea celei din urmă pentru odihnirea sufletului credincioșilor, care altfel ar putea fi mereu neliniștit că nu s-a pus destulă grijă și participare în săvîrșirea și primirea Sf. Taine. «Ex opere operato» — ca noțiune înaltă cum îi zice Andrusos<sup>25</sup> — deși s-ar părea că plasează Sf. Taine în vecinătatea magiei, exprimă, de fapt, prezența vie, interioară, reală, a lui Hristos și a Duhului într-insele; credințioșii lui Hristos de a-L trimite pe Duhul spre a se electua prin fiecare Taină ceea ce a făgăduit El prin ele. Așadar, «ex opere operato» pe lîngă că nu exclude ci, pe de o parte, îi cere credinciosului cît mai multă participare,<sup>26</sup> pe de altă parte, arată, mai ales, spre autoritatea launtrică a Sf. Taine, izvorită din instituirea lor de Hristos și din lucrarea lor de Duhul în Hristos. Căci, gîndul Părinților și evidența de fapt, mărturisesc, deopotrivă, că Dumnezeu nu a putut condiționa eficacitatea și certitudinea unor lucrări atît de necesare mîntuirii, de vrednicia sau nevrednicia, de moment, a săvîrșitorului, ba, uneori și într-un fel și a primitivului.<sup>27</sup> Se înțelege, însă, că Sf. Taine osîndesc acolo unde sint batjocorite (Faptele Ap, VIII, 18-20; I, Cor. XI, 29 etc.).

Trebuie să remarcăm că dacă spuneam adineauri că Tainele ne cer o credință deplină, înscriindu-ne pe linia jertfelniciei voluntare, conștiente,

(că nu poate face mai mult și își împreună mîinile). E nevoia de a-și face mîntuirea dialog, iar în dialog să o îndure, mai cu seamă, de la Dumnezeu. Strigătul după Taine e vibrant exprimat de toate ritualurile cultelor păgîne, de pregătirea din Vechiul legămînt prin ceremonii și acte prefigurativ-anticipatorii ale Tainelor și prin însuși faptul că Hristos a instituit Sf. Taine, ca răspuns dat lirii omenești care le aștepta și le dorea.

24. Sf. Atanasie Sinaitul tîlmăcește dramatic așteptarea «mîntuirii pasive» — în «Rugăciunea către Domnul nostru Iisus Hristos», în care arată cu profundă suferință starea sa de neputință și de strigăt. (Carte de rugăciuni, — cu binecuvîntarea Sf. Sinod, București, 1951, pp. 417 și urm.).

25. Simbolica, p. 245.

26. Julius Tyciak: *op. cit.*, p. 11.

27. Pr. I. Mihălcescu: Dogma Soteriologică, București, 1926, p. 104. Patericul, în principialitatea sa de a învăța pe viu, ne arată acești lucru prin unele ca acestea: «La un Sihastru oarecare obișnuia un preot de mergea și făcea aducerea Sfințelor Taine, fiindcă el nu ieșea afară. Deci venit-a oarecine la Sihastru și a pîrît pe preot grăind nenumărate prihăniri asupra lui. Iar preotul venind după obicei să facă aducerea Sfințelor Taine, nu i-a deschis sihastrul, fiind scîrbit, iar preotul s-a întors înapoi. Și, iată, glas către sihastru grăind: Au luat oamenii judecata Mea. Și împreună cu glasul s-a făcut acela întru uimire și a văzut un puț de aur și o ciulură de aur și funia de aur și apa foarte bună și limpede și a văzut pe oarecare bubos ce scotea și turna. Și voind sihastrul să bea din apă, s-a sfiit și nu a băut, căci era bubos cel ce scotea apă. Și iată glas către dînsul iarăși zicînd: Pentru ce nu bei din apă, ce pricină are bubosul căci scoate și loarnă? Deci viîndu-și întru sine sihastrul și luînd seama vedeniei, a chemat pe preot și l-a făcut pe el să-i facă Sfînta aducere ca și înainte». (Ed. Sf. Ep. a Rîmnicului, tip. Cozia, 1930, p. 378).

și că dacă aci vorbim despre «ex opere operato» — ceea ce pare la anti-pod — lucrurile sînt de fapt, deplin împăcate. Căci oricîtă credință și viață curată ar avea cineva, fie săvîrșitor, fie primitor, Sf. Taine totuși nu din credința cuiva își primesc eficacitatea interioară. Dar, pe de altă parte, «o religie fără aport subiectiv, fără timbrul personalității credinciosului» fiind «o monstruozitate teologică»,<sup>28</sup> bunul simț de creștin ne spune cît de necesară e credința în fața Sf. Taine, atît a săvîrșitorilor cît și a primitorilor lor. Căci credința în fața lor, — spre a nu rămîne la treapta de a pomeni numai de «intentio» — se face condiție a lucrării lor subiective, dînd lumină și bucurie harică celor ce se sfințesc religios în dialogul lor divin și în puterea lor divină. Aceasta se vede din aceea că nu toți credincioșii simt la fel rosturile mari și binefacerile Sf. Taine.

Pregătirea subiectivă e așternutul psihologic al Harului din Sf. Taine; e împodobirea credinciosului atîta cît e omenește posibil, pentru primirea lui Hristos. E grija exprimată în rugăciunea: «Că nu cu nepăsare viu la Tine, Hristoase Dumnezeu!».<sup>29</sup>

S-ar putea părea că sufletul credinciosului prea ar fi frînat și înțărucit prin Sf. Taine în setea sa după nemărginirea Dumnezeirii; că prea e pus să păsească pe aceste «coridoare» înguste ale Sf. Taine; că Dumnezeu, (Cel pe care-L dorim în nemărginire și ca nemărginire) n-a putut condiționa accesul credinciosului spre cer de aceste «coridoare»; că marii sfinți («trăitorii de Dumnezeu») L-au iubit ca transcendență și L-au admirat în mărirea Sa nesfîrșită, ceea ce pare o umbrire a Sf. Taine. Dar Sf. Taine sînt deplin transparente spre Dumnezeu pentru ochiul credinței care le privește mai ales din interior, prin Fiul lui Dumnezeu și prin Duhul Sfînt. Căci numai privite astfel tocmai ele pun în hotar cu Dumnezeu; ele îl oferă pe Dumnezeu credinciosului sfinților întru El și luminîndu-l spre nemărginirea divină.

De altminteri dacă prin suflet credinciosul admiră și dorește nesfîrșirea Dumnezeirii, el nu trebuie să uite despre sine însuși, că, întreg, el e suflet și trup și că nu se cuvine ca trupul să fie considerat negativ, în chip maniheic, ci ortodox, ca avîndu-și valoarea lui, așa cum ne învață Sf. Scriptură și Biserica prin Părinți. Fiindcă Părinții niciodată nu s-au abătut de la învățătura despre mîntuirea omului întreg.<sup>30</sup> Pe lîngă aceasta, doritorii de Dumnezeu chiar dacă L-au dorit pe Dumnezeu ca nemărginire, nu s-au înstrăinat de Sf. Taine. Căci dorirea și contemplarea lui Dumnezeu ca nemărginire, nu pot fi potrivnice lui Hristos, Dumnezeul întrupat, și nici Sfîntelor Taine, în care și-a hotărît Hristos, Dumnezeul întrupat, prezența și lucrarea. De aceea Sf. Părinți, pînă și cei ce au apucat drumul singurătăților Asiei Mici sau ale Egiptului, pentru marile și îndelungile lor nevoiți de desăvîrșire și de contemplație, nu s-au lipsit nicicum de Sf. Taine, ci-și odihneau ființa într-insele.<sup>31</sup>

28. Pr. prof. P. Rezuș: Invățătura despre religia subiectivă din punct de vedere interconfesional, în rev. Studii Teologice, nr. 5-6/1958, p. 369.

29. Liturghier — cu binecuvîntarea Sf. Sinod, Buc., 1956, p. 304.

30. Cf. N. Arseniev — *op. cit.*, p. 5 sq.

31. Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 253.

De altfel, Sf. Taine ca dialog soteriologic precizat de însuși Iisus Hristos și ca izvoare de har care au adăpat totdeauna Biserica lui Hristos, îl izbăvesc pe credincios de subiectivismul psiholog, gata mereu spre lunecușuri interioare și spre contrafaceri bolnave ale contemplației. De aici și observația lui Bulgakoff: «Instituția divină a Tainelor stabilește în domeniul vieții spirituale o ordine, o măsură și o lege; ea pune limite extazului dezordonat, inform, fără friu... (și) dă o bază divină obiectivă vieții Harului». <sup>32</sup>

În acest sens desprinderea protestantă de viața din Sf. Taine (sau în orice caz slăbirea protestantă a semnificației soteriologice a Sf. Taine), e o greșeală nebănuț de mare; e, de fapt, chiar o desfigurare a ființei umane din adînc, ceea ce duce la toate căutările fără regăsire, căci Tainele exprimă o tendință omenească profundă, căreia însuși Iisus Hristos i-a răspuns spre împlinire. Credinciosul și credința sa au nevoie de odihnirea din act. Trebuie numai să se înțeleagă că «actul» poruncit de Hristos e menit chiar prin instituirea sa de Hristos să-l cuprindă integral pe credincios. Pentru aceea, înțelegîndu-i sensul interior, credinciosul își poate dezvolta nestînjinit viața duhovnicească prin el, știind că de fapt, între actul exterior și viața interioară e un complex de interferențe, <sup>33</sup> — de motive și de condiționări.

Așadar, Sf. Taine nu-i închid credinciosului nemărginirea lui Dumnezeu, ci sfințindu-l deplin, trup și suflet, îi sînt totodată corectiv al vieții lui religioase subiective și semn de sănătate a ei. <sup>34</sup> Aceasta și pentru faptul că Sf. Taine îl pun pe credincios în legătură cu Dumnezeu în ambianta comunitară a Bisericii. Notăm tot aci că Sf. Taine fiind uniforme, — ele sînt obiectiv mereu aceleași pentru toți credincioșii — se fac expresie a iubirii lui Dumnezeu pentru toți aceiași, fără părtinire și fără jignire... De altă ordine ține, desigur, faptul dacă tainele nu au aceleași efecte de lumină în viața practică a celor ce le primesc.

Observăm apoi, în vecinătatea acestora, că în măsura în care includ în sfera lor elemente văzute, materiale, Sf. Taine poartă într-însese semnificația unei împăcări a credinciosului cu toată firea căzută, răzvrătită împotriva lui, precum și sensul transfigurării firii ca atare. E contextul de semnificații în care scrie, de pildă, Iulius Tyciak: «Elementele care se răzvrătiseră la început împotriva omului căzut, îi sînt acum semne ale mîntuirii. Piinea pe care el o mănîncă în suferință și osteneală, în sudoarea feței sale, i-a devenit acum Piinea Bucuriei, a Păcii»... <sup>35</sup> pentru că «prin cuvîntul Bisericii ele — (elementele) — dobîndesc o transfigurare care în prefacerea euharistică își găsește cea mai adîncă talmăcire». <sup>36</sup>

Cît despre faptul că au fost rînduite șapte Sf. Taine, aceasta e pentru că, așa cum se acceptă îndeobște, numărul șapte — socotit ca număr al sfințeniei și al desăvîrșirii — cuprinde și transpune pe planul vieții divine

32. Ortodoxia — p. 140.

33. Cf. N. Chițescu: Prezentare-studiu a lucrării lui Ives de Montcheuil: *Mélanges Théologiques*, (Paris, 1946) în rev. *Ortodoxia* nr. 3/1956, p. 455.

34. Pr. prof. P. Rezuș: *art. cit.*, p. 370.

35. *Op. cit.*, p. 22.

36. Idem *ibidem*.

toate marile momente și cerinți bio-spirituale ale crecinciosului chemat și orientat spre mîntuire.<sup>37</sup>

În direcție inversă, în pluralitatea de șapte a Sf. Taine, ghicim dorința lui Hristos de a ne da în toate momentele mari și decisive ale vieții noastre, certitudinea prezenței și asistenței Lui, — dragostea Lui de a fi în toate cu noi, potrivit făgăduinței: «Iată, Eu cu voi sînt în toate zilele»... (Mat. XXVIII, 20).<sup>38</sup>

4. *Considerații în legătură cu faptele bune, cu raportare imediată la Sf. Taine.*

Dar dacă Sf. Taine operează atît de multiplu și de profund, ce funcție soteriologică le mai revine faptelor bune? Dece n-a socotit oare Mîntuitorul că sînt de ajuns (pentru mîntuire) numai Sf. Taine? Sau să fi fost de ajuns numai faptele bune. Din ce motiv oare cu adevărat stăruitor și adînc le-a întărit El deopotrivă soteriologic?

Observăm mai întîi că Sf. Taine sînt o legătură cu Dumnezeu mai ales prin credință și, — lăsînd la o parte mijlocirea săvîrșitorului care ține de altă ordine, — legătura e directă: credincios-Dumnezeu. În faptele bune poruncite de Dumnezeu credinciosul se întîlnește cu Dumnezeu prin semeni și în ei. De aceea demnitatea de mîntuire a faptelor bune îl deschide și mai viu pe credincios spre toți semenii lui de pe pămînt. Dacă Dumnezeu ar fi întărit cu această demnitate numai Tainele, ar fi putut fi, într-un fel, învinuit de egoism — că i-ar fi legat adică pe credincioși numai de El. Or, pentru că El însuși ne întîmpină în fiecare semen, fapta spre orice semn e în același timp faptă spre El, viață întru El. De aci deosebita cinstire a fiecărei făpturi omenești, tipic exprimată de salutul Sf. Serafim de Sarov față de fiecare om: «Bucuria mea». De fapt, dacă credinciosul n-ar fi fost chemat la mîntuire după amîndouă sensurile lui de ființă, orice s-ar spune, el ar fi fost primejduit, în principiu, să rămîna închis față de semeni. Și la dreptul vorbind el ar fi fost închis în

37. Astfel: «Nașterea duhovnicească e dată prin botez; creșterea prin Sf. Mir, hrana prin Sf. Impărtășanie; învățătura, conducerea și puterea de a sfinți, prin preoție; înnoirea morală prin pocăință; sfințirea și tăria căsătoriei prin Taina Nunții; tămăduirea de boală și iertarea păcatelor prin Maslu» (Învățătura de credință creștină ortodoxă — cu aprobarea Sf. Sinod, Buc., 1952, p. 150).

38. Desigur, Mîntuitorul putea alege și alte mijloace harice care să-L continue și în care să se continue El în lume, dar pentru că le-a ales pe cele pe care le știm, tocmai alegerea Lui e puterea și lumina lor. În Vechiul Testament, la Levitic, citim despre anumite jerle că au fost calificate de Dumnezeu ca fiind «sfințenie mare» (Lev. VI, 17; VI, 29; VII, 6), — și ele erau «sfințenie mare», pentru că Dumnezeu le-a decis ca atare. E același lucru cu Sf. Taine. În acest sens, Tainele sînt întrupare de cuvînt divin și de decizie divină în Hristos, idee la care ține mult teologia protestantă. Dar Tainele trebuie privite în toată complexitatea lor și în realismul lor hristic și pneumatic (Hr. Andrutsoș, Simbolica, p. 235-236). Ar fi de fapt incomplet să le privim numai sub acest aspect și mai ales sub nuanța protestantă, care deși vrea să vadă în Taine întrupare de decizie divină, separă decizia ca atare de Hristos și deci, — mai mult sau mai puțin, — pe Hristos de Taine, pe cîtă vreme Hristos se decide pe Sine, își decide propria Sa prezență și lucrare în Sf. Taine.

cea ce privește dorința de mîntuire și lucrarea mîntuirii, de vreme ce problema lui cea mai vie și-ar fi dezlegat-o exclusiv spre Dumnezeu. Procesul mîntuirii lui ar fi fost, într-un fel, prea curînd un proces închis ; un proces sfîrșit, sau, am zice, fierbînd prea mult în el însuși. Or, glasul ființei noastre ne spune că Dumnezeu e numaidecît și totdeauna angajament spre iubirea de sine ; obligație spre semenii. Căci nu te-ai «mutat» în Hristos și în «Duminica Sa de Har» pînă ce nu te-ai «mutat» deasemenea în viața tuturor semenilor ca să-i iubești și să-i ajuți și să trăiești cu ei. Cel ce «se mută» în Hristos, «se mută» deodată în orice semen sau în toți semenii ca să trăiască și viața lor, bucuriile și durerile lor. Acesta e chipul deplin al «Duminicii de Har» cu care s-au deschis aceste pagini. Ea ne apare acum ca o unire cu Hristos și cu toți semenii ; ca o cuprindere a lui Hristos și a tuturor semenilor în sufletul și în viața credinciosului. Conținutul ei e participarea credinciosului la viața lui Hristos și la viața semenilor, dar nu ca o despersonalizare a credinciosului sau ca un minus de viață proprie, ci, cu totul dimpotrivă, ca o nespusă îmbogățire de viață. «Eu am venit... ca viață să aibă, și s-o aibă din belșug» (Ioan, X, 10 b) — zice Mîntuitorul. Iar dacă glasul nostru interior e totdeauna îndemn și angajament spre semenii, trebuie s-o spunem că acordăm o mare valoare acestui argument psihologic ; pentru că, evident, el aruncă o lumină bogată asupra sensului și valorii soteriologice a faptelor bune. De aceea și Sf. Taine sînt numaidecît și totdeauna împlinite cu sensul soteriologic al faptelor bune.

Notăm apoi că de învățatura pe care o are Ortodoxia despre faptele bune, se leagă, sub un anumit aspect, concepția optimistă pe care o au fiii ei despre timp și istorie. În lumina Ortodoxiei timpul și istoria se îmbracă într-o deosebită valoare. Credinciosul nu se sustrage timpului și istoriei. Fapta credinciosului e menită, cu cerință și pecete divină de mîntuire, să umple timpul și istoria de frumusețe, ceea ce nu vrea să-l intuiască o anumită orientare negativistă față de timp și istorie, din protestantism.

La dreptul vorbind, fapta umple tot timpul de lucrarea mîntuirii. Căci, exprimîndu-ne în sensul propriu și practic, Tainele sînt Duminică și Sărbătoare ; or, faptele sînt revărsarea Duminicii și a Sărbătorilor în tot cuprinsul vieții. Astfel faptele sînt aducerea întregului cuprins al vieții credinciosului la lumina Duminicii și a Sărbătorilor, pentru ca toată viața lui, durată și conținut, deopotrivă, — să fie Sărbătoare și Duminică. Sf. Taine sînt Duminica ființială a credinciosului ; faptele bune sînt Duminica lui cea de toate zilele ; o Duminică de mîntuire integrală. Prin Taine «omenitatea noastră devine consubstanțială omenității îndumnezeite, unită cu persoana lui Hristos» ;<sup>39</sup> prin faptele bune se răspîndește activ mireasma noastră din Hristos pe ulițele vieții, spre semenii și spre toată creatura, și se împlinește unirea noastră a tuturor întredolaltă, în

39. Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 178-179.

Hristos. Ca să zicem pe scurt: Tainele și faptele sînt credinciosul întreg așa cum îl dorește Dumnezeu.

Sf. Taine sînt completate de faptele bune spre a fi izbăvite de asemănarea magiei, cum am notat și spre a nu i se slăbi nicidecum credinciosului legăturile cu viața cea de toate zilele. Faptele, la rîndul lor, sînt completate de Sf. Taine, spre a i se conferi mîntuirii o dimensiune mai adîncă, un suport vertical, precis și spre a o feri de primejdia revărsării ei în mîndrie, pentru că aceasta l-ar paște tot mereu pe credincios, pe linia faptelor.

După Sf. Taine mîntuirea apare mai ales ca dar: «în dar sînteți mîntuiți» (Efes. II, 8). După fapte ea apare oarecum ca vrednicie: «Veniți, binecuvîntații Părintelui Meu...» (Mat. XXV, 34). Nu-i însă vorba de o vrednicie care l-ar îndreptăți pe credincios să ia o atitudine interioară de mîndrie. Ci, «mîntuirea ca dar» și «mîntuirea ca vrednicie» se salvează reciproc de extremele lor negative. Căci pe de o parte «mîntuirea ca dar» izbăvește de juridismul soteriologic superficial,<sup>40</sup> iar pe de altă parte mîntuirea ca vrednicie îl scoate pe Dumnezeu de sub atmosfera predestinațiană a pătimirilor nedrepte, de necugetat pentru Dumnezeu. Dar pe lângă aceasta, mîntuirea prin Taine și fapte, sau chipul ei de credință-Taine și fapte, prilejuiește în același timp, atît adîncirea maximă și împlinirea deplină a credinciosului în amîndouă sensurile lui de ființă, cît și echilibrarea lor; armonia dintre ele, adică armonia ființei ca atare a credinciosului.

Din toate acestea se vede, credem, cu limpezime, că și Sf. Taine și faptele bune își au valoarea și rostul soteriologic bine definit, fără ca să mai aducem aminte de marea reciprocitate de prețuire și de susținere care există între ele.

Sințim însă nevoia unei precizări.

Din cele afirmate pe parcurs despre Sf. Taine, că adică acestea ne altoiesc ființa în Hristos, ar reieși că faptele bune nu pot apărea decît ca «roade» sub semnificația protestantă a lui «sola fide» care vede în fapte «fructe ale mîntuirii», arătare a ei înafară. E drept că Sf. Scriptură însăși numește faptele bune «roadă a Duhului» (Gal. V, 22). Dar Sf. Scriptură trebuie luată în consonanța ei integrală, simfonică. Ori, sub acest unghi ea nu neglijează nicidecum și niciodată participarea credinciosului la mîntuire și pe această linie, adică sensul spre mîntuire al întregii lui vieți. «Căci credința fără fapte este moartă» (Iacov, II, 17), precizează Sf. Scriptură. Iar dacă fapta rea are putere de întunecare și de osîndă, e prea firesc să înțelegem că, invers, fapta bună are putere de luminare și de mîntuire; desigur, nu singură, ci așa cum am văzut, în împlinire cu Sf. Taine. Căci raportul credință-Taine-fapte nu-i quasi-mecanicist de roade-arătare, ci organic de roade-împlinire, ceea ce, credem, e cu totul

40. Această concepție și-a primit una din cele mai magistrale critici negative în olucrarea patriarhului Serghe al Moscovei (Serghe Stragorodski): Православное учение и спасении, — Сергиев посал, 1849.



altceva. Primul e un raport de necesitate, al doilea de libertate. Sîntem, de fapt, în fața unei chestiuni de nuanță, dar prea justă e observația că «nuanța ca intensitate are valoare infinită.»<sup>41</sup> Ori, raportul protestant «roade-arătare» indică procesul mîntuirii ca închis în trecut, după cum de altfel am observat. Căci, în acest sens mîntuirea — și e vorba de mîntuirea subiectivă! — fiind *efectuată*, (deci formă de proces închis) se arată în fapte. Din punct de vedere Ortodox, însă, asistăm la continuarea procesului mîntuirii în fapte pînă în pragul morții: roade-împlinire. Acest fapt consemnează o tensiune de toată viața. De aceea și răspunsul ultim al întrebării: mîntuit sau nemîntuit?, e plasat vibrant, de sufletul ortodox, undeva între credință și nădejde și nu e dat acum, ci e împins mereu în viitor; și mai cu seamă, sufletul ortodox nu îndrăznește parcă să-și dea acest răspuns, știind că, de fapt, el aparține lui Dumnezeu. Bine, se va zice, dar atunci dogma ortodoxă nu-i dă sufletului ortodox certitudinea mîntuirii? Sufletul ortodox nu cunoaște oare această certitudine? Răspundem că el o cunoaște și ajunge la ea, dar totuși ea e totdeauna o certitudine care dă loc acelei «frici» — (fior)—a sfinților, de care vorbește Sf. Scriptură. De aceea în mîntuirea ca proces deschis ce se continuă prin «roade-împlinire», pînă la ceasul morții, credinciosul ortodox apare, am zice într-o poziție antinomică, fiind totdeauna în înîlnirea cu Dumnezeu și totdeauna într-o mai vie căutare a Lui: atît în Sf. Taine cît și în faptele bune.

E drept că și actul credinței se actualizează mereu în viața credinciosului, credința fiind mereu o credință actuală, — aceasta chiar pe poziția lui «sola fide» — dar oare nu-i semnificativ de adevărat că actul credinței trebuie *actualizat pînă la capăt*, intrupat, adică, în fapte? Actualizarea interioară a credinței, voluntar și viu, pentru împlinirea credinței pînă la capăt.

«Sola fide» a înfrînt exteriorismul teoriei supra-meritelor și l-a adîncit pe om în credință, dar n-a sesizat interioritatea lui Dumnezeu din porunci și n-a luat seama că Dumnezeu îl cheamă cu rugăcine pe credincios la înîlnirea cu El în porunci, — (ca și în Sf. Taine, de fapt): «De Mă iubiți, păziți poruncile Mele» (Ioan XIV, 15). Sau: «De veți păzi poruncile Mele, rămîneți în dragostea Mea» (Ioan XV, 10).

Rugăciunea aceasta a lui Dumnezeu către credincioși precum și petrecerea soteriologică a faptelor bune din porunci, provine de acolo că Dumnezeu știe că în porunci nu s-a ascuns numai pe Sine, (cum am văzut că zice Marcu Ascetul), ci totodată și pe toți oamenii de pe pămînt.

Sub această semnificație notăm particularitatea cu totul expresivă a unui fapt evanghelic (Matei XXII, 34-40). Mîntuitorul a fost întreat odată de un fariseu: «Care e cea mai mare poruncă?». Și El a răspuns: «Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este cea dintîi și cea mai mare poruncă. Iar a doua, la fel cu aceasta, este: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine

41. N. Chișescu: Biserica, trupul tainic... în *rev. cit.*, p. 283.

însuși. În aceste două porunci se cuprinde toată legea și proorocii». Particularitatea pe care o relevăm stă în aceea că deși Mîntuitorul a fost întrebător numai de o poruncă, în răspunsul Său el numește de fapt două porunci; două, pentru că ele sînt inseparabil unite una cu alta. E aceeași inseparabilitate a lor sub care le-a și întărit pe amîndouă soteriologic.<sup>42</sup>

De altminteri fără întărirea soteriologică a faptelor bune, Creștinismul ar fi riscat să poată fi bănuț de estetism sentimental, interior, și de indiferență față de semenii. Numai întărirea soteriologică: atit a credinței ca deschidere spre Dumnezeu (împlinită în Sf. Taine) cît și a faptelor bune ca deschidere spre semenii, garantează valoarea integrală a ființei credinciosului și «stăruința» lui Dumnezeu de a-i fi subliniat făpturii Lui celei mai alese, motivele unei împliniri integrale. Acesta e deci faptul pentru care Dumnezeu a dat, deopotrivă, demnitate de mîntuire atit credinței (în complexul credință-Taine), cît și faptelor bune.



---

42. E sensul sub care pînă mai ieri, Dogmatica și Morala se tratau împreună.

# GENEZA 12, 1-10, ÎN LUMINA DESCOPERIRILOR ARHEOLOGICE\*

Magistrand M. IANCU

*«Și Dumnezeu a zis lui Avraam : «Ieși din țara ta și din ne-  
metul tău și din casa tatălui tău, și du-te în țara pe care ți-o  
voi arăta. Și voi face din tine popor mare și te voi binecuvînta  
și voi mări numele tău, încît vei fi binecuvîntare și pentru  
alții. Și voi binecuvînta pe cei ce te binecuvînteză, iar pe cine  
te blestemă îi voi blestema, și se vor binecuvînta intru tine toate  
neamurile pămîntului. Deci a plecat Avraam după cum îi vorbise  
Domnul și cu el a pornit și Lot. Iar Avraam era în vîrstă de  
șaptezeci și cinci de ani cînd a părăsit din Haran. Și a luat  
Avraam pe Sarai, femeia sa, și pe Lot, nepotul său, și toată  
agonisita pe care o agonisiseră și slugăria pe care o do-  
bindiseră în Haran și au părăsit în țara Canaanului și au ajuns  
în Canaan. Și a străbătut Avraam țara pe a căreia pînă la vatra  
Sihemului pînă la stejarul More. Iar în acele zile locuiau în  
țară Canaanii. Și Domnul i s-a arătat lui Avraam și i-a zis :  
«Urmașilor tăi dăruie-voi această țară!» Și a clădit Avraam acolo  
un jertfelnic Domnului, care i se arătase. Și a părăsit de acolo  
cître munte, spre răsărit de Betel, și și-a întins cortul, avînd  
Betelul spre apus și Ai spre răsărit. Și a clădit pe locul acela  
Domnului un jertfelnic și s-a închinat Domnului. Și a pornit  
Avraam mergînd din loc în loc și îndreptîndu-se spre miazăzi.  
Și s-a iscat foamete în țară; și s-a pogorit Avraam în Egipt ca  
să se așeze acolo vremelnic, căci în țară era foamete grea».*

Migrațiunea lui Avraam — acest episod atît de important în istoria  
vieții patriarhului biblic — trezește în cititorul textului de mai sus între-  
barea : S-au întîmplat oare aceste lucruri în realitate sau totul nu este  
decît legendă, plămădire ? Sînt menționate localități cu care Avraam a  
venit în contact. Este vorba de țări pe care le-a străbătut și de popoare pe  
care le-a întîlnit. Au existat pe vremea lui Avraam orașele Haran, Sihem,  
Betel și Ai — respectiv pe la începutul celui de-al doilea mileniu înainte  
de Hristos, cînd se presupune că a trăit Avraam ?<sup>2</sup> Era posibilă o călă-

\*) Această lucrare de seminar pentru titlul de magistr, a fost întocmită sub con-  
ducerea P. C. Pr. prof. Vl. Prelipceanu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Textul biblic este redat după Biblia tradusă de P. C. Vasile Radu și Gala  
Galaction.

2. George E. Wright and Floyd V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to  
the Bible*, pag. 15 (Philadelphia 1946, 114 pag.) situează peregrinarea patriarhilor — pînă  
la plecarea lui Iacov spre Egipt — între cca 2000-1700 în. Hr.

torie din Canaan în Egipt pe vremea aceea, așa cum ne spune Biblia că a făcut Avraam ?

Iată o serie de întrebări la care arheologia avea să răspundă scoțind la iveală documente vechi de mai multe mii de ani, monumente îngropate de nisipul veacurilor și orașe de mult uitate. Răspunsurile date de arheologie la întrebările de mai sus, le vom reda — în măsura în care ne sînt cunoscute<sup>3</sup> — în rîndurile care urmează.

### *A existat orașul Haran pe vremea lui Avraam ?*

Un dicton oriental spune : «Cine dorește să mintă, să evite martorii». Dacă referatul biblic ar fi fost întemeiat pe fantezie și nu pe realitate, ar fi evitat cu grijă să dea date, nume de orașe și de țări. Minuțiozitatea cu care Biblia ne descrie lucrurile, constituie ea însăși o dovadă că autorul inspirat nu se temea de confruntarea cu realitatea. Să vedem acum care e realitatea.

În Turcia de astăzi, în apropierea graniței cu Siria, se află o localitate neînsemnată al cărei nume este Haran. Călătorii din evul mediu, care au trecut pe acolo, au menționat-o în descrierile călătoriei lor ca fiind orașul biblic legat de migrațiunea patriarhului Avraam.<sup>4</sup> Dar de unde se putea ști că orașelul acesta exista acum aproape patru mii de ani ? Este drept că îl găsim menționat în obeliscul lui Salmanasar I (pe la 1330 în. Hr.), într-o inscripție în care regele se laudă că a întreprins o campanie de cuceriri din țara Mahirani pînă la orașul Kalab în țara Haran.<sup>5</sup> Date mai noi existau, mai vechi nu. Oare orașelul — care se pare că era centrul unei regiuni în sec. XIV în. Hr. — exista și cu aproximativ

Sir. Charles Marston, *La Bible a-dit vrai*, pag. 298 (Paris 1956, 299 pag.) consideră intrarea lui Avraam în Canaan la anul 2085 în. Hr.

W. F. Albright, *The Old Testament and the Archaeology of Palestine* (în *The Old Testament and Modern Study*, ed. de H. H. Rowley, ed. III Oxford 1956, 405 pag.) pag. 3 afirmă : «...migrațiunea lui Avraam ar putea fi datată cu greu înainte de sfîrșitul mileniului III în. Hr.».

H. H. Rowley, *Le séjour d'Israël en Egypte* — în *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 22 nr. 1/1938, pag. 243-290 (citată în *Revue Biblique* 2/1939, pag. 329) crede că Israelii au intrat în Egipt pe vremea corespondenței de la Tel el Amarna.

Georges Conteneau, *Les Civilisations anciennes du Proche Orient*, pag. 46 (ed. III, Paris 1955, 128 pag.) situează migrațiunea lui Avraam în timpul primei dinastii babilonene, respectiv în timpul sec. XIX-XVI în. Hr.

Dr. J. H. Kroeze, *Genesis veertien*, (Hilversum 1937, XII+236 pag.) situează pe Avraam între anii 2090 și 1875 în. Hr. (cf. recenziia din *Revue Biblique* 2/1938, pag. 295).

