

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR  
TEOLOGICE DIN  
PATRIĂRHIA ROMÂNĂ

## C U P R I N S U L

Pr. prof. VLAD PRELIPCEAN : Adaptarea divină la condițiile omenești, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfântului Ioan Hrisostomul . . . . .	403
Prof. I. BRIA : Aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistii . . .	417
Pr. mag. MIHAI GEORGESCU : Sfin- tele Taine, după catehezele Sfin- tului Cîril al Ierusalimului . . .	428
Arhid. Conf. NICOLAE CORNEANU : Aspecte din lirica ambroziană .	443
Mag. GHEORGHE SÎRBU : Intrarea solemnă a Mîntuitorului în Ieru- salim . . . . .	453
Mag. HRISTOV IORDANOV VASILE: Cîteva studii dogmatice publicate în Bulgaria, în ultimii ani . . .	466
Pr. D. FECIORU : Catalogul manu- scriselor românești din Biblioteca Patriarhiei Romîne (II) . . . . .	474
NOTE BIBLIOGRAFICE, de : Diac. prof. Em. Vasilescu, Pr. Ol. N. Căciulă, Pr. At. Negoită, C. Bărbu- lescu, Șt. Popescu . . . . .	490

EDITURA INSTITUTULUI  
BIBLIC ȘI DE MISIUNE  
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XI  
Nr. 7-8 SEPT.-OCT. 1959

## COMITETUL DE REDACȚIE

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

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.*

# ADAPTAREA DIVINĂ LA CONDIȚIILE FIRII OMENEȘTI, ÎN LUCRAREA INSPIRAȚIEI DIVINE, DUPĂ ÎNVĂȚĂTURA SFÎNTULUI IOAN HRISOSTOM

Pr. Prof. VLAD PRELIPCEAN

După cum se știe, Sfântul Ioan Hrisostom este cel mai de seamă reprezentant al școlii exegetice antiohiene. Valoarea și importanța deosebită a acestui mare exeget al Sfintei Scripturi este arătată, în românește, în tratatul complet și substanțial al profesorului univ. dr. Iustin Moisescu, astăzi I. P. S. Mitropolit al Moldovei și Sucevei, cu titlul : «Sf. Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom», pag. 124, 1942.

În legătură cu diferite materii tratate, îndeosebi în legătură cu capitolul «sensurile Sfintei Scripturi», autorul pune în lumină principiul adaptării Divine în actul inspirației Sfintei Scripturi, exprimat de Sf. Ioan Hrisostom prin cuvântul *συγκατάβασις* = synkatabasis, pp. 94-97. În gândirea Sf. Ioan Hrisostom se înțelege prin acest cuvânt actul înțelept al lui Dumnezeu, de a binevoi să se coboare la puterea de pricepere a oamenilor. « *Συγκατάβασις* » = synkatabasis = coborîre, de la verbul *συγκαταβαίνειν* = a se coborî, a veni în ajutorul cuiva, a se coborî spre a asista pe cineva, a avea bunăvoință față de cineva». <sup>1</sup> Expresia synkatabasis este redată în latinește prin condescendētia. În românește se poate reda prin condescendență, adaptare, acomodare.

Principiul adaptării divine la condițiile omenești în actul inspirației Sfintei Scripturi, exprimat prin termenul synkatabasis, este așa de mult folosit de Sfântul Ioan Hrisostom, încît poate fi numit principiu-cheie în opera sa exegetică.

Iată motivul pentru care socotim că este folositor să stăruim mai de aproape asupra acestui principiu.

După învățătura Bisericii, Sfânta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, în sensul că El este autorul principal al ei. Sfânta Scriptură însă nu s-a putut scrie de la sine, ci Dumnezeu s-a servit de oameni, ca de niște organe ale voinței Sale sfinte. Sfânta Scriptură este, așadar, produsul cooperării dumnezeiești și omenești. Ea este o carte divină și umană. În ce măsură este divină și în ce măsură este omenească, este o problemă care s-a pus sub diferite forme, neîncetînd totuși să agite puterea de înțelegere a gînditorilor creștini. Între primii care s-au semnalat în această cercetare sînt reprezentanții de frunte ai celor două școli exegetice : Școala alexandrină și cea antiohiană.

1. Vezi Bacly M. A., *Dictionnaire grec-français*, p. 1808.

Școala alexandrină se străduia să accentueze cât mai mult posibil elementul divin în Sfânta Scriptură, în dauna elementului uman. Dumnezeu, după această școală, descoperindu-și gândirea Sa, a făcut acest lucru într-un mod divin, într-un mod vrednic de El. Inspirând Sfânta Scriptură, El nu s-a coborât pînă la noi, pentru a se adapta la vorbirea noastră, la mentalitatea noastră, la felul nostru de exprimare. Dumnezeu, adresându-se, așadar, oamenilor, în Scriptură, prin mijlocirea oamenilor, a trebuit să inspire sensuri ascunse, înalte, tainice. Dacă totuși Dumnezeu a inspirat un sens pur literal, după cum se exprimă Origen, El n-a făcut aceasta totdeauna. El n-a dat acestui sens o importanță mare și l-a rezervat pentru oameni simpli și neînvățați, nu pentru aceia care au fost ridicați la un nivel de înțelegere mai înalt. Acest sens a fost depreciat de Origen în așa măsură, încît el îl numește sens corporal, grosolan.

Alte ori, susține Origen, în Sfânta Scriptură se află fraze vulgare, anti-nomii, etc., dar pe acestea le-a îngăduit Dumnezeu, ca prin ele să conducă pe cercetătorul Sfintei Scripturi la o interpretare alegorică. Pentru a se exprima mai intuitiv, Origen face o comparație. Dumnezeu este asemănat cu un om care se află pe vârful unei stînci foarte înalte și de acolo dă îndrumări unuia de la poalele stîncii cum să se urce la El, fără însă să se coboare jos și să dea ajutor real celui de jos. Frazele vulgare și așa numitele antinomii sînt doar niște mijloace de care se servește Dumnezeu pentru a stimula pe oameni să se ridice pînă la El.

De aici urmează că Sfânta Scriptură trebuie să fie interpretată nu după o regulă omenească, ci într-un mod demn de Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, inspirînd Sfânta Scriptură, nu s-a coborât pînă la noi, atunci noi trebuie să ne ridicăm pînă la El, prin mijlocirea interpretării Sfintei Scripturi, într-un chip tainic, spiritual.<sup>2</sup>

Evident, acest fel de a privi lucrurile duce la exagerări, care dau naștere unor grave erori.

În opoziție cu exagerările Școalei alexandrine, se ridică Școala antiohiană, care, fără a cădea în exagerările antropomorfiților din Egipt, a știut să pună în adevărată lumină raportul între divin și uman în Sfânta Scriptură.