3. În afara lucrărilor consultate și dintre care cele mai multe apar citate, mai semnalam următoarele pentru importanța lor în legătură cu subiectul nostru : Millar Burrows, *What mean these stones, The Significance of Archaeology for Biblical Studies*, New Haven, 1941, 306 pag. ; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, XII+526 pag. ; H. H. Rowley, *Recent Discoveries and the Patriarchal Age*, Manchester 1949, 38 pag.

4. Badger, *The Nestorians*, pag. 341 ; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, 1883, pag. 211. Citat după Alfred Jeremias, art. *Haran*, în *Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche*, vol. 7, pag. 407.

5. *Ibidem*, pag. 407-8.

patru secole mai înainte? Cercetările arheologice din ultimele decenii aveau să dea răspunsul. Iată despre ce este vorba :

Între 1936 și 1939, arheologul francez André Parrot a descoperit străvechiul oraș Mari împreună cu o uriașă arhivă de tăblițe din argilă cu inscripții cuneiforme. Imediat după descoperirea documentelor de la Mari, la Paris a început o intensă activitate de descifrare a textelor descoperite. Mare a fost surpriza când în unele din aceste texte — datînd din sec. XVIII în. Hr. — s-au găsit mențiuni despre Haran,<sup>6</sup> ca oraș de seamă în acea vreme. Ba încă rezulta că un templu din Haran, închinat zeițății Sin era renumit în toată regiunea.<sup>7</sup>

Datorită acestor noi date existența Haranului în vremea patriarhilor devenea foarte probabilă.

Dar tăblițele de la Mari mai menționau și alte nume de persoane din familia lui Avraam, ca Peleg, Serug, Nahor și Terah,<sup>8</sup> nume cunoscute nouă din Geneza 11, 16-24. Toate acestea sînt menționate ca nume de localități din preajma orașului Haran. Se crede că erau fie nume de clanuri din vremea patriarhilor, date apoi de clan așezării întemeiate de el, fie că erau nume de așezare, luate apoi și date ca nume copiilor. În orice caz aceste denumiri apar în jurul vremii patriarhilor, tocmai în regiunea de unde ne spune Biblia că a venit patriarhul Avraam.

Textele descoperite la Mari l-au făcut pe cunoscutul arheolog W. F. Albright să scrie : «...Ultimele descoperiri de la Mari... au confirmat într-un mod izbitor tradițiile israeliților, după care strămoșii lor evrei au venit în Palestina din regiunea Haran».<sup>9</sup>

Haranul ca loc de adorare a zeițății lunii e menționat și în tăblițele descoperite la Ras Şamra (Ugarit).

Știm astăzi că în mileniul al doilea înainte de Hristos Haranul se găsea pe o mare arteră comercială care lega Răsăritul de Apus și că era centrul regiunii numită de evrei mai tîrziu Padan Aram. Cuvîntul «Haran» este de origine babiloneană și vine de la termenul «harranu» care înseamnă drum, cale.<sup>10</sup> Haranul era un oraș cosmopolit. Din sursele cuneiforme știm că înflorea în sec. XIX și XVIII în. Hr., iar pe vremea lui Hamurabi era condus de un prinț amorit.<sup>11</sup>

În 1907 Hugo Winckler a întreprins săpături arheologice la Boghazköi, un orașel lângă Ankara, în Asia Mică. El a dezgropat ruinele fostei capitale a imperiului hetit Khatusas. Printre mulțimea de tăblițe

6. André Parrot, *Discovering Buried Worlds*, pag. 110, (London 1955, 128 pag.).

7. W. F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, pag. 120 (München/Basel, 1956, 269 pag.).

8. Werner Keller, *Und die Bibel hat doch Recht*, pag. 58 (ed. X Düsseldorf 1958, 444 pag.).

9. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, pag. 179, (ed. II, Baltimore, 1946, 367 pag.).

10. Ira M. Price, *The Monuments and the Old Testament*, pag. 99-100. (Chicago, 1907, 335 pag.).

11. W. F. Albright, *From the Stone Age*, pag. 179.

de uriașă importanță, descoperite acolo, se află și una cu un text cuprinzând cea mai veche menționare a zeității Sin din Haran.<sup>12</sup>

La Nerab, lângă Aleppo (în Siria de astăzi, R.A.U.), s-au descoperit două monumente funerare ridicate unor preoți ai zeității Sin din Haran. Aceeași zeitate este invocată și într-un tratat intervenit între Mati-Ilu — guvernatorul din Arpad — și regele asirian Asurnirari.<sup>13</sup>

Dar în privința identificării Haranului biblic s-au mai emis și alte ipoteze. Astfel Halévy<sup>14</sup> și Renan<sup>15</sup> îl identifică cu regiunea Hauran din Siria. Sir. Charles Marston<sup>16</sup> consideră că Terah, plecând din Ur spre Canaan (Gen. 11, 31) n-avea nici un motiv să facă ocol prin nord, trecând prin Haranul Asiriei și să coboare apoi în sud spre Canaan. După părerea lui Marston, Terah ar fi venit de-a dreptul în Canaan, unde ar fi întemeiat, în apropiere de Damasc, un oraș căruia i-a dat numele de Haran, în amintirea fiului său mort la Ur în Chaldea. Marston propune o localitate aflată la 22 km. de Damasc, ca fiind Haranul biblic.

În sprijinul ipotezei sale, Marston aduce următoarele argumente:

a) Faptul că Josephus Flavius îl menționează pe Avraam în legătură cu Damascul, citându-l pe Nicolae din Damasc, istoric care a trăit cu un secol înaintea lui Josephus. Cităm:

«Iar Nicolae din Damasc, în a patra carte a istoriei sale, zice astfel: «Avraam a domnit în Damasc. Acesta era un străin care a venit cu o armată, dintr-o țară de mai sus de Babilon, numită țara Chaldeenilor. Dar, după un timp mai îndelungat, el adună poporul său și pleacă spre o țară numită țara lui Canaan, iar acum țara Iudeii... încă și acum numele lui Avraam este celebru în țara Damascului...» (Antichități I, 7, 2).

b) Narațiunea patriarhilor este în legătură cu Aram Naharaim — Aramul celor două fluvii. Aceste două fluvii — după părerea lui Marston — nu sînt Tigrul și Eufratul, ci Abanah și Pharpar, riurile Damascului. Iar ca o dovadă că Damascul era considerat ca un centru al Aramului, citează textul din Isaia 7, 8: «Capitala Aramului este Damascul». De asemenea și Padam Aram — Cîmpia Aramului — nu trebuie căutată în Asiria, ci în regiunea Damascului.

c) În Geneza cap. 31 ne este arătat patriarhul Iacov, fugind din Haran, de la Laban, împreună cu soțiile, copiii și turmele sale. El a fost ajuns din urmă după zece zile de Laban la muntele Galaad. Distanța dintre Haranul Asiriei și muntele Galaad este de 560 km. distanță care — după părerea lui Marston — era imposibil s-o parcurgă în zece zile o caravană întreagă compusă din femei, copii și turme. Mai probabil este că Haranul despre care e vorba în acest episod, este cel din apropiere de Damasc. Distanța dintre acest din urmă Haran și muntele Galaad este de 135 km. și putea fi parcursă cu ușurință în zece zile. «Totuși — adaugă

12. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, pag. 299, (Leipzig 1930, 851 pag.).

13. *Ibidem*, pag. 300.

14. *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitique*, pag. 82-4, citat de V. Ermoni, *La Bible et l'Assyriologie*, pag. 56 (Paris, 1910, 64 pag.).

15. *Histoire du peuple d'Israël*, pag. 91-92, citat de V. Ermoni, *loc. cit.*

16. Sir Charles Marston, *La Bible à dit vrai*, pag. 114, 117 (Paris, 1954, 287 pag.).

Marston — pare probabil că obiectul călătoriei lui Terah și a familiei sale a fost Haranul din Mesopotamia sudică, dar că de acolo ei s-au îndreptat spre Damasc și au numit Haran noua lor reședință». <sup>17</sup>

Concluzia ultimă a lui Sir Charles Marston ne scutește de combaterea ipotezelor sale, din moment ce el singur consideră că drumul patriarhului a trecut prin Haranul Asiriei, chiar dacă apoi a întemeiat un al doilea Haran lângă Damasc. Despre acesta din urmă Biblia nu spune nimic, așa că nu ne ocupăm de el.

În treacăt menționăm faptul că în jurul Haranului Asiriei se află o serie de localități ale cărora nume sînt numele unor membri ai familiei din care se trăgea Avraam. Ceea ce confirmă identificarea Haranului biblic cu cel din Asiria.

Din acest oraș — așa cum rezultă din textul nostru — Dumnezeu l-a chemat pe Avraam. Dar ce a determinat această chemare? Avraam suportase nu de mult o călătorie de proporții destul de mari, din Ur pînă în Haran. De ce îl punea Dumnezeu din nou pe drumuri? Din cele spuse pînă acum s-a văzut că Haranul era un centru religios al adoratorilor zeității lunii. Terah o pornise la drum din Ur — un centru al adorării zeității lunii — cu gîndul să ajungă în Canaan. Dar se oprise în Haran. Dumnezeu găsește cu cale că acest oraș cu idolatria lui înfloritoare nu este mediul potrivit pentru creșterea spirituală a celui care avea să devină «părintele credincioșilor»

### *Drumul din Haran spre Canaan*

Drumul pe care l-a început Terah și pe care l-a continuat Avraam, este un drum ocolit, totuși foarte explicabil. Și astăzi călătorul care ar dori să ajungă din vechiul Babilion în Palestina, ar trece — probabil — prin Haran, ocolind deșertul Arabiei. Întrucît pe vremea aceea drumurile erau mai puțin dese și mai puțin bătătorite decît în zilele noastre, este lesne de înțeles că Terah a preferat un drum bine cunoscut și anume de-a lungul Eufratului. Pe acolo circulația era intensă și — lucru foarte important — apa nu constituia o problemă. Urmele drumului urmat de Avraam s-au identificat în zilele noastre. <sup>18</sup>

Din Haran spre Canaan existau două căi. Nu știm exact pe care a ales-o Avraam. Una pornind din Haran pe valea riului Baliḫ pînă la Eufrat — cam 100 km — apoi spre apus pe cursul Eufratului și mai departe spre izvoarele riului Orontes din Siria de Nord. Apoi prin cîmpia siriană cunoscută astăzi sub numele de Beqa (între Liban și Anti-Liban), în continuare pe malul riului Litani pînă în Galilea.

A doua cale mergea de la confluența riului Baliḫ cu Eufratul prin pustiu, pe la oaza Palmira (biblicul Tadmor — II. Cronici 8, 4) spre Damasc, de unde, după un popas, prin Bet Șean spre Sihem.

Că un drum cunoscut trecea prin Damasc, rezultă și din faptul că armatele înfrînte ale lui Chedarlaomer (Geneza 14, 15) se retrag tot pe

17. *Ibidem*, pag. 115.

18. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament...* pag. 300.

drumul Damascului. De asemenea în favoarea acestei din urmă variante a călătoriei, pledează și textul din Josephus Flavius în care se vorbește despre trecerea lui Avraam prin Damasc și oprirea lui temporară acolo.

Dar migrațiunea lui Avraam nu era călătoria unui individ, ci a unei colectivități, a unui clan. Două capitole mai departe Biblia ni-l prezintă pe patriarh în fruntea unei mici armate compuse din 318 oameni. Oare n-a stîrnit această deplasare de clan o vîlvă aparte — așa cum era normal pentru un fapt neobișnuit? Nu, căci—așa cum ne arată descoperirile arheologice, migrațiunea unei colectivități nu era ceva atît de neobișnuit pe atunci. Condițiile sociale, economice sau politice determinau de multe ori colectivități importante să-și schimbe reședința. Astfel printre documentele descoperite de Hugo Winckler la Boghazkői în Asia Mică, se află și un tratat între regele hitit Șubiluliuma și Matiuzaza, regele din Mitani (regat întemeiat de horiți — popor menționat în Biblie în Gen. 14, 6, 36, 20 etc., pe la începutul mileniului II în. Hr.) datînd din sec. XIV în Hr. Rădăm mai jos un paragraf din acest document diplomatic vechi de aproape 3500 ani :

«Atunci acești oameni care au scăpat de sub mîna mea, s-au dus în țara Ișuva... și au trăit ca protejați (traducerea acestui cuvînt e nesigură) ai lui Ișuva în țară străină...»<sup>19</sup>

Deplasările de colectivități masive dinspre Asia spre Egipt sînt bine cunoscute. Ele erau determinate de foametea care bîntuia deseori în Canaan. Dar despre acestea va fi vorba ceva mai departe.

### *Cum arăta Canaanul pe vremea lui Avraam*

Avraam însoțit de familia sa și de «sufletele pe care le dobîndise în Haran» a ajuns în Canaan — spune Biblia. Dar ce se înțelegea pe atunci prin «țara Canaan»? Din niște inscripții egiptene și din documente cuneiforme de la Tel el Amarna aflăm răspunsul: teritoriul Palestinei, Siriei și Feniciei.<sup>20</sup> Documentele egiptene din acea vreme ne descriu Palestina ca un ținut foarte împădurit.

Denumirea de Canaan înseamnă «țara purperei». Ea se datorește faptului că încă din vechime locuitorii Canaanului se ocupau cu extragerea indigoului folosit la colorarea stofelor scumpe. Întîlnim această denumire în tăblițele din arhiva faraonilor egipteni descoperite la Tel el Amarna.<sup>21</sup>

Pe vremea migrațiunii lui Avraam egiptenii numeau Canaanul «Retenu» — așa cum reiese dintr-o inscripție găsită la Abydos, pe cursul superior al Nilului, inscripție în care Chu Sebek, adjutantul faraonului egiptean Sesostriș III (așa e numit în tradiția greacă. Numele original este

19. *Ibidem*, pag. 294.

20. V. I. Avdiev, *Istoria Orientului Antic*, pag. 231, (București 1951, 422 pag.); Francis D. Nichol (editor) *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, vol. I, pag. 294 (ed. III, Washington, 1953, 1120 pag.).

21. W. W. Prescott, *The Spade and the Bible*, pag. 92 (New-York, 1933, 216 pag.).



Senusrit — cel egal cu zeița,<sup>22</sup> Sen Usert,<sup>23</sup> Senusret,<sup>24</sup> Senwosret)<sup>25</sup> 1878-1840 în. Hr. scrie despre luptele pe care le-a avut Sesostris cu locuitorii Canaanului.<sup>26</sup> Evenimentele respective s-au petrecut cam pe la anul 1850 în. Hr.

Canaanul este numit «Retenu» și în documentul egiptean al lui Sinuhe, despre care va fi vorba mai departe. Din acest document aflăm cum arăta Canaanul acum aproape patru mii de ani. Dar ce este acest document al lui Sinuhe ?

Sinuhe era un demnitar la curtea lui faraon. Albright<sup>27</sup> crede că era chiar prinț din familia domnitoare. Fiind implicat într-un complot care a costat viața lui Amenemes I (cca 1980 în. Hr.), Sinuhe fuge în Canaan ca să-și scape viața. Acolo el a rămas mai mulți ani, pînă cînd i s-a îngăduit să revină în Egipt. Sinuhe, a consemnat toate aventurile sale, într-o descriere destul de amănunțită și nu lipsită de talent. Lucrarea lui Sinuhe a cunoscut un mare «succes de librărie». S-au găsit o mulțime de copii — atît din vremea autorului ei cît și mai tîrziu — ceea ce arată răspîndirea ei.<sup>28</sup>

În acest document Sinuhe menționează localitățile Biblos și Kedme. Țara o numește și el tot «Retenu». Vorbește apoi despre buna primire de care a avut parte și despre bogățiile țării. Prințul regiunii superioare a țării — pe lângă care s-a aciuiat — se numea Anmi-enschi. El i-a dat o soție pe fiica sa mai mare și i-a dăruit un teritoriu situat la graniță, pe care Sinuhe îl numește «Iaa». Iată cum descrie Sinuhe Canaanul — descriere care se referă tocmai la vremea migrațiunii lui Avraam :

«Se găseau smochine acolo și struguri, iar vin mai mult decît apă. Miere era din belșug și multe măsline (sau ulei), iar în pomi stîrnau tot felul de fructe. Se găsea grîu și orz, precum și tot felul de turme fără număr».<sup>29</sup>

Așa se prezenta Canaanul pe vremea lui Avraam : țară bogată, rodnică, dar pustie uneori de secete nimicitoare, care făceau pe locuitorii ei — nomazi și semi-nomazi — să caute în Egipt hrană și apă pentru ei și pentru turmele lor.

De altfel știm cum se prezenta Canaanul și cu cîteva secole mai înainte. O inscripție de pe mormîntul lui Uni, comandant militar egiptean, ne descrie o expediție de pedeapsă întreprinsă de egipteni împotriva beduinilor asiatici care le tulburau liniștea. Expediția aceasta a avut loc pe la anul 2350 în. Hr. Lăudînd disciplina care domnea în rîndul trupelor egiptene, inscripția menționează cam ce se găsea de jefuit în Canaan pe vremea aceea :

22. Larousse, ed. 1933, vol. VI, pag. 296, art. *Sesostris*.

23. Citat sub acest nume în F. D. Nichol, *The Seventh-day ...* pag. 296.

24. V. I. Avdiev, *Istoria Orientului Antic*, pag. 131.

25. M. S. and J. L. Miller, *Encyclopedie of Bible Life*, pag. 464, (London, 1957, 493 pag.).

26. Werner Keller, *op. cit.*, pag. 65-66.

27. *Die Religion Israels...* pag. 76.

28. Albright crede că cea mai veche copie cunoscută asiatică, a fost scrisă cu un secol mai tîrziu decît originalul. Cf. *Die Religion Israels...* pag. 76.

29. V. I. Avdiev, *op. cit.*, pag. 228 ; W. Keller, *op. cit.*, pag. 66-68.

«Nici unul n-a jefuit de sandale pe careva dintre drumeți. Nici unul n-a jefuit pîine în vreun oraș; nici unul n-a jefuit pe careva de vreo capră... Armata împăratului s-a întors cu bine acasă, după ce a pustiit țara «locuitorilor nisipurilor», după ce a tăiat smochinii și vița sa de vie...»<sup>30</sup> Se pare că descrierea făcută de Biblie cu cîteva secole mai tîrziu — o țară în care curge lapte și miere — corespundea întocmai realității, așa cum ne este ea prezentată de textele egiptene descoperite de arheologi.

Din punct de vedere cultural, atunci cînd Avraam și-a făcut apariția în Canaan, aceasta nu era o țară înapoiată ci dimpotrivă. Cultura și civilizația atinseseră un grad foarte avansat pentru vremea aceea. Mult mai tîrziu, cînd grecii au ajuns un popor care năzuia spre culmile culturii, au învățat multe de la canaaniți, mai ales în ce privește arta scrisului. Așa se explică faptul că ei au numit «cartea» «biblion», după numele orașului Biblios. Alfabetul contemporan este o formă modificată a alfabetului canaanean din vremea migrațiunii patriarhilor.

Atunci cînd a venit Avraam în Canaan a găsit acolo o artă în plină înflorire. Era cultivată poezia — influența ei se poate vedea și în operele poetice ale Vechiului Testament (ne referim desigur la formă, fondul fiind deasupra oricărei națiuni, inspirat de Dumnezeuul tuturor neamurilor). Muzica era foarte prețuită la canaaniți. Pictura murală de la Beni Hasan — despre care vom mai vorbi — datînd din sec. XIX î. Hr. ne prezintă un grup de beduini veniți din Canaan în Egipt. În afară de daruri și arme ei poartă cu ei și un instrument muzical: o liră (harfă) cu opt coarde. Evreii aveau să învețe multe în privința muzicii de la Canaaneni. Printre altele au preluat de la ei acest instrument muzical pe care-l pomenește mai tîrziu David, în titlurile psalmilor 6 și 12.

Influența culturală și religioasă a canaananilor a fost așa de puternică încît a continuat să se exercite — în bine și în rău — chiar și după ce Canaanul a fost cucerit de către Evrei.<sup>31</sup>

### *Existența istorică a orașului Sihem*

«Și a străbătut Avraam țara pe îndelete pînă la vatra Sihemului» — spune Biblia.

A existat pe vremea lui Avraam un oraș cu acest nume? Arheologia ne răspunde: Da!

Am pomenit mai sus despre inscripția lui Chu-Sebek,<sup>32</sup> adjutantul faraonului Sesostris III din dinastia XII. Descriînd un război purtat de Sesostris III contra Canaanului — pe care egiptenii de atunci îl numeau «Retenu» — pe la 1850 î. Hr., demnitarul egiptean scrie:

30. W. Keller, *op. cit.*, pag. 64-65.

31. Wright and Filson, *op. cit.*, pag. 33-34.

32. V. I. Avidiev, *op. cit.*, pag. 131, redă Sebehu Dja.

«Majestatea Sa a ajuns într-un loc numit Sekmen<sup>33</sup> ... Apoi Sekmen a căzut împreună cu nenorocita țară Retenu...»<sup>34</sup>

Sekmen nu este altceva decât denumirea egipteană a orașului Sihem.<sup>35</sup> Iată deci acest oraș menționat chiar pe vremea patriarhilor.

Sihemul mai este menționat și în tăblițele de la Tel el Amarna, care datează însă de mai târziu (cca 1400 în. Hr.) — sub forma «țara Sakmu» într-un text în care Putihepa din Urusalimu se plînge lui faraon că Sihemul s-a predat habirilor, care acum amenință și Ierusalimul<sup>36</sup>

Este interesant de observat că în inscripțiile asiriene din sec. IX-VI în. Hr. nu se mai află menționat Sihemul.<sup>37</sup>

Dar arheologia mai rezervă o surpriză :

În anul 1913, la Tel Balatah, lângă Nablus, în Samaria, și-a făcut apariția o expediție arheologică condusă de cunoscutul savant german prof. Ernst. Sellin. Rezultatul săpăturilor a fost descoperirea ruinelor străvechiului oraș biblic Sihem. Spusele Bibliei au fost astfel încă o dată confirmate. Sihemul era o realitate. Zidurile străvechi sînt construite din piatră — uneori pietroaie imense cu un diametru de 2 m — și au o lățime medie de 2 m. Din loc în loc sînt prevăzute cu turnuri. Se crede că datează de prin sec. XIX în. Hr.

Prof. Sellin a continuat săpăturile și într-o a doua campanie, în anul 1914 ; apoi a intervenit războiul ; săpăturile s-au întrerupt. Ele au reînceput abia în 1926 pentru a fi continuate în 1928, sub conducerea d-rului Welter Mauve.

Ruinele găsite merg pînă la anul 2000 în. Hr. S-a constatat că în perioada mijlocie a bronzului (2000-1600 în. Hr.), orașul era relativ mic. El a fost mărit în perioada tîrzie a bronzului. (1600-1200 în. Hr.). Din perioada mijlocie a bronzului s-au găsit o sumedenie de cioburi.<sup>38</sup>

Înăuntrul orașului a fost găsită și o cetate tipică a hixoșilor, care nu este altceva decât biblicul Milo (Judecători 9, 6 și 20). De asemenea au fost scoase la iveală ruinele unui templu din perioada canaanită tîrzie. Se crede că e templul lui Baal-Berit despre care este vorba în istoria lui Abimelec din Judecători 8-9. De asemenea s-au găsit două tăblițe cu scriere coneiformă — ambele de origine canaanită. Una este un contract de afaceri iar cealaltă este o scrisoare.<sup>39</sup>

Sihemul biblic a existat. Și în această privință Biblia a spus adevărul.

### *Canaanii erau atunci în țară*

Probabil că Avraam se aștepta să fie dus într-o țară nelocuită, pe care s-o ia în stăpînire. Realitatea se prezenta însă altfel. Avraam avea să

33. Anton Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, pag. 55. (Leipzig u. Erlangen, 1923, 254 pag.), redă Skmm. (S-k-m-m).

34. W. Keller, *op. cit.*, pag. 65 ; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, pag. 207, (New-York-Chicago, 1932, 233 pag.) ; F. D. Nichol, *op. cit.*, pag. 296.

35. V. I. Avdiev, *op. cit.*, pag. 131.

36. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament...* pag. 301.

37. A. Jirku, *op. cit.* pag. 55.

38. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, pag. 56-57 și 207.

39. *Ibidem*, pa. 55-56.

constate că el era deocamdată stăpînul țării doar prin credință (Evrei XI, 9, 13), deoarece în țară se afla deja o populație.

Dar cine erau locuitorii Canaanului, atunci cînd a ajuns Avraam acolo? Biblia ne vorbește despre amoriți (Gen. 14, 7, 13; 15, 16, 21) precum și alte popoare mai puțin însemnate. Ce spune arheologia în această privință?

În descrierea aventurilor sale, Sinuhe — despre care am vorbit mai sus — menționează numele lui Ammi-enschi, nume specific amorit. De asemenea, de mare importanță în această privință sînt niște texte egiptene cuprinzînd formule de blesteme. (Savantul sovietic Adviev le numește texte de defăimare a străinilor).<sup>40</sup> Ce sînt aceste texte? Este știut că în Egiptul antic înflorea magia. Se pare că se obișnuia pe atunci să se scrie pe anumite oale numele tuturor oamenilor de seamă și ale triburilor vrăjmașe regelui, apoi, după săvîrșirea unui anumit ritual, oalele se sfărîmau, fapt care trebuia să aducă distrugerea magică a dușmanilor regelui.<sup>41</sup> S-au descoperit două grupe de astfel de texte, păstrate pe cioburi, ambele din timpul regatului mijlociu (dinastia XII) cca 2000-1780 în. Hr. Au fost publicate de Sethe în 1926 și de Posener în 1940. O grupă este probabil din sec. XX iar cealaltă din sec. XIX în. Hr.<sup>42</sup> În ele sînt citați cam o sută de conducători de cetăți din Canaan. Mai mult de jumătate pot fi identificați ca fiind amoriți. Este menționat Ierusalimul, pe care îl găsim în referatul biblic despre patriarhi (Gen. 14, 19). În blestem sînt incluși doi regi ai Ierusalimului, considerați ca dușmani ai Egiptului. Numele lor sînt de asemenea amorite. Sînt menționate printre altele cetățile biblice Ascalon (Jud. 1 11), Hațor (Iosua 11, 1), Sihem, Tir (Ios. 19, 29) Bet Șemeș (Ios. 15, 10) Afec (Ios. 12, 18), Acașaf (Ios. 11, 1).

Afirmația Sf. Scripturi a fost încă o dată confirmată: Canaanul era locuit la venirea lui Avraam. Iar populația care ocupa un loc mai important o constituiau — așa cum o spune Sf. Scriptură — amoriții.

### *Aвраam a purces... spre răsărit de Betel*

În căutare de pășune pentru turmele sale, patriarhul părăsește Siheumul îndreptîndu-se spre Betel. Pe vremea aceea nu purta încă acest nume, ci acela de Luz (Gen. 28, 19). Abia Iacov i-a dat numele de Betel.

Astăzi, pe locul străvechiului oraș canaanit, la o depărtare de aproximativ 20 km. nord de Ierusalim, se află orașelul Beitin. În 1934 arheologul W. F. Albright a dezgropat aici ruinele străvechiului oraș biblic Betel. Zidăria datează din epoca mijlocie a bronzului (2000-1600 în. Hr.). Savantul francez P. Vincent, arheolog palestinian dintre cei mai versați, a afirmat despre zidurile dezgropate că sînt «cele mai frumoase construcții

40. V. I. Avdiev, *op. cit.*, pag. 131.

41. *Ibidem*.

42. W. F. Albright, *Die Religion Israels*, pag. 53 și 76; același în *The Old Testament and the Archaeology of the Ancient East* (în volumul *The Old Testament and Modern Study*, ed. by H. H. Rowley), pag. 43.

de locuit» din cite a văzut el pe șantierul arheologic palestinian. <sup>43</sup> Zidurile cetății dezgropate sînt din blocuri de piatră de dimensiuni încă neîntîlnite. <sup>44</sup> Casele erau pardosite nu cu lut, așa cum se obișnuia, ci cu lespezi de piatră. <sup>45</sup>

Cetatea poartă numele unei distrugerii violente survenite cam prin sec. XIII în. Hr. (ceea ce corespunde cu spusele din Judecători 1. 22-5, despre nimicirea orașului).

La Betel s-a găsit un obiect de cult din os, sculptat de mînă, după model egiptean, reprezentînd capul unei zeiții necunoscute. Se crede că obiectul datează de pe la 1500 în. Hr. Sculptura este de bună calitate și reprezintă zeitatea cu ochii închiși. <sup>46</sup> Descoperirea acestui obiect arată că relațiile cu Egiptul era strînse, că circulația între cele două țări era curentă și că la Betel se resimțea influența egipteană pînă și în domeniul religiei.

### *Biblicul «Ai» — un oraș enigmă*

«Avraam și-a așezat cortul avînd Betel spre apus și Ai spre răsărit», spune Geneza.

Numele «Ai» — sau așa cum este utilizat el în Biblie de multe ori, articulat, «ha-Ai» înseamnă «ruină». Localitatea Ai a fost identificată cu actualul et-Tel. (Tel înseamnă de altfel tot o colină provenită din ruine). Identificarea nu este certă, pentru motive pe care le vom vedea mai jos.

Săpăturile arheologice au început aici în vara anului 1933 și au fost conduse de d-ra Judith Krause, devenită curînd după aceea d-na Krause Marquet — care și-a făcut ucenicia pe șantierul arheologic de la Ierihon, sub conducerea lui J. Garstang.

Rezultatele primei campanii au fost publicate în «Bulletin de la Société juive pour l'exploration de la Palestine» I, 1933-4 pag. 29-30. Rezultatele campaniei a doua au apărut sub titlul «La deuxième campagne de fouilles    Ay (1934). Rapport sommaire» în revista Syria, XVI, 1935, pag. 325-345. Tin  ra dar apreciată savantă a murit la 29 de ani în timp ce lucra la o sinteză a descoperirilor ei. <sup>47</sup> Volumul în care ea a cuprins rezultatele întregii ei activități de la Ai, a apărut post-mortem, sub titlul «Les fouilles de Ay (et-Tell) 1933-35», Paris 1949, 370 pag+100 planșe. <sup>48</sup>

Au fost dezgropate ruine de acum aproape 5000 de ani și ziduri anterioare lui Avraam cu aproximativ un mileniu. <sup>49</sup> S-au descoperit ruinele unui sanctuar compus din trei părți — ca mai tirziu templul din

43. Miller, *op. cit.*, pag. 79.

44. *Ibidem*, pag. 243.

45. *Ibidem*, pag. 246.

46. *Ibidem*, pag. 90.

47. L. H. Vincent, *Les fouilles de Et-Tell=Ai*, în *Revue Biblique* 2/1937, pag. 232.

48. *The Society for Old Testament Study, Book List* 1951, pag. 20.

49. L. H. Vincent, *loc. cit.*, pag. 236.

Ierusalim<sup>50</sup>—datînd de pe la anul 2400-2000 în. Hr.<sup>51</sup> Această descoperire a zdruncinat oarecum opinia că pe vremea patriarhilor cultul se exercita numai sub cerul liber (pe înălțimi, sub copaci, utilizînd stîlpi cu destinație religioasă, etc.).<sup>52</sup>

Dintre obiectele descoperite aici, un deosebit interes prezintă niște alabastru egiptene, găsite printre ruinele sanctuarului.<sup>53</sup> L. H. Vincent consideră că ele datează din timpul primelor dinastii egiptene (dinastiile I-II=3200-2800 în. Hr.) în acord cu J. Krause Marquet.<sup>54</sup> Alți savanți le consideră mai tîrzii, respectiv de pe la sfîrșitul epocii timpurii a bronzului (3000-2000 în. Hr.).<sup>55</sup> De aici se poate vedea cît de vechi erau relațiile dintre Canaan și Egipt.

Cioburile găsite cu ocazia săpăturilor, datează din ultima parte a epocii tîrzii.<sup>56</sup> (3000-2000 ; 2000-1600; 1600-1200 în. Hr.) S-a găsit de asemenea o necropolă datînd de pe la anul 2000 în. Hr.

Concluziile ce se pot trage din rezultatele săpăturilor, sînt următoarele: Originile orașului urcă poate pînă în neolitic. La începutul celui de-al treilea mileniu în. Hr., Ai a devenit o cetate întărită. Pe la anul 2000 în. Hr. o catastrofă ale cărei cauze ne sînt necunoscute, a nimicit populația și a făcut să se prăbușească zidurile întărite. După o abandonare de circa opt secole, reapar semne de ocupație a localității, probabil de către imigranți, ale căror urme dispar însă și ele prin sec. X în. Hr.

Dece am denumit această așezare un «oraș enigmă» și dece am afirmat că identificarea așezării et-Tel cu biblicul Ai este pusă la îndoială de unii savanți? Pentru că, așa cum am menționat, săpăturile arheologice au arătat că așezarea de la Ai a fost părăsită în preajma anului 2000 în. Hr. și nu mai sînt semne de ocupare a ei timp de minimum opt secole. Deci, la intrarea poporului Israel în Canaan — după ieșirea din Egipt — Ai era doar o ruină părăsită. Ori Biblia ne spune că Israelul a luptat pentru cucerirea acestei cetăți.