Ceea ce caracterizează îndeosebi învățătura Sf. Ioan Hrisostom despre inspirația Sfintei Scripturi este tocmai teoria despre adaptarea divină la condițiile umane. Sfîntul Ioan Hrisostom se ridică împotriva învățaturii Școalei alexandrine. Aceasta afirmă că demnitatea cea de tot înaltă a lui Dumnezeu nu-i compatibilă cu coborîrea Lui pînă la noi, în actul inspirării Sfintei Scripturi, pentru a se acomoda modului nostru de înțelegere și de exprimare; dimpotrivă, El a voit ca să ne ridice pe noi la sferele cele mai înalte ale speculației.

Sfîntul Ioan Hrisostom susține cu toată convingerea un principiu diametral opus: Dumnezeu, comunicînd cu oamenii, s-a coborât pînă la noi, a ținut seamă de micimea noastră și s-a adaptat felului nostru de a vorbi, la limba noastră obișnuită, la cuvintele noastre, la figurile

2. Migne, P.G., 11, 341-414. Vezi mai pe larg asupra acestei chestiuni: Roventza H., Dr., *Interpretarea Sfintei Scripturi după Origen*, Rm. Vilcii, 1929, p. 43 urm.

noastre de stil, și, în anumite limite, la modul nostru de simțire și de pricepere.

Nenumărate sînt locurile în omiliile marelui exeget, în care el ilustrează acest principiu din felurite puncte de vedere.

Să ne oprim la cîteva exemple dintre cele mai caracteristice.<sup>3</sup> La locul din Geneză II, 21, unde se istorisește crearea femeii «și a luat una din coastele lui Adam», pune în fruntea comentariului cuvintele: «Bagă de seamă bine acomodarea dumnezeieștii Scripturi» (καὶ ὅρα τὴν συγκατάβασιν τῆς θείας Γραφῆς), de ce cuvinte s-a servit pentru a se coborî la slăbiciunile noastre... Dacă nu s-ar fi folosit de asemenea expresii, cum am fi putut pricepe taine atît de ascunse?».<sup>4</sup>

Mai departe, comentînd cuvintele din Geneză III, 8: «iar cînd au auzit glasul Domnului Dumnezeu, care umbla prin rai, în adierea zilei (răcoarea serii)», Sf. Ioan Hrisostom atrage luarea aminte că nu trebuie să înțelegem aceste cuvinte în sens material; «ci trebuie să avem în vedere că din grijă pentru slăbiciunea noastră s-a folosit de o astfel de vorbire umilă (ἡ ταπεινότης τῶν λεξέων ἔγκειται...)».<sup>5</sup>

După versul 21 al aceluiași capitol: «Și a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui tunice de piele și i-a îmbrăcat», observă din nou: «Bagi de seamă cît de mare este condescendența Sf. Scripturi? (ὅρα πόση θείας Γραφῆς ἡ συγκατάβασις)».

Din nou atrage atenția cu stăruință asupra adaptării divine la versetul următor. Citînd versetul 22: «Și a zis Domnul Dumnezeu: Iată Adam s-a făcut ca unul din noi, cunoscînd binele și răul»... adaugă: «Ai văzut cită umilire în vorbire?»<sup>6</sup>

Acest fel de exprimare revine mereu și în alte locuri.

Care este temeiul acestei condescendențe divine, acestei adaptări și acomodări la însușirile vorbirii omenești? Temeiul principal se cuprinde în faptul că Dumnezeu a inspirat Sfînta Scriptură pentru binele oamenilor, nu pentru slava Sa, de aceea a trebuit să se folosească de vorbirea omenească, în felurile ei forme, cu ale sale frumuseți și calități, dar și cu ale sale scăderi și imperfecțiuni.

Aceasta o pune în relief Sf. Ioan Hrisostom, în repetate rînduri, cu expresii vii și îndrăznețe.

Explicînd locul din Geneză II, 8: «Și a sădit Domnul Dumnezeu grădină în rai»..., face atenți pe credincioși să nu se mire de expresii prea concrete, pentru că este uzul Sfîntei Scripturi să se folosească de expresii obișnuite pentru noi și pentru trebuința noastră (δι' ἡμᾶς καὶ τὴν ὠφέλειαν τὴν ἡμετέραν)<sup>7</sup>.

Astfel, în legătură cu Psalmul 6: «Doamne nu întru mînia Ta să mă cerți»... notează: «Așa vorbește aici cu expresii potrivite înțelegerii noastre

3. În alegerea acestor locuri ne-am orientat îndeosebi după studiul lui F. Fabbi: *La «Condescendenza» divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giovanni Chrisostomo* (*Biblica*, 1933, vol. 14, pp. 330-347).

4. Migne, P.G., vol. 53, 121.

5. P.G., vol. 53, 135.

6. P.G., vol. 53, 150.

7. P.G., vol. 53, 109.

(συγκαταβάσεως γὰρ ἔστι τὰ ῥήματα). Dumnezeu vorbește ca și cînd s-ar coborî la felul de a gîndi al persoanei fizice, pentru trebuința ascultătorilor (πρὸς τὴν ὠφέλειαν τῶν ἀκουόντων).<sup>8</sup>

Aceeași idee o dezvoltă Sf. Ioan Hrisostom și în Omilia a 38-a, la Evanghelia după Ioan, unde Iisus întrebuițează cuvinte simple, purtînd grijă pentru mîntuirea noastră. Domnul Iisus Hristos, ținînd seamă de slăbiciunile noastre, s-a folosit, la diferite prilejuri de cuvinte comune (ἀνάξια ῥήματα), prin care a învățat cu mai multă putere și efect adevăruri sublime, care în alt chip n-ar fi putut fi pricepute.<sup>9</sup>

Și astfel, trebuie să admirăm marea bunătate și purtare de grijă a Domnului («εἶδες φιλανθρωπίαν καὶ κηδεμονίαν Δεσπότου»).<sup>10</sup>

S-ar putea obiecta că teoria Sf. Ioan Hrisostom despre condescendența divină în actul inspirației Sfintei Scripturi nu ar avea temeiuri solide în Cartea Sfîntă și că ar fi o învățătură arbitrară formulată de marele exeget pentru a înconjura multe greutăți de explicare. Dar, principiul acesta este întemeiat, dimpotrivă, pe însuși scopul inspirației și izvorăște în mod logic din ea. Scopul inspirației este doar manifestarea gîndirii divine în folosul tuturor oamenilor. Așa învață toți Sfinții Părinți și însuși Sf. Pavel, citat în acest scop de Sf. Ioan Hrisostom: «Toate cîte s-au scris pentru învățătura noastră s-au scris» (Rom. XV, 4).<sup>11</sup>

După ce am văzut pe scurt în ce se cuprinde ideea și temeiul adaptării divine la condițiile omenești, în actul inspirației Sfintei Scripturi, vom examina, în cele următoare, pînă la ce limită se extinde această adaptare și formele felurite pe care le îmbracă în opera exegetică a Sf. Ioan Hrisostom.