S-au făcut diferite încercări pentru a pune de acord spusele Bibliei cu rezultatele săpăturilor arheologice. Unele mai reușite, altele mai puțin. Menționăm pe cea a lui L. H. Vincent, care consideră că ruinele de la Ai nu erau locuite, dar că ele au fost utilizate de populația din cetățile din jur, ca un punct de rezistență împotriva invadatorilor, datorită poziției strategice potrivit a acestor ruine.<sup>57</sup> Argumentarea — foarte interesantă de altfel — a acestei ipoteze, nu intră în cadrul subiectului lucrării noastre.

50. Georges Conteneau, *Manuel d'Archéologie orientale*, vol. IV, *Decouvertes archéologiques de 1930-1939*, pag. 1749-1750 (Paris, 1947, pag. 1687-2378).

51. L. H. Vincent, *loc. cit.*

52. Miller, *op. cit.*, pag. 78. L. H. Vincent crede că acest sanctuar datează de pe la 3000-2500 în. Hr., și că de fapt nu era altceva decît o înălțime, avînd un acoperiș ca adăpost.

53. L. H. Vincent, *loc. cit.*, pag. 251-252.

54. *Ibidem*, pag. 250.

55. Miller, *op. cit.*, pag. 155.

56. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine...* pag. 207.

Deci, arheologia a stabilit fără putință de tăgadă, că așezarea de la Ai — eventual fără să mai fie locuită atunci — exista la venirea lui Avraam în Canaan.

### *Călătoria lui Avraam în Egipt*

În zilele noastre o călătorie dintr-o țară într-alta nu mai este o problemă. Dar dacă ne gândim la faptul că evenimentele la care se referă textul biblic respectiv, s-au petrecut acum aproximativ patru mii de ani, o călătorie din Canaan în Egipt ne apare aproape ca ceva din domeniul basmului și nu din cel al istoriei. Arheologiei i-a revenit rolul de a arăta că o astfel de călătorie era nu numai posibilă, ci și obișnuită.

Documentele egiptene descoperite de arheologi, pomenesc despre un zid care ar fi fost ridicat la granița de răsărit a Egiptului, tocmai pentru a împiedica intrarea în țară a «asiaticilor». Pentru ca să se ridice un zid pe o întindere destul de mare, trebuia ca numărul celor care veneau din Canaan în Egipt să fie destul de impunător. Iată citeva mărturii despre existența acestui zid și despre rostul lui :

Un preot egiptean care a trăit pe la anul 2650 î. Hr. a scris următoarele : «Se va ridica zidul care nu-i va lăsa pe asiatici să pătrundă în Egipt. Ei vin cu rugămintea să capete apă pentru turmele lor». <sup>58</sup> Cauza care i-a determinat pe «asiaticii» menționați în acest document să vină în Egipt, era aceeași ca și în cazul lui Avraam : seceta.

Despre zidul acesta pomeneste și Sinuhe <sup>59</sup> prințul egiptean care a fugit din Egipt și a locuit o vreme în Canaan.

Existența acestui zid explică un fapt care altfel ar rămâne inexplicabil : atunci când Moise pornește cu poporul Israel pe drumul exodului, el, care cunoștea țara Egiptului, nu alege drumul scurt, pe uscat, care ar fi trecut pe acolo unde este astăzi canalul Suez, ci, trece mai spre sud, făcând necesară minunea trecerii Mării Roșii. Dece a ales Moise acest drum? Pentru că acolo unde este astăzi canalul Suez, era pe vremea lui zidul care îi făcuse atâtea griji lui Sinuhe, zid menit să împiedice intrarea în Egipt, dar care slujea foarte bine și ca să împiedice ieșirea din Egipt.

Despre relațiile comerciale intense existente între Egipt și Canaan vorbesc și obiectele de origine egipteană descoperite cu ocazia săpăturilor efectuate la Betel și Ai — despre care am pomenit mai sus.

Dar canaanii veneau în Egipt nu numai mînați de foamete, ci uneori determinați de interese comerciale. Știm lucrul acesta dintr-o pictură aflată pe un zid interior al unui mormînt egiptean. Iată despre ce este vorba :

57. *Op. cit.*, pag. 260-66.

58. W. Keller, *op. cit.*, pag. 66 Alți autori menționează ridicarea zidului abia sub domnia lui Amenemhet I (1991-1962), adică în vremea patriarhilor.

59. Importanța istorisirilor lui Sinuhe pentru cunoașterea timpului în care au trăit patriarhii biblici, a format obiectul unui studiu aprofundat al savantului scandinav prof. R. Gyllenberg, apărut în 1948 sub titlul *Sinuhe of Abraham : Patriarkernas värld i arkeologisk belysning*, 48 pag. Cf. Book List 1950 pag. 16.

Percy A. Newberry a descoperit la Beni Hasan — o așezare neînsemnată, situată la circa 300 km sud de Cairo — mormîntul dregătorului Chnem-hotep, datînd din timpul faraonului Sesostris II (1897-1879 în. Hr.). În interiorul acestui mormînt se află o pictură murală, în culori vii și admirabil de bine păstrate, reprezentînd un grup de 15 persoane, bărbați femei și copii. În fruntea lor merg doi funcționari egipteni care se deosebesc de ei atît prin trăsăturile chipului cît și prin îmbrăcăminte. Primul din cei doi funcționari egipteni — care avea probabil menirea să-i prezinte pe străini dregătorului — poartă în mînă un sul desfășurat cu un text din care rezultă că grupul este compus din «locuitori ai nisipurilor» — nume dat de egipteni în batjocură locuitorilor Canaanului. Conducătorul grupului este menționat cu numele : «Abișai». Acest nume va fi mai tîrziu întîlnit în Israel. Și unul din generalii lui David se numea Abișai fiul Ţeruei. Străinii sînt reprezentați purtînd cu ei arme, daruri și un instrument muzical : o harfă cu opt coarde. Hainele lor sînt multicolore — așa cum va fi arătat și haina făcută de Iacov lui Iosif, haină care a trezit invidia fraților acestuia. Grupul pictat este compus din 15 persoane, dar textul vorbește despre 37. Acest grup a venit în Egipt în interes de afaceri.

Drumul dintre Canaan și Egipt era un drum bătătorit. Indivizi și chiar colectivități mai mari îl făceau de multe ori. În lumina acestor fapte, călătoria lui Avraam, așa cum ne este ea relatată în cartea Genezei, ne apare ca perfect plauzibilă. Și în această privință arheologia a arătat că Biblia este vrednică de încrederea noastră. Ea este Cuvîntul Adevărului.





CATALOGUL MANUSCRISELOR  
DIN  
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE

I.

MANUSCRISELE ROMÎNEȘTI DE LA INTERNATUL TEOLOGIC

*În fondul de cărți de la Internatul Teologic din București, acum la Institutul Teologic Universitar din București, se aflau înregistrate, între numerele 2237 și 2372, un număr de manuscrise românești, grecești și slavone. Aceste manuscrise, provenite în majoritate de la Minăstirea Căldărușani, au fost trecute Bibliotecii Patriarhiei Romine. Fîind înglobate în catalogul Bibliotecii Internatului Teologic, la un loc cu tipăriturile, manuscrisele acestea au trecut neobservate, și deci necercetate și nestudiate, cu toată valoarea lor mare și știrile noi pe care le aduc. Așa, ca să nu vorbim de manuscrisele Sfîntului Simeon Noul Teolog sau ale Sfîntului Ioan Scărarul, care vor face obiectul unui studiu special, nu mai de parte, chiar primul manuscris, înregistrat în catalogul Bibliotecii Internatului Teologic la numărul 2237, iar în catalogul acesta la numărul 1, ne dă știri destul de prețioase, care pun în altă lumină editarea lui de mai tirziu de la Minăstirea Neamț din 1823. De pildă, printre altele, că traducerea a jost făcută în anul 1804-1805, de «Isaac Paisiot Dascal», în Sfîntul Munte, în «chilia Prodromului ce iaste supt Lavră» și că Iosif Ieromonahul, editorul de mai tirziu al manuscrisului, n-a integrat în ediția sa toate cuvintele traduse de Isaac Dascalul.*

\*

*Aceste manuscrise s-au separat de tipăriturile fondului de la Internatul Teologic. Pentru că un manuscris este altceva decît o tipăritură. Un manuscris, chiar cînd este o copie, este un unicat. Aș îndrăzni chiar să spun că este o personalitate, cu caracterele și diferențele speciifice, care-l fac să fie totdeauna altceva decît un alt manuscris similar. Intr-un manuscris intră în întregime personalitatea autorului sau a copistului. În foile lui simțim sufletul celor care au migălit, de multe ori în miez de noapte, gîndurile lor sau gîndurile altora. Il simțim într-o literă rotunjită cu îngrijire într-o poartă de carte, într-un frontispiciu, într-o literă începătoare. Simțim în paginile înflorate de scris, de linii sau de flori, cum au căutat,*

după măsura talentului lor, să coboare din suflet pe hîrtie frumusețe din frumusețea sufletului lor.

Pentru aceste pricini un manuscris este altceva decît o tipăritură. E deosebirea dintre un tablou și o fotografie. Chiar tipăritura executată în cele mai bune condițiuni tehnice este de mai puțin preț decît cel mai lipsit de preț manuscris. Dacă ar putea fi unul ca acesta! După trecere de secole, simțim și azi cum bate într-un manuscris inima celui ce a scris cuvîntul și și-a înflorat scrisul. Într-o tipăritură, inima aceasta e înghețată, moartă, pietrificată. Aici stă taina și frumusețea unui manuscris. Un manuscris întinde în fața noastră un cîmp larg, în care visul și realitatea își dau mîna, cum își dau ele mîna în sufletul nostru.

\*

Pentru întocmirea acestui catalog și descrierea manuscrisetor am avut ca model metoda folosită de cele mai bune cataloage de manuscrise din alte țări, iar de la noi de catalogul manuscriselor grecești, întocmit de Nestor Camariano (București, 1940), și de catalogul manuscriselor slave, întocmit de P. P. Panaitescu (București, 1959), și mai ales de indicațiile date de marele bizantinolog român, Demostene Russo, în lucrarea sa: «Cum trebuie întocmit un catalog de manuscrise ideal», în «Studii critice», București, 1910, pp. 56-116.

\*

Am dat deci întîi numărul manuscrisului; apoi, cu alte caractere de litere titlul manuscrisului, condensînd, pe cît s-a putut, titlul prolix de multe ori al manuscriselor. De pildă: «Sf. Ioan Scărarul, Scara»; sau: «Sf. Simeon Noul Teolog, Cuvinte»; sau: «Minei pe decembrie»; sau: «Tipic bisericesc»; sau: «Cîntări bisericești». Cînd un manuscris este alcătuit din mai multe scrieri din diferiți autori, l-am intitulat: «Miscelaneu».

După titlu am dat, cu litere mici, tot ce se referă la forma manuscrisului: 1) Data manuscrisului. Datarea manuscrisului s-a făcut pe secole sau pe început sau sfîrșit de secol. Cînd manuscrisul ne-a dat indicații precise asupra datei lui, am pus această dată în paranteze rotunde, îndată după secol. De pildă: Sec. XIX (1806-1808), adică manuscrisul a fost scris între anii 1806 și 1808. 2) Materialul pe care e scris. 3) Numărul foilor. Paginația originală a fost menționată. Lipsa unei asemenea mențiuni arată că manuscrisul a fost paginat de alcătuitoarea acestui catalog. 4) Formatul. Măsurătoarea în centimetri și jumătăți de centimetri am făcut-o pe foaia de manuscris, nu pe copertă. Pentru miscelaneu cu formate deosebite și de importanță deosebită, am dat formatul fiecărei părți constitutive a miscelaneului. Dacă miscelaneul nu prezintă valoare deosebită, am dat formatul preponderent. 5) Scrisul. Felul scrisului, cerneala, podobe, frontispicii, inițiale etc. 6) Rîndurile pe pagină. În cazul cînd paginile au un număr deosebit de rînduri, am dat numărul cel mai mic de rînduri și cel mai mare; de pildă, 30-32, adică numărul rîndurilor pe pagină variază între 30 și 32 de rînduri. 7) Numărul condeielor,

cu indicarea, dacă e cu puțință, a copistului sau a copiștilor. 8) Legătura. Felul legăturii: în piele, lemn, carton, pinză. Dacă legătura e contemporană cu manuscrisul sau posteroară. 9) Colaționarea. Dacă manuscrisul a fost colaționat cu izvodul, dacă a fost revizuit sau îndreptat de cel ce a scris manuscrisul sau de altă mină. 10) Proveniența. De unde a venit manuscrisul. Lipsa unei atari indicații arată că nu se cunoaște proveniența lui. 11) Numere vechi de catalog, pe care manuscrisul le-a avut în alte biblioteci și au fost notate fie pe cotorul legăturii, fie în interior, la începutul lui.

Urmează apoi descrierea conținutului manuscrisului. Aici am urmat firul foilor manuscrisului în ordinea lui firească. Amestecul de foi la legat l-am notat în descrierea formală a manuscrisului. Am numerotat, începând cu numărul 1, toate titlurile lucrărilor cuprinse într-un manuscris, chiar a lucrărilor ce par de minimă importanță. Asta pentru că un catalog de manuscrise trebuie să înregistreze tot cuprinsul unui manuscris, să nu neglijeze nimic, să nu socotească nimic lipsit de interes. Un catalog de manuscrise e oglinda manuscriselor. Cataloagele de manuscrise cu indicații sumare și necomplete sau cu omisiuni fac mai mult rău decît lipsa unui catalog. Duc la înmormîntarea scrierilor omise din catalog. Din titluri am înlăturat, pentru scurtime și claritate, adjectivele puse înaintea unui nume. De pildă, în loc de: «A celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur», am scris: «Sf. Ioan Gură de Aur». Cînd urmează la rînd scrierile aceluiași autor, n-am mai repetat autorul, ci l-am înlocuit cu: «Același». Prescurtările obișnuite ale cuvintelor: Dumnezeu, Domnul, Iisus Hristos, Născătoarea de Dumnezeu, Evanghelie etc., le-am întregit fără a mai întrebuița semne. Am căutat pe cit am putut, să identific toate lucrările descrise în catalog. Pentru cele neidentificate am dat începuturile și sfîrșiturile. Am semnalat, unde a fost cazul, problemele pe care nu le-am putut dezlega. Cînd un manuscris sau o lucrare este fără început sau fără sfîrșit sau cu foile amestecate, am arătat asta prin cuvintele: fără început, fără sfîrșit, foile amestecate, în descrierea formală a manuscrisului.

În sfîrșit, în ultima parte a descrierii unui manuscris, am notat însemnările, dar numai pe acelea care prezintă un interes deosebit și au o valoare culturală, așa cum cere profesorul Demostene Russo. Însemnările de pe manuscrise le-am împărțit în două grupe: I. Însemnări de la prima mină, II. Însemnări de la mini posteroare, orînduite, pe cit s-a putut, în ordine cronologică.

Am folosit următoarele semne convenționale:

< > pentru a închide literele sau cuvintele introduse în text și care lipsesc din manuscris.

( ) pentru a cuprinde ceea ce însuși autorul sau copistul pune în paranteză.

\* \* \* \* pentru a arăta lacunele din manuscris.

||||| pentru a arăta literele sau cuvintele șterse, care nu s-au putut citi.

..... pentru a arăta omiterile ce le-am făcut transcriind un text.

## 1

## SFÎNTUL EFREM SIRUL, Cuvinte și învățături, vol. III

Sec. XIX (1806-1808), hîrtie, 1-f. nenum.+413 f., paginație originală pînă la t. 232, 34×23, 32 rinduri pe pagină, cerneală neagră și roșie, scris cursiv, cu frontispicii și inițiale frumos încondeiate, legătură veche, piele și hîrtie; două condeie; provenit de la Mănăstirea Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: 2237 de la Internatul Teologic și alt număr 65, tot pe cotorul legăturii, de la sfîrșitul secolului XIX. După însemnările ascunse în poarta cărții, frontispicii și inițiale, primul condei aparține lui Acachie Ieromonahul. Acesta a scris primele 232 foi; și-a început lucrul la 30 decembrie 1806 (f. 1 sub frontispiciu și în inițiala S) și l-a terminat la 1 martie 1808 (f. 232); poarta manuscrisului o desenează și o scrie la 2 martie 1808 (f. 1 nenum.). Acachie Ieromonahul nu este numai un bun caligraf, ci și un artist cu gust, imaginație și propețime. Poarta, frontispiciile, inițialele sînt mărturie. Al doilea condei, necunoscut, scrie foile 233 pînă la 413. Își începe lucrul la 1 Ianuarie 1806 (f. 233) și-l termină la 8 februarie 1808 (f. 413). Manuscrisul a fost colațional de prima mînă cu izvodul, iar scăpările din vedere au fost notate pe margine.

f. 1 nenum. *Ale sfîntului părintelui nostru Efrem Sirului Scripturile care să coprind în tomul al treilea al tipăriturii ceii în Roma făcute greco-latina, care s-au tipărit în anul 1746. Care acum întiu s-au tălmăcit și pre limba noastră cea ruminească în Sf. Munte al Atonului, în sfîntul Schit al Înnaainte Mergătoriului, spre folosul ruminilor celor ce vor, citi. S-au tălmăcit zic în anul 1804 și 1805 cu multă sirguintă și luare aminte de smeritul între monahi Isaac Paisiot Dascal.*—S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine in sex tomos distributa... Opera et studio Josephi Assemani, Tomus tertius, graece et latine, Romae, 1746.

1. f. 1-6. *Sf. Efrem Sirul*, Povestire cătră monahi, pentru a sa petreacere. Pentru sfîntul Efrem. *Op. cit.*, p. XXIII-XXXI.

2. f. 6-8. Pentru sfîntul Efrem Sirul. *Op. cit.*, p. XXXI-XXXIV.

3. f. 8-9. *Sf. Teodor Studitul*, La pomenirea Hrisostomului și a sfîntului Efrem, cum că între oameni nimic nu iaste mai fericit decît fapta bună, că aceasta singură iaste vreadnică de fericire. *Op. cit.*, p. XXXIV-XXXV.

4. f. 9-12 v. *Sf. Efrem Sirul*, Cuvînt pentru preoție. *Op. cit.*, p. 1-6.

5. f. 12 v-15 v. *Același*, Răspuns cătră un frate, pentru Ili preotul. *Op. cit.*, p. 6-11.

6. f. 16-16 v. *Același*, Pentru praznice. *Op. cit.*, p. 11-12.

7. f. 17-20. *Același*, Cuvînt pentru dragoste. *Op. cit.*, p. 13-17.

8. f. 20-21. *Același*, Cuvînt pentru psalm. *Op. cit.*, p. 17-19.

9. f. 21-22 v. *Același*, Pentru rugăciune. *Op. cit.*, p. 19-21.

10. f. 22 v-23 v. *Același*, Pentru iubirea de săraci. *Op. cit.*, p. 21-22.

11. f. 23 v-24. *Același*, Pentru post. *Op. cit.*, p. 22-23.

12. f. 24-25. *Același*, La aceia: Doi vor fi în țarină. *Op. cit.*, p. 23-24.

13. f. 25-25 v. *Același*, Pentru acelea care are viața aceasta. *Op. cit.*, p. 24-25.

14. f. 25 v-26 v. *Același*, Pentru fericitelea lăcașuri. *Op. cit.*, p. 25-26.

15. f. 26 v-28. *Același*, Pentru fericitele locuri. *Op. cit.*, p. 26-28.



16. f. 28-29 v. *Același*, Pentru ca să nu ne minunăm de ceale vremelnice, nici să ne amăgim cu ceale veselitoare ale vieții. Și la psalmul al șaptezecilea și doi. *Op. cit.*, p. 29-31.

17. f. 29 v-31. *Același*, Cântare bine tocmită către cei ce în fiește carea zi păcătuiesc și în fiește carea zi să pocăiesc. *Op. cit.*, p. 31-33.

18. f. 31-33 v. *Același*, Îndemnare pentru ca să nu smintim pre aproapele și pentru viața cea dreaptă. *Op. cit.*, p. 33-36.

19. f. 33 v-34 v. *Același*, Pentru adevărata lepădare de lume și pentru în ce chip va afla sufletul pre Dumnezeu, pentru care au și venit Domnul. *Op. cit.*, p. 36-38.

20. f. 34 v-38. *Același*, Cuvînt pustnicesc folositoriu. *Op. cit.*, p. 38-42.

21. f. 38-41 v. *Același*, Pentru dumnezeescul dar. *Op. cit.*, p. 42-47.

22. f. 41 v-42 v. *Același*, Cuvînt către cei ce zic cum că din aburul pămîntului să fac cutremurile. *Op. cit.*, p. 47-48.

23. f. 42 v-44. *Același*, Cuvînt pentru ca să nu ne amăgim de înțelegerea cea elinească. *Op. cit.*, p. 48-51.

24. f. 44-47 v. *Același*, Cum că nu să cade creștinilor a să juca și pentru iubirea de săraci. *Op. cit.*, p. 51-56.

25. f. 48-53 v. *Același*, Pentru cei ce amăgesc suflete spre înviere, zicînd cum că nu iaste nimic lucrul acesta. *Op. cit.*, p. 56-64.

26. f. 53 v-55 v. *Același*, Pentru ca să ne depărtăm de poftetele ceale trupești și pentru nevoiță și multa întemeiere și păzire, către un frate ce au căzut. *Op. cit.*, p. 64-67.

27. f. 55 v-58. *Același*, Pentru ca să ne depărtăm de toată întîlnirea vătămătoare și pentru înfrinare. *Op. cit.*, p. 67-70.

28. f. 58 v-61. *Același*, Inprotiva muerilor celor reale. *Op. cit.*, p. 70-74.

29. f. 61-65. *Același*, Pentru feciorie. *Op. cit.*, p. 74-79.

30. f. 65-67. *Același*, Pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 79-81.

31. f. 67-68. *Același*, Cuvînt pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 81-83.

32. f. 68-70 v. *Același*, Cuvînt pentru pocăință și răbdare. *Op. cit.*, p. 83-86.

33. f. 70 v-75. *Același*, Pentru răbdare și umilință. Cuvînt îndemnătoriu. *Op. cit.*, p. 86-92.

34. f. 75-83. *Același*, Cuvînt pentru răbdare și pentru sfirșitul lumii și pentru a doa venire și pentru cugetarea dumnezeeștilor Scripturi și ce iaste folosul liniștii. *Op. cit.*, p. 93-104.

35. f. 83-89 v. *Același*, Cuvînt după întrebare și răspuns. *Op. cit.*, p. 104-113.

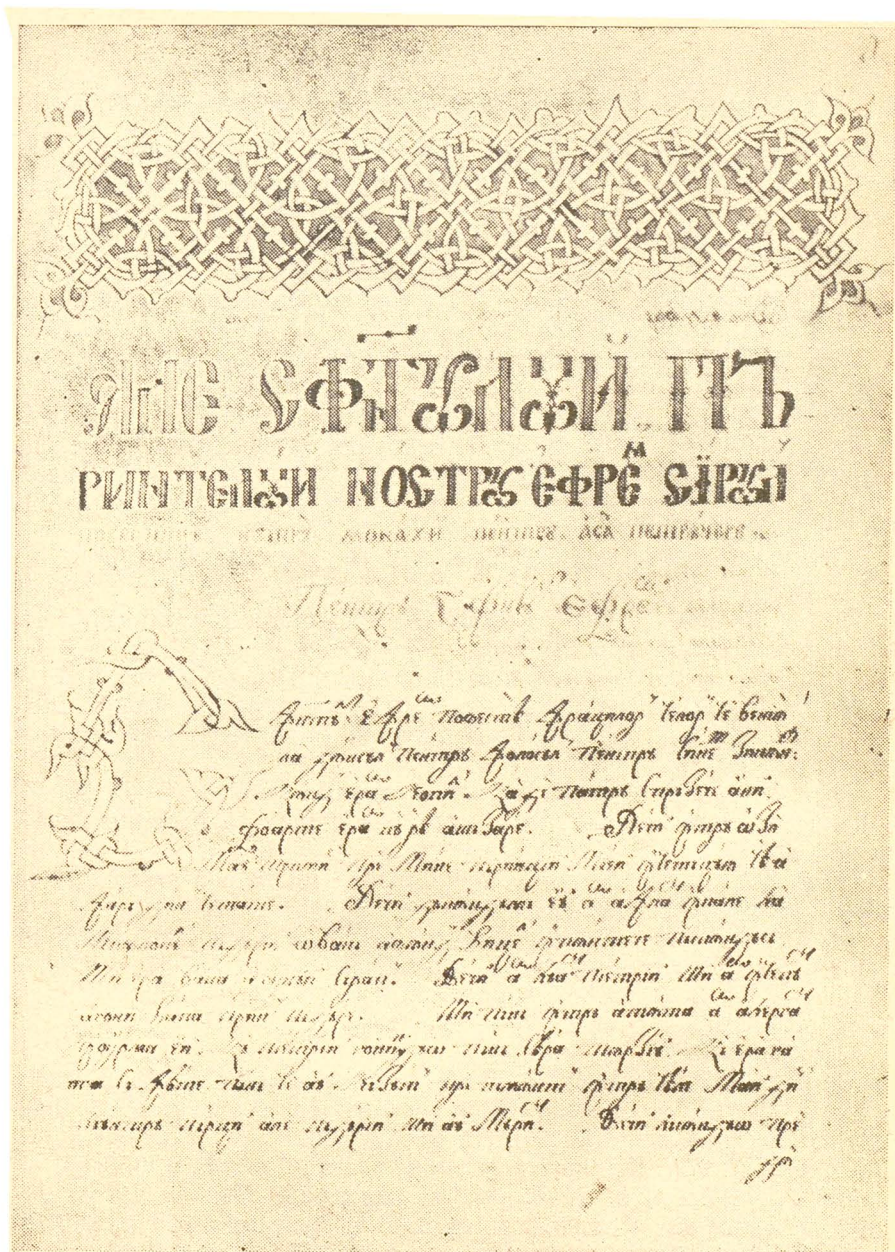
36. f. 89 v-93 v. *Același*, Pentru pomenirea morții și pentru fapta bună și pentru bogăție. *Op. cit.*, p. 114-119.

37. f. 93 v-99 v. *Același*, Pentru învierea morților. *Op. cit.*, p. 119-127.

38. f. 99 v-104 v. *Același*, Pentru ceice zic cum că nu iaste înviere. *Op. cit.*, p. 127-134.

39. f. 104 v-106. *Același*, Pentru venirea Domnului nostru Iisus Hristos. *Op. cit.*, p. 134-136.

40. f. 106 v-108 v. *Același*, Pentru venirea Domnului. *Op. cit.*, p. 136-140.



Plasă II. Prima pagină din Cuvinte și învățăături de Efrem Sirul, scrisă de Acachie Ieromonahul la 30 decembrie 1806. Ms. 1.

41. f. 109-111 v. *Același*, Pentru venirea Domnului. *Op. cit.*, p. 140-143.
42. f. 111 v-114. *Același*, Pentru semnul crucii, care să va arăta în ceriu. *Op. cit.*, p. 144-148.
43. f. 114 v-116. *Același*, Pentru judecată și pentru înviare. *Op. cit.*, p. 148-150.
44. f. 116-117. *Același*, Pentru monahi. *Op. cit.*, p. 150-152.
45. f. 117-122 v. *Același*, Cuvînt îndemnătoriu pentru a doa venire a Domnului și pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 152-159.
46. f. 122 v-156 v. *Același*, Pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 160-205.
47. f. 156 v-163 v. *Același*, Sfătuire cătră frați. *Op. cit.*, p. 205-215.
48. f. 163 v-166 v. *Același*, Cuvînt pentru lepădarea cea din vremea botezului. *Op. cit.*, p. 215-219.
49. f. 166 v-177 v. *Același*, Pentru atotîntrarmarea cătră monahi. *Op. cit.*, p. 219-234.
50. f. 177 v-179. *Același*, Îndemnare pentru liniște. *Op. cit.*, p. 234-236.
51. f. 179-179 v. *Același*, Pentru înfrinare și pentru ca să nu răvnim pre păcătoși, vremea puind pricină și pentru Noe. *Op. cit.*, p. 236-237.
52. f. 179 v-181 v. *Același*, Pentru Lot și pentru păzirea cu întemeiare. *Op. cit.*, p. 237-239.
53. f. 181 v-184 v. *Același*, Cuvînt la sfîntul Ilie prorocul. *Op. cit.*, p. 240-243.
54. f. 184 v-188. *Același*, Cuvînt pentru patima Mintuitoriului nostru Iisus Hristos. *Op. cit.*, p. 244-248.
55. f. 188-191 v. *Același*, Laudă la sfinții mucenici. *Op. cit.*, p. 248-254.
56. f. 192-196. *Același*, Pentru Iulian Pustnicul. *Op. cit.*, p. 254-260.
57. f. 196-203 v. *Același*, Cuvînt la cei întru Hristos adormiți frați. *Op. cit.*, p. 260-273.
58. f. 203 v-222. *Același*, Cuvînt la cuvîntul care au zis Domnul, cum că în lumea \* aceasta necaz veți avea și pentru ca să fie omul desăvîrșit. *Op. cit.*, p. 278-308.
59. f. 222 v-225 v. *Același*, Cuvînt pentru viața cea deșartă și pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 308-314.
60. f. 225 v-227 v. *Același*, Pentru ca să petreacă frații întru unirea la un gînd și întru dragoste unii cu alții. *Op. cit.*, p. 314-316.
61. f. 227 v-232. *Același*, Cuvînt cătră cei ce să leapadă de lume. *Op. cit.*, p. 317-324.
62. f. 232 v. Albă.
62. f. 233-256. *Același*, Didascalie cătră monahi. *Op. cit.*, p. 324-356.
63. f. 256-257 v. *Același*, Cuvînt pentru ca deapururea să avem în minte zioa eșirii din viață. *Op. cit.*, p. 356-357.
64. f. 257 v-258. Din cartea sfîntului Efrem. *Op. cit.*, p. 358.
65. f. 258. Al sfîntului Efrem. *Op. cit.*, p. 358-359.
66. f. 258-259 v. *Același*, Pentru a suferi ocările. *Op. cit.*, p. 359-361.
67. f. 259 v-260 v. *Același*. *Op. cit.*, p. 361-362.
68. f. 260 v-262 v. *Același*, Cuvînt pentru lucrarea uritoriului de bine demon. *Op. cit.*, p. 362-365.

\* în ms.: «leamea».



69. f. 262 v-265. *Același*, Cuvînt de suflet folositoriu. *Op. cit.*, p. 365-368.
70. f. 265-266. *Același*, Pentru pocăință și umilință. *Op. cit.*, p. 369-370.
71. f. 266-269. *Același*, Pentru pocăință și pentru judecată și pentru a doă venire a Domnului nostru Iisus Hristos. *Op. cit.*, p. 371-375.
72. f. 269 v-272 v. *Același*, Pentru pocăință și pentru judecată și pentru despărțirea sufletului de trup. *Op. cit.*, p. 376-380.
73. f. 273-275 v. *Același*, Pentru cum să întoarcă cineva la ceale din- napoi și cum că nu să cuvine creștinului să joace, duple cum și canoa- nele sfinților apostoli zic și cum că cel ce fluerează și lăutăreaște cu, slujitorii de idoli are parte, duple cum zice și dumnezeescul apostol. *Op., cit.*, p. 381-385.
74. f. 276-283. *Același*, Voroavă la curva cea din Evanghelie carea au uns pre Domnul cu mir. *Op. cit.*, p. 385-395.
75. f. 283 v-284. *Același*, Pentru lucrarea faptelor celor bune și pen- tru suferirea lui Dumnezeu. *Op. cit.*, p. 396.
76. f. 284-284 v. *Același*, Pentru isprăvirea faptei bune. *Op. cit.*, p. 397.
77. f. 284 v-287. *Același*, Invățătură pentru pocăință și pentru ju- decata ceia ce va să fie și pentru depărtarea de mueri și pentru viața cea desfătată. *Op. cit.*, p. 398-401.
78. f. 287-288. *Același*, Pentru judecată. *Op. cit.*, p. 401-403.
79. f. 288-290 v. *Același*, Cum că șapte sînt lucrările monahului. *Op. cit.*, p. 403-406.
80. f. 290 v-298 v. *Același*, Cătră Ioann monahul, ca să se depărteaze de nebuniia și hula lui Nestorie. *Op. cit.*, p. 407-417.
81. f. 298 v-303. *Același*, Cuvînt pentru aceia carii iscodesc firea Fiiului lui Dumnezeu. *Op. cit.*, p. 418-424.
82. f. 303 v-311 v. *Același*, Pentru faptele bune și patimile ceale su- fletești. Cuvîntul acesta iaste foarte folositoriu și de toată înțelepciunea plin. *Op. cit.*, p. 425-435.
83. f. 311 v-313. *Același*, Cuvînt la un frate ce au adormit și pentru alți adormiți. *Op. cit.*, p. 436-438.
84. f. 313 v-324 v. *Același*, Mustrare luiși și mărturisire. *Op. cit.*, p. 439-454.
85. f. 324 v-327 v. *Același*, Cuvînt pentru rugăciune. *Op. cit.*, p. 455-458.
86. f. 327 v-329. *Același*, Cuvînt cătră sufletul cela ce să trîndăveaște *Op. cit.*, p. 459-461.
87. f. 329-329 v. *Același*, Pentru lupta cea duhovnicească. *Op. cit.*, p. 461-462.
88. f. 329 v-335 v. *Același*, Laudă la sfinții apostoli Petru și Pavel, și Andreiu și Toma și Luca și Ioann și cetire la Evangheliia lui Ioann pentru Toma. *Op. cit.*, p. 462-470.
89. f. 336-339 v. *Același*, Cuvînt la Sfînta și Marea Vineri și la tîl- hariul și la Cruce. *Op. cit.*, p. 471-476.
90. f. 339 v-341 v. *Același*, Întrebări și răspunsuri. *Op. cit.*, p. 476-478.
91. f. 341 v-344. *Același*, Cuvinte pustnicești. *Op. cit.*, p. 478-481.