El vede o specie deosebită de condescendență divină în folosirea antropomorfismelor în Biblie. Aici se atribuie lui Dumnezeu forme umane, activități umane, fie sensibile, fie intelectuale. Acest fel de exprimare l-a voit Dumnezeu pentru a se adapta înțelegerii oamenilor, în speță înțelegerii poporului biblic, care, fiind din fire apăsător spre cele materiale, n-ar fi putut înțelege nimic, dacă Dumnezeu ar fi folosit o vorbire mai proprie și mai înaltă.

Așadar, ținînd seamă de această metodă și avînd în vedere că expresiile antropomorfe îmbracă gîndiri dumnezeiești, noi nu trebuie să le interpretăm într-un mod concret, ci într-un mod demn de Dumnezeu.

Iată pe scurt învățătura Sf. Ioan Hrisostom despre antropomorfisme. De asemenea, și în această privință, el se ține departe de excesele alexandrinilor, ca și de cele ale antropomorfiștilor. După alexandrini, îndeosebi după Origen, Dumnezeu s-a folosit de antropomorfisme nu pentru a îmbrăca gîndirea Sa, ci ca și de o piatră de încercare, spre a ne atrage luarea amînte că nu trebuie să căutăm sensurile dumnezeiești, umblînd pe pămînt, printr-o interpretare literală, ci să ne ridicăm cu mintea în sfere cu mult mai înalte.<sup>12</sup>

8. P.G., vol. 55, 71.

9. P.G., vol. 59, 221.

10. P.G., vol. 59, 100.

11. P.G., vol. 59, 207, Omilia 37 la Evanghelia după Ioan.

12. P.G., vol. 11, 373-375.

Antropomorfiștii adversari hotărâți ai școlii alexandrine susțineau, din partea lor, că Dumnezeu în Sf. Scriptură a folosit o vorbire totdeauna în sens propriu, astfel că expresiunile antropomorifice, după sensul lor, mai mult material, sint corespunzătoare întru totul naturii divine. Exegeții din școala alexandrină și antropomorfiștii tăgăduiau, deci, orice fel de condescendență divină, fapt care dăunează foarte mult modului lor de a interpreta Sf. Scriptură.

Acest neajuns îl evită Sf. Ioan Hrisostom, prin teoria lui despre «synkatabasis».

Pe cînd alexandrinii se întemeiază pe antropomorfism, spre a pune în relief alegorizarea lor, Sf. Ioan Hrisostom, dimpotrivă, se sprijinește pe antropomorfism, spre a pune într-o lumină mai mare învățătura despre adaptarea divină la condițiile omenești.

Iată numai cîteva exemple din multele locuri în care Sf. Ioan Hrisostom expune învățătura sa. El explică locul din Geneză I, 4: «Și a văzut Dumnezeu că lumina este bună», astfel: «Vezi, te rog, iubite, cît e de mare coborîrea în vorbire ( πόση ἡ συγκατάβασις τῶν ῥημάτων). Cum? înainte de a fi lumina, El nu știa că va fi bună? Ci după ce a fost creată, a văzut (că e bună) din apariția primei străluciri a frumuseții sale? De ce dar s-a folosit de o asemenea vorbire? Ah! fericitul profet, coborîndu-se ( συγκαταβαίνων ) a vorbit după uzul omenesc. După cum oamenii, după ce au isprăvit ceva cu multă grijă, se bucură înlăuntrul lor și laudă lucrarea lor, așa și Sf. Scriptură, coborîndu-se la slăbiciunea auzului nostru, face să vorbească Creatorul: «Și a văzut Dumnezeu că lumina este bună ( συγκατανοῦσα τῇ ἀσθενείᾳ τῆς ἀκοῆς τῆς ἡμετέρας )». De asemenea, revenind la citatul din Geneză III, 8: «și cînd a auzit glasul Domnului Dumnezeu, care umbla prin rai...» atrage luarea aminte a ascultătorilor, astfel: «Să avem în vedere că din cauza slăbiciunii noastre se folosește de o atare coborîre a cuvintelor pentru folosul nostru. Mereu se accentuiază negrăita iubire a lui Dumnezeu față de oameni și nemărginita Lui purtare de grijă față de binele lor, coborîndu-se la modul lor de pricepere și de gîndire.<sup>13</sup>

Pe marginea versetului 21 al aceluiași capitol, din nou stăruiește, în altă ordine de idei: «Vezi de cîtă condescendență se folosește Sf. Scriptură? Dar ceea ce s-a spus în alt loc, o repet din nou, aceasta să o înțelegem într-un mod vrednic de Dumnezeu».<sup>14</sup>

Cuvintele: «Și a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și Evei, tunici de piele și i-a îmbrăcat cu ele» (Gen. III, 21), trebuie înțelese corect astfel: «Aici trebuie să înțelegem că El le-a poruncit lor să-și facă veșminte de piele și să se îmbrace cu ele. O asemenea înțelegere este vrednică de Dumnezeu. Sf. Scriptură s-a exprimat într-o formă concretă, fiindcă, în condițiile în care s-a scris, oamenii de atunci altfel nu puteau înțelege cuvintele lui Dumnezeu».<sup>15</sup>

13. P.G., vol. 53, 134-135.

14. P.G., vol. 53, 159.

15. P.G., vol. 53, 103; 105-106; 156 (Gen. II, 7-8); IV, 5; VII, 11-12).

Alteori, antropomorfismele trebuiesc socotite drept expresii emfatică, înțelegându-se prin emfază o descriere vie și colorată, în care întâlnim fraze metaforice din abundență.

Dumnezeu, în Sfânta Scriptură s-a folosit de o vorbire emfatică (ἐμφαντικῶς) fiindcă este mai potrivită, ca să impresioneze mai adânc pe oameni. Astfel, comentînd Psalmul 45/44, Sf. Ioan Hrisostom zice că Sf. Scriptură atribuie lui Dumnezeu spadă, arc, etc., ca să fie zugrăvită răzbunarea lui Dumnezeu asupra păcătoșilor cu mai mare evidență (ἐμφαντικώτερον). Folosind o vorbire emfatică și intuitivă, Dumnezeu s-a adaptat la firea omenească, la greutatea de înțelegere și la slăbiciunea ascultătorilor (διὰ τὴν παχύτητα καὶ τὴν ἀναισθησίαν τῶν ἀκούοντων).<sup>16</sup>

Principiul adaptării divine la condițiile omenești se aplică și în legătură cu descrierea viziunilor din Sf. Scriptură.

Astfel, Sf. Ioan Hrisostom, în Omilia 15 la Evanghelia după Ioan, explicînd cuvintele: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut niciodată (Ioan I, 18), zice: «Ce vom gândi despre răsunătorul Isaia, cînd afirmă: «Am văzut pe Domnul șezînd pe un scaun înalt și ridicat» (Is. VI, 1)? Ce vom zice despre Ioan, el, care ne adeverește ceea ce a spus profetul cînd a văzut slava Lui? Ce vom zice despre Ezechiel, fiindcă și el L-a văzut șezînd pe heruvimi?... De ce, așadar, Ioan zice: «Nimeni n-a văzut pe Dumnezeu? Pentru a arăta că toate acele viziuni erau viziuni de acomodare (Δηλῶν ὅτι πάντα ἐκεῖνα συγκαταβάσεως ἦν)» și nu viziuni fără substanță.