92. f. 344. *Același*, Pentru ca să nu ne înbătăm de vin și ca să nu petreacem cu mueri. *Op. cit.*, p. 481-482.
93. f. 344-350. *Același*, Cuvînt pentru înviiare și pentru judecată și pentru împărăția ceriurilor și curățeniia sufletului. *Op. cit.*, p. 553-557.
94. f. 350-354 v. *Același*, Cuvînt pentru nevoință sau pentru luptele veacului acestuia. *Op. cit.*, p. 557-560.
95. f. 355-369. *Același*, Cuvînt la prorocul Iona și pentru pocăința nineviteanilor. *Op. cit.*, p. 561-568.
96. f. 369 v-372. *Același*, Cîntec duhovnicesc spre lauda și iubirea învățăturii și a înțelepciunii cătră tinerii creștini. *Op. cit.*, p. 569-570.
97. f. 372-375 v. Socoteli din scripturile sfîntului părintelui nostru *Efrem Sirul* și din viața lui culease și întru scripturile sfîntilor părinți greci celor de demult allate. *Op. cit.*, p. 571-573.
- f. 372. Grija sufletelor nu să cuvine a o ceare. *Op. cit.*, p. 571.
- f. 372-372 v. Pentru săvîrșirea lucrării ceii bune și lucrarea rugăciunii. *Op. cit.*, p. 571.
- f. 372 v. Inprotiva amăgirii visurilor. *Op. cit.*, p. 571.
- f. 372 v. De bună orînduială totdeauna și pretutîndinea trebuință iaste. *Op. cit.*, p. 571.
- f. 372 v. Viița liniștită îndreptarea nu să cuvine a o defăima. *Op. cit.*, p. 571.
- f. 372 v-373. Dascalilor și povățuitorilor să cuvine a ne supune. *Op. cit.*, p. 571-572.
- f. 373-373 v. Inprotiva celor poruncitori, prigonitori și iubitori de voia sa. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 373 v. Inprotiva desrînării și înpodobirii hainelor. *Op. cit.*, p. 572.
- 373 v. Cum că nu să cuvine a căuta laude, ci a le lepăda. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 374. Inprotiva lenevirii. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 374. Inprotiva celor trîndavi și lenevoși. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 374. Trei bunătăți să pun înnainte să se păzească. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 374. Cum că să cuvine a ne păzi de smînteale. *Op. cit.*, p. 572.
- f. 374. Inprotiva multei cuvîntări și vătămarea limbii. *Op. cit.*, p. 573.
- f. 374-374 v. Cum că să cuvine a lua aminte la rugăciune. *Op. cit.*, p. 573.
- f. 374 v. Cum că să cuvine a suferi neputința celor neputincioși. *Op. cit.*, p. 573.
- f. 374 v. Cum că povățuitoriul are trebuință de toiag. *Op. cit.*, p. 573.
- 374 v-375. Inprotiva ispitelor și pîndirilor \* diiavolului și inprotiva gîndurilor cealor reale. *Op. cit.*, p. 573.
- f. 375-375 v. In ce chip înnaintea lui Dumnezeu să cuvine să stăm și cu vrednicie să ne cuminecăm. *Op. cit.*, p. 573.

\* In ms.: «pîndirilor».

98. f. 375 v-378. *Același*, Plîngeri adevă tînguri ale Prea Slăvitei Fecioare Mariei Maicii Domnului pentru patimile Domnului. *Op. cit.*, p. 574-575.

99. f. 378-380 v. *Aceși*, Cuvînt de laudă la Prea Sînta Născătoarea de Dumnezeu Fecioara Maria. *Op. cit.*, p. 575-577.

100. f. 380 v-382. *Același*, Rugăciune cucearnică și umilicioasă către Dumnezeu. *Op. cit.*, p. 578.

101. f. 382-386. *Același*, Voroavă pentru zioa judecării. *Op. cit.*, p. 579-581.

102. f. 386-387. *Același*, Hotărîri. *Op. cit.*, p. 581-582.

103. f. 387-388 v. *Același*, Cuvînt îndemnătoriu. *Op. cit.*, p. 582-583.

104. f. 388 v-391. *Același*, Cuvînt îndemnătoriu. *Op. cit.*, p. 583-584.

105. f. 391-392. Din viețile sfinților părinți, *Op. cit.*, p. 584-585.

106. f. 392-393. Din viețile sfinților părinți. *Op. cit.*, p. 585.

107. f. 393-393 v. *Sf. Efreim Sirul*, Pentru frica Domnului. *Op. cit.*, p. 585-586.

108. f. 393 v-394. *Același*, Pentru dragostea lui Dumnezeu și a apropielului. *Op. cit.*, p. 586.

109. f. 394-394 v. *Același*, Pentru iubirea și prietenia. *Op. cit.*, p. 586.

110. f. 394 v-395. *Același*, Pentru înțelepciune. *Op. cit.*, p. 586.

111. f. 395. *Același*, Pentru ertarea vrăjmașilor. *Op. cit.*, p. 586-587.

112. f. 395-396 v. *Același*, Pentru pocăință. *Op. cit.*, p. 587.

113. f. 396 v. *Același*, Pentru răbdare. *Op. cit.*, p. 587.

114. f. 396 v-398 v. *Același*, Indemnare pentru rugăciune și pentru cuvintele ceale nelucrătoare. *Op. cit.*, p. 587-588.

115. f. 398 v-401. *Același*, Cîntec la Nașterea Domnului. *Op. cit.*, p. 600-601.

116. f. 401.-404 v. *Același*, Cîntec pentru Maria și pentru magi. *Op. cit.*, p. 601-603.

117. f. 404 v. *Același*, Rugăciune la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos. *Op. cit.*, p. 603.

118. f. 404 v-405 v. *Același*, Rugăciune după pavecerniță. *Op. cit.*, p. 606-607.

119. f. 405 v-406 v. *Același*, < Altă rugăciune >. *Op. cit.*, p. 604-605.

120. f. 406 v-407. *Același*, Rugăciune. *Op. cit.*, p. 605.

f. 407 : Aceaste doao cuvinte ale sfințului Efreim Sirului s-au tălmăcit din limba slovenească în cea latinească și din latinească în cea rumînească.

121. f. 407-411. *Același*, Cuvîntul 1 pentru sfințele și de viață făcătoarele taini ale creștinilor. *Op. cit.*, p. 608-610.

122. f. 411 v-413. *Același*, Cuvîntul al doilea pentru aducerea sfințelor Daruri. *Op. cit.*, p. 610-611.

Insemnări de la prima mîină :

f. 1 nenum. : 1808, martie 2, *Acachie Ieromonah*.

f. 343 v : *Aicea mi să pare că lipseaste izvodul*.

Apoi în diferitele locuri (foile : 1, 6, 16, 17, 24, 25 v, 26 v, 29 v, 31, 53 v, 61, 75, 114 v, 177 v, 181 v, 188, 192, 203 v, 225 v, 227 v, 232, 233, 252, 266.

354 v, 375 v, 413), copişti înseamnă (Acachie deobicei între înfloriturile inițialelor), datele de popas ale muncii lor de caligrafi.

f. 143: *Sfîrşitul tălmăcirii tomului al treilea al scripturilor sfîntului Părintelui nostru Eşrem Sirului, Martie 31, anul 1805, în sfîntul Munte, în chiliia Prodromului ce iaste supţ Lavră. Iară acum la anul 1808 s-au prescris de pre însăşi izvodul în Sf. Minăst. Căldăroşani. Şi lui Dumnezeu slavă şi închinăciune şi mulţămîită în veaci. Amin. 1808, Fev. 8.*

Insemnări posterioare :

f. 1 nenum. : *De opşte a Sf. Min <ăstiri > Căld <ăruşani >*

## 2

### METODIE ANTRACITUL, Păstorul de oi cuvîntătoare

Sec. XIX (1824), hîrtie, 1 f. nenum. + 241 pagini, paginație originală, 37×23,5, 33-35 rînduri pe pagină, cerneală neagră, scris cursiv, legătură în piele la cotor şi colţuri. Un singur condei, poate al tălmăcitorului; al doilea condei revizuieste traducerea mai ales în ce priveşte lexicul. Numere vechi de bibliotecă: nr. 2238 al Bibliotecii Internatului Teologic; nr. 151, tot pe cotorul legăturii, de la sfîrşitul secolului XIX; nr. 400, cu cerneală violetă, pe f. nenum. rotată.

f. 1 nenum. *Păstoriu de oi cuvîntătoare adecă pentru datoriiă păstorului celui duhovnicesc şi cum să cuvine a paşte turma cea cuvîntătoare care s-au încredinţat lui* = Βοσκός λογικῶν προβάτων, ἤτοι περὶ τοῦ καθήκοντος τῷ πνευματικῷ ποιμένι, καὶ πῶς δεῖ ποιμαίνειν τὸ ἐμπιστευθέν αὐτῷ λογικόν ποίμνιον, *Veneţia, 1708.* Cf. *A. Papadopoulos Vretos*, Νεοελληνική φιλολογία, ἤτοι κατάλογος τῶν ἀπό πτώσεως τῆς βυζαντινῆς αυτοκρατορίας μέχρι ἐγκαθιδρύσεως τῆς ἐν Ἑλλάδι βασιλείας τυπωθέντων βιβλίων παρ' ἑλλήνων εἰς τὴν ὀμιλουμένην, ἢ εἰς τὴν ἀρχαίαν ἐλληνικὴν γλῶσσαν, *Atena, 1854, Partea I, p. 55, nr. 152.*

p. 1-2. Care iaste pravăţul şi rînduiala cărţuliei aceştia.

p. 2-23. Cap. 1. Aşezămînt 1. Că Dumnezeu au pus rînduială în toate făpturile Sale şi fieşte care să cuvine să o păzască şi să nu o calce.

p. 24-27. Aşezămînt 2. Cum să cuvine să să iconomisască copii pre sineş.

p. 27-29. Cap. 2. Aşez. 1. Pentru preoţie în scurt ce iaste şi cine au aşezat-o şi pentru ce.

p. 29-30. Care iaste Ierarhul cel întiiu şi ce însemna jertfile celor vechi. Aşez. 2.

p. 31-35. Că Hristos să închipuia şi la cei mai nainte de leage şi după leage. Aşez. 3.

p. 35-47. Pentru covîrşirea preoţilor lui Hristos de preoţii cei mai denainte. Cap. 3.

p. 47-58. Pentru cum să cuvine a fi preotul. Cap. 4.

p. 58-71. Pentru sarcina şi greutatea vredniciei păstorului. Cap. 5.

p. 72. Din care semne poate să cunoască omul de iaste chemat de cătră Dumnezeu la îngrijire de suflete cuvîntătoare. Cap. 6. Aşez. 1.

p. 72-84. Pentru lumina întiiu. Aşez. 2.



- p. 84-88. Pentru lumina a doao. Așez. 3.
- p. 88-90. Pentru lumina a treiilea. Așez. 4.
- p. 90-101. Cum poate să-și îndreptează greșala sa cel ce s-au apucat de a purta de grije pentru suflete, fără să fie chemat de Dumnezeu. Cap. 7.
- p. 101-118. Pentru cum să cuvine să cerceteză păstoriul și să aleagă fețele la steapenele besericești. Cap. 8.
- p. 119-121. Că și cel ce să hirotonișească să cuvine să să cerceteză pre sineși. Cap. 9.
- p. 121-126. Pentru cum să cuvine norodul să aleagă pre păstoriul său. Cap. 10.
- p. 126-131. Pentru cum să cuvine turma să să supue păstoriului. Cap. 11.
- p. 131-134. Pentru cum are datorie păstoriul să înveță turma sa cea cuvântătoare pre ceale ce priivesc spre mîntuire. Cap. 12.
- p. 134-143. Puțină cercetare pentru gățirea mai înainte și pentru chipul ce are să uneltească păstoriul și ori care propoveduitorii evanghelicesc spre a învăța cuvîntul lui Dumnezeu. Cap. 13
- p. 143-152. Răspunsuri la pricinuirile ce obicinuiesc a aduce păstoriile cei leneși spre ajutoriul lor, întru a nu învăța (propovedui) cuvîntul lui Dumnezeu. Cap. 14.
- p. 152-163. Pentru cum să cuvine păstoriul să învețe pre copii credința lui Hristos și faptele ceale plăcute lui Dumnezeu. Cap. 15.
- p. 163-170. Pentru cum să cuvine păstoriul să îndreptează pre cei păcătoși (sau pre cei ce greșesc). Cap. 16.
- p. 170-173. Pentru cum să cuvine să învețe păstoriul turma sa cu pilda cea bună. Cap. 17.
- p. 173-176. Pentru cum să cuvine a iconomisi păstoriul turma sa cu sfintele Taine. Cap. 1.
- p. 176-183. Pentru botez. Cap. 2.
- p. 183-185. Pentru ungere sau sfîntu mir. Cap. 3.
- p. 185-199. Pentru mulțămire sau sfînta împărțășire. Cap. 4.
- p. 199-211. Pentru păcăință și mărturisire. Cap. 5.
- p. 211-213. Pentru maslu. Cap. 6.
- p. 213-215. Pentru preoție. Cap. 7.
- p. 215-217. Pentru nuntă. Cap. 8. Așezămînt 1.
- p. 217-226. Pentru nuntă cea desăvirșit. Așezămînt 2.
- p. 226-228. Pentru nuntele celor besericești. Așezămînt 3.
- p. 228-229. Pentru deslegarea nuntelor celor făcute. Așezămînt 4.
- p. 229-231. Pricini de deslegarea nuntei. Așezămînt 5.
- p. 231. Pricini care opresc de a să face nunta. Așezămînt 6.
- p. 231-232. Pentru rudeniia cea din sînge. Așezămînt 7.
- p. 232-233. Pentru rudeniile ceale de aproape (cuscrii). Așezămînt 8.
- p. 233-234. Pentru rudeniia de trei neamuri (cuscrii). Așezămînt 9.
- p. 234. Pentru priimirea în loc de fiu. Așezămînt 10.
- p. 234-235. Pentru priimirea din sfîntul botez. Așezămînt 11.
- p. 235-238. Cuvînt preste cuvîntul cărțuliei aceștia.
- p. 239-241. Catalog pentru ceale ce să cuprind în cărțuliia aceasta.

Insemnări de la prima mână :

p. 241 : S-au tălmăcit din porunca părintelui Romanului Kiriu Gherasim, la anul 1824.

### 3

#### Tipic bisericesc

Sec. XIX (1811-1813), hîrtie, 158 foi, paginație originală. La legat au fost amestecate cele două corpuri ale manuscrisului ; s-au legat întii foile 56-158, apoi foile 1-55 (între acestea un număr, 33 sărit). Amîndouă corpurile fără slîrșit. 33 × 22. Scris cursiv, cu cernelă neagră și roșie. Un condei : Natanail. 30-32 rînduri pe pagină. Legătură mîncată de carii, posteroară manuscrisului, carton cu piele la cotor. În Biblioteca Inter-natului Teologic a avut nr. 2239 ; tot pe cotor nr. 19.

f. 1-1 v. Albă.

f. 2. *Adecă inchipuirea bisericestii urmări în Ierusalim a Sfintei Lavre a prea cuviosului și de Dumnezeu purtătorului Savei părintelui nostru. Tot această urmare să face și în celelalte cinstite lăcașuri în Ierusalim, aseamenea și în celelalte șinte ale lui Dumnezeu besearici* = ΤΥΠΙΚΟΝЪ, сіесть, изображеніе чина црковнаго, ѿже зовѣтса ставъ : въ црѣтвѣ-юціемъ, великомъ градѣ Москвѣ. въ лѣто ѿ сотворенія міра, „зсѣз, ѿ Ржѣтѣ же по плѣти Кѣа Слѣва, „аѣѣд, Індікта б, мѣа маіа.

f. 2-3. Cap. 1 Rînduiala vecerniei cei mici. *Op. cit.*, f. 1-2.

f. 3-11. Rînduiala vecerniei ceii mari adecă a priveghierii ceii de toată noaptea și a utreniei învierii. *Op. cit.*, f. 2-9 v.

f. 11-12. Rînduiala Panaghiei carea să face prin mănăstiri în toate zilele. *Op. cit.*, f. 9 v-10 v.

f. 12-13. Pentru sfinții cei ce au bdenie de să vor întimpla duminică. *Op. cit.*, f. 10 v-11 v.

f. 13-13 v. Rînduiala blagoslovenii colivei, adecă a cutiei sau a grî-ului fiert amestecat cu miare și cu alte feliiuri de poame și semințe dulci înpodobite, ce să aduc în bisearică întru cinstea și pomeniirea praznicilor dumnezești sau sfinților lui Dumnezeu. *Op. cit.*, f. 11 v.

f. 13 v-14 v. Cap. 4. Pentru sfîntul ce are polieleu, de să va întimpla duminică. *Op. cit.*, f. 11 v-12 v.

f. 14 v-15. Cap. 5. Pentru sfinții carii să cîntă pe 6, de să vor întimpla duminica, neavînd polieleu. *Op. cit.*, f. 12 v-13.

f. 15 v. Cap. 6. \* Pentru priveghierile de toată noaptea care să fac peste tot anul. *Op. cit.*, f. 13 v.

f. 15 v-18. Cap. 7. Iară în știință să fie că în lăcașurile ceale mici și în bisearicile ceale sobornicești și mirenești unde nu să întimplă hra-mul în zioa duminicii unde nu să face bdenie sau nu voiaste cel mai mare asijderea și utreniia în vremea lor într-acest chip. *Op. cit.*, f. 13 v-15 v.

f. 18-18 v. Pentru liturghii a ști să cuvine și pentru sfînta dumneze-iasca slujbă. *Op. cit.*, f. 15 v-16.

\* In ms. : «7».

f. 18 v-25. Pentru. aceasta adecă cum să cuvine a însemna la toată zioa și aicea arătarea cea pentru vecernie și pentru utriane zilelor săptămîinii și în care cîntăm Aliluia și pentru întiul ceas. *Op. cit.*, f. 16-22 v.

f. 25-25 v. Cap. 10. Pentru cum să cetesc Evangheliile și tilcuirile aceștia. *Op. cit.*, f. 22 v-23.

f. 25 v-26 v. Cap. 11. Pentru canoanele a toată săptămîna. Cum să cîntă canoanele octoihului împreună cu mineiul. *Op. cit.*, f. 23-24.

f. 26 v-28. Cap. 12. Pentru slujba sîmbetei, pentru vecernie, pentru utrenie și pentru liturghie, cînd cîntăm Dumnezeu este Domnul. *Op. cit.*, f. 24-25 v.

f. 28-29 v. Cap. 13. Cade-să a ști de să va întîmpla și va voi mai marele sîmbăta a cînta Aliluia. *Op. cit.*, f. 25 v-27.

f. 29 v-31. Cap. 14. Cade-să a ști cum să face urmarea pentru cei adormiți. *Op. cit.*, f. 27-28 v.

f. 31-33 v. Cap. 15. Pentru sînții carii au polieleu, de să va întîmpla sîmbăta. *Op. cit.*, f. 28 v-30.

f. 33 v-34. Cap. 16. Pentru sveatilne la utrenie. După peasna 9 în urma lui Cade-să cu adevărat, cum să zic în săptămîna afară de duminică. *Op. cit.*, f. 30.

f. 34-35 v. Pentru Psaltire, cum sîntem datori a o ceti preste tot anul, din Duminica Antipashii, carea iaste a Tomei și pînă la odovania Innălțării cinstitei și de viață făcătoarei Crucii Domnului. *Op. cit.*, f. 30-31 v.

f. 35 v-36 v. Arătare pentru Psaltire. Cum sîntem datori a o ceti în sîntul și marele post. *Op. cit.*, f. 31 v-32 v.

f. 36 v. Cap. 18. Pentru peasne, cum să stihoslovesc : Să cîntăm Domnului și Domnului să-i cîntăm. *Op. cit.*, f. 33.

f. 37-37 v. Cap. 19. Pentru catavasiile care să cîntă întru domneștile Stăpînului și ale Născătoarei de Dumnezeu praznice și în zilele Invierii și la numiții sînți preste tot anul. *Op. cit.*, f. 33-33 v.

f. 37 v-38. Cap. 20. Pentru cînd să cîntă Cea mai cinstită și cînd nu să cîntă. *Op. cit.*, f. 33 v-34.

f. 38-38 v. Cap. 21. Pentru cînd să zice obednița și cînd antifoanele. *Op. cit.*, f. 34-34 v.

f. 38 v-39. Cap. 22. Cade-să a ști \*\*\*\*

f. 39-39 v. Cap. 23. Pentru perdeaoa sîntului oltariu, cînd să deșchide și cînd să închide. *Op. cit.*, f. 35-35 v.

f. 39 v-40. Cap. 24. Pentru aprinderea lumînărilor, cum să cuvine în bisearică a le aprinde duminica și la praznicile lui Hristos și ale Născătoarei de Dumnezeu și ale sînților și în cealelalte zile. *Op. cit.*, f. 35 v.

f. 40-40 v. Cap. 25. Pentru cea din toate zilele aprindere a lumînărilor. *Op. cit.*, f. 36.

f. 40 v. Cap. 26. Cade-să a ști întru care vreme frații în bisearică a nu sta cu toegile. *Op. cit.*, f. 36.

f. 40 v-41. Cap. 27. Pentru canonarhul. *Op. cit.*, f. 36 v-37.

f. 41-41 v. Cap. 28. Pentru strigările ceale fără de rinduială. *Op. cit.*, f. 37.

f. 41 v. Cap. 29. Pentru descoperirea capetelor. *Op. cit.*, f. 37.





- f. 41 v. Cap. 30. Pentru a nu face vorbă în biserică. *Op. cit.*, f. 37.
- f. 41 v-42. Cap. 31. Pentru că să cuvine a avea deșteptătoriu. *Op. cit.*, f. 37 v.
- f. 42-42 v. Cap. 32. Din pravelile sfinților apostoli și ale sfinților părinți pentru sînta marea patruzecime, pre carea datori iaste tot creștinul a o păzi prea cu lereală. *Op. cit.*, f. 37 v-38.
- f. 42 v. Cap. Pentru împărțășirea cu Sfintele Taine ale lui Hristos. *Op. cit.*, f. 38.
- f. 42 v. Pentru spălarea gurii fraților celor ce să pricestuiesc cu prea curatele Taini ale lui Hristos. *Op. cit.*, f. 38.
- f. 42 v-43. În sînta și marea Dumineca a Paștilor și întru toată săptămîna cea luminată deslegăm călugării la brînză, la oao și la peaste, iară mireanii la carne. *Op. cit.*, f. 38 v.
- f. 43-44. Cap. 33. Pentru deslegarea a tot anul. *Op. cit.*, f. 38 v-39.
- f. 44. Pentru postul Prea Sfintei Născătoarei de Dumnezeu să cuvine a ști. *Op. cit.*, f. 39 v.
- f. 44. Pentru legiuitele posturi pre care soborniceasca Biserică le-au dat pravoslavnicilor creștini ; a sfinților apostoli pravila 69. *Op. cit.*, f. 39 v.
- f. 44-44 v. Tilcuire, *Op. cit.*, f. 39 v.
- f. 44 v. Cap. 34. Pentru traiul petrecerii în obștejite. *Op. cit.*, f. 39 v-40.
- f. 44 v-47 v. Cap. 35. Socotire pentru mîncarea și băutura simbetiei și duminicii și celorlalte zile ale săptămîinii și pentru toată alcătuirea measii. *Op. cit.*, f. 40-42 v.
- f. 47 v. Cap. 36. Pentru tăcerea la masă. *Op. cit.*, f. 43.
- f. 47 v-49 v. Pentru legumi și pentru pometuri. *Op. cit.*, f. 43-44 v.
- f. 49 v. Cap. 37. Pentru cîntare, cum că nu să cade afară de sobor deosebi a cînta. *Op. cit.*, f. 44 v.
- f. 49 v-50. Cap. 38. Pentru că nu să cuvine a mîncă afară de masa cea de obște. *Op. cit.*, f. 44 v-45.
- f. 50-50 v. Cap. 39. Pentru înbrăcăminte și încălțăminte și pentru toată trupeasca trebuință. *Op. cit.*, f. 45-45 v.
- f. 50 v-51. Cap. 40. Cînd cinevași voiaste a să despărți de frățime. *Op. cit.*, f. 45 v.
- f. 51-51 v. Pentru Muntele sfîntului Auxentie. *Op. cit.*, f. 45 v-46.
- f. 51 v-52. Cap. 41. Pentru slujitorii și pentru cealelalte petrecanii ale fraților. *Op. cit.*, f. 46 v.
- f. 52-52 v. Cap. 42. Pentru slujbele ceale greale. *Op. cit.*, f. 46 v-47.
- f. 52 v-53. Pentru casa cea deosebi. *Op. cit.*, f. 47-47 v.
- f. 53-54. Cap. 44. Pentru lucrarea cea întru obștime. *Op. cit.*, f. 47 v-48.
- f. 54-54 v. Cap. 45. Pentru agonisirea ostenealelor celor streine. *Op. cit.*, f. 48-48 v.
- f. 54 v-55. Cap. 46. Pentru bolniță și pentru casa cea de streini și pentru bătrîni și bolnavi. *Op. cit.*, f. 48 v-49.
- f. 55-55 v. Pentru seamnele stăpîneștilor praznice și ale Născătoarei de Dumnezeu și ale sfinților. *Op. cit.*, f. 49 v.
- Fără sfîrșit.
- f. 56. *Inceputul cu Dumnezeu cel sfînt al Minologhionului sau al sinaxarului celor 12 luni și urmarea și alcătuirea bisericăștii cîntării psalmilor*

a tot anul care să începe de la luna lui septembrie pînă la luna lui august.  
Cap. 48.

Textul este tradus tot după Tipicul slavon citat mai sus. Dar pentru că în exemplarul de la Academia Republicii Populare Romîne, nr. 5585 cota veche, după care am identificat manuscrisul acesta, lipsește partea a doua a Tipicului, adică tocmai Mino-logiul, f. 50-368, identifice partea aceasta din manuscris după Tipicul tipărit la Iași în 1816, care nu-i altceva decît traducerea tipicului slavon, cu unele mici modificări și lămuriri, după cum spune Mîropolitul Veniamin Costache în predoslovie.

f. 56-89. Luna lui septembrie. *Tipicul de la Iași*, 1816, p. 57-97.

f. 89-107. Luna lui octombrie. *Op. cit.*, p. 98-124.

f. 107-133. Luna lui noiembrie. *Op. cit.*, p. 124-156.

f. 133 v-158 v. Luna lui decembrie. *Op. cit.*, p. 156-191.

Fără sfîrșit.

Insemnări de la prima mînă :

f. 3, în inițiala D : 1811, *Nath* < *anail* >

f. 39 v, în inițiala L : *Nath* < *anail* >

f. 115 v, în inițiala K : 1813, *Nath* < *anail* >

#### 4

#### Tipic bisericesc

Inceputul secolului XIX, hîrtie, 2 f. nenum.+85 foi ; pînă la f. 76 paginație originală ; numărul 27 e sărit, fără sfîrșit, 34×23,5, scris cursiv, cerneală neagră și roșie, 32 rînduri pe pagină, legătură în piele, un condei, poate al lui Natanail, copistul manuscrisului nr. 3. În Biblioteca Internatului Teologic a avut nr. 2240.

f. 1. *Triodion adecă trei cîntări cu Dumnezeu cel Sfînt Carele cuprinde în sine urmarea cea cuvîncioasă Lui* != *Tipicul Slavon*, Moscova, 1769.

f. 1-2 v. Cap. 49. Dumineca întru carea să citească sînta Evanghelia a pildei vameșului și a fariseului. *Op. cit.*, f. 369-370 v.

f. 2 v-3 v. Dumineca întru carea să citească sîntîta și sînta Evanghelia a pildei lîiului celui curvariu. *Op. cit.*, f. 370 v-371 v. —

f. 3 v-5. În sîmbăta lăsatului de carne facem pomenire tuturor celor din veac adormiți pravoslavnicilor creștini, părinților și fraților noștri. *Op. cit.*, f. 371 v-373 v.

f. 5-6. Dumineca lăsatului de carne. *Op. cit.*, f. 373 v-374 v. .

f. 6-6 v. Luni în săptămîna brînzii. *Op. cit.*, f. 374 v-375.

f. 6 v-7 v. Marți în săptămîna brînzii. *Op. cit.*, f. 375-376.

f. 7 v-9. Miercuri în săptămîna brînzii. *Op. cit.*, f. 376-377 v.

f. 9-9 v. În joia brînzii. *Op. cit.*, f. 378.

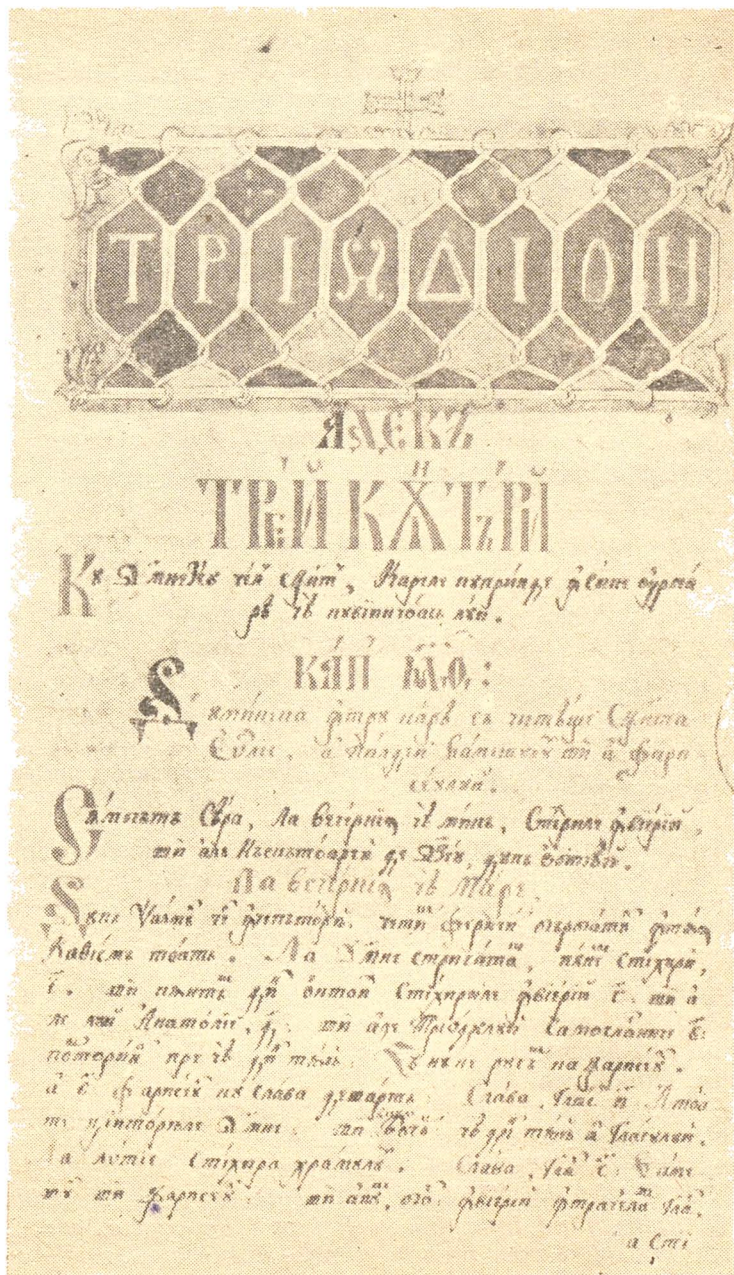
f. 9 v-10. În vinerea brînzii. *Op. cit.*, f. 378-378 v.

f. 10-10 v. În sîmbăta brînzii. *Op. cit.*, f. 378 v-379 v.

f. 10 v-12 v. În Dumineca lăsatului de brînză, izgonirea lui Adam. *Op. cit.*, f. 379 v-381 v.

f. 12 v-21. Inceputul sfîntului și marelui post. Luni în săptămîna cea dintîiu. *Op. cit.*, f. 382-391.

- f. 21. Pentru închinăciuni și pentru rugăciuni, bisericească punere de lege \*\*\*\* Op. cit., f. 391.
- f. 21-24 v. Albe.
- f. 25-26. Miercuri întâia săptămână. Op. cit., f. 395-396.
- f. 26-28. Vineri seara. Op. cit., f. 396-397.
- f. 28-28 v. Simbătă întâia săptămână a sfântului post. Op. cit., f. 397 v-398.
- f. 28 v-30. Dumineca întâia a sfântului post, întru carea să pomenească pravoslavia, facem bdenie după obicei. Op. cit., f. 398-399 v.
- f. 30-30 v. Luni a doua săptămână din post. Op. cit., f. 400.
- f. 30 v-31. Vineri a doua săptămână. Op. cit., f. 400-400 v.
- f. 31-32. Simbătă a doua săptămână. Op. cit., f. 400 v-401 v.
- f. 32-33. Duminecă a doua săptămână a sfântului post, cîntă-să această urmare a celui întru slînji părintelui nostru Grigorie arhiepiscopul Tesalonicului, Palama, făcătoriu de minuni, alcătuită de prea slînjițul patriarh Filoteiu. Op. cit., f. 402-403.
- f. 33-33 v. Întru aceeași săptămână a treia, vineri. Op. cit., f. 403-403 v.
- f. 33 v. Simbătă a treia săptămână din post. Op. cit., f. 403 v.
- f. 33 v-35 v. Duminecă a treia a sfântului post prăznuim închinarea cinstitei și de viață făcătoarei Cruci. Op. cit., f. 403 v-405 v.
- f. 35 v. Marți a patra săptămână. Op. cit., f. 405 v-406.
- f. 35 v-36. Miercuri a 4 săptămână. Op. cit., f. 406-406 v.
- f. 36. Vineri întru aceeași săptămână. Op. cit., f. 406 v.
- f. 36-36 v. Simbătă a patra săptămână din post. Op. cit., f. 406 v.
- f. 36 v-37. Duminecă a patra a sfântului post. Op. cit., f. 407-408.
- f. 37 v. Miercuri a 5 săptămână. Op. cit., f. 408-408 v.
- f. 38-38 v. Joi a 5 săptămână a sfântului post. Op. cit., f. 408 v-409 v.
- f. 38 v-39. Vineri a 5 săptămână. Op. cit., f. 409 v-410.
- f. 39-40. Simbătă a 5 săptămână din post. Op. cit., f. 410-411.
- f. 40 v-41. Duminecă a 5 a sfântului post, rînduiala asemenea ca și în cealalte dumineci, întru carea cîntăm și slujba sfântului ce să va întimpla la mineiu, iară alții mai pe urmă au așăzat să se cînte întru această duminecă slujba prea cuvioasei maicii noastre Mariei Egipteancii. Op. cit., f. 411-412.
- f. 41-41 v. Vineri a 6 săptămână a Stîlpărilor. Op. cit., f. 412-413.
- f. 42-43. Simbătă a sfântului și dreptului Lazăr. Op. cit., f. 413-414.
- f. 43-44 v. În simbăta Stîlpărilor. Op. cit., f. 414-416.
- f. 44 v-45. În dumineca Stîlpărilor. Op. cit., f. 416-416 v.
- f. 45-47 v. În Sfînta și Marea Luni. Op. cit., f. 416 v-419.
- f. 47 v-48 v. În Sfînta și Marea Marți. Op. cit., f. 419-420.
- f. 48 v-50. În Sfînta și Marea Miercuri. Op. cit., f. 420-421 v.
- f. 50-51 v. În Sfînta și Marea Joi. Op. cit., f. 421 v-423.
- f. 51 v-56. Slujba sfîntelor și Mintuitoarelor Patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos. Op. cit., f. 423-428.
- f. 56-59 v. În Sfînta și Marea Simbătă. Op. cit., f. 428-431 v.
- 2 f. albe nenumerate.
- f. 60. *Începutul cu Dumnezeu cel Sfînt al Penticostariului adecă al celor cincizeci de zile care să înceape din Sfînta și Marea Duminecă a*



Planşa V. Foaia I din Tipicul Bisericesc. Ms. 4.

*Paștilor dimineața și să sfîrșește la Dumineca Tuturor Sfinților. Care cuprinde în sine fără de lipsă toată slujba pe toate zilele.*

f. 60-63. < Rînduiala slujbei Invierii . *Op. cit.*, f. 432-436 v.

f. 63-65 v. Cade-să a ști cum să cade a cînta paraclisul la Sfintele Paști. *Op. cit.*, f. 436 v-438 v.

f. 65 v-66 v. Rînduiala artosului. *Op. cit.*, f. 439-440.

f. 66 v-67 v. Întru Sfînta și Marea Duminecă a Paștilor. *Op. cit.*, f. 440-441.

f. 67 v-68 v. Luni în săptămîna cea luminată. *Op. cit.*, f. 441-442.

f. 68 v. Marți în săptămîna cea luminată. *Op. cit.*, f. 442-442 v.

f. 68 v-69 v. Iară simbătă după otpustul Liturghiei. *Op. cit.*, f. 444-444 v.

f. 69 v-72. Dumineca Antipasha, carea iaste pipăirea sfîntului slăvitului apostol Tomei. *Op. cit.*, f. 445-447 v.

f. 72-74. Luni a doa săptămîină după Paști. *Op. cit.*, f. 447 v-450.

f. 74 v-76. Pentru simbetele-cincizecimei după Paști. În simbăta a 2 antipasha și a 3 și a 4 și a 5 săptămîină. *Op. cit.*, f. 450 v-452.

Manuscrisul neterminat.

f. 76 v-85 v. Albe.

## 5

### IOAN SCĂRARUL, Scara

Sec. XVIII, hîrtie, 229 f. Foile 1-19 alterate de umezeală în partea de sus a foii. Fără sfîrșit. Scris cursiv cu cerneală neagră, iar titlurile cu cerneală roșie; inițiale simple și neîndemînate; 21-27 rînduri pe pagină; legătură posterioară, carton cu piele la cotor și colțuri. Un condei. Din biblioteca Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: nr 2241 al bibliotecii Internatului Teologic; nr. 61, tot pe cotorul legăturii.

1. f. 1-5. Viața pre scurtu a fericitului Ioan nastavnecul sfîntului Munte al Sinai, carile să numește Sholasticos, adică nevoitoriu, cela ce au scris această lespezi cerești; care viața o au scris smeritul monah *Daniil de la Raito* = Migne, *Patrologia graeca*, vol. 88, col. 596-608.

2. f. 5-6. Poslania lui ava *Ioan de la Raito* către cel vreadnic egumen al Sinai, carile să chiiamă Sholasticos și pre urmă s-au numit dupre numirea cărții lui Lestficinic, adică Scara. *Op. cit.*, col. 624-625.

3. f. 6-7 v. Răspunsul poslânii ceii de susu. Eu Ioan zic ție lui Ioan să te bucuri. *Op. cit.*, col. 625-628.

4. f. 7 v-8. Pinax adică adunare pentru ceale 30 de cazanii ce să coprind întru această carte. *Op. cit.*, col. 629.

f. 8 v. *Cazanie sihăstrească a lui ava IOAN NASTAVNECUL CĂLUGĂRILOR DE LA MUNTELE SINAI, care cazanie o au trimes la ava Ioan de la Raito, fiind împărțită în trei zeci de capete, car <e> ca o scară să sue pre cei ce voar vrea să urmeze din treaptile ceale mai scunde la ceale mai înnalte. Drept aceia s-au numit și cartia scară.*

5. f. 8 v-17 v. *Sf. Ioan Scărarul, Cazania 1, care arată cu ce feliu de mijlocire poate neștine să se dăpărteze de amăgitoare lume și să se lepede de dânsa de tot.* *Op. cit.*, col. 632-644.



6. f. 17 v-22. *Același*, Cuvânt 2, carile ne învață cum că călugărul nu să cade să iubească lucrurile ceale lumești dintru care s-au lăpădat, nici să le mai socotească pre urmă, nici să dorească dă ele vreodată, măcar de ar fi lucruri cât de scumpe și de folosu, ci să înnalțe gândul său todeana în ceriu. *Op. cit.*, col. 653-657.

7. f. 22-28 v. *Același*, Cuvânt 3, care învață pentru cea adevărată streinătate ce feliu iaste și cum să cade călugărul să petreacă ca un strein și ca un călătoriu la această vremelnică viață și să alerge cu mare dor la cea cerească și să nu bage în seamă visurile. *Op. cit.*, col. 664-669.

8. f. 28 v-31. *Același*, Povestire pentru visuri și năluciri care-i văd cei ce vin curând și ciarcă călugăria la mănăstire și la visuri să turbură. *Op. cit.*, col. 669-672.

9. f. 31-73. *Același*, Cuvânt 4, care povestește pentru cea de multe cununi vreadnică ascultare care pricinuiaste mucenicești cununi celor adevărați ascultători, carii ostenesc fără de cărtire pîna la sfârșitul lor. *Op. cit.*, col. 677-728.

10. f. 73 v-75 ; 75 v albă ; 76-92 v. *Același*, Cuvânt 5, care îndemnează a ne purta grija și a ne osărdui dupre a noastră putere a săvârși bună și de plin pocaianie și dă pildă vreadnică pre cuvioșii cei ce sânt însemenați mai jos, pentru ca să facem și noi cu cât voam putea aseamenea celorla pentru ca să scăpăm de păcat. *Op. cit.*, col. 764-781.

11. f. 92 v-98 v. *Același*, Cuvânt 6, care ne învață ca să ne aducem aminte de sfârșitul nostru și să ne temem de groaznica moarte ; căci că aceasta ne ajută foarte a ne depărta pururia de răotate și a săvârși faptele ceale bune, cu frica lui Dumnezeu. *Op. cit.*, col. 793-800.

12. f. 98 v-117 v. *Același*, Cuvânt 7, care ne învață în ce chip să cade ca să plângem neîncelat cu blîndă inemă și cu smerenie și cu curate lacrimi greșalile noastre care spală și curățescu sufletul nostru dintru ale noastre păcate. *Op. cit.*, col. 801-817.

13. f. 118-128. *Același*, Cuvânt 8, care arată în ce chip să cade a să dăpărta neștine de mînie, nici să se iuțească pentru orice pricină, ci să pătreacă cu răbdare, cu tăcere și cu bunătate, lin fără de turburare, fără a scandelisi pre altul sau a să scandelisi de la altul. *Op. cit.*, col. 828-836.

14. f. 128 v-132 v. *Același*, Cuvânt 9, care ne povestește pentru ține-rea de mînie, adică aducerea aminte de rău, care să înrădăcinează în inema omului și-l îndemnează a ținea minte și a face izbândă în protiva răului celui ce au pătimit și în ce chip va putea să o biruiască ca să do- bîndească cunună de biruință. *Op. cit.*, col. 840-844.

15. f. 132 v-137. *Același*, Cuvânt 10, care ne învață și ne arată cu <m> că mare rău iaste grăirea de rău și în ce chip avem datorie a ne dăpărta de dânsa cu toată puterea noastră, pentru ca nu cumva să ne osândim în munca cea vecinică. *Op. cit.*, col. 845-849.

16. f. 137-140 v. *Același*, Cuvânt 11, care oprește limbușia și o ceartă pentru răotate și zmințeala cea pricinuitoare și laudă tăcerea pentru bunătatea și folosul cela ce dăruiaște priiatenilor ei. *Op. cit.*, col. 852-853.

17. f. 140 v-143. *Același*, Cuvânt 12, care ne îndemnează a ne dăpărta de jurământ și de cea multă încărcătoare minciună ca de întunec, căci că acea sânt de la diiavolul și diiavolul îi iaste părinte, precum zice sfînta



Evanghelie și cu această cea dintăiu a lui minciună ca o amăgitoare undiță au tras afară pre cel întâiu zidit Adam și de atuncea încoace ne trage pre noi. Deci bine norociți voar li cei ce voar putea a să dăpărta de unile ca aceastea, căci că voar câștiga adevărul adică pre Domnul Hristos, Cea ce iaste deplin adevărul. Amin. *Op. cit.*, col. 853-856.

18. f. 143 v-147 v. *Același*, Cuvânt 13, care însemnează și dășichide mintea omului a vedea și a păzi de cea slăbănogită lenevire, căci că precum vedem cum că pricinuiaste pre cea depurarea și face pre suflet lipsit de ceale pământesti bunătăți, pentru aceaia ori căți voar vrea să dobândească pre Dumnezeu cu osteneala lor și pre înpărăția Sa, să gonească dupre lângă ei pre aceasta lenevire și să se ferească de dânsa de tot și să dobândească pre procopseala de voar vrea bogățiile ei. *Op. cit.*, col. 857-861.

19. f. 147 v-160. *Același*, Cuvânt 14, care îndemnează ca să urăm și să ne depărtăm de cel nesățios și viclean păntece ucigătoriu și de cel cu mare laudă și cu multă supunere lăcomiia și sațiul și pentru ca să poftim a purta cel îngeresc post carile îl gonește și-l biruiește și ne dăruia <ș> te de oarece lucru cununile biruinții. *Op. cit.*, col. 864-872.

20. f. 160-193. *Același*, Cuvânt 15, care ne aduce aminte de cea nemuritoare curățenie și îngeresc și minunat dar și făclie nestinsă a fecioriei care să face în firea omenească cu multe ostenele și reale pătimiri care iaste un lucru îngeresc și cinstit și niciodată nu să cade nicidecum a să întina nici a să întuneca, ci să se alle pururea întru cea îngerească curățenie ca un înger, căci că nu i să dă slobozenie uneori să fie stinsă și oneori aprinsă, ci neadormit și nemuritoriu să se aprinză și să lumineze în gând și în suflet (precum luminează lumina la făclie) așa să lumineze și să se înnalțe din feciorescul lui trup ca un pom înnalț stând zioa și noaptea înaintea lui Dumnezeu înpodobit cu toate ceale bune de bun neam ale lui roduri i să cuvine. *Op. cit.*, col. 880-904.

21. f. 193 v-198. *Același*, Cuvânt 16, care ne arată cum rău iaste nemilostiva iubirea de argint care iaste precum spune Pavel o închinare de idoli și cătă stricăciune pricinuiaste celor iubitori de argint și pentru aceaia trebe a să dăpărta fieștecarile și să-și petreacă viața cu sărăcie de va pofti să dobândească înpărăția ceriului, dupre sfînta Evanghelie care zice: Fericiți cei săraci cu duhul că acelora este înpărăția ceriului, adică fericiți sânt oricăți cu toată pofta lor petrec aicea cu sărăcie, căci că pre unii ca aceștia îi așteaptă înpărăția ceriului, ca să se odihnească în veaci. *Op. cit.*, col. 924-925; 928-929.

22. f. 198-202 v. *Același*, Cuvânt 17, care ne învață ce rău iaste nesimțirea și înpietirea inimii omului, care nu-l lasă a să supune învățăturilor și celor trebuincioase, care omoară sufletul și ucide gândul mai nainte până nu va muri trupul și face pre fieștecarile a să afla fără de nici o lucrare, ca când ar fi slăbănog. *Op. cit.*, col. 932-933.

23. f. 203-205 v. *Același*, Cuvânt 18, care grăiește pentru somn și pentru rugăciune și pentru cântarea bisericească ceia ce să face dintru adunarea părinților. *Op. cit.*, col. 937-940.

24. f. 205 v-209. *Același*, Cuvânt 19, care spune în ce chip să cade să priveghiem și ce să facem ca să dobândim pre cel de Dumnezeu lu-

minat dar a lui Dumnezeu ca să-l povăţuiască spre voile sale. *Op. cit.*, col. 940-941.

25. f. 209-211 v. *Acelaşi*, Cuvânt 20, care arată noao ce feliu de lucru iaste cea nebună şi slabă sfiiala, care ne dojeneşte şi ne face a tremura ca copii cei mici şi în ce chip să cade ca să înprotivim la toate ceale de înprotivă şi numai de Dumnezeu şi de ascultare să ne temem. *Op. cit.*, col. 945-948.

26. f. 212-224. *Acelaşi*, Cuvânt 21, care ne învaţă a ne depărta de cea cu multe feţe şi zadarnică slavă deşartă, care strică florile harului şi nu le lasă ca să rodească ticălosul om, ci ar polti ca să rămăe uscat şi neroditoriu şi plin de spini şi de pălămidă şi de pir, pentru ca să se arză în veaci. *Op. cit.*, col. 948-957.

27. f. 224-228 v. *Acelaşi*, Cap. 22, care ne arată şi ne dovedeşte cu cât rău mare iaste cea nedumnezeită mândrie şi cum trebuie a ne depărta de dânsa pentru ca să nu ne facem nedumnezeiţi şi de Dumnezeu lepădaţi şi aseamenea cu diiavolul, carile s-au lăpădat de Dumnezeu şi din slava Lui şi s-au făcut din înger luminat diiavol întunecat, căci trebuie de voam fi mândri să ne osândim în veaci cu aceşti diiavoli dinpreună. *Op. cit.*, col. 965-968.

Fără sfîrşit.

Manuscrisul, după cum se vede din Tabla de materii (f. 8) a avut iniţial toate cele 30 de cuvinte.

Insemnări posterioare manuscrisului :

f. 1. *De obşte a sf. Min < ăstiri > Căld < ăruşani >*

După fiecare titlu, înainte de începerea textului Cuvîntului, este intercalat : «Blagosloveşte, Părinte», indicaţie că lucrarea în forma aceasta era destinată cultului.

Izvodul acestei traduceri din sfîntul Ioan Scărarul a fost un text slavon, cu foarte mari deosebiri faţă de textul grec, cunoscut şi publicat în Migne, *Patrologia Graeca*. Mai mult, izvodul slavon este chiar deosebit structurat. De pildă în Cuvîntul 16 (f. 193 v-198) sînt integrate Cuvintele 16 şi 17 din textul grec, astfel : f. 193 v-195 v = Cuvîntul 16 din Migne, 88, col. 924-925, iar foile 195 v-198 = Cuvîntul 17, Migne, 88, col. 928-929.

## 6

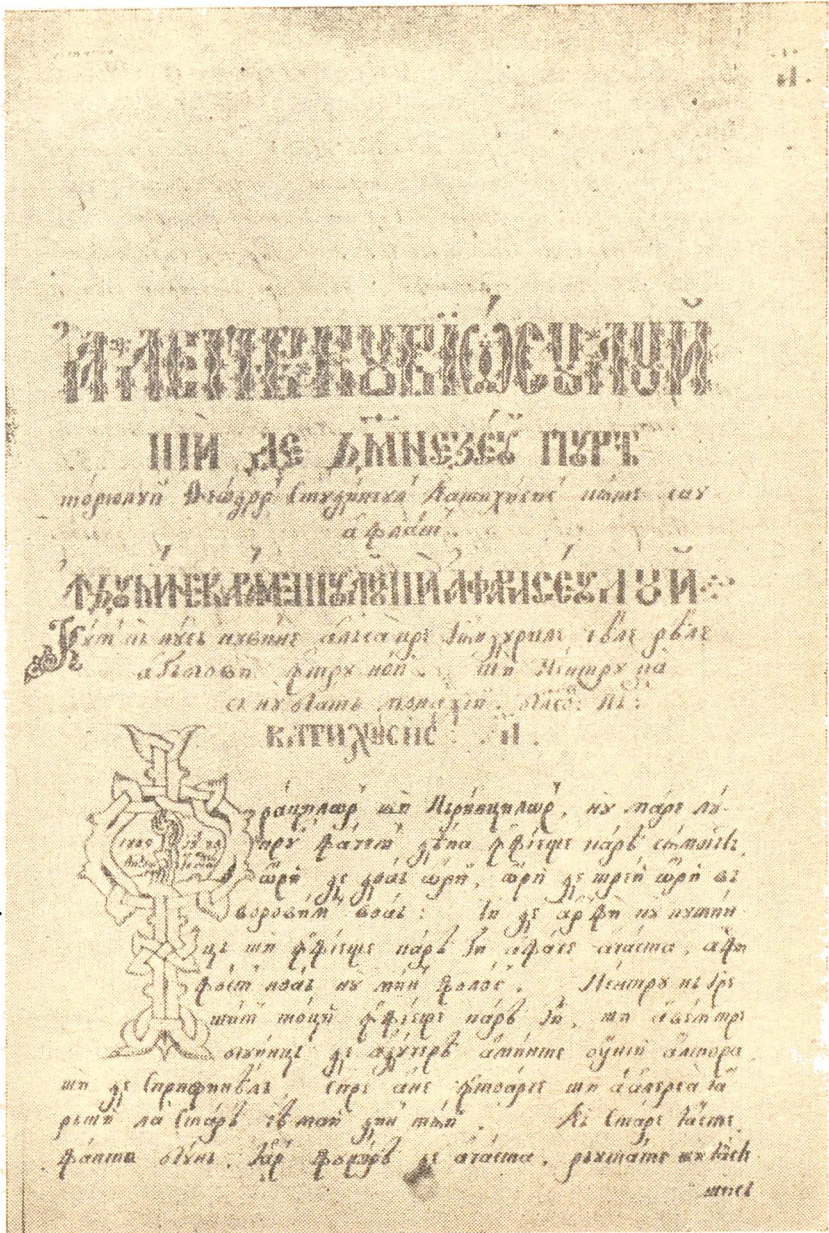
### SFÎNTUL TEODOR STUDITUL, 137 Cateheze şi alte opere

Sec. XIX (1805), hîrtic, 7 f. nenum. + 209 foi, paginaţie originală, 35×23,5, scris cursiv, cerneală neagră, lilurile şi iniţialele cu cerneală roşie, iniţialele ornate, 31 rînduri pe pagină. Legătură veche în piele, pe cotor imprimat : Teodor Studitul. Un condei : Antonie Ierodiaconul (în iniţiala F de pe f. 1). Textul colaţionat. Numere vechi de bibliotecă : 2243 al Bibliotecii Internatului Teologic şi alt număr mai vechi, 62.

f. 1-1 v nenum. Albă.

f. 2-7 nenum. *Scară pentru cuvintele sfîntului Teodor Studitul, ce să cuprind întru această carte.*

f. 1. *Ale prea cuviosului şi de Dumnezeu purtătorului TEODOR STUDITUL Catihisis cite s-au aflat ≡ Sanctis Patris et Confessoris Theodori, Studitarum praefecti, ad discipulos catechesis quator et triginta*



Planşa VII. Foaia 1 din Catehezele sfintului Teodor Studitul, copiate de Antonie Ierodiaconul, în 1805. Ms. 6.

*supra centum sermones complectens*, în: Migne, Patrologia graeca, vol. 99, col. 509-688. Citat mai jos: MG, 99.

1. f. 1-2 v. *Același*, În Dumineca Vameșului și a Fariseului. Cum că nu să cuvine a lăsa pre gândurile ceale reale a zăbovi întru noi și pentru ca să nu bată monahii. Blago<slovește> Păr<inte>. Catihisis 1 = MG, 99, col. 572-574. Cuvîntul 47.

2. f. 3-4 v. *Același*, În Dumineca Fiiului celui curvariu. Pentru slujbe și pentru ascultare și unirea la un gînd și pacea. Catihisis 2 = MG, 99, col. 574-575. Cuvîntul 48.

3. f. 4 v-5 v. *Același*, În Vinerea Lăsatului sec de carne. Pentru înfrînare și pentru mărturisirea ceia ce ne stă innainte. Catihisisul 3 = MG, 99, col. 575-576. Cuvîntul 49.

4. f. 5 v-6 v. *Același*, În Dumineca lăsatului sec de carne. Pentru zioa Domnului nostru Iisus Hristos cea mare și luminată. Catihizmul 4 = MG, 99, col. 577. Cuvîntul 50.

5. f. 6 v-8. *Același*, În Miercurea Brinzii. Pentru ca să fim cu bună îndrăzneală și viteaji în goana aceasta. Catihizmul 5 = MG, 99, col. 577-579. Cuvîntul 51.

6. f. 8-9 v. *Același*, În Vinerea Brinzii. Pentru înfrînare și pentru rugăciune. Catihizmul 6 = MG, 99, col. 579-580. Cuvîntul 52.

7. f. 9 v-10 v. *Același*, În Dumineca Brinzii. Pentru post și cum că al adevăratului și al ascultătorului poslușnic postul cel adevărat îi iaste tăierea vocii. Catihizmul 7 = MG, 99, col. 580-581. Cuvîntul 53.

8. f. 10 v-12. *Același*, În Miercurea 1 săptămîni a sfîntului post. Care s-au zis întru începutul postului. Pentru post și pentru nepățimire. Catihizmul 8 = MG, 99, col. 581-582. Cuvîntul 54.

9. f. 12-13 v. *Același*, În Vinerea 1 săptămîni a postului. Pentru ca să înpodobim casa noastră cea nesticăcioasă prin innălțarea lăptelor bune. Catihizmul 9 = MG, 99, col. 582-584. Cuvîntul 55.

10. f. 13 v-14 v. *Același*, În Dumineca 1 a sfîntului post. Pentru ca să nu ne întindem mai pre sus de putearea noastră întru sirguintele ceale duple Dumnezeu și pentru ca să hrănim pre sufletul nostru întru privirile ceale duhovnicești. Catihizmul 10 = MG, 99, col. 584-585. Cuvîntul 56.

11. f. 14 v-15 v. *Același*, În Miercurea 2 săptămîni a sfîntului post. Pentru ca să păzim sufletul nostru de patimile ceale de stricăciune făcătoare. Catihizmul 11 = MG, 99, col. 585-586. Cuvîntul 57.

12. f. 15 v-16 v. *Același*, În Vinerea 2 săptămîni din post. Pentru unirea la un gînd și pentru dragoste și pentru ca să suferim vitejaște lucrurile ceale ostenicioase ale faptei bune, pentru ca să dobîndim înpărăția ceriurilor. Catihizmul 12 = MG, 99, col. 586-587. Cuvîntul 58.

13. f. 16 v-17 v. *Același*, În Dumineca 2 săptămîni a sfîntului post. Pentru ca cu blîndețe și ușor să săvîrșim noi zilele sfîntelor păreasimi spre nădeajdea vieții ceii nesfîrșite. Catihizmul 13 = MG, 99, col. 587-588. Cuvîntul 59.

14. f. 17 v-18 v. *Același*, În Miercurea 3 săptămîni a sfîntului post. Pentru ducerea cea fără de veaste de aicea și învătătură ca cu înteme-

iare să păzim simțirile noastre și mintea de patimile ceale necuvioase. Catihizmul 14 = MG, 99, col. 588-589. Cuvîntul 60.

15. f. 18 v-19 v. *Același*, În Vinerea 3 săptămîni o sîntului post. Cum că nu să cade a ne supune pre înșine întru ispite și pentru pace. Catihizmul 15 = MG, 99, col. 589-590. Cuvîntul 61.

16. f. 20-20 v. *Același*, La sfinții patruzeci de mucenici. Pentru ca să urmăm noi patimilor Domnului. Catihizmul 16 = MG, 99, col. 590-591. Cuvîntul 62.

17. f. 21-22 v. *Același*, În Dumineca a treia a sîntului post, a închinării sîntei Cruci. Pentru creștinii cei ce au fost uciși în Bulgariia pentru ca să minînce carne în sîntul și marele post. Catihizmul 17 = MG, 99, col. 591-592. Cuvîntul 63.

18. f. 22 v-23 v. *Același*, La Buna Vestire a Născătoarei de Dumnezeu. Pentru iconomia cea prin trup a Domnului nostru Iisus Hristos și cum că să cuvîne duhovnicește să prăznuim. Catihizmul 18 = MG, 99, col. 592-596. Cuvîntul 64.

19. f. 23 v-24 v. *Același*, La același praznic. Pentru feciorie. Catihizmul 19 = MG, 99, col. 596-597. Cuvîntul 65.

20. f. 24 v-25 v. *Același*, În Miercurea săptămîinii ceii din mijlocul sîntului post. Cum că Pasha acesta închipuire iaste cătră Pasha cea ce va să fie și veacinic și pentru răbdare. Catihizmul 20 = MG, 99, col. 597-599. Cuvîntul 66.

21. f. 26-26 v. *Același*, În Vinerea săptămîinii ceii din mijlocul postului. Cum că cînd vom omori patimile trupului și vom învia cu laptele bune, atuncea prăznuim și păștim Domnului și Dumnezeuului nostru. Catihizmul 21 = MG, 99, col. 599-600. Cuvîntul 67.

22. f. 27-28. *Același*, În Dumineca 4 a sîntului post. Pentru primăvară și cum că să cade noaă să ne innoim spre nevoițele ceale din nainte prin răbdarea ispitelor celor ce ni să întimplă noaă văzute și nevăzut. Catihizmul 22 = MG, 99, col. 600-601. Cuvîntul 68.

23. f. 28-29. *Același*, Iarăși la Dumineca 4 din post. Pentru înjumătățarea sîntei patruzecimi și ca să ne sirguim și cătră nevoița cea deaceia innainte. Catihizmul 23.

*Inc.* Fraților și părinților, Dărul Prea Sîntului Dul ne-au adus pre noi până la jumătatea prea cinstitei patruzecimi cu inimă bună.

*Sj.* Și pre cum v-am ajutat pre voi întru Domnul și pre cum am iubit să vă deosebiți voi întru dumnezeiasca slavă, pre carea dea Dumnezeuu.

24. f. 29-30 v. *Același*, În Miercurea 5 săptămîni a sîntului post. La pomenirea sîntului Platon și cum că cei ce întru necazuri și întru strîmțorări ș-au săvirșit viața, de neîntristătoare și negrăită bucurie să vor îndulci. Catihizmul 24 = MG, 99, col. 601-602. Cuvîntul 69.

25. f. 30 v-31 v. *Același*, În Vinerea 5 săptămîni a sîntului post. Pentru ca să suferim noi toată munca duple urmarea și a lui Hristos și a sîntilor Lui. Catihizmul 25 = MG, 99, col. 602-604. Cuvîntul 70.

26. f. 31 v-33. *Același*, În Dumineca 5 a sîntului post. Pentru viața cea întru Dumnezeu și fericita petreacerea noastră. Catihizmul 26 = MG, 99, col. 682-683. Cuvîntul 131.

27. f. 33-34 v. *Același*, În Miercurea 6 săptămîni a sfîntului post. Pentru pomenirea morții și pentru ieciorie. Catihizmul 27 = MG, 99, col. 680-682. Cuvîntul 130.

28. f. 34 v-35 v. *Același*, În Vinerea 6 săptămîni a sfîntului post. Cum că să cuvîne a ne păzi pre înșine de cea întru toate viclenia diavolului și pentru a nu ne deosebi singuri. Catihizmul 28 = MG, 99, col. 604-605. Cuvîntul 71.

29. f. 36-37. *Același*, În Simbăta sfîntului Lazăr. Pentru săvîrșirea sfîntului post și învățatură mai înainte de deschiderea minăstirii. Catihizmul 29 = Κατηχητικόν τουτέστιν αἱ κατηχήσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, μεταγλωττισθεῖσαι μὲν εἰς ἅπλῃν φράσιν ὑπὸ ἑναρέτων ἀνδρῶν, νεωστὶ δὲ εἰς τύπον ἐκδοθεῖσαι καὶ ἐτιμελῶς διορθωθεῖσαι, Veneția, 1770, p. 136-137, Cuvîntul 64.

30. f. 37 v-38 v. *Același*, La Dumineca stîlpărilor. Cum că nu să cuvîne să ne mihnim, ci să ne înbărbătăm întru lucrul la care ne-au chemat pre noi Dumnezeu. Catihizmul 30 = MG, 99, col. 613-614. Cuvîntul 79.

31. f. 38 v-39 v. *Același*, Iarăși la Dumineca Stîlpărilor. Cum că să cade cu toată sirguinta și voirea a lucra mîntuirea noastră. Catihizmul 31 = MG, 99, col. 625-626. Cuvîntul 89.

32. f. 39 v-41. *Același*, În Sfînta și Marea Miercuri. Pentru mîntuitoarea patimă și învățatură pentru smerita cugetare și pentru răbdare. Catihizmul 32 = MG, 99, col. 605-606. Cuvîntul 72.

33. f. 41-42. *Același*, În Sfînta și Marea Vineri. Pentru mîntuitoarea patimă a Domnului nostru Iisus Hristos. Catihizmul 33 = MG, 99, col. 606-607. Cuvîntul 73.

34. f. 42-43 v. *Același*, Proimion la cuvîntul cel învățătoriu al celui întru sînți Părintelui nostru Ioann Gură de Aur, la Sfînta și Marea Duminecă a Paștelui. Cuvîntul 34 = Κατηχητικόν, p. 146-147, Cuvîntul 69.

35. f. 43 v-44 v. *Același*, La Dumineca cea noaă adecă a sfîntului Toma. Pentru că cu nevointă și cu îngrijare să săvîrșim toată viața noastră. Catihizmul 35 = MG, 99, col. 509-510. Cuvîntul 1.

36. f. 44 v-45 v. *Același*, În Dumineca 3 după Paști a Mironosițelor. Cum că să cuvîne a muri noi deapururea cu moartea cea de voe și pentru buna rînduială. Catihizmul 36 = MG, 99, col. 510-511. Cuvîntul 2.

37. f. 45 v-47. *Același*, În Dumineca 4 după Paști a Slăbănogului. Cum că să cuvîne noaă a umbla duple vredniciia rînduiei și cinului monahicesc și a goanei cu carea sîntem goniți pentru Domnul. Catihizmul 37 = MG, 99, col. 512-513. Cuvîntul 3.

38. f. 47-48. *Același*, În Miercurea înjumătățirii Praznicului. Cum că să cade să ne facem pre înșine bine mirositori prin lucrarea faptelor bune. Catihizmul 38 = MG, 99, col. 515-517. Cuvîntul 6.