În adevăr, dacă ar fi văzut direct însăși natura divină, n-ar fi fost văzută în felurite chipuri... Sf. Ioan Hrisostom întemeiază această afirmație pe un citat din Osia (XII, 10). Aici citim: «Eu voi înmulți viziunea și mă voi arăta prin mijlocirea profeților». Explicarea: «Eu m-am acomodat (συγκατέβην), n-am apărut în ceea ce sînt în realitate (în ființă)».<sup>17</sup>

Intrucît Dumnezeu, atît în viziune, cît și în descrierea ei, s-a coborît la natrua noastră și s-a adaptat la puterea noastră de înțelegere, trebuie, așadar, bine să ne ferim de a-L interpreta, așa cum făceau anomeii.

După Sf. Ioan Hrisostom, figurile retorice și tropii de care face uz Sf. Scriptură, constituiesc o specie deosebită de acomodare divină. Astfel întâlnim metafore,<sup>18</sup> parabole, asemănări, cuvinte enigmatice,<sup>19</sup> simbole<sup>20</sup> metonimii.<sup>21</sup> Astfel de comparații și fraze, zice Sf. Ioan Hrisostom, dacă n-ar fi privite din punctul de vedere al condescendenței divine și ar fi considerate în sine, ar părea în adevăr necuviincioase. De ex., aplicînd versetul 8 din psalmul 118/117: «Mai bine este a se încrede în Domnul decît în om», se spune: «Nu zice aceasta ca și cînd ar face o comparație adevărată (adecvată) și proprie, ci este uzul Sf. Scripturi de a se servi

16. P.G., vol. 55, 97.

17. P.G., vol. 59, 97-98.

18. P.G., vol. 55, 198-199 (cf. B. 45/44).

19. P.G., vol. 55, 225-226 (cf. B. 49/48, 5).

20. P.G., vol. 55, 197 (cf. Ps. 45/44, 8).

21. P.G., vol. 55, 197 (cf. Ps. 44, 20).

de această figură și în acele cazuri unde nu sînt îngăduite comparații, în scopul de a veni în ajutorul slăbiciunii ascultătorilor. Așadar, nu este vorba despre o confruntare adevărată și proprie, cînd Scriptura se exprimă astfel, ci pentru a se coborî la înțelegerea acelora.

Drept dovadă că, în realitate, nu-i posibilă o confruntare între Dumnezeu și om, Sf. Ioan Hrisostom citează locul din Ierusalim (XVII, 5): «Blestemat este omul care se încrede în om». <sup>22</sup>

În legătură cu descrierea fenomenelor din ordinea fizică, Sf. Ioan Hrisostom scoate în evidență o altă latură interesantă a condescendenței divine. Astfel de fenomene sînt descrise în Sf. Scriptură, așa cum și le închipuiau oamenii că s-ar întîmpla. Un exemplu tipic ne prezintă Geneza VII, 11: «S-au rupt izvoarele adîncului mare și s-au deschis stăvilarele cerului». Comentarul: «Vezi ce vorbire naivă (simplă) folosește Sf. Scriptură în acest punct și cum istorisește întru totul după felul omenesc! În adevăr, nu că în cer ar fi stăvilare, însă acesta se exprimă în cuvinte familiare pentru noi, ca și cum s-ar spune că Dumnezeu, poruncind, apele au ascultat îndată la porunca Creatorului lor și repede au inundat pămîntul». <sup>23</sup>

Sf. Ioan Hrisostom pune în lumină stăruitor condescendența divină, acolo unde este vorba de fapte minunate, unde se descrie înfrîngerea totală a vrăjmașilor lui Israel, sau unde se istorisesc vindecările făcute de Mîntuitorul. În săvîrșirea acestor minuni, în adevăr Dumnezeu dă totdeauna mare importanță elementului sensibil, cu toate că nu avea nevoie de aceasta.

Totuși, însă, pentru a se coborî la noi, pentru a se adapta la natura noastră corporală, care numai prin mijlocirea simțurilor se poate ridica la reflecțiuni spirituale, Dumnezeu în actul inspirației Sfintei Scripturi, ține seamă și de dispoziție (de temperament), de sensul comun și de felurite tendințe omenești. <sup>24</sup>

Traînd aceste chestiuni, cu o mare finețe, Sf. Ioan Hrisostom se dovedește un adînc cunoscător al sufletului omenesc. Astfel, de ex. explicînd Psalmul 148/147, el arată cum psalmistul trece cu iscusință de la cazuri generale la cele particulare și cum, după ce a scos în evidență măreția și dărnicia lui Dumnezeu în ceea ce interesează pe toți oamenii, trece apoi la amintirea binefacerilor particulare, acordate poporului Israel.

Mai departe arată cum Domnul, enumerînd binefacerile Sale către poporul Său, mai întîi vorbește de cele corporale, apoi de cele spirituale, spre a se adapta la firea cea prea înclinată spre cele pămîntești a poporului biblic. <sup>25</sup>

În altă împrejurare, Sf. Ioan Hrisostom, explicînd locul din Filipeni II, 26-27, unde Sf. Apostol Pavel se bucură de vindecarea ucenicului său Epafras, răspunde la eventuala obiecțiune ce s-ar putea aduce: «Cum apostolul a putut socoti drept un bine sănătatea dobîndită pentru

22. P.G., vol. 55, 479-481.

23. P.G., vol. 53, 222.

24. P.G., vol. 53, 172-174 (cf. Ps. 44/43, 3).

25. P.G., vol. 55, 479-481.

moment, cînd în altă parte scrie: «Doresc să mă desfac de trup, și să fiu împreună cu Hristos».

Sf. Ioan Hrisostom, după ce a arătat că cele două feluri de exprimare a apostolului se pot foarte bine împăca, adaugă: «Pavel, în repetate rânduri vorbește după deprinderile ascultătorilor săi și nu face teorii înalte peste tot. Astfel, vorbind unei persoane care se teme de moarte, el se coboară la sentimentele ei și se bucură de vindecarea ucenicului». <sup>26</sup>

Felul acesta de exprimare a Sf. Ioan Hrisostom nu justifică părerea unor exegeți, care pretind că marele exeget antiohian ar fi crezut că aghiografii s-ar fi coborît atît de mult la înțelegerea comună a poporului, încît au luat drept istorie legendele și miturile populare. <sup>27</sup>

O astfel de concluzie nu e de loc în conformitate cu premisele. Sf. Ioan Hrisostom niciodată nu s-a gîndit să afirme așa ceva. El respinge categoric orice neadevăr istoric din Sf. Scriptură. Aici afirmă simplu că Pavel ține seama de slăbiciunea ascultătorilor săi. Pe temeiul acesta nu trebuie să se judece fapte și atitudini precise.