39. f. 48-49 v. *Același*, La Dumineca 5 după Paști a Samarineancii. Pentru ca să luăm aminte de sinene și să fugim de locurile ceale pierzătoare și de năravurile păcatului. Catihizmul 39 = MG, 99, col. 513-514. Cuvîntul 4.

40. f. 49 v-50 v. *Același*, La Dumineca 6 după Paști a Orbului. Pentru ca cu plăcere de Dumnezeu să petreacem. Catihizmul 40 = Mg, 99, col. 517-518. Cuvîntul 7.

41. f. 50 v-51 v. *Același*, La Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos. Cum că să cuvine cu curată știință a ne împărțasi cu Sfintele Taini. Catihizmul 41 = MG, 99, col. 518-519. Cuvîntul 8.

42. f. 52-53. *Același*, La Dumineca 7 după Paști. Pentru înfricoșatul divan și pentru ca cu întemeiere să petreacem viața ceastă de acum. Catihizmul 42 = MG, 99, col. 514-515. Cuvîntul 5.

43. f. 53-55 v. *Același*, La Sfînta și Marea Duminecă a Cincizecelea. Pentru Pogorîrea Sfîntului Duh și pentru moartea lui Evtropie. Catihizmul 43 = MG, 99, col. 519-522. Cuvîntul 9.

44. f. 55 v-57. *Același*, La Dumineca tuturor slînților carea să zice cea mare. Cum că nu numai cei ce prin sînge s-au săvîrșit sint mucenici, ci și cei ce cu viață dumnezeiască petrec sint mucenici. Catihizmul 44 = MG, 99, col. 522-523. Cuvîntul 10.

45. f. 57-58. *Același*, La Dumineca 2 după Rusalii. Învățătură pentru pace. Catihizmul 45 = MG, 99, col. 523-524. Cuvîntul 11.

46. f. 58-59. *Același*, La Dumineca 3 după Rusalii. Cum că să cuvine cu frică și cu dragostea lui Dumnezeu a petreace viața noastră și pentru adormirea fratelui Evdochim. Catihizmul 46 = MG, 99, col. 524-525. Cuvîntul 12.

47. f. 59-60 v. *Același*, La Dumineca 4 după Rusalii. Pentru pomenirea morții și dare de răspuns pentru ceale greșite de noi în viață înaintea înfricoșatului divan. Catihizmul 47 = MG, 99, col. 525-527. Cuvîntul 13.

48. f. 60 v-62. *Același*, La Dumineca 5 după Rusalii. După pomenirea sfîntului marelui mucenic Teodor Stratilat. Pentru petrecerea noastră cea dumnezeiască și pentru ca să nu ne teamem întru ispite. Catihizmul 48 = MG, 99, col. 527-528. Cuvîntul 14.

49. f. 62-63 v. *Același*, După pomenirea Mergătorului Înainte. Dogmaticesc catihizmu pentru cîntea și închinăciunea slintelor icoane. Catihizmul 49 = MG, 99, col. 528-530. Cuvîntul 15.

50. f. 63 v-64 v. *Același*, La Dumineca 6 după Rusalii. La începutul secerișului, pentru omorîrea patimilor și pentru secerișul cel duhovnicesc. Catihizmul 50 = MG, 99, col. 530-531. Cuvîntul 16.

51. f. 65-66. *Același*, După pomenirea sfînților apostoli Petru și Pavel. Pentru răbdare și pentru ca să primim pre cei ce vin la supunere. Catihizmul 51 = MG, 99, col. 534-535. Cuvîntul 19.

52. f. 66-67. *Același*, La Dumineca 7 după Rusalii. Pentru săcerișul cel duhovnicesc și pentru pustnicia și nevoița cea întinsă a robilor lui Hristos. Catihizmul 52 = MG, 99, col. 531-532. Cuvîntul 17.

53. f. 67-68 v. *Același*, La Dumineca 8 după Rusalii. Pentru săcerișu și pentru neînpătîmirea celor de aicea dulci și frumoase și pentru dorirea bunătăților celor veacnice. Catihizmul 53 = MG, 99, col. 532-534. Cuvîntul 18.

54. f. 68 v-70. *Același*, La sfînta Schimbare la Față a Domnului nostru Iisus Hristos. Cum că să cuvine a păzi noi frumuseața sufletului și bunul chip neîntinat și pentru pocăință. Catihizmul 54 = MG, 99, col. 535-536. Cuvîntul 20.

55. f. 70-71 v. *Același*, La pomenirea sfîntului Mihail prea sfînțitul mitropolit al Sinadelor. Pentru pomenirea morții întru care și pentru

adormirea lui Mihail prea sfințitului mitropolit al Sinadelor. Catihizmul 55 = MG, 99, col. 536-538. Cuvîntul 21.

56. f. 71 v-73. *Același*, La pomenirea prea sfințitului mitropolit al Halchidonului chir Ioann și pentru adormirea lui. Și cum că ne vom cunoaște unii pre alții întru a doa naștere. Catihizmul 56 = MG, 99, col. 538-539. Cuvîntul 22.

57. f. 73-74. *Același*, La Adormirea Născătoarei de Dumnezeu. Pentru duhovnicescul praznic cel de aicea și pentru căștigarea împărăției cerurilor. Catihizmul 57 = MG, 99, col. 539-540. Cuvîntul 23.

58. f. 74-75 v. *Același*, La începutul indictului și al anului nou. Pentru darul lui Dumnezeu cel neajuns și nescovirșit și pentru dragostea cea cătră dînsul și pentru uriciunea cea cătră diavolul și pentru smerita cugetare. Catihizmul 58 = MG, 99, col. 540-542. Cuvîntul 24.

59. f. 75 v-77. *Același*, La culesul viilor. Pentru ca să nu odrăslim noi mărăcini și spini ai patimilor, ci să rodim pre ostenealele faptei bune. Catihizmul 59 = MG, 99, col. 542-543. Cuvîntul 25.

60. f. 77-78 v. *Același*, La Innălțarea cinstitei și de viață lăcătoarei Cruci. Pentru ca să nu ne pogorim pre înșine în patimile necinstirii, nici să socotim că iaste dulce dezmiardarea. Catihizmul 60 = MG, 99, col. 543-545. Cuvîntul 26.

61. f. 78 v-79 v. *Același*, La sămînță. Pentru sămînța cea duhovnicească și pentru ca să priveghiem întru dumnezeeștile cugetări. Catehizmul 61 = MG, 99, col. 545-546. Cuvîntul 27.

62. f. 79 v-81. *Același*, La sămînătură. Pentru credință și pentru ca nu în deșărt și în zădar să chieluim viața noastră și cum că vis și umbră sînt ceaste de acum pre lingă ceale ce vor să fie. Catihizmul 62 = MG, 99, col. 546-547. Cuvîntul 28.

63. f. 81-82 v. *Același*, La pomenirea mucenicului Taddei. Pentru mulțămire și didascalie, pentru închinarea sîntei icoanei lui Hristos și pentru mărturisirea fratelui nostru Taddei. Catihizmul 63 = MG, 99, col. 547-548. Cuvîntul 29.

64. f. 82 v-84. *Același*, La sîntul Pavel Mărturisitorul. Pentru negrăită purtarea de grijă a Stăpînului Hristos și pentru întemeierea și neprihănirea vieții noastre ceii duple Dumnezeu. Catihizmul 64 = MG, 99, col. 548-550. Cuvîntul 30.

65. f. 84-85 v. *Același*, Mai nainte de adormirea prea cuviosului părintelui nostru Teodor Studitului. Pentru judecata ceaia ce va să fie și cum că goana ceastă de acum de față, unora adecă iaste materie de faptă bună, iar altora de răutate. Catihizmul 65 = MG, 99, col. 550-552. Cuvîntul 31.

66. f. 85 v-86 v. *Același*, La Dumineca 9 după Rusalii. Pentru ca să păzim dumnezeeștile porunci și pentru dreapta îngrozire asupra celor ce să află cu lenevire cătră mîntuirea lor. Catihizmul 66 = MG, 99, col. 641-643. Cuvîntul 103.

67. f. 87-88. *Același*, În Dumineca 10 după Rusalii. Pentru ca să ne curățim pre înșine de toate patimile și să luăm asupra-ne pre ostenealele faptei bune. Catihizmul 67 = MG, 99, col. 644-645. Cuvîntul 105.



68. f. 88-89. *Același*, La Dumineca 11 după Rusalii. Pentru curata și adevărata dragoste și supunere către igumenul și pentru înfricoșata cercare a dreptului Judecătoriu. Catihizmul 68 = MG, 99, col. 643-644. Cuvîntul 104.

69. f. 89-90 v. *Același*, La Dumineca 12 după Rusalii. Pentru ca cu trezvie și cu priveghiiare să chivernisim corabiia vieții noastre. Catihizmul 69 = MG, 99, col. 645-646. Cuvîntul 106.

70. f. 90 v-92. *Același*, La Dumineca 13 după Rusalii. Pentru pomenirea morții și pentru ca nu cu lenevire să ne aflăm în vremea împărțirii sfințitelor taini. Catihizmul 70 = MG, 99, col. 646-648. Cuvîntul 107.

71. f. 92-93. *Același*, La Dumineca 14 după Rusalii. Pentru ca să fim lesne porniți către nevoințele și luptele faptei bune. Catihizmul 71 = MG, 99, col. 648-649. Cuvîntul 108.

72. f. 93 v-94 v. *Același*, La Dumineca 15 după Rusalii. Pentru zioa cea mai de pre urmă și pentru arătarea marelui Dumnezeu și Mintuito-riului nostru Iisus Hristos. Catihizmul 72 = MG, 99, col. 653-654. Cuvîntul 112.

73. f. 94 v-96. *Același*, La Dumineca 16 după Rusalii. Pentru ca nu duple plecarea și hatir să facă ceva frațimei și iconomul și ori carele altul întru slujba cea încredințată lui, ci cu milostivire și cu iubire de frați, ca să se slăvească Dumnezeu. Catihizmul 73 = MG, 99, col. 568-569. Cuvîntul 44.

74. f. 96-97. *Același*, La Dumineca 17 după Rusalii. Pentru frații ce au făcut fără de rînduială, și învățătură dojenitoare pentru buna rînduială. Catihizmul 74 = MG, 99, col. 570-571. Cuvîntul 45.

75. f. 97-98 v. *Același*, La Dumineca 18 după Rusalii. Pentru cei ce s-au sfădit, pentru pace și blindeațe și domolire și pentru fecorie. Catihizmul 75 = MG, 99, col. 571-572. Cuvîntul 46.

76. f. 98 v-100. *Același*, La Dumineca 19 după Rusalii. Inprotiva lui Mihail celui ce păgînește au împărățit și întru răzvrătită credință și pentru ca să nu pățimim noi ceva strein întru ispite. Catihizmul 76 = MG, 99, col. 608-609. Cuvîntul 74.

77. f. 100-101. *Același*, La Dumineca 20 după Rusalii. Pentru pomenirea morții și pentru ca să urîm lumea și ceale din lume. Catihizmul 77 = MG, 99, col. 610-611. Cuvîntul 76.

78. f. 101-102. *Același*, La Dumineca 21 după Rusalii. Pentru adevărata și nemincinoasa supunere și mărturisirea noastră și pentru ca să păzim dumnezeestile porunci. Catihizmul 78 = MG, 99, col. 611-612. Cuvîntul 77.

79. f. 102-103. *Același*, La Dumineca 22 după Rusalii. Pentru ca cu luare aminte să ascultăm sfințele Scripturi. Catihizmul 79 = MG, 99, col. 612-613. Cuvîntul 78.

80. f. 103-104. *Același*, La Dumineca 23 după Rusalii. Invățătură pentru credință. Catihizmul 80 = MG, 99, col. 614-615. Cuvîntul 80.

81. f. 104-105. *Același*, La Dumineca 24 după Rusalii. Pentru dragos-tea igumenului cea către frați și pentru ca să nu ne îndeletnicim întru ceale deșarte ale vieții, ci să ne întindem către ceale mai înnalte. Catihizmul 81 = MG, 99, col. 615-616. Cuvîntul 81.

82. f. 105-106 v. *Același*, La Dumineca 25 după Rusalii. Pentru ca să ne curățim pre înșine de toată întinăciunea prin pocăința cea de Dumnezeu dăruită. Catihizmul 82 = MG, 99, col. 616-617. Cuvîntul 82.

83. f. 106 v-107 v. *Același*, La Dumineca 26 după Rusalii. Mulțămită pentru căci din destul au priimit și au găzduit pre frații cei ce venea la slinția sa. Catihizmul 83 = MG, 99, col. 618-619. Cuvîntul 83.

84. f. 107 v-108 v. *Același*, La Dumineca 27 după Rusalii. Cum că nu să cuvine a da pricină celor ce caută pricină și pentru ca să ne nevoim înproțiva patimilor. Catihizmul 84 = MG, 99, col. 619-620. Cuvîntul 84.

85. f. 108 v-109 v. *Același*, La Dumineca 28 după Rusalii. Didascalie pentru ca să fugim de dulceața și dezmiardarea cea pierzătoare. Catihizmul 85 = MG, 99, col. 620-621. Cuvîntul 85.

86. f. 109 v-110 v. *Același*, La Dumineca 29 după Rusalii. Pentru mulțămire și pentru ca să nu schiopătăm (adecă să nu ne înpuținăm) întru ispite. Catihizmul 86 = MG, 99, col. 621-622. Cuvîntul 86.

87. f. 110 v-111 v. *Același*, La Dumineca 30 după Rusalii. Pentru necăștigarea și pentruca nu deosebi singuri să viețuim. Catihizmul 87 = MG, 99, col. 622-623. Cuvîntul 87.

88. f. 111 v-113. *Același*, La Dumineca 31 după Rusalii. Pentru pomenirea morții. Catihizmul 88 = MG, 99, col. 623-624. Cuvîntul 88.

89. f. 113-114. *Același*, La Dumineca 32 după Rusalii. Cum că nu să cade a deschide ușa diiavolului prin priimirea aducerilor aminte celor reale. Catihizmul 89 = MG, 99, col. 626-627. Cuvîntul 90.

90. f. 114-115. *Același*, La Dumineca 33 după Rusalii. Pentru ca cu sîrguință să ne sireguim înproțiva la războiul pierzătorilor draci. Catihizmul 90 = MG, 99, col. 627-628. Cuvîntul 91.

91. f. 115-116 v. *Același*, La Dumineca 34 după Rusalii. Cum că nu să cuvine a ne deznădăjdui noi pentru întinderea goanei, ci la Dumnezeu a arunca pricina. Catihizmul 91 = MG, 99, col. 628-629. Cuvîntul 92.

92. f. 116 v-117 v. *Același*, La Dumineca 35 după Rusalii. Pentru cei ce cu dezmierdările trupului s-au amăgit și apoi iarăși prin pocăință s-au chemat înapoi. Catihizmul 92 = MG, 99, col. 629-630. Cuvîntul 93.

93. f. 117 v-118 v. *Același*, Pentru Nașterea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și pentru ca cu bună sîrguință și întindere să ne ținem de pustniceasca noastră viață. Catihizmul 93 = MG, 99, col. 552-553. Cuvîntul 32.

94. f. 118 v-119 v. *Același*. Pentru pomenirea morții și pentru umilință care s-au zis după o zi de la pomenirea fericitului părintelui nostru Platon. Catihizmul 94 = MG, 99, col. 553-554. Cuvîntul 33.

95. f. 119 v-120 v. *Același*. Pentru mutarea cea din ceaste de aicea și pentru odihna și încetarea cea dintru împărăția ceriurilor. Catihizmul 95 = MG, 99, col. 554-555. Cuvîntul 34.

96. f. 120 v-122. *Același*, La pomenirea sfîntului părintelui nostru Vasilie cel Mare. Pentru feciorie și pentru chemarea înapoi a fratelui Memnon. Catihizmul 96 = MG, 99, col. 555-556 Cuvîntul 35.

97. f. 122-123 v. *Același*, Pentru ca să fim întăriți întru mărturisirea noastră și pentru adormirea fratelui Teodul. Catihizmul 97 = MG, 99, col. 556-558. Cuvîntul 36.

98. f. 123 v-125. *Același*, După Botezul Domnului. Cum că nu să cade a prăznui întru mahmurii și întru beții. Și pentru pomenirea morții. Catihizmul 98 = MG, 99, col. 558-559. Cuvîntul 37.

99. f. 125-126 v. *Același*, Pentru că să cuvine să urmăm viețile sfinților părinților noștri și să rămînem întru aceeaia întru carea ne-au chiebat pre noi Dumnezeu. Catihizmul 99 = MG, 99, col. 559-561. Cuvîntul 38.

100. f. 126 v-127 v. *Același*, Cum că să cade a răvni viețile sfinților părinților noștri. Catihizmul 100 = MG, 99, col. 561-562. Cuvîntul 39.

101. f. 127 v-128 v. *Același*, Pentru viețile sfinților părinți. Și pentru ca să petreacem noi întru innoirea vieții precum ne-am făgăduit întru sînta shimă. Catihizmul 101 = MG, 99, col. 562-564. Cuvîntul 40.

102. f. 129-130. *Același*, Pentru ca să privim noi viețile sfinților părinți spre a răvni și a le urma isprăvile lor. Catihizmul 102 = MG, 99, col. 564-565. Cuvîntul 41.

103. f. 130-131. *Același*, La pomenirea sfintului Ioann Gură de Aur și a sfintului Efreem. Cum că nimic din ceale ce să află la oameni iaste fericit afară de fapta bună, că aceasta singură iaste vreadnică de fericire. Catihizmul 103 = MG, 99, col. 565-567. Cuvîntul 42.

104. f. 131-132 v. *Același*, Pentru mucenicul Taddeu și pentru cuviosul Antonie și pentru facerea de bine a lui Dumnezeu și pentru deprinderea de Dumnezeu priimitoarei și a vieții noastre ceii frumoase. Catihizmul 104 = MG, 99, col. 567-568. Cuvîntul 43.

105. f. 132 v-133. *Același*, Cum că să cuvine neispitit să fie cela ce au ales să viețuiască duple Dumnezeu și pentru ca să suferă cu mulțămîită ceale dureroase, căutînd la darea de plată ceia ce va să fie. Catihizmul 105 = MG, 99, col. 609-610. Cuvîntul 75.

106. f. 133 v-134 v. *Același*, Pentru ceale ce să socotesc că sînt greale întru viața de obște, dar pricinuitoare de bucurie pentru nădeajdea celor gătite noaă în ceriuri. Catihizmul 106 = MG, 99, col. 630-631. Cuvîntul 94.

107. f. 134 v-136. *Același*, Pentru calea cea strîmtă și necăjită și pentru lăcașul cel bun al vieții ceii veacinice. Catihizmul 107 = MG, 99, col. 631-633. Cuvîntul 95.

108. f. 136 v-137 v. *Același*, Pentru despărțirea fratelui Carterie și învățătură pentru unirea la un gînd și pentru pace. Catihizmul 108 = MG, 99, col. 633-634. Cuvîntul 96.

109. f. 137 v-139. *Același*, Pentru ca să ne strîngem și să ne ferim noi de cei ce au căzut în certări și canonisiri și iarăși s-au dus și s-au dat în partea celor de altă credință. Catihizmul 109 = MG, 99, col. 635-636. Cuvîntul 97.

110. f. 139-140. *Același*, Pentru ca să ne supunem igumenului și ca cu mulțămîită să suferim pătimirile supunerii. Catihizmul 110 = MG, 99, col. 636-637. Cuvîntul 98.

111. f. 140-141 v. *Același*, Pentru ca să ne pironim noi cu frica lui Dumnezeu ca să putem scăpa de năvălirea cea de suflete pierzătoare a draecilor. Catihizmul 111 = MG, 99, col. 637-638. Cuvîntul 99.

112. f. 141 v-142 v. *Același*, Pentru ca întru ceale deadreapta cu istețime să îndreptăm mintea noastră spre negrăitele frumuseți ale zidi-

rilor lui Dumnezeu. Catihizmul 112 = MG, 99, col. 638-639. Cuvîntul 100.

113. f. 142 v-143 v. *Același*, Pentru înomenirea lui Hristos și plîngere pentru frații cei ce s-au depărtat și învățătură pentru întemeierea lor. Catihizmul 113 = MG, 99, col. 639-640. Cuvîntul 101.

114. f. 143 v-144 v. *Același*, Cum că prin adevărata smerenie scăpăm de măestriile dracilor ceale în multe chipuri. Catihizmul 114 = MG, 99, col. 640-641. Cuvîntul 102.

115. f. 144 v-146. *Același*, Pentru adormirea fratelui Teosost. Și pentru ca cu blagoceștie și cu cuvioșie să viețuim. Catihizmul 115 = MG, 99, col. 649-650. Cuvîntul 109.

116. f. 146-147. *Același*, Pentru viețuirea noastră cea de bucurie făcătoare și pentru ca să nu ne trîndăvim întru lupta vrăjmașului. Catihizmul 117 = MG, 99, col. 650-651. Cuvîntul 110.

117. f. 147-148 v. *Același*, Pentru răbdare și umilință. Catihizmul 117 = MG, 99, col. 652-653. Cuvîntul 111.

118. f. 148 v-149 v. *Același*, Pentru credință și dragoste și feciorie. Catihizmul 118 = MG, 99, col. 654-656. Cuvîntul 113.

119. f. 149 v-151. *Același*, Pentru petrecerea monahicească și pentru starea înprotivă la eresul acela ce s-au fost ridicat atuncea. Catihizmul 119 = MG, 99, col. 655-657. Cuvîntul 114.

120. f. 151-152. *Același*, Pentru pomenirea morții și pentru adormirea fratelui Iacov și pentru pocăință. Catihizmul 120 = MG, 99, col. 659-660. Cuvîntul 115.

121. f. 152-153. *Același*, Pentru ispitele și necazurile ceale din mîini văzute și nevăzute și pentru dobîndirea vieții ceii fericite. Catihizmul 121 = MG, 99, col. 660-661. Cuvîntul 116.

122. f. 153 v-154 v. *Același*, Pentru odihnirea fratelui Memnon și poruncire pentru să nu petreacă cineva singur, ca să scăpăm de patimile ceale făcătoare de stricăciune care să fac întru noi. Catihizmul 122 = MG, 99, col. 661-662. Cuvîntul 117.

123. f. 155-156. *Același*, Pentru păzirea și întemeierea mărturisirii ceii neabătute și pentru supunerea noastră și pentru luarea aminte cea cu întindere și pentru deșteptarea cea întru slujbe. Catihizmul 123 = MG, 99, col. 662-664. Cuvîntul 118.

124. f. 156 v-158. *Același*, Cum că acela ce caută pre Dumnezeu prin păzirea dumnezeștilor porunci neînfricoșat iaste în vremea eșirii din trup de năvălirea dracilor și pentru pomenirea morții și pentru dragoste. Catihizmul 124 = MG, 99, col. 664-665. Cuvîntul 119.

125. f. 158-159 v. *Același*, Cum că nu să cuvine cei răstigniți lumii să se uimească întru ceale deșarte ale vieții, ci să se sue cătră ceale mai innalte. Catihizmul 125 = MG, 99, col. 665-667. Cuvîntul 120.

126. f. 159 v-161. *Același*, Pentru pomenirea morții și pentru un stareț oarecarele cinstit ce s-au săvîrșit. Catihizmul 126 = MG, 99, col. 667-668. Cuvîntul 121.

127. f. 161-162. *Același*, Pentru ca cu statornicie și cu bărbăție de suflet să slujim Domnului și ca cu întindere să săvîrșim drumul pustniciei noastre. Catihizmul 127 = MG, 99, col. 668-669. Cuvîntul 122.

128. f. 162-163 v. *Același*, Pentru ca fără de pregetare să călătorim în călătoria noastră cea duhovnicească și să urim ceale dulci și frumoase ale vieții aceștia și pentru fericitul lăcașul nostru. Catihizmul 128 = MG, 99, col. 669-671. Cuvîntul 123.

129. f. 163 v-165. *Același*, Pentru ca să nu deschidem noi ușă patimilor, ci afară de poștele ceale necuvioase să fim. Catihizmul 129 = MG, 99, col. 671-672. Cuvîntul 124.

130. f. 165-166 v. *Același*, Pentru ascultare și pentru ca cu credință și din inimă curată spre slujbe să ne sirguim. Catihizmul 130 = MG, 99, col. 672-676. Cuvîntul 125.

131. f. 166 v-167 v. *Același*, Cum că să cade cei răstigniți lumii prin adevărata supunere și lepădare de lume cu bucurie să primească despărțirea de trup. Catihizmul 131 = MG, 99, col. 675-676. Cuvîntul 126.

132. f. 167 v-169. *Același*, Pentru ca cu îndrăzneală și cu bărbăție a sta înprotivă ispitelor celor omenești care să ridică asupra-ne. Catihizmul 132 = MG, 99, col. 676-678. Cuvîntul 127.

133. f. 169-170. *Același*, Pentru supunere și tăierea voilor. Catihizmul 133 = MG, 99, col. 678-679. Cuvîntul 128.

134. f. 170-171 v. *Același*, Cum că să cuvine prin statornică luare aminte a ne nevoi înprotiva dușmanilor celor nevăzuți și pentru ca să fugim de împărțășirea ereticilor. Catihizmul 134 = MG, 99, col. 679-680. Cuvîntul 129.

135. f. 171 v-172 v. *Același*, Pentru adormirea fratelui Grigorie și pentru ca să ne gătim noi deapururea cătră eșire. Catihizmul 135 = MG, 99, col. 683-684. Cuvîntul 132.

136. f. 173-174. *Același*, Pentru mîntuitoria mărturisire și cum că să cuvine fiește carele duple darul care l-au luat să împărțășască și pre alții. Catihizmul 136 = MG, 99, col. 684-685. Cuvîntul 133.

137. f. 174-175 v. *Același*, Pentru ca să nu pățimim ceva strein întru certările ceale de la igumenul și cum că prin multe necazuri ni să cade noaă a întra întru împărțășia ceriurilor. Catihizmul 137 = MG, 99, col. 685-688. Cuvîntul 134.

138. f. 176-180 v. *Același*, Diata = MG, 99, col. 1813-1824.

139. f. 181-190. A lui *NaŃratie monahului* epistolie cătră toți ucenicii sfîntului Teodor Studitului = MG, 99, col. 1825-1849.

f. 100 v. Albă.

f. 191. *Sfîntul Teodor Studitul*, Stihuri iamvicești la fealiuri de pricini.

1. f. 191. *Același*, La moaștele sfînților mucenici = I, MG, 99, col. 1780.

2. f. 191. *Același*, La chilia Părintelui nostru — II, MG, 99, col. 1780.

3. f. 191-191 v. *Același*, La cei ce să leapădă de lume = III, MG, 99, col. 1780-1781.

4. f. 191 v. *Același*, La igumen = IV, MG, 99, col. 1781.

5. f. 191 v. *Același*, La ascultători = V, MG, 99, col. 1781.

6. f. 191 v-192. *Același*, La povățuitoriu = VI, MG, 99, col. 1781.

7. f. 192. *Același*, La iconomul = VII, MG, 99, col. 1781.

8. f. 192-192 v. *Același*, La cei ce stăpînesc cu știință = VIII, MG, 99, col. 1781-1784.

9. f. 192 v. *Același*, La judecători = IX, MG, 99, col. 1784.
10. f. 192 v. *Același*, La începătoriu = X, MG, 99, col. 1784.
11. f. 192 v-193. *Același*, La începătoriu = XI, MG, 99, col. 1784.
12. f. 193. *Același*, La chelariu = XII, MG, 99, col. 1784.
13. f. 193. *Același*, La trapezariul = XIII, MG, 99, col. 1784-1785.
14. f. 193-193 v. *Același*, La bucătariu = XIV, MG, 99, col. 1785.
15. f. 193 v. *Același*, La cei preste haine = XV, MG, 99, col. 1785.
16. f. 193 v-194. *Același*, Indemnare la rugăciune = XVI, MG, 99, col. 1785.
17. f. 194. *Același*, La bolniceariul = XVII, MG, 99, col. 1785.
18. f. 194. *Același*, La bolnavi = XVIII, MG, 99, col. 1785-1788.
19. f. 194-194 v. *Același*, La cizmari = XIX, MG, 99, col. 1788.
20. f. 194 v. *Același*, Rugăciune pentru somn = XX, MG, 99, col. 1788.
21. f. 194 v-195. *Același*, Pentru neamăgirea de ceaste trecătoare = XXI, MG, 99, col. 1788.
22. f. 195. *Același*, La mireni = XXII, MG, 99, col. 1788.
23. f. 195. *Același*, La călătoriu = XXIII, MG, 99, col. 1789.
24. f. 195-195 v. *Același*, Pentru calea cea lucrătoare = XXIV, MG, 99, col. 1789.
25. f. 195 v. *Același*, La staul = XXV, MG, 99, col. 1789.
26. f. 195 v. *Același*, La portariu = XXVI, MG, 99, col. 1789.
27. f. 195 v-196. *Același*, La ascultătorii cei ce să trimit afară = XXVII, MG, 99, col. 1789.
28. f. 196. *Același*, La aceiași = XXVIII, MG, 99, col. 1789-1792.
29. f. 196. *Același*, La sfintele Daruri = XXIX, MG, 99, col. 1792.
30. f. 196-196 v. *Același*, La închinarea de icoane = XXX, MG, 99, col. 1792.
31. f. 196 v. *Același*, Alta la aceiași = XXXI, MG, 99, col. 1792.
32. f. 196 v. *Același*, Alta de cătră fața icoanei lui Hristos = XXXII, MG, 99, col. 1792.
33. f. 197. *Același*, Alta la aceiași = XXXIII, MG, 99, col. 1792-1793.
34. f. 197. *Același*, Alta la aceiași = XXXIV, MG, 99, col. 1793.
35. f. 197. *Același*, Alta la aceiași = XXXV, MG, 99, col. 1793.
36. f. 197. *Același*, Alta de cătră fața icoanei Maicii lui Dumnezeu = XXXVI, MG, 99, col. 1793.
37. f. 197-197 v. *Același*, Cătră Născătoarea de Dumnezeu = XXXVII, MG, 99, col. 1793.
38. f. 197 v. *Același*, De cătră Maica lui Dumnezeu = XXXVIII, MG, 99, col. 1793.
39. f. 197 v. *Același*, Alta de cătră fața lui Hristos = XXXIX, MG, 99, col. 1793.
40. f. 197 v. *Același*, Alta spre Născătoarea de Dumnezeu = XL, MG, 99, col. 1793.
41. f. 197 v. *Același*, Alta pentru închinarea icoanei lui Hristos = XLI, MG, 99, col. 1793.
42. f. 197 v. *Același*, Alta pentru sfintele Daruri = XLII, MG, 99, col. 1793.
43. f. 197 v-198. *Același*, Alta la aceiași = XLIII, MG, 99, col. 1796.



44. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = XLIV, MG, 99, col. 1796.
45. f. 198. *Același*, Alta îndemnătoare = XLV, MG, 99, col. 1796.
46. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = XLVI, MG, 99, col. 1796.
47. f. 198. *Același*, La cruce = XLVII, MG, 99, col. 1796.
48. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = XLVIII, MG, 99, col. 1796.
49. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = XLIX, MG, 99, col. 1796.
50. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = L, MG, 99, col. 1796.
51. f. 198. *Același*, Alta la aceiași = LI, MG, 99, col. 1796.
52. f. 198-198 v. *Același*, Alta la aceiași = LII, MG, 99, col. 1796.
53. f. 198 v. *Același*, Alta la aceiași = LIII, MG, 99, col. 1796.
54. f. 198 v. *Același*, Alta la aceiași = LIV-LVII, MG, 99, col. 1796.
55. f. 198 v. *Același*, Alta la aceiași = LVIII, MG, 99, col. 1796.
56. f. 198 v. *Același*, Alta de cătră fața crucii = LIX, MG, 99, col. 1797.
57. f. 198 v. *Același*, Alta = LX, MG, 99, col. 1797.
58. f. 198 v199. *Același*, Alta la icoana Mergătorului Înainte = LXI, MG, 99, col. 1797.
59. f. 199. *Același*, la Ioann Teologul = LXII, MG, 99, col. 1797.
60. f. 199. *Același*, la sfântul Pavel = LXIII, MG, 99, col. 1797.
61. f. 199. *Același*, la sfântul Zahariia = LXIV, MG, 99, col. 1797.
62. f. 199. *Același*, La sfântul Dionisie = LXV, MG, 99, col. 1797.
63. f. 199. *Același*, la sfântul Vasilie — LXVI, MG, 99, col. 1797. .
64. f. 199-199. v. *Același*, La sfântul Grigorie = LXVII, MG, 99, col. 1797.
65. f. 199 v. *Același*, La sfântul Grigorie făcătorul de minuni = LXVIII, MG, 99, col. 1797.
66. f. 199 v. *Același*, La sfântul Epifanie = LXIX, MG, 99, col. 1797.
67. f. 199 v. *Același*, La sfântul Ignatie = LXX, MG, 99, col. 1797.
68. f. 199 v. *Același*, La sfântul Atanasie = LXXI, MG, 99, col. 1800.
69. f. 199 v. *Același*, La sfântul Ioann Hrisostomul = LXXII, MG, 99, col. 1800.
70. f. 199 v. *Același*, La sfântul Chirill = LXXIII, MG, 99, col. 1800.
71. f. 200. *Același*, La sfântul Grigorie Nisis = LXXIV, MG, 99, col. 1800.
72. f. 200. *Același*, La sfântul Teodor Sicheotul = LXXV, MG, 99, col. 1800.
73. f. 200. *Același*, La sfântul Antonie = LXXVI, MG, 99, col. 1800.
74. f. 200. *Același*, La sfântul Ilarion = LXXVII, MG, 99, col. 1800.
75. f. 200. *Același*, La sfântul Eftimie = LXXVIII, MG, 99, col. 1800.
76. f. 200. *Același*, La sfântul Savva = LXXIX, MG, 99, col. 1800.
77. f. 200-200 v. *Același*, La sfântul Dalmat = LXXX, MG, 99, col. 1800.