Adeseori apostolul apelează la bunul simț al ascultătorilor săi, spre a-i cîștiga în scopuri nobile. Explicînd capitolul IX din a doua Epistolă către Corinteni, unde apostolul recomandă milostenia pentru Biserica din Ierusalim, Sf. Ioan Hrisostom arată cum Sf. Pavel, pentru a mișca mai mult inima cititorilor și a-și atinge scopul, scrie corintenilor că lui i se pare fără folos să stăruiască pentru acest lucru, atît de mare este stîmna lui pentru generozitatea lor. În adevăr, astfel e firea noastră, că acceptăm cu mai multă bunăvoință sfaturile, cînd cel care le dă arată că are stimă față de noi. Trebuie apoi de remarcat cum apostolul ține seamă de puternica tendință, care mîină pe oameni la emulație (ἐκλήρυπον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος) În felul acesta îndeamnă pe corinteni să urmeze exemplul credincioșilor din Macedonia.

Sf. Ioan Hrisostom scoate apoi în evidență iscusința Sf. Pavel de a folosi fraze delicate și plăcute, spre a nu a atinge susceptibilitatea corintenilor și a-i stimula cu motive omenesti, sprijinite numai pe tendințe firești. «Firește, era potrivit să li fost stimulați la opera de caritate prin exemplul Domnului, apoi prin recompensa ce o vor primi, dar, întrucît erau foarte slabi în ce privește desăvîrșirea, i-a înduplecat prin imboldul emulației». <sup>28</sup>

Sf. Ioan Hrisostom de mai multe ori face constatarea că adaptarea divină nu este egală în fiecare carte, în parte, ci este mai mare sau mai mică, după felurile adevăruri propuse, după felurile epoci în care cărțile au fost compuse, după firea deosebită a ascultătorilor și după nivelul cultural felurit al persoanei către care s-a adresat Dumnezeu direct. <sup>29</sup>

Așadar, trebuie să admitem un progres în revelarea misteriiilor dumnezeiești: progres cantitativ și calitativ, astfel că în Noul Testament au

26. P.G., vol. 62, 248.

27. Cf. Pesch, *De inspiratione...*, p. 537.

28. P.G., 1 c.

29. P.G., vol. 55, 226.

fost descoperite adevăruri necuprinse în Vechiul Testament. Apoi, același adevăr descoperit prin profeți, a fost predat într-un mod mai clar și mai precis de către Iisus Hristos și de către apostolii Săi.

Această adaptare divină felurită este pusă în plină lumină în comentarea primului verset din Geneză: «Bagă de seamă cât de excesivă este condescendența divină! (καὶ ὅρα τῆς συγκαταβάσεως τὴν ὑπερβολήν). Nu vorbește (Moise) despre creația puterilor invizibile și nu zice: La început Dumnezeu a făcut pe îngeri și pe arhangheli. Nu fără să chibzuiască și nici la întâmplare se face pregătirea unei astfel de învățături. Intrucît auditorii săi nu erau capabili să priceapă idei înalte spirituale, fiind ei cu totul legați de cele materiale, Moise îi conduce la cunoașterea Creatorului universului, începînd de la arătarea lucrurilor sensibile... Nici nu trebuie să te miri, dragul meu, că Moise a folosit o astfel de metodă, el care, la început, în introducere, a vorbit pentru evrei cît mai simplu și mai concret, dacă însuși Pavel, în epoca harului, după atît progres de predicare evanghelică, discutînd cu atenienii despre lucrurile cele invizibile, a adaptat pentru ei învățătura, zicînd: «Dumnezeu care a făcut lumea și toate cele ce sînt în ea (Fapte XVII, 4)». Știînd (apostolul) că pentru ei era potrivită o astfel de învățătură urmează această cale...

Ca să fii, așadar, convins că pricina acestei chestiuni era deosebirea de persoane și greutatea (de înțelegere a) ascultătorilor (ἡ τῶν προσώπων διαφορὰ καὶ ἡ τῶν ἀκουόντων παχύτης), ascultă-l pe el însuși. Scriînd, așadar, colosenilor, nu urmează această metodă, ci le vorbește în alt chip, astfel: «Căci în El au fost create cele ce sînt în ceruri și cele de pe pămînt, vizibile și invizibile, fie tronuri, fie stăpînii, fie începătorii, fie puteri, toate prin El și în El s-au creat (Col. I, 16). Ioan, apoi, Fiul tunetului, afirmă solenn: «Toate prin Dînsul s-au făcut și fără de Dînsul nimic nu s-a făcut» (Ioan I, 3). Nu așa s-a exprimat Moise. Și aceasta pe motivul că încă nu era potrivit ca auditorii săi să fie hrăniți «cu o mîncare substanțială, pe cînd ei aveau încă nevoie de lapte». El ia, așadar, exemplul de la învățător, care la început învață pe copii primele noțiuni ale științei, apoi lucruri mai înalte și mai grele. Ca și Moise au procedat Pavel și Ioan. Explică mai departe Sf. Ioan Hrisostom: «În adevăr, Moise, luîndu-și sarcina să instruiască de la început natura omenească, învață pe auditori primele elemente; Ioan și Pavel care erau de mult instruiți de Moise. au împărtășit învățături mai perfecte».

Acum putem, deci, înțelege bine cauza acestei adaptări (τέως οὖν ἐμύθομεν τῆς συγκαταβάσεως τὴν αἰτίαν) și cum el (Moise), fiind insuflat de Duhul Sfînt, a expus acestea în chip potrivit pentru ascultătorii săi.<sup>30</sup>

Din nou la Geneză I, 5 se stăruiește asupra acestei învățături<sup>31</sup> fapt care arată cît de mare importanță a atribuit Sf. Ioan Hrisostom principiului condescendenței divine.

În Sfînta Scriptură întîlnim unele locuri greu de priceput, nedestul de lămurite pentru cititor. Sf. Ioan Hrisostom justifică astfel de locuri

30. P.G., vol. 53, 28 urm.

31. P.G., vol. 53, 34.

tot pe temeiul învățături despre condescendența divină, deși astfel de locuri neclare se pare că la prima vedere sînt în contradicție cu scopul Sfintei Scripturi. Dumnezeu a inspirat Sfînta Scriptură pentru oameni, de aceea neclaritatea unor locuri nu va fi ceva obișnuit, ci va fi restrînsă numai la cazuri particulare, din motive particulare.