78. f. 200 v. *Același*, La sfântul Pahomie = LXXXI, MG, 99, col. 1800.
79. f. 200 v. *Același*, La sfântul Arsenie = LXXXII, MG, 99, col. 1800-1801.
80. f. 200 v. *Același*, La sfântul Teodosie = LXXXIII, MG, 99, col. 1801.
81. f. 200 v. *Același*, La cuviosul Die = LXXXIV, MG, 99, col. 1801.
82. f. 200 v. *Același*, La sfântul Hristofor = LXXXV, MG, 99, col. 1801.
83. f. 201. *Același*, La sfântul Petru = LXXXVI, MG, 99, col. 1801.
84. f. 201. *Același*, La sfântul Andrei = LXXXVII, MG, 99, col. 1801.
85. f. 201. *Același*, Alta = LXXXVIII, MG, 99, col. 1801.
86. f. 201. *Același*, La sfânta Eufimie = LXXXIX, MG, 99, col. 1801.
87. f. 201. *Același*, La sfântul Ioann Teologul = XC, MG, 99, col. 1801.
88. f. 201. *Același*, La besearica Născătoarei de Dumnezeu tristihuri = XCI, MG, 99, col. 1801.
89. f. 201-201 v. *Același*, La pînza cea zugrăvită = XCII, MG, 99, col. 1801.
90. f. 201 v. *Același*, La icoana lui Hristos = XCIII, MG, 99, col. 1801.
91. f. 201 v. *Același*, La cel închis = XCIV, MG, 99, col. 1801-1804.
92. f. 201 v. *Același*, La cel ce viețuiește bine = XCV, MG, 99, col. 1804.
93. f. 201 v-202. *Același*, La monahii cei înbunătățiți = XCVI, MG, 99, col. 1804.
94. f. 202. *Același*, La suflet = XCVII, MG, 99, col. 1804.
95. f. 202. *Același*, La temnița Halchitului = XCVIII, MG, 99, col. 1804.
96. f. 202. *Același*, Alta = XCIX, MG, 99, col. 1804.
97. f. 202. *Același*, Alta = C, MG, 99, col. 1804.
98. f. 202 v. *Același*, Alta = CI, MG, 99, col. 1805.
99. f. 202 v. *Același*, La luminări = CII, MG, 99, col. 1805.
100. f. 202 v. *Același*, La sirguința cetirii = CIII, MG, 99, col. 1805.
101. f. 202-v. *Același*, Epigramă la casa de mueri streine = CIV, MG, 99, col. 1805.
102. f. 202 v. *Același*, La streini = CV, MG, 99, col. 1805.
103. f. 202 v. *Același*, La oprirea cuvîntului.

*Inc.* Cela ce voiaste să oprească limba mea greșaste  
*Sf.* Pentru care aicea o Vizantie, de mult mă păzești.

104. f. 203. *Același*, La loc frumos.

*Inc.* Frumos e acum și bun cu așăzarea  
*Sf.* Unde ceatele dreptilor să desfătează.

105. f. 203. *Același*, Alta.

*Inc.* Cunoscînd socolealele încă și tilcurile celor patru  
*Sf.* Spre părinteasca oarecum laudă săvîrșit.

106. f. 203. *Același*, La eșirea din viață.

*Inc.* Locul acesta grădină a mormînturilor fiind  
*Sf.* Deaca acestea le vei prîfîni, luminare sufletului vei dobîndi.

107. f. 203-203 v. *Același*, La soru-sa.

*Inc.* Groapa ceasta e ție margine a tot drumul  
*Sf.* Ca bine să trec viața ceastă mult învîrtită.

108. f. 203 v. *Același*, Cuvînt de îngropare la mireni.

*Inc.* O amarule morminte, mărginitoriule al vieții  
*Sf.* Duhul aceștia, Stăpînul tuturor.

109. f. 203 v. *Același*, La minăstire de bărbați = CVI, MG, 99, col. 1805.

110. f. 203 v-204. *Același*, Despre minăstire = CVII, MG, 99, col. 1805.

111. f. 204. *Același*, la priimitoriul de streini = CVIII, MG, 99, col. 1805.

112. f. 204. *Același*, Despre fața lui Leon = CIX, MG, 99, col. 1805.

113. f. 204. *Același*, La mormînt = CX, MG, 99, col. 1808.

114. f. 204-204 v. *Același*, La Stefan = CXI, MG, 99, col. 1808.

115. f. 204 v. *Același*, La casă adecă besearică = CXII, MG, 99, col. 1808.

116. f. 204 v. *Același*, La un adormit = CXIII, MG, 99, col. 1808.

117. f. 204 v. *Același*, La lepădarea de lume a lui Leon = CXIV, MG, 99, col. 1808.

118. f. 205. *Același*, La Anna soția lui = CXV, MG, 99, col. 1808.

119. f. 205. *Același*, Alta la Evdochiia = CXVI, MG, 99, col. 1808-1809.

120. f. 205-205 v. *Același*, La Irina = CXVII, MG, 99, col. 1809.

121. f. 205 v. *Același*, La aceiași = CXVIII, MG, 99, col. 1809.

122. f. 205 v. *Același*, La Dionisie = CXIX, MG, 99, col. 1809.

123. f. 205 v. *Același*, La întrarea minăstirii = CXX, MG, 99, col. 1809.

124. f. 205 v. *Același*, La Teofil = CXXI, MG, 99, col. 1809.

125. f. 205 v-206. *Același*, La Pamfil = CXXII, MG, 99, col. 1809.

126. f. 206. *Același*, Epistolie cătră grammatic = CXXIII, MG, 99, col. 1809.

127. f. 206. *Același*, La cuviosul părintele nostru Teodor = CXXIV, MG, 99, col. 1812.

f. 206-209 v. Albe.

Insemnări de la întiia mîna :

f. 1. În inițiala F : 1805, Iul < ie > 24, Antonie ierodiacon.

f. 28 : Întru cea de la Stavronichita.

f. 115 : Cînd sint cișlegi mai multe.

f. 119 v : S-au zis între praznice.

f. 122 : Care s-au zis între praznice.

f. 206 : Sfirșitul tilmăcirii catihizmurilor sfîntului Teodor Studitului, care s-au făcut în Sfîntul Munte al Atonului spre folosul cel de obște al rumineștilor monahi, în anul 1804.

«Blagoslovește, Părinte» din prima cateheză și orînduirea catehezelor pe duminicile și sărbătorile de peste an, ne arată că textul în forma aceasta avea o destinație cultică. Manuscrisul este un omiliar pentru întreg anul.

Textul catehezelor din manuscrisul nostru reprezintă o altă tradiție manuscris decît textele editate ale catehezelor : ediția din Migne (care, de altfel, ne dă numai textul latin, în afară de catehezele 41, 64, 65, 114 și 125 și cîteva fragmente în catehezele 2, 9, 30, 31 și 69) și ediția în neogreacă tipărită la Veneția în 1770. N-aș putea spune care e raportul manuscrisului nostru cu ediția din 1891 de la Paris a lui Auvray și Tougard, întrucît n-am putut-o găsi. Manuscrisul nostru are altă ordine a catehezelor, alte titluri, mai multe cateheze, dintre care una, nr. 23, inedită și face parte din aceeași familie ca și manuscrisul grec nr. 962 din Biblioteca Academiei Republicii Populare Romîne, care ne transmite, într-o copie din sec. XVI, catehezele Sfîntului Teodor Studitul din perioada postului mare.

Versurile iambice, la fel, reprezintă tot o altă tradiție manuscris, față de textul publicat în Migne. Versurile de la numerele 103-108 nu le-am găsit în edițiile ce le-am avut la îndemînă.

Pr. D. FECIORU



PANAIT KANELLOPULOS, *M-am născut în 1402*, Atena, 1957 (pp. 730).

Fostul profesor de la universitatea din Atena, Panait Kanellopulos, care, dedicându-se activității publice a părăsit catedra, a continuat să se arate și mai departe același intelectual pasionat de litere, de filozofie și mai ales de trecutul îndepărtat al neamului său. O seamă de lucrări istorico-literare și filozofice ca: «Istoria spiritului european» (ed. I-1942; ed. II-1947), «Creștinismul și epoca noastră» (1953), «Dialoguri ateniene-Grecia și creștinismul», (1950), «Sfârșitul lui Zaratuștra» (1956), «Prolegomene la o metafizică» (1956), în care autorul se arată un literat și un filozof desăvârșit, l-au urcat, încetul cu încetul către cea mai înaltă distincție, premiul Academiei din Atena pentru litere, care i-a și fost acordat pentru această ultimă lucrare a sa, în martie 1958.

Se pare că tema de predilecție a preocupărilor lui Panait Kanellopulos o formează elenismul, creștinismul și Bizanțul, pe care le studiază și le înfățișează nu numai pe bază de izvoare, ci și în lumina ultimelor cercetări științifice. În «Dialoguri ateniene» autorul, sub forma unor dialoguri, se ocupă de vasta problemă «Grecia și creștinismul», îmbrățișând perioada de timp dintre anul 51, adică sosirea Sf. Apostol Pavel la Atena și pînă la 529, anul închiderii de către Justinian a ultimelor școli filozofice de la Atena. În lucrarea de față, sub formă de autobiografie; autorul înfățișează istoria apusului Bizanțului, începînd cu ultimele lui zile și pînă la crepusculul care a urmat apusul acela și la ridicarea ținuturilor grecești, mai ales a Peloponezului și a Cretei, din care aveau să iasă primele raze ale aurorii reînvierii neamului grecesc.

Lucrarea de față cuprinde trei cărți și un epilog. Cartea I, care ține loc și de introducere se compune din trei capitole: a) «M-am născut în Patras», în care se înfățișează situația Patrelor la începutul sec. XV; b) «Neamul și împărații», în care sînt înfățișați împărații bizantini în raporturile lor cu neamul grecesc și c) «În Atena lui Antoniu Atzaghioli», unde arată situația Atenei în timpul stăpînirii franceze, cu care prilej autorul vorbește și de transformarea Partenonului în biserică creștină. Partea propriu zisă a lucrării o alcătuiesc cărțile II și III. Fiecare dintre aceste cărți cuprinde cîte trei capitole și anume: Cartea I: a) «Constantin Paleologul în Patras»; b) «La Mistra cu Plelon»; c) «Constantinopolul în 1437». Cartea II: a) «Veneția, Ferrara, Florența»; b) «Mistra și ultima acțiune a neamului»; c) «A căzut Constantinopolul». Cel din urmă stadiu al acestei biografii îl constituie o minăstire din Creta, unde se presupune că se refugiază autorul, după căderea Constantinopolului și unde își scrie epilogul lucrării, care este în același timp un epilog al întregii istorii tragice de pînă la 1472. Lucrarea se încheie cu cîteva însemnări lămuritoare și bibliografice.

Autorul își epuizează informațiile din izvoare de mîna întîi (D. Kydonis, Bessarion, G. Sholarul, M. Eugenice, Sfrantzi, Duca, Silv. Spiropulos, Kritobulos, Laon. Halkokondilis, Cronica Moreei, N. Machiavelli etc. cum și alte multe din sec. XVI și XVII). Lăsînd la o parte vastele cunoștințe ale autorului în legătură cu Bizanțul, cu Apusul și cu istoria bisericească a sec. XV, caracteristic în lucrarea de față rămîne felul autorului de a considera trecutul din punct de vedere istoric și social, ca și interesul viu și susținut față de chestiunile religioase și teologice ale timpului. Excursurile istorice, topografice, politice, economice și chiar artistice pe care le înfilnim în lucrare, constituie o contribuție de seamă la înțelegerea epocii respective și a civilizației ei.

O impresie deosebită produce familiaritatea autorului cu scriitorii mistici bizantini, mai ales Ion Scărarul și Simeon Noul Teolog, pe acesta din urmă numindu-l în repetate rînduri «poetul lui drag». Progresul pe care l-a făcut autorul, de la primele lucrări și pînă în momentul de față, cu privire la înțelegerea Bisericii Ortodoxe și a întîistărilor ei, care au luat parte activă la tot progresul și la toate strădaniile mari ale Bizanțului, se vedește în entuziasmul cu care autorul vorbește, de data aceasta, despre Biserica Ortodoxă, despre Sfîntul Munte și despre misticismul ortodox. «Neamul nostru poate că are mai multă nevoie de Sfîntul Munte — zice autorul într-un loc — decît

de împărați». Scrisă în chip deosebit de alrăgător și plină de informații exacte de tot felul, lucrarea lui Panait Kanellopulos constituie un instrument de preț pentru toți cei ce voiesc să adncească istoria Bizanțului din preajma imediată a căderii lui sub turci. (P. Brațiotis, în „ΘΕΟΛΟΓΙΑ” 1/1958). (Pr. Ol. N. C.).

E. BENZ. *Adam. Der Mythus vom Urmenschen*, München 1955, 18×11 cm. 328 p.

Lucrarea aceasta oferă o seamă de documente asupra temei omului primitiv, așa cum a fost tratat începînd cu Renașterea de către scriitorii originali, pe marginea marilor curente de filozofie sau teologie. Autorul vede în mit o descoperire a transcendentului din care trăiește teologia și metafizica. Iacob Boehme, discipolii săi, Soloviev și Berdiaev sînt adesea citați (J. G. în *Nouvelle Revue Théologique*, 4/1957). (Șt. P.).

MOSCATI SABATINO : *Ancient Semitic Civilisations*, London 1957, în 8<sup>o</sup>, pp. 254, XXVI tabele, 4 ilustrații în text, 4 hărți.

După a doua ediție germană și după ediția franceză, iată și ediția engleză a cărții de mare circulație, datorită prestigiului de care se bucură azi profesorul S. Moscati. Fiecare nouă ediție a acestei cărți a adus cu dînsa o ameliorare, demnă de remarcă, față de *editio princeps*, dar, de data aceasta, se poate spune, că avem de a face cu o nouă carte. Dacă structura externă a volumului a rămas nealterată, cu diviziunile sale în capitole, privind diferitele popoare semite, în esență au fost introduse numeroase puneri la punct și retușări. Chiar titlul care scoate la iveală «civilizațiile», în loc de «popoarele» semitice, ne arată stadiul parcurs de autor, în acești ani, asupra problemelor antichității semiților. Iar afirmația de la pag. 30-32, asupra conceptului de «popoare semite» este vizibil fructul reflexiunilor recente, la care a ajuns autorul asupra acestei chestiuni. Cea mai vizibilă punere la punct, cum era de așteptat, privește partea descoperirilor arheologice. Specială atenție s-a dat săpăturilor de la Mari și Ugarit, precum și expedițiilor din Arabia de Sud. Esențial a fost ameliorată și partea istorică, punîndu-se la dispoziția cititorului un mare număr de date istorice, în timp ce textele amintite ajută nu numai la o bună înțelegere a subiectului pentru care sînt citate, ci și la un contact mai direct cu lumea spirituală, sau mai bine zis cu diferitele lumi spirituale, pe care autorul le descoperă lectorului nespecialist.

Altă inovație este aceea că a înserat o seamă de ilustrații, mai bune decît cele apărute în edițiile precedente. Aceste ilustrații sînt răspîndite în text și nu așezate în bloc la finele cărții. În acest mod, textul e comentat pas cu pas.

Afară de aceste caracteristici generale, strădania asiduă pe care autorul a dedicat-o ameliorării lucrării sale se vede și în detalii, așa de ex., în rezerva asupra cronologiei «scurte», azi pe bună dreptate pusă în discuție (p. 50); în critica termenului de «cananeeni» (pp. 99-100); în importanța atribuită cetății Ugarit pentru reconstrucția mediului «cananeean»; în tratarea literaturii ugaritice și raporturile ei cu cultura Mediteranei Orientale (pp. 116-120); în detaliile mult mai bogate asupra izvoarelor *Pentateuhului* (pp. 145-147), în adoptarea cronologiei «scurte» pentru statele sud-arabice, etc. (G. Garbini, în «*Rivista degli Studi Orientali*», III-IV/1958).

*L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, în 8<sup>o</sup>, 231 p.

Studiul Vechiului Testament este tot așa de vechi ca și Biblia însăși. Manuscrisele descoperite în Deșertul Iudeei dinspre Marea Moartă, ne arată cîte cărți s-au compus în acest domeniu, toate izvorite din strădania de a înțelege și explica Vechiul Așezămînt. Sumeredenia de apocrife, care circulau în Țara Sfîntă în timpul lui Hristos, nu tratează altceva decît chestiuni ce stau în strînse raporturi cu Vechiul Testament. După întemeierea Bisericii creștine, aproape în unanimitate Sfinții Părinți au studiat Vechiul Testament ca să arate că el a fost «pedagogul» ce conducea către Hristos. Operele Sfin-

ților Părinți sînt pline cu chestiuni de teologie biblică a Vechiului Testament. Scriitorii bisericești au făcut la fel, ocupîndu-se din plin cu Vechiul Așezămînt.

Odată cu «Renașterea» studiul Vechiului Testament a devenit și mai activ. Predarea limbii ebraice în universități a adus cu sine studierea în original, deci mai adîncită, a Vechiului Testament. Raționalismul secolului XVIII și-a arătat efectele, îndeosebi, în ramura studiului biblic. După el Moise nu mai este autorul Pentateuhului. Exatetihul este opera profeților exilici, care colecționează legendele vechi și alcătuiesc legislația mozaică de azi. Profeții sînt întemeietorii monoteismului. Cărțile aghiografe sînt produse literare ale epocii de după exil. Cu un cuvînt scriptura încetează să mai fie inspirată, deci nu mai este cuvîntul lui Dumnezeu. Pentru susținerea părerilor lor, criticii raționaliști își scoteau argumente, mai ales, din cuprinsul însuși al cărților Vechiului Testament, pe care ei le socoteau opere tardive, puse pe seama celor vechi.

Pe la jumătatea secolului al XIX-lea se începe însă un lueru nou, dar în același timp, foarte util studiilor fundamentale de ordin biblic: cercetările și săpăturile arheologice. Pe tot întinsul Orientului Apropiat se fac sondaje și săpături sistematice. Egiptul, Canaanul și Mesopotamia dau la iveală o civilizație nevăzută, care pînă aci fusese acoperită sub straturi groase de pămînt. Aria locuită de popoarele semite ne-a pus la îndemîină documente scrise și monumente de o valoare nevăzută. În special săpăturile de la Mari (Mesopotamia), de la Raș Shamra (fosta cetate Ugarit în Siria), iar acum în timpul nostru, descoperirile de la Marca Moartă, au pus la îndemîina cercetătorilor Vechiului Testament dale de cel mai mare interes, pentru dovedirea adevărului informațiilor istorice consemnate în Sfînta Scriptură.

O astfel de culegere de date orientale așezate față în față cu cele ale Sfîntei Scripturi ne oferă lucrarea «*L'Ancien Testament et l'Orient*».

Lucrarea cuprinde referatele ținute cu ocazia reuniunii a V-a a bibliștilor belgieni, ce a avut loc în 1954, luna septembrie. Această reuniune a avut drept sarcină, să aprecieze rezultatele cercetării documentelor arheologice și epigrafice, izvorite din săpăturile din Orientul Apropiat. Cunoașterea acestui Orient Apropiat și Mijlociu, este capitală, căci el formează mediul în care a apărut Biblia. La această reuniune au fost chemați și specialiști din alte țări. A răspuns la invitație un număr apreciabil de cunoscători, care și-au spus cuvîntul în diferitele domenii în care ei își exercită activitatea. Cele zece comunicări prezentate la această sesiune au inaugurat seria ce a fost bolezată «*Orientalia et Biblica Lovaniensia*», dirijată de profesorul R. de Langhe, secretarul Institutului Orientalist din Louvain, cel care în 1953, în numele universității din Louvain a condus o campanie de săpături la Khirbet-Mird (14 km. sud-est de Ierusalim). Iată comunicările ce compun volumul de care ne ocupăm:

A. M. van Dijk, *La découverte de la culture sumérienne et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale* (p. 5-28), arată bogăția acestei culturi și arată punctele de contact cu literatura ebraică.

J. M. A. Janssen, *A travers les publications égyptologiques récentes concernant l'A. T.* (p. 19-63). Autorul arată că au existat puncte de contact cu mediul biblic, de ordin istoric, politic și spiritual.

R. de Langhe, *La Bible et la littérature ugaritique* (p. 65-87) trece în revistă publicațiile recente cu privire la Ugarit. Arată apoi raporturile cu privire la mediul ugaritic și cel biblic: limba ugaritică este o limbă cananeeană; literatura ugaritică, nu e cea din care s-au apărut scriitorii sacri (p. 80); această literatură este marta ora unei doctrine și a unei practici larg răspîndite în pămîntul Canaan. Cunoștințele noastre asupra Bibliei se îmbogățesc mult prin studiul literaturii ugaritice.

G. Ryckmann, *L'Arabie antique et la Bible* (p. 89-109). Intre cele două țări au existat legături, iar textele găsite la Teima și în alte locuri aduc lumină asupra instituțiilor biblice.

A. Guillaume, *L'apport de la langue et des traditions arabes à l'interprétation de l'A. T.* (p. 111-121). Studiile lexicografice arabe contribuie la interpretarea pasagiilor dificile ale Bibliei ebraice. Analogia dintre viața de tradiție ebraică și cea de tradiție arabă ne permite să urmărîm diversitatea de tradiții semnalată de relațiile biblice.

G. R. Driver, *Gloses in the Hebrew Text of the Old Testament*, (Glose în textul ebraic al Vechiului Testament) (p. 123-161). Autorul ne expune principiile care ne permit să descoperim glosele de mai tîrziu interpolate în textul ebraic. El le clasifică apoi după

semnele cu care sînt marcate, după forma pe care o afectează, ori după scopul cu care au fost introduse.

G. Dossin, *Une «lectio difficilior» dans Judges IX, 31* (p. 163-167). E vorba despre cuvîntul «*tormah*» și termenul akkadian «*turmum*» (perfidie) ce-i corespunde exact și care se prezintă într-o inscripție de fundație a regelui din Mari (capitala unui regat mesopotamian cu același nume). Ele s-ar explica unul prin altul. Aceasta probează o dată mai mult că textul massoretic (actualul text al Bibliei ebraice) merită largă credință și deci nu trebuie să ne depărtăm de el decît cu mare prudență.

E. J. Kissane, «*Butter and Honey shall he eat*» (Unt și miere va mîncea) Is. 7, 15 (p. 169-173). Autorul explică acest text din profetul Isaia pe baza cunoștințelor căpătate din literatura popoarelor orientale vecine cu cel israelit.

H. H. Rowley: *Sanballat, et le temple samaritain* (p. 175-191). Autorul ne spune că Sanballat, conducătorul Samariei, din timpul reîntoarcerii din exil, după descrierea lui Iosif Flaviu, apare ca un al doilea personaj istoric. El pare să fi fost atașat lui Nehemia, dar situat la o dată mai tardivă, departe de Nehemia.

F. M. Braun, *Le mandéisme et la secte essénienne de Qumran*, (p. 191-230). Autorul arată că la esenieni ar fi fost mai înlii o penetrație de elemente împrumutate din mistică elenică, iar mai apoi o concepție a credinței iudaice, care a dus la elaborarea unei gnoze, în care stadiu, credința iudaică s-a deformat radical.

Inițiativa Institutului Oriental de pe lângă universitatea din Louvain de a publica o colecție de opere ce va purta numele de: *Orientalia et Biblica Lovaniensia* merită toată lauda. Prin ea cercetătorii Bibliei sînt puși la curent cu toate problemele asupra cărora săpăturile din Orient au adus lumină sau din contră au produs păreri contradictorii. Dar nu numai bibliștii vor beneficia de această publicație, ci și toți orientaliștii, în genere, căci și ei obțin un material util pentru domeniul lor de cercetare.

VINCENT HUGHES L., *Jérusalem de l'Ancien Testament*, Partea II și III, Paris, 1956, p. XVII+373—809, Fig. 111—214 în text, Planșe CI—CXLIX.

Acest volum este continuarea și completarea marelui opere a profesorului de la școala biblică și arheologică franceză din Ierusalim, L. H. Vincent. Partea I-a a apărut în 1954, tratînd despre istoria și arheologia cetății sfinte, iar partea a doua, tratează numai despre arheologia cetății sacre. Partea a doua (p. 373-610) este o examinare detaliată a templului dintîi și celui de al doilea și a lui *Haram es-Sherif* (moscheea lui Omar), locul unde se afla templul odinioară. Partea a treia (p. 611-782) trece în revistă istoria cetății pînă la revolta lui Bar-Kocheba, în secolul II e. n., făcînd apoi o analiză în care sînt discutate concluziile din primele două părți. Paginile ultime conțin o listă de planșe și figuri și un index detaliat al conținutului, care ajută pe cititor să găsească ușor orice chestiune l-ar interesa.

Dacă despre o lucrare, cu un subiect așa de complex, s-ar putea spune că este *definitivă și indispensabilă*, apoi aceasta este. Ea constituie opera de încoronare a unei vieți consacrată în întregime arheologiei Tării Sfinte. Ea va rămîne opera exemplului, pentru multe decade de acum înainte și fără dubiu, va fi consultată mult timp și după progresele pe care le vor face studiile arheologice viitoare.

Vincent își începe partea a doua cu o analiză a templului lui Solomon, în lumina arheologiei comparate. El subliniază dificultățile ce reies din capitolele I Regi 6-7, iar cu ajutorul informațiilor căpătate de la alte sanctuare, el reușește să obțină o reconstituire a templului. Ca și alți cercetători de azi, el nu crede că cei 2 piloni din fața sanctuarului ar fi îndeplinit vre un rol arhitectural, ci numai unul simbolic, pe care însă nu-l putem sesiza.

Autorul trece apoi la templul lui Irod, examinînd toate documentele posibile și în special datele furnizate de Iosif Flaviu. El nu se avîntă să reconstituie templul lui Zorobabel, fiindcă n-avem nici o informație despre el. După templul lui Irod, autorul trece la studiul templului lui Ezechiel așa cum e descris în cap. 40-43. Vincent recunoaște că amănuntele date de profetul Ezechiel nu pot fi utilizate spre a înlocui pe cele care ne lipsesc în ce privește templul lui Solomon, și aceasta din cauza naturii vizio-

nare a textului profetului și interesului său de a exprima majestatea și sfințenia lui Dumnezeu.

De asemenea, Vincent socotește că nici datele cu privire la templul din Ierusalim, aflate în Mișna nu pot fi utilizate, căci ele simbolizează prea mult informațiile ce conțin.

Poate că cea mai importantă secțiune a cărții lui Vincent este examinarea detaliată a lui *Haram es-Sherif* sau aria sfință din Ierusalim. Aci el demonstrează cum arăta curtea templului de odinioară și schimbările survenite, pe baza săpăturilor lui Warren, Wilson ș. a. Autorul combate părerea veche, că Sfânta Sfințelor se afla unde este azi moscheea lui Omar, și arată că ea se găsea ceva mai la vest.

Partea III trage concluziile din primele două părți, însă prezentate în lumina tuturor datelor la îndemână, așa încît să se poată desprinde istoria clară a cetății sfinte.

Pușini savanți speră să ajungă la capătul puterilor lor fizice, producînd o operă atît de monumentală și de bază. Vincent publică lucrarea lui la vîrsta de 85 de ani.

(G. Ernest Wright, *Journal of Near Eastern Studies*, An 1959).

GORDON H. CYRUS, *Hammurapi's Code* (Source Problems in World Civilization) New-York, 1957, p. 28.

Este o prezentare rapidă a Codului lui Hammurapi. Din conținutul său total sînt scoase, traduse din nou și parafrazate articolele cele mai importante, cărora li se adaugă și scurte comentarii. Scopul acestei prezentări este să se scoată în evidență, pe cît cu putință, spiritul legii și forma civilizației ce răsare din această legislație. În ce privește traducerea, autorul urmează în de aproape pe Meek din Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts relating to the old Testament*, ed. II, 1955. O scurtă introducere servește să încadreze codul și pe autorul său, în ambianța istorică respectivă.

Codul lui Hammurapi are mare legătură cu studiul biblic, căci fiind eșit din același mediu din care s-a născut și Vechiul Testament ne aduce mari lumini, în ce privește originile și ideologia acestuia din urmă.

(G. Castellino, *Rivista degli Studi Orientali*, III-IV 1958). (*Pr. At. N.*)

MATIE M. E., *Miturile Egiptului antic*. Traducere de E. Zelțer. Tălmăcirea versurilor de Costache Nani, București, 1958, în 8<sup>o</sup>, 255 p. Cu 42 figuri în text și 33 plașe în afara textului.

În această lucrare sînt puse la îndemîna cititorului tălmăcirile principalelor și celor mai complete texte ale miturilor Egiptului antic. Autorul dă și lămuriri asupra apariției și dezvoltării acestor mituri, arătînd în ce mod au oglindit ele reprezentările vechiilor egipteni despre natură și societate. Lucrarea are două părți. Prima parte cuprinde schemele celor trei cicluri principale ale miturilor egiptene antice, arătîndu-se și însemnătatea lor pentru drama religioasă antică. A doua parte cuprinde tălmăcirea tuturor miturilor ce s-au păstrat pînă în zilele noastre în inscripții mai complete. Autorul a reprodus legende, omițînd pasaje care nu se referă direct la mitul respectiv și nu fac decît să îngreuneze înțelegerea lui. Bogate comentarii, ilustrații și descrieri ale planșelor fac din această lucrare o operă științifică și de popularizare în același timp. Este tipărită în condiții tehnice, optime.

STRÖM FOLKE, *Loki, ein mythologisches Problem* (Acta Universitatis Gothoburgensis, vol. LXII, 1956, 8) Göteborg 1956, în 8<sup>o</sup>, 147 pp.

S-a scris mult despre zeul nordic Loki, zeu plin de viclenie, asemuit adesea cu Lucifer din creștinism, și care omoară pe Balder, fiul zeului Odin și al zeiței Freyja, personificare a curăției și nevinovăției. Și totuși puține dintre figurile mitologiei nordice au fost atît de controversate ca aceea a zeului Loki. Există chiar o problemă dacă Loki a fost un zeu sau un demon, dacă a fost socotit ca aducător de fericire sau de moarte.



Tot felul de ipoteze s-au făcut asupra naturii și atribuțiilor sale. Mai de curînd, problema zeului Loki a fost studiată, pe baza unei metode evoluționiste și comparative, de Georges Dumézil într-o lucrare apărută în 1948. În lucrarea lui F. Ström însă, problema este studiată din punctul de vedere al istoriei religiilor. Lucrarea este împărțită în patru capitole: I. Izvoarele: Loki în poezia Skalzilor, Loki în poezia Eddelor, izvoarele prozaice; II. Problema raporturilor dintre Loki și alți zei, ca Thor și Odin; III. Drama Balder, omorîrea zeului cu acest nume; IV. Mitul înlănțuirii și pedepsirii lui Loki. F. Ström ajunge la concluzia că Loki este o zeitățe a morților, un conducător al sufletelor la locul de odihnă veșnică. (E. V.).

JEAN DANIELLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958 (220 pp.).

Distinsul și neobositul profesor de patrologie de la Institutul Catolic din Paris, Jean Daniélou, ale cărui lucrări de specialitate au ajuns să fie cunoscute pretutindeni, a publicat, anul trecut, în colecția «Les Temps et les Destins», o deosebit de interesantă lucrare asupra filozofului iudeu elenist Filon Iudeul, care, după cîte se știe și-a deslășurat activitatea la Alexandria și care a fost pe drept cuvînt un far al iudaismului contemporan cu Mîntuitorul Hristos. Desigur că interesul autorului asupra lui Filon se găsește în strînsă legătură cu interesul său față de teologia mistică a Sfinților Părinți, care au folosit, în chip vizibil, la timpul lor, scrierile lui Filon Iudeul.