Despre cele de mai sus Sf. Ioan Hrisostom ne vorbește în Omilia întâia. «Despre neclaritatea profețiilor», împotriva exegeților alexandrini. «Unele locuri au rămas neclare (obscure) în Vechiul Testament, nu toate (τίνα...οὐχι πάντα). Dacă ar fi rămas toate neclare, fără folos li s-ar fi dat lor». <sup>32</sup>

Nu numai că învățătura despre adaptarea divină exclude că Sf. Scriptură să fie peste tot neclară, ci ea arată și motivele neclarității unor locuri. Aceste motive sînt scoase în evidență în a doua Omilie «Despre neclaritatea profeției». <sup>33</sup>

O primă cauză Sf. Ioan Hrisostom o vede în firea cea pornită și sălbatică a poporului biblic (μανιστοὶ καὶ θηριώδεις ἦσαν). <sup>34</sup>

Teoria condescendenței îi sugerează Sf. Ioan Hrisostom un alt motiv de ce Dumnezeu a admis în Biblie locuri greu de înțeles. «De aceea, zice, milostivul Dumnezeu n-a voit să pună întreg adevărul în Scriptură, ca să nu apară ușor de văzut și luminos la o simplă lectură, avînd drept scop să ne scoată din trîndăvia noastră și prin spiritul nostru treaz să scoatem, cu efort, ceea ce e de folos pentru noi. Fiindcă acel lucru pe care-l aflăm cu mare osteneală și cercetare se întîlnește mai adînc în mintea noastră, pe cînd lucrul ce se înțelege mai ușor, se pierde repede din mintea noastră». <sup>35</sup>

Așadar, Dumnezeu a voit să Se coboare la noi, avînd în vedere și această lege deosebită a firii noastre și a îngăduit locuri neclare în Sf. Scriptură, pentru ca noi să o studiem cu mai multă sirguintă și să scoatem de aici foloase mai mari.

Din expunerea scurtă de mai sus se vede clar că Sf. Ioan Hrisostom s-a servit în chip statornic de principiul condescendenței divine și face aplicarea lui cît mai largă și mai variată.

Este evident, totuși, că acest principiu nu poate fi totdeauna aplicat, de aceea nu ne putem sprijini numai pe el. În caz contrar s-ar putea ajunge la consecințe funeste, în dauna caracterului de sfințenie a Bibliei, și a demnității inspiratorului ei. E nevoie, așadar, de un alt principiu care să-l limiteze și să-l circumscrie pe cel de mai sus. Acest principiu care limitează pe primul, poartă denumire — la Sf. Ioan Hrisostom — «ἀκριβεια», cuvînt care în opera sa are un conținut foarte bogat. Cuvîntul arată că în textul sfînt avem desăvîrșire, precizie, exactitate, diligență, lipsă de greșeli.

Numeroase sînt, în adevăr, locurile unde revin mereu expresiile: «συγκρισεις», «συγκριβαιναι» în opera exegetică a Sf. Ioan Hrisostom. Poate tot așa de des întîlnim aici cuvîntul «ἀκριβεια».

32. P.G., vol. 56, 173.

33. P.G., vol. 56, 163-192.

34. P.G., vol. 56, 168.

35. P.G., vol. 53, 292-293 (la începutul Omiliei a 32-a la Geneză).

De ex. «Ὅρα τὴν ἀκριβειαν τῆς διδασκαλίας» «bagă de seamă preciziunea învățăturii». <sup>36</sup> «Ὅρα τῆς Γραφῆς τὴν ἀκριβειαν» («Bagă de seamă exactitatea Sfintei Scripturi») <sup>37</sup>

«Ὅρα μοι πάλιν ἐνταῦθα τῆς θείας Γραφῆς ἀκριβειαν». «Bagă de seamă din nou, aici, preciziunea dumnezeieștii Scripturi». <sup>38</sup>

Sfântul Ioan Hrisostom afirmă că preciziunea, exactitatea și veracitatea Sf. Scripturi, adică acribia ei este absolută. Ea întrece toate mărturiile, chiar mărturia unui mort înviat. <sup>39</sup>

De aceea în Biblie nimic nu se află de prisos, <sup>40</sup> nimic fără folos. <sup>41</sup> Nici o contradicție nu se află aici. <sup>42</sup>

Veracitatea Sfintei Scripturi se extinde nu numai asupra chestiunilor de credință și de morală, ci și asupra împrejurărilor de loc și de persoane, <sup>43</sup> asupra împrejurărilor istorice, în genere. <sup>44</sup>

Sfânta Scriptură, fiind cuvântul lui Dumnezeu, nu poate greși. <sup>45</sup>

Unele divergențe, aparente, între cele patru Evanghelii, ce-i drept, prezintă oarecare dificultăți, dar ele dispar ușor, dacă sînt studiate cu toată atenția. Așa arată Sf. Ioan Hrisostom în unele din Omiliile sale. De exemplu l-a Omilie la Evanghelia după Matei. <sup>46</sup> Înainte de toate el învață că nu există nici o contradicție între Evanghelii, fiindcă ele sînt istorisite ca de o singură gură (ὥσπερ ἀφ' ἐνός στόματος). <sup>47</sup>

Unele deosebiri de timp și de loc nu se opun veracității istorisirilor (τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν), dimpotrivă, ele demonstrează cu mai multă tărie, că cei patru evangheliști n-au scris de comun acord.

În privința disonanțelor evanghelice (διαφωνία), remarcă Sf. Ioan Hrisostom că altceva este a istorisi în chip divers (διαφόρως εἰπεῖν), alta a exprima lucruri contrarii sau contradictorii (μαχομένους).

Se contrazic între ei retorii și filozofii, dar despre Evanghelii nu se poate afirma așa ceva. <sup>48</sup>

Din cele expuse mai sus, am luat cunoștință, în linii largi, despre principiul condescendenței divine în actul inspirației Sfintei Scripturi, dezvoltat cu rară măiestrie de Sf. Ioan Hrisostom. Fără îndoială, învățătura aceasta a avut consecințe și înriurire în exegeză.

36. P.G., vol. 53, 120.

37. P.G., vol. 53, 121.

38. P.G., vol. 53, 152.

39. P.G., vol. 55, 36.

40. P.G., vol. 53, 85.

41. P.G., vol. 53, 256.

42. P.G., vol. 53, 42, 86.

43. P.G., vol. 53, 180.

44. P.G., vol. 60, 171.

45. P.G., vol. 48, 1010.

46. P.G., vol. 57, 13-14.

47. P.G., vol. 57, 16.

48. P.G., vol. 57, 18, cf. P.G., vol. 55, 194-195.

O primă consecință împotriva Școlii alexandrine este aceasta: Dacă Dumnezeu în actul inspirației Sfintei Scripturi s-a coborât la noi, folosindu-se de vorbirea noastră, de forma noastră literară, în Biblie trebuie să găsim totdeauna un sens literal, fie propriu, sau figurat. A disprețui sensul literal pentru a căuta peste tot alegoricul, înseamnă a umbla prin nori. Sf. Ioan Hrisostom aplică cu scrupulozitate această regulă. El preferă totdeauna sensul literal-gramatical.