Lucrarea de față se compune din șapte capitole. Cap. I (pp. 11-40) redă biografia lui Filon. Cap. II (pp. 41-84) tratează despre Filon și epoca lui și mai ales despre raporturile lui Filon cu eseii, cu filozofia alexandrină și cu ideologia imperială. Cap. III (pp. 85-118) vorbește despre poziția Bibliei la Alexandria, despre Biblia lui Filon și despre opera lui exegetică, în raport cu tendințele exegetice din vremea lui. Cap. IV (pp. 119-142) cercetează exegeza filoniană, sub dublul ei aspect: literal și alegoric. Cap. V (pp. 143-182) înfățișează în șapte paragrafe teologia sintetică și originală a lui Filon, care este cea dintîi teologie biblică și care a exercitat o mare influență asupra teologiei creștine. Cap. VI (pp. 183-198) dezvoltă această influență asupra creștinismului răsăritean și apusean, arătînd că misticismul filonian, biblic ca bază și elenist ca formă și-a imprimat pecetea lui și asupra misticismului creștin. În fine Cap. VII (pp. 199-214) cercetează raporturile lui Filon cu Noul Testament, mai ales cu Pavel, Ioan și Epistola către Evrei, ajungînd la concluzia că nu poate fi vorba nicicum despre o influență directă a lui Filon asupra Noului Testament și deci despre o dependență a acestuia din urmă de Filon, ci că această influență se înțelege numai în cadrul iudaismului elenizant, care provenea din scrierile lui Filon, influența directă făcîndu-se simțită mult mai tîrziu, în timpul Sfinților Părinți. (P. Brațiotis, în „ΘΕΟΛΟΓΙΑ” I/1958). (Pr. O. C.).

SYMEON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès A. A., 140 p., Collection «Sources chrétiennes» vol. 51, Paris, 1957.

Acest volum este primul din ediția critică a operei Sfîntului Simion, la care lucrează mai mulți savanți. Este așteptată în curînd ediția «Catehezelor» realizată de V. Krivoșein și J. M. Hussey și a «Imnelor» de d-na Salles.

Textul «Capetelor» Sfîntului Simion era folosit pînă acum numai în ediția defectuoasă și incompletă, produsă de Migne, după Filocalie și însoțită de traducerea latină a lui Pontanus.

Prezenta ediție critică realizată de Părintele J. Darrouzès, continuă eforturile mai vechi, din nefericire rămase fără rezultat, ale Monseniorului Louis Petit, care proiectase o ediție critică integrală a operii Sfîntului Simion și se bazează pe un mare număr, de manuscrise (51), cercetate și analizate de autor în Introducerea care precedă ediția. Ele se împart în cinci familii, și analiza tradiției manuscrise dovedește că familiile 1-2-3 se trag dintr-un arhetip A<sup>1</sup>, iar familiile 4-5 dintr-un arhetip A<sup>2</sup>. «Totul se

întimplă ca și cum A<sup>1</sup> este o stare primitivă a textului, iar A<sup>2</sup> o ediție revăzută», conchide Părintele Darrouzès. Majoritatea manuscriselor împart capetele în două centurii, plus un grup de 25 de capete, după formula: 100+25+100. Trebuie, excluse din cele care figurau sub numele Sfântului Simion, grupul *Ἐδελφς ταύτην ἡγοῦ λέγεσθαι ἀναχώραου* (P. G. 120 coll. 668-686), dovedite de părintele Hausherr, ca aparținând lui Simion Studitul, maestrul Noului Teolog, precum și alte două capete suplimentare din ms. Paris Grecque 858 și «Centuria» *Ἐδαιαν εὐρεν ὁ διάβολος* adică, citatul pe care-l face Nichifor Monahul în «De custodia cordis», din Simion Noul Teolog. Tot în această introducere, autorul face o expunere a stilului și doctrinei Sfântului Simion Noul Teolog.

Ediția critică este însoțită de o traducere franceză, apreciată de recenzenți ca excelentă, și de note explicative, acolo unde s-a ivit necesitatea.

(După recenziile: Ed. des Places, în *Revue des Études Grecques*, LXXI (1958) p. 486; Fr. Dölger, în *Byz. Zeitschrift* (1958), și D.O.R. în *Irenikon*, XXXIII (1959), (p. 110-11). (*D. Z.*).

E. GHEORGHIEV, *Kiril și Metodie, întemeietorii literaturii slavone*, Sofia, 1956, (în l. bulgară), 293 p.

K. Horálek prezentînd lucrarea, în «Byzantinoslavica», 2, 1958, expune cîteva date importante în legătură cu această problemă. După Gheorghiev, slavii dinainte de Kiril și Metodie ar fi atins un nivel de civilizație, care cunoștea și scrierea. Păreră aceasta e susținută și de savanții sovietici.

În sfera slavilor din Occident, întrebuintarea scrierii înainte de Kiril și Metodie nu e dovedită în epigrafie. Scrierea nu era încă utilizată în unele regiuni slave. Cunoașterea literelor se limita la cler și la funcționarii administrativi ai statului. În Boemia și mai ales în Polonia se întrebuinta latina.

Gheorghiev consideră că chirilica e anterioară alfabetului glagolitic. Analizînd scrierea slavă, Gheorghiev arată că chirilica s-a născut înainte de Kiril și Metodie, prin adoptarea succesivă a literelor mari grecești. Adaptarea scrierii grecești la nevoile limbii slave consta mai ales în lărgirea numărului de litere, deoarece slava posedă cîteva foneme, pe care greaca nu le cunoștea deloc.

După Gheorghiev această «precirilică», era întrebuintată chiar în regiunea slavilor de est și servea la traducerea cărților biblice pe care Constantin le-ar fi înfîlînit în Crimeia. Gheorghiev arată nu numai existența creștinismului la slavi și întrebuintarea scrierii încă din sec. IX, dar chiar traducerea unor fragmente din Biblie. Horálek spune că «teoria panoniană» se bazează pe date legendare. Cea mai mare parte din savanți nu admit existența unei traduceri slave în Crimeia. Cum se explică atunci pasajul legendei, care povestește că, venind aici, Constantin putea ceti cărțile «ruse» și putea vorbi «rusa»? Acest termen avea inițial sensul de nordic, în documentele cele mai vechi ale slavilor de răsărit. Rusia de atunci era temporar ocupată de goți, care deasemeni posedau și ei o traducere a Bibliei. Horálek alătură tezei lui Gheorghiev o nouă teorie, după care Constantin ar fi găsit niște texte în Crimeia, scrise în siriacă. (Opinia slavistului francez A. Vaillant, reluată și aprofundată de R. Jacobson și D. Gerhardt).

Contrar teoriei panoniene cu privire la originea ciriliceii, se poate obiecta că alfabetele grec și latin serveau chiar și mai tîrziu, la transcrierea textelor slave, fără a se inventa noi litere pentru redarea fonemelor tipic slave.

O monografie completă a acestei probleme, după K. Horálek, trebuie să plece de la lucrarea valoroasă a ucrainianului Lavrov. Ea nu va trebui să neglijeze izvoarele slave, latine și grecești.

ИОАСАФОВСКАЯ ЛЕТОПИСЬ, Moscova, 1957, 200 p.

Letopisețul lui Ioasaf, denumit astfel după mitropolitul cu același nume (mort în 1556) căruia îi aparține această redacție, constituie unul din izvoarele de bază ale cunoscutului letopiseț al lui Nikon, grandios monument al cronicilor rusești din sec. al XVI-lea. El a fost scris într-o cancelarie mitropolitană, imediat după înscăunarea lui Daniil ca mitropolit al Moscovei (1522-1539). Sînt descrise evenimentele din cuprinsul statului mosco-

viț, pînă la 1520. Cronică descrie rolul pe care l-a jucat Moscova în centralizarea statului rus, lupta pentru încorporarea republicii feudale a Novgorodului (1456-1476). Sînt cuprinse cîteva date referitoare la *istoria Moldovei*: luarea Cetății Albe de către turci, sub Ștefan cel Mare, căsătoria cneazului Ivan Ivanovici cu domnița «Olena», fiica lui Ștefan cel Mare, campania regelui Albert în Moldova (1497) și rușinoasa sa înfrîngere.

Textul letopisețului e însoțit de trei fragmente de cronici, un fragment din letopisețul lui Nikon, al doilea un fragment desprins din cronică lui Ioasaf, iar altul din așa zisa cronică a lui Ermolin, din secolul al XII-lea, care a stat la baza letopisețului lui Ioasaf. (Studii, 3, 1958, București).

M. A. ZABOROV, *Unele probleme din istoria cruciadei a patra și relațiile internaționale în Balcani la începutul secolului XIII în lucrările istoricului bulgar B. Primov*, p. 405-414, în *Probleme de Istorie*, 6, 1958, București.

Zaborov prezintă studiile lui B. Primov asupra izvoarelor din perioada 1204-1206, bazat pe un bogat material documentar. Printre acestea se numără scrisoarea baronilor occidentali către Inocențiu III, scrisorile papei către cruciați și lucrările istoriografice ale bizantinilor, Nichita Choniati, Gheorghe Acropolitul. Se subliniază succesul bulgarilor în lupta împotriva imperiului latin. În urma conflictului între feudații greci din Tracia, care au hotărît să mențină în mîinile lor Plovdivul, și Kaloian, căruia o parte din populație i s-a adresat, cerîndu-i sprijin, orașul a fost aproape distrus. Prin acest fapt alianța greco-bulgară împotriva imperiului latin a fost slăbită. Evenimentele din anii 1204-1205 reliefează tendințele agresive ale lui Kaloian, (țarul Ioniță cel Frumos, din dinastia Asăneștilor) și scopurile hrăpărețe ale aristocrației grecești. Contrar punctului de vedere al cercetărilor lui V. N. Zlatarski și C. Jirecek, în care se presupune că *bogomili* au avut o atitudine și o poziție negativă față de puterea statală bulgară, Zaborov arată că *bogomili* cer lui Kaloian sprijin pentru «eretici». Primov interpretează faptele prezentate de memorialistul francez Geoffroi de Villehardouin în spiritul lor autentic. Francezul era un diplomat și un conducător al cruciadei din 1202-1204, deci era firesc să prezinte într-o lumină favorabilă pe latini.

Imperiul bulgar s-a ridicat ca cel mai primejdios dușman al statului cruciaților, instaurat în Bizanț. Papa fiind interesat ca Biserica Ortodoxă să fie subordonată Romei, n-a refuzat să folosească pe cruciați pentru atingerea acestui scop. Studiile lui Zaborov contribuie la clarificarea unei perioade din istoria popoarelor balcanice, care au luptat pentru menținerea ființei lor etnice, împotriva cruciaților occidentali, în secolul al treisprezecilea. (C. B.).

J. VASICA — J. VAJS, *Soupis staroslovanskych rukopisu Národního Musea v. Praze*. (Catalogul manuscriselor vechi slave ale Muzeului Național din Praga). Praga, 1957, 527 pp.

Muzeul Național din Praga are 127 manuscrise și 47 fragmente de manuscrise, chrilice și glagolitice.

În introducere se arată că o parte din aceste manuscrise au fost studiate de diferiți cercetători. Sub auspiciile și îngrijirea Acad. de Științe a Cehoslovaciei, catalogul prezintă istoricilor și marelui public manuscrise datînd dintre sec. XI-XIX. Descrierea se face minuțios, cuprinzînd titlul, conținutul pe scurt, titlurile capitolelor, prescurtările, cu adnotările celor care au cercetat materialul respectiv. Indici de nume, de lucruri, de conținut, de limbă (redacție) și cronologici, ajută la încadrarea și delimitarea manuscriselor.

*Manuscrisul 37* este trecut la redacția de limbă «*Ungrovalahă*» și poartă pe copertă, nota marelui slavist ceh Safarik, «*Diplomata Ungrovalahica et moldavica*». Sînt opt copii de pe documente din sec. XII-XVII.

La pag. 349, 351, 352 (documente din sec. XVII-XVIII), e redat și conținutul în limba română cu litere cirilice, a unor însemnări de caligrafi romîni, dintre care unele

au fost publicate de Iațimirski. Volumul mai conține de asemenea XVIII reproduceri fotografice după cele mai frumoase și tipice pagini ale manuscriselor. (*Studii*, 1959, nr. 2, București). (D. B.)

L. FREMGEN, *Offenbarung und Symbol, Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum*. Gütersloch, 1954, 23×15 cm., 335 p.

Rolul simbolului în revelație și în viața Bisericii este studiat în această lucrare, din punct de vedere luteran. Autorul caută, la tot pasul, să respingă concepția catolică despre teologia sacramentală, acuzând-o de magie și de hiperbolism și făcând aceasta socotește că reforma a eliberat forțele spirituale pentru o punere în valoare a simbolului. Fremgen nu aduce nimic nou la concepția protestantă veche cu privire la simbol (J. G. în *Nouvelle Revue Théologique* 4/1957).

SEVERIANO DEL PARAMO, S. J., *La persona de Jesus ante la critica liberal protestante y racionalista*. Santander, Sal Terrae 1956, 17×12 cm., 202 p.

Autorul rezună drumul parcurs de critica protestantă liberală și raționalistă, de la Reimarus (sec. XVIII) și pînă în timpul nostru, pînă la «demitologizarea» preconizată de Bultmann. Diferitele teorii cu privire la persoana lui Hristos sînt înfățișate în liniile lor mari, subliniindu-li-se defectele. Meritul lucrării îl constituie expunerea clară și metodică. Cei ce doresc să se inițieze repede în această problemă găsesc aici instrumentul de care au nevoie. (J. G., în *Nouvelle Revue Théologique* 4/1957). (Șt. P.)

IOAN KALOGIROS, *Μαρία ἡ ἀειπάρθενος Θεοτόκος κατὰ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν* (retipărire din Rev. «Grigorios Palamas»), Salonic 1957, (173 pp. în 8<sup>o</sup>).

Cu toate că cinstirea care se aduce de Biserica ortodoxă Sfintei Fecioare Maria, Mama după trup a Domnului și Mintuitorului nostru Iisus Hristos, străbate marea și impunătoare din nenumăratele imne și cîntări religioase ortodoxe și cu toate că această cinstire este deosebit de intim legată de necesitățile sufletesti ale credincioșilor ortodocși, totuși, pînă acum nu a existat în ortodoxie nici o monografie asupra Sfintei Fecioare Maria, care să adune laolaltă toate datele credinței și ale evlaviei ortodoxe, înfățișându-le metodic. Lucrul acesta îl împlinește cu prisosință lucrarea de față a profesorului Ioan Kalogiros de la facultatea de teologie din Salonic.

Autorul caută mai întii, în introducerea lucrării sale să arate rădăcinile învățaturii ortodoxe despre Maica Domnului, așa cum pot fi urmărite ele în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție (pp. 1-10). Apoi, în cap. I cercetează din punct de vedere istorico-dogmatic dogma ortodoxă despre Maria, Maica Domnului, a cărei bază o constituie adevărul cu privire la unirea ipostatică a celor două naturi în Hristos, premiza și principiul comunicării proprietăților (pp. 11-30). În cap. II autorul ne prezintă o seamă de mărturii din Tradiția Bisericii de o deosebită importanță pentru înțelegerea credinței ortodoxe cu privire la Sf. Fecioară Maria (pp. 31-75). În cap. III se vorbește despre sfințenia Maicii Domnului, cercelîndu-se pe de o parte impecabilitatea Mariei, potrivit cu concepția ortodoxă, combătîndu-se dogma romano-catolică despre «concepția inaculată» a Sfintei Fecioare și arătîndu-se pe de altă parte substratul cinsirii deosebite care se dă în ortodoxie Sfintei Fecioare, cinstire care nu are nicidecum aspectul tendințelor mariolatre din Biserica romano-catolică (pp. 75-124). Partea care urmează (pp. 125-169), arată felul în care s-a exprimat conștiința ortodoxă mai nouă cu privire la Sfînta Fecioară Maria, în discuțiile cu protestantismul, iar ultimele pagini ale lucrării (pp. 170-173) înfățișează felul în care a fost combătută de ortodoxie dogma proclamată de Biserica romano-catolică cu șapte ani în urmă, despre ridicarea cu trupul la cer a Sfintei Fecioare. Cu un ascuțit simț de discernămint autorul arată aici că romano-catolicismul tinde să facă din epoca

noastră «epoca deosebitelor lucrări și harisme ale Mariei», pentru care motiv în viața bisericească el cultivă «MariolatRIA», iar în știința teologică «Mariologia», în așa măsură încât să nu poată cineva urmări mai departe înlinderea, cu adevărat labirintică și ținuta producției scriitoricești respective în manifestările mariologice ale romano-catolicilor contemporani.

Lucrarea profesorului Ioan Kalogiros, apărută într-o epocă în care «antidicomarianismul» a devenit unul dintre elementele cele mai esențiale care caracterizează protestantismul, iar «mariolatRIA» un element cu pondere din ce în ce mai mare în Biserica romano-catolică este de cea mai vie actualitate. Ea reprezintă punctul de vedere moderat ortodox, care este de altfel învățătura nealterată a Bisericii creștine de totdeauna, păstrată în dogma Bisericii, în cântările și imnele slujbelor religioase și în sufletul creștin autentic fără ofilirea nimicitoare din protestantism, dar și fără excrescențele bolnăvicioase din romano-catolicism. (I. N. Karmiris „ΘΕΟΛΟΓΙΑ” nr. 3/1957). (*Pr. Ol. N. C.*)

A. RÉTIF, S. J., *Catholicité*, Coll. Je sais — Je crois, 87, Paris, 1956, 19×14 cm., 122 p.

Urcind pînă la Sf. Ighațiu al Antiohiei, cuvîntul «catolic» este aproape tot atît de vechi ca și Biserica. Crezul introduce acest cuvînt în mărlurisirea oficială a Bisericii. Autorul studiază catolicitatea în Scriptură, apoi ca noțiune teologică, după care în realizarea istorică și în fine, în starea actuală. O concluzie asupra «spiritului catolic», încheie lucrarea, care fiind destinată marelui public are calitatea că este deosebit de clară. (J. M. în *Nouvelle Revue Théologique* 4/1957).

P. BLÄSER, *Rechfertigung dei Luther*, Münster, 1953, 20×14 cm., VIII+54 p.

Autorul înfățișează teoria credinței la Luther, abținîndu-se de la orice discuție care ar favoriza dialogul între catolici și protestanți. În doctrina luterană credința este un dar absolut și opera exclusivă a lui Dumnezeu în om. Indreptățirea este ca atare numai opera lui Dumnezeu, iar colaborarea omului este neglijată cu desăvîrșire (J. G. în «Nouvelle Revue Théologique»). (*Șt. P.*)

RUBEN WALTER, *Beginn der Philosophie in Indien. Aus der Veden* (Philosophische Studentexte. Texte der indischen Philosophie, 1) Berlin, 1955, în 8<sup>o</sup>, 338 pp.

Este o culegere de texte filozofice indiene, traduse și puse astfel la îndemîna nespecialiștilor, pentru a-și putea face o idee de evoluția filozofiei indiene. Există, desigur, ne-nunțate traduceri europene din filozofia indiană și totuși, spune W. Ruben, nespecialistului îi trebuie o călăuză, un ghid, pentru a nu-și pierde vremea răsfoind maldăre întregi de publicații. Călăuzită de acest gînd, Editura Academiei din Berlin a plănuit publicarea în limba germană a unui număr de 10 volume de extrase din operele filozofice indiene. Textele publicate în culegerea de față ilustrează diferitele direcțiuni ale cugetării magice și mitologice a Brahmanelor, care sînt imense comentarii ale Vedelor. Volumul cuprinde însă mai ales bucăți din Upanișade, lucrări filozofice prin excelență. Aceste texte au servit cel mai adesea pentru studiul istoriei religiilor. Aici sînt valorificate pentru studiul filozofiei. Fiecare text este însoțit de observații cu privire la importanța sa și de note explicative foarte utile pentru cei care nu pot citi textele în original. Traducătorul acestor texte W. Ruben, autor al unei *Istorii a filozofiei indiene* (Berlin 1954) dorește ca ele să servească pentru cunoașterea începuturilor filozofiei indiene cel puțin în măsura în care știm cîte ceva despre începuturile filozofiei grecești și chineze.

FRAUWALLNER ERICH, *Die Philosophie des Buddhismus* (Philosophische Studententexte. Texte der indischen Philosophie, 2), Berlin, 1956, în 8<sup>o</sup>, 432 pp.

În acest al doilea volum din colecția de traduceri de texte filozofice indiene editată de Academia din Berlin, sub îngrijirea îndologului W. Ruben, sînt publicate extrase din operele filozofice budiste din epoca clasică. Și chiar în limitele acestei perioade, traducătorul, E. Frauwallner, autor al unei *Istории a Filozofiei indiene* (2 vol., Salzburg 1953-1956), a făcut o alegere din nenumăratele texte ale literaturii budiste. Deși Buda predica o învățătură în care nu se puneau probleme filozofice propriu zise, totuși mai tîrziu s-a ajuns la un complicat sistem filozofic și la numeroase școli filozofice budiste. Textele adunate în volumul de față servesc pentru introducerea în studiul filozofiei budiste. De fiecare dată se dau lămuriri asupra autorului din care s-au luat textele și a învățăturii lui, iar textele sînt însoțite de explicațiile necesare.

SARGENT GALEN EUGENE, *Tchou hi contre le bouddhisme*. Thèse pour le Doctorat d'Université, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1955, în 8<sup>o</sup>, 157 pp.

Autorul se ocupă de influențele exercitate de budism asupra mișcării ce poartă numirea de «neoconfucianism», mișcare ce și-a atins apogeul în veacul XII d. Hr., prin celebrul filozof chinez Dju-și (1130-1200), supranumit «Toma de Aquino al religiei de stat chineze». Acesta a luat atitudine împotriva budismului, aducîndu-i critici pe plan social, teoretic, practic și istoric. G. E. Sargent a tradus și adnotat în lucrarea sa textele în care Dju-și a criticat budismul, căutînd în același timp să netezească drumul pentru o mai bună înțelegere atât a confucianismului cît și a budismului chinez. Deși Dju-și n-a cunoscut budismul indian, iar din budismul chinez a folosit numai un mic număr de lucrări, criticile sale au hotărît pentru totdeauna soarta budismului chinez (E. V.)

*L'homme et son prochain — Actes du VII-e Congrès des sociétés de philosophie de langue française* — Toulouse, 6-9 sept. 1956. P.U.F., 330 pagini.

*Omul și aproapele* este tema care a format obiectul celui de al optulea congres al societăților de filozofie de limbă franceză, care a avut loc la Toulouse la 6-9 sept. 1956. Faptul că această carte cuprinde nu mai puțin de 76 contribuții face imposibilă rezumarea cuprinsului ei.

Totuși chiar și numai enunțarea titlurilor referatelor poate constitui indicații importante privind direcțiile spre care s-au îndreptat cercetările și are darul de a arăta aspectele principale, sub care se poate privi această importantă problemă.

Lucrarea începe cu chestiuni care nu au un caracter inductiv decît prin actualitatea lor. Astfel, Ch. Baudoin și E. Minkowski semnează raportul intitulat *Psihopatologie*; M. H. Bloch, L. Dintzer, *Relațiunile între tineri și adulți*; iar M. Deschoux, G. Isaye și J. Moreau, *Dialogul*.

Celelalte referate diferite sînt repartizate în cinci secții cu hotarele puțin cam nesigure.

Astfel, a doua parte, intitulată *Psihologie și fenomenologie*, cuprinde studii asupra diferitelor feluri, în care se poate defini aproapele și «altul». În acesta, J. Château scrie *Cucerirea aproapelui meu*; R. Lacroze, «*Altul și aproapele*»; P. Lamy — *Aproapele, spirit și valoare*; A. L. Leroy — *Relațiile banale ale altuia cu tine*; J. Parain-Vial — *Concepte care ne permit să ne gîndim la altul*; Th. Ruysen — *Orice om este aproapele meu?* și J. Sarano, *Geneza unei dialectici fenomenologice a aproapelui*.

Merită a fi menționate, de asemenea, două rapoarte privind relațiile noastre cu omul bolnav. În acest sens, G. Dubal scrie: *Omul și aproapele său văzuți de un psihanalist*, iar G. Tilicheeff *Relații de la medic la bolnav*.

A treia parte este consacrată *incidentelor sociologice* ale problemei. R. Ledrut scrie: *Socialismul, morala și aproapele*. Printre rapoartele încadrate în această parte,

menționăm de curiozitate și raportul lui Theoros: *Omul și aproapele său în mediile africane* și al lui L. Thomas, *Minciuna, și înțelegerea omului negru*.

A patra parte privește aspectul moral al relațiilor cu aproapele: G. Bonnet: *Aproapele, măreția și slăbiciunea unui concept*; E. Dupréel: *Omul și semenul său*; A. Marc: *Omul, apropiații și aproapele său*; O. Philippe: *Eu și aproapele meu înaintea adevărului*; R. Scherer: *Etica comprehenziunii și Etica judecății*.

A cincia parte cuprinde, sub titlul de *Filozofie generală*, rapoartele: D. Crisotlî: *Experiența altuia*; E. Elcheverry: *Aspirațiunile omului de a se depăși*; A. Forest: *Semnificația dialogului*; P. Grenet: *Umanul, aproapele și îndepărtatul*; R. Jolivet: *Noțiunea aproapei de la comunicarea la comuniune*.

În a șasea parte, sub titlul de *Istoria Filozofiei*, sînt studiate diferite tipuri de raporturi cu aproapele: *Prietenie, dialog, comunicare, dragoste*. P. Teilhard studiază aceste noțiuni la Aristot, iar Lavele la Socrate.

Partea aceasta pare a fi, în mod deosebit, plină de sugestii și intuiții interesante. (Jacques Dubois, în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, III, 1957). (C. P.)

### *Les manuscrit à peintures en France du VII-e au XI-e siècle. Préface de Julien Cain, Bibliothèque Nationale, Paris, 1954, 138+36 planșe.*

Manuscrisele medievale franceze conțin miniaturi, variate forme de împodobire artistică, chenare, împletituri, inițiale, care prin valoarea lor estetică subliniază conținutul cultului creștin. De-a lungul a șase secole artistul caligraf, pictorul, copistul, lucrînd îndeosebi după alte modele antice sau bizantine (frescă, mozaicuri, statuete) arată o altă înțelegere față de imagine, de proporții și de perspectivă.

Inițialele, împodobite cu diferite desene stilizate, păsări, animale simbolice, decoruri zoomorfe, e posibil să fi apărut în Occident, mai întîi în Italia *bizantină*, poate chiar în minăstirea Vivarium, întemeiată de Cassiodor, aproape de Squillace. Ilustrarea carolingiană a cărților nu începe propriu zis, decît la sfîrșitul secolului VIII, cu marile școli de pictură, ce au luat ființă din imboldul lui Carol cel Mare și succesorilor săi. Din epoca *precarolingiană* sînt prezentate 23 manuscrise. Decorul și inițialele ce le întîlnim în această perioadă nu formează opera unor specialiști. Din toate aceste cărți precarolingiene, cea mai originală e Sacramentarul din Gellone (sec. VIII, 275 file, cu bogată decorație simbolică și, lucru rar în perioada respectivă, capete cu chipuri expresive, ce denotă un remarcabil dar al observației).

Perioada *carolingiană* ne descoperă geniul organizator al lui Carol cel Mare. «Nimic nu reflectă mai clar voința imperială de a urma Romei, decît activitatea artiștilor, care ilustrează cărțile scrise din inițiativa imperială, inspirîndu-se din modelele venite din Orientul bizantin, sau din picturile murale, mozaicurile, reliefulurile din Europa Occidentală, din arta galo-romană». În regiunea Rinului mijlociu, unde e reședința de preferință a lui Carol cel Mare, la Trêves, Mayence, Aix-la-Chapelle, se simte mai intens efortul creator al împodobirii manuscriselor.

Din grupul manuscriselor de aici face parte «Evangheliarul lui Carol cel Mare». (Sec. VIII, 127 file. E scris de Godeslac — între anii 781 și 783, data morții Hildegardei, soția lui Carol cel Mare, — pe pergament purpuriu, în unciule de aur, pe două coloane, mărginite de un chenar, cu ornamente geometrice. Pe ultiemele pagini se poate citi o notă cu caractere rustice de aur ce relatează că în 781, Carol cel Mare era la Roma și papa i-a botezat pe fiul său, Pepin). Din epoca de artă carolingiană, face parte stilul școlii din Tours, cu tendința de decorare cu boltă și pilastri, împrumutată de la arta romană. Stilul e simplu, însă minuțios și admirabil adaptat la caligrafia din Saint-Martin și minăstirea de Marmon-tier. O altă școală de scriere a manuscriselor e aceea din Reims, cu centrul în minăstirea Hautvillers. Însușitorul ei era arhiepiscopul Ebon. Ca o dezvoltare a școlii din Reims, Psaltirea lui Carol Pleșuvul — e cel mai desăvîrșit manuscris din punct de vedere estetic. E scris în întregime în unciule de aur, cu inițiale pictate pe fond de purpură, avînd ornamente geometrice; el face parte din așa zisa școală din Corbie.

Școala de la Metz e reprezentată printr-un Evangheliar de la mijlocul secolului IX, avînd 198 file, executate de Dragon. Printre cărțile ce nu pot fi încadrate în nici o școală sînt: Biblia, scrisă și pictată sub direcția episcopului de Orléans, Goth Théodulphe,

(788-821), magnifica Psaltire a mînăstirii din Corbie, operă de o incomparabilă eleganță, «amintind în mod irezistibil de unele lucrări din Orientul Mijlociu». Ilustrarea ei e extrem de bogată și variată, desenul avînd o deplină siguranță grafică. Coloritul, verdele sobru, violetul, galbenul pal, arată extraordinara finețe a gustului. Fiecare psalm începe cu o inițială ornată cu motive geometrice, cu forme de animale, remarcabile prin spirit inventiv și fartezie.

Asemănătoare sînt și școlile de pe Rin și din Tours.

Epoca romană urmează celei carolingiene. Odată cu incursiunile normande în nord, sarazine în sud, tehnica artistică a cărții va descrește, în timp ce în estul german, se va naște arta ottoniană. De asemenea Anglia va crea în parte pe datele carolingiene, venite de pe continent, o pictură originală.

La sfîrșitul secolului X, legătura carolingiană între nordul și sudul Franței, e ruptă. De la începutul secolului XI, datează primele documente ale școlilor meridionale, îndreptate ca orientare artistică, spre Spania și Italia. Operele pictate de abatele Odberl (986-1007) și de cei din jurul său, sînt pătrunse de influențe insulare. Mînăstirea de la Saint-Amand, lângă Valenciennes, domină centrele din nord prin originalitatea și fertilitatea artiștilor săi. Nu cunoaștem decît numele lui Savalo, care a semnat unele manuscrise.

Dintre școlile Loirei, cea mai remarcabilă e Fleury, care asigură legătura cu lumea precarolingiană și asimilează unele elemente ale antichității.

Întîlnim ateliere de pictură, de împodobire a manuscriselor, în Normandia, Loira și Paris. La Clairvaux, Sf. Bernard a impus un stil sobru. De centrul de manuscrise de la mînăstirea Cluny, de la care din nefericire nu a rămas aproape nimic, și eare trebuia să arate mai mult decît oricare altul influența bizantină, — se apropia primul volum al marelui Biblie din Lyon (sec.XII). Chipul Maicii Domnului cu Pruncul în brațe poartă ampreta și spiritul bizantin.

Mai izolat decît nordul Franței, în sud începînd cu secolul X, cînd dispăre influența carolingiană, apare un stil pur decorativ în Albigeois și Toulousain, caracterizîndu-se prin întrebuițarea unui tip de împletituri speciale, elegante și ușoare.

În sud apar cărți cu Apocalipse, cu ilustrație și culori irapante; La Moissac găsim elementele unei evoluții, degajată de orice tradiție, remarcîndu-se prin simonietate. Un manuscris păstrat în sec. X la mînăstirea Saint-Martial conținea forma prototipului acestor manuscrise.

Ele se apropie și de arta ottoniană, care le procură modele pentru ilustrarea unui «sbornic», scris în sec. X, în Limoges. În împodobirea acestui manuscris întîlnim elemente împrumutate din sculpturile bizantine în fildeș, inspirate din obiectele pe care pelerinii sau donatorii le aduceau la mînăstire.

Așa zisa Biblie a Sorbonei (sfîrșitul secolului X) e împodobită în mod identic. Saint Martial era o mare mînăstire, unde veneau pelerini, vizitatori de tot felul și pretutindeni. Cel mai frumos manuscris din Limoges e Biblia de Saint-Martial (2 vol. secolul XI). Prin dimensiunile mari (540×395 mm) se apropie de așa zisele Biblie «atlantice» italiene.

Un capitol interesant al cărții îl formează «Marile Biblie ale secolului XII», în care se enumeră Biblia de la Clermont-Ferrand, Biblia de Souvigny, care conține cele mai importante picturi biblice romane. Biblia de la Grande-Chartreuse conține ca motive de ilustrație capete de păsări, pe un fond violet.

Deosebit de frumoase sînt Bibliile din Lyon prin «evidențele asemănări bizantine», ca și cele de la Pontigny și Sainte-Colombe de Sens, mînăstiri unde Thomas Becket s-a refugiat în 1164. Prin coloritul și tonalitatea lor, cele două anunță deja epoca gotică, ale cărei începuturi sînt strîns legate de arta engleză.

Capitolul «Picturi murale», e format din descrierea a 50 de biserici și mînăstiri, ale căror fresce și picturi arată strîns legături cu iconografia manuscriselor. Apropierea, identificările, înrudirile ce se pot face între aceste fresce și picturile de manuscris, pun pe prim plan strînsse legături dinlăuntrul aceluiași regiuni, cu toate diferențele de tehnică. Chiar deosebirile dintre o regiune și alta fiind minime, ele subliniază unitatea unei arte cu un mare conținut și cu o inegalabilă valoare pentru civilizația și cultura medievală. (C. B.).