Cuvîntul alegorie (ἀλληγορία) este, ce-i drept, folosit ades de Sf. Ioan Hrisostom, dar într-un sens deosebit de cel al alexandrinilor, corespunzînd figurii retorice, numită de Diodor din Tart «tropologie».

Așadar, principiul condescendenței divine, punînd în valoare sensul literal-gramatical, sprijină unitatea exegetică. Sensul literal de fapt reiese din cuvinte, care sînt identice pentru toți și deci cu atît mai obiective.

Sensul alegoric însă are fundament slab în cuvinte și depinde, mai ales, de concepția subiectivă filozofică a fiecăruia, de diferite tendințe și sentimente ale exegeților în parte, variînd de la timp la timp și de la persoană la persoană.<sup>49</sup>

Aceste considerațiuni le face Sf. Ioan Hrisostom de exemplu în Omilia a 13-a la Geneză. Criticînd pe aceia care înțeleg alegoric descrierea paradisului pămîntesc, el zice că aceia în loc să se ocupe de cuvintele Sfintei Scripturi și de adaptarea lor, preferă să se ocupe de propria lor vorbărie și de o filozofie esoterică, introducînd idei străine din proprie inițiativă. El numește interpretarea alegorică, în sensul alexandrinilor, fantastică, întemeiată pe înțelepciunea interpreților, nu pe cuvîntul lui Dumnezeu.<sup>50</sup>

Teoria despre adaptarea divină a dat o lovitură puternică alegorismului, doborîndu-i bazele principale.

Exegeții alexandrini apărau sistemul lor exegetic, susținînd că acest lucru se impunea pentru a preîntîmpina numeroasele dificultăți, care se întîlnesc în Scriptură, dacă se interpretează în sens literal.

Sf. Ioan Hrisostom, aplicînd principiul condescendenței divine, rezolvă într-un chip mai firesc și mai ușor acele dificultăți, fără să forțeze textul și fără să recurgă la astfel de speculații nefirești. El aplică acest principiu în mod continuu, citindu-l de foarte multe ori explicit, sau aplicîndu-i sensul în repetate rînduri.

Datorită acestui principiu exegeza Sf. Ioan Hrisostom e cît mai obiectivă, solidă, bogată în aplicări, cu efect. Sensul biblic, pe care ea îl scoate, nu ne apare ca ceva străin de noi, lipsit de interes, ci este adus în legătură cu viața, corespunzînd pe deplin năzuințelor noastre celor mai înalte.

Un alt efect, de ordin practic al principiului adaptării divine, care trebuie de scos în evidență, este faptul că contribuie să facă Sfînta

49. Sensul alegoric poate fi acceptat numai în măsura în care-l indică Sf. Scriptură însăși.

50. P.G., vol. 53, 108-110.

Scriptură mult mai plăcută, mai familiară și accesibilă maselor largi de credincioși. În adevăr, Sfânta Scriptură nu trebuie să fie rezervată numai pentru puțini gînditori, nu trebuie să i se atribuie sensuri întortocheate și inaccesibile celor mulți, cum învățau alexandrinii.

Dacă Dumnezeu s-a adresat tuturor, dacă El s-a coborît la felul de vorbire și de pricepere obișnuită, toți pot să citească Sfânta Scriptură și să tragă foloase pentru zidirea sulelească.

De aceea Sf. Ioan Hrisostom îndeamnă pe credincioși să vină la biserică, ca să asculte sfintele slujbe și predica, dar să citească din Sfânta Scriptură, cu rivnă, acasă. În ea vor afla leac împotriva tuturor pornirilor rele.<sup>51</sup>

Altă dată el își exprimă părerea pentru motivul că credincioșii «nu cunosc îndeajuns Sfânta Scriptură».<sup>52</sup>

Acestea și altele sînt roadele principiului adaptării divine, principiu care s-a impus din ce în ce mai mult, și a ciștigat teren aproape la toți exegeții de mai tirziu.

În concluzie, trei puncte se desprind din cele expuse mai sus.

1. Din punct de vedere istorico-critic, Sf. Ioan Hrisostom trebuie considerat drept părintele teoriei condescendenței divine în actul insprației Sfintei Scripturi. El are meritul de a o fi propus, pentru prima dată, în mod științific și sistematic, de a o fi dezvoltat amplu și difuzat cu căldura elocinței sale, devenind un principiu acceptat de toți și dînd cele mai bune roade pe teren exegetic.

2. Din punct de vedere apologetic, de cîte ori aplicăm principiul condescendenței divine, pentru a rezolva anumite dificultăți biblice, îndeosebi în ceea ce privește fenomenele de ordin fizic și opiniile curente, noi nu recurgem la un principiu nou, inventat de noi, ci aplicăm un principiu care urcă pînă în primele veacuri ale Bisericii și e întemeiat solid pe însuși scopul Sfintei Scripturi, de a fi folositoare oamenilor.

3. Din punct de vedere practic, trebuie să dăm o mare importanță acestui principiu la explicarea Sfintei Scripturi, aplicîndu-l cît mai larg. Sf. Ioan Hrisostom ne poate servi, în această privință, drept pildă și îndrumător. Acest principiu poate fi aplicat și la alte locuri din Sfânta Scriptură, unde s-a aplicat mai puțin. Așa, de ex. în ceea ce privește inspirația psalmilor, numiți «de blestem», sau pentru a rezolva unele dificultăți în legătură cu chestiuni de ordin eshatologic.

Multe absurdități exegetice cu privire la primele capitole ale Genezei și alte controverse inutile ce s-au ivit în așa zisa exegeză liberă din timpul modern, ar fi putut fi evitate, dacă, exegeții radicali ar fi ținut seamă de principiul de mai sus.

După cum Sf. Ioan Hrisostom a folosit cu succes acest principiu împotriva alegorismului alexandrin, așa și noi îl putem folosi împotriva

51. P.G., vol. 6, 219, Omilia a 29-a la Faptele Apostolilor.

52. P.G., vol. 62, 361.

acelor exegeți radicali moderni care admit un sens legendar în unele părți ale Bibliei, sprijinindu-se cam aproape pe aceleași argumente, pe care se sprijinea și Origen în sistemul său.

Așa precum Cuvîntul cel veșnic a luat trup omenesc și s-a făcut în toate asemenea nouă, afară de păcat (Evrei IV, 15), tot așa putem spune prin analogie, despre Sfînta Scriptură. Dumnezeu, în scopul de a-și face cunoscute gîndurile Sale, s-a coborît la noi, folosind limbajul nostru omenesc, cu frumusețile și scăderile sale, excluzînd totdeauna eroarea. Eroarea în laturea intelectuală este ca și păcatul în laturea morală.

Eroarea este protivnică adevărului divin, precum păcatul este protivnic nesfîrșitei Sale bunătăți și perfecțiuni.



# ASPECTUL COMUNITAR AL DUMNEZEIEȘII EUHARISTII

Prof. I. BRIA

Problema pe care o tratăm este numai o față, și am putea spune că fața simbolică, externă, a tainei Euharistiei. Nu ne ocupăm de ontologia ei, de prezența reală, de modul prefacerii etc., ci vedem numai un aspect al ei, acela de comuniune intimă, în care toți credincioșii se găsesc întruchipați în ea.<sup>1</sup> În general, orice taină are nu numai un sens și un aspect particular, ci ea are și un aspect comunitar, social. Ea nu privește numai pe primitorul ei luat izolat, ci are rezonanțe și în jurul său, cu comunitatea în care a primit-o și a cărei lucrare este. Și dintre toate tainele, cea care prezintă mai evident această înfățișare comunitară, e desigur Sfânta Euharistie, pentru că ea e un ospăț sfânt, la care sint chemați toți.

Săvîrșită pe Sfânta Masă, piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești, după cuvîntul lui Cabașila, Sfânta Împărtășanie reprezintă maxima și sublima apropiere de Hristos, pentru că prin ea El trăiește în noi și noi în Ea (Ioan VI, 56). Departe de a fi un act individual, personal sau egoist, aceasta e o colaborare cu Hristos și cu membrele sale. De aceea, acest tezaur sfânt — Euharistia — ne înfățișează viața Bisericii, viața de unire cu Hristos, în care lumea își dobîndește viața.

Hristos a rezidit, a întărit și unificat Biserica, iar Sfânta Euharistie, avînd ca obiect tocmai temelia unității ei, adică jertfa lui Hristos, rămîne prin excelență taina unității Bisericii. Precum prin jertfa sa, zidirea e adunată și restabilită, tot așa și în Euharistie, care repetă acest sacrificiu, e împreună Biserica. Creștinii se împărtășesc în chip sacramental, dar real, cu Trupul și Sîngele lui Hristos și această împărtășire este cea mai evidentă unitate cu Trupul său, de aceea Euharistia rămîne realitatea și simbolul eficace al adunării, al unității, al încorporării în Hristos.

Fără îndoială că în această realitate stă taina Trupului tainic al lui Dumnezeu.<sup>2</sup> Dar, trebuie să descoperim aci altă realitate și anume aceea prin care Sf. Euharistie ne ajută la înțelegerea Bisericii. De altfel, s-a făcut apropierea între Biserică și Euharistie. Desigur că simbolismul euharistic are o mare legătură cu cel eclesiologic și el ne ajută la înțelegerea Bisericii în general. Însă faptul acesta nu trebuie înțeles ca un raport de realități care se condiționează, în sensul că Biserica ar depinde exclusiv de Euharistie, ci e vorba doar de înțelegerea Trupului Tainic prin Euharistie. Fericitul Augustin are un pasaj clasic în această privință : « Dacă

1. Pentru aspectul de jertfă al Euharistiei, vezi lucrarea capitolă a Pr. Olimp N. Căciulă, *Dumnezeiasca Euharistie ca jertfă* (în grecește și în romînește).

2. N. Chișescu, *Biserica, Trupul tainic al Domnului*, București, 1942, p. 26.

vrei să știi ce e Trupul lui Hristos, ascultă pe Apostol zicînd credincioșilor : «Voi sînteți Trupul lui Hristos și membrele Sale». Atunci, dacă voi sînteți Trupul lui Hristos și membrele Sale, pe masa Domnului e așezată însăși taina voastră : voi primiți, așadar, chiar taina voastră. La ceea ce (vedeți că) sînteți voi, răspundeți : Amin ; și răspunzînd, subscieți. Căci auzi : Trupul lui Hristos și răspunzi : Amin. Fii dar mădular al Trupului lui Hristos, pentru ca adevărat să fie acest Amin». <sup>3</sup>

Euharistia este, în acest sens, desăvîrșirea încorporării, sau — cu alte cuvinte — transformarea noastră în Trupul său. De aici a pornit legătura care s-a făcut între Euharistie și Biserică : Euharistia e simbolul și forța unității, iar Biserica este domeniul, aria ei.

Fără să exagereze, tradiția ne vorbește despre faptul că Euharistia întruchipează Biserica : un cuvînt din Erminia lui Cabasila ne este destul de grăitor în această privință. Autorul citat este reprezentantul unei spiritualități sacramentale, legată de Taine, de Liturghie, de Biserică. El nu dezvăluie însă numai partea efectiv-practică a acestor mijloace de sfințire, pe care le socotește cele mai potrivite pentru mulțimea credincioșilor, ci caută să pătrundă în structura lor tainică și să arate valoarea lor simbolică. În legătură cu problema aceasta, el nu zice că Sfintele Taine simbolizează Biserica, ci că în Sfintele Taine (Sfînta Euharistie) e întruchipată Biserica. Raportul dintre Euharistie și Biserică — dar nu fața lui catolică, după care Euharistia e o jertfă a Bisericii și deci memorie — prezintă un mare interes pentru teologia și viața creștină actuală, deoarece el definește calea ordinară a desăvîrșirii, aceea realizabilă în mijlocul lumii, în apropiere cu semenii noștri și în comuniune cu ei. Este vorba de accentuarea misticii liturgice, care urmărește unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea Sfintelor Taine și a cultului.

Partizan al acestei direcții, el arată că Biserica trăiește și e prefăcută prin Euharistie : ea e Trupul Domnului, prin faptul că e încorporată în El, dar și prin aceea că se împărtășește din Trupul Lui, existent în Sfînta Euharistie. Această încorporare, realizîndu-se prin Euharistie, se poate spune că ea întruchipează Biserica : «În Sfintele Taine e întruchipată Biserica, dar nu în chip simbolic, ci ca mădulare în inimă, ca ramurile în rădăcina plantei, sau — precum spune Mîntuitorul — ca mlădițele în vie (Ioan XV, 5) : adică nu e vorba numai de o comunitate de nume sau de o simplă asemănare între ele, ci chiar de o identitate de fapt ; căci Sfintele Taine sînt Trupul și Singele Domnului, dar sînt totodată hrana și băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos ; iar prin împărtășire, nu Biserica le preface pe ele în trup omenesc, ca pe oricare altă hrană, ci Biserica se preface în ele, deoarece cele mai tari biruesc, precum și fierul vîrit în foc, se preface el în foc, iar nu focul în fier. Și după cum fierul înroșit în foc ni se arată a avea ca foc iar nu ca fier, deoarece însușirile fierului sînt absorbite cu totul de cele ale focului, tot așa și cu Biserica lui Hristos : dacă ar putea cineva să o cuprindă cu

3. Fericitul Augustin, *Sermo CCLXXII*, Migne, P.L., XXXVIII, col. 1246, trad. după N. Chișescu, *op. cit.*, p. 26.

privirea, n-ar vedea decît Trupul Domnului, în aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul lui». <sup>4</sup>

Desigur că aici e vorba de faptul că Biserica este, în primul rînd, Trupul Domnului. Dar acest caracter iese la iveală, în special, în Sfînta Euharistie, care e hrana și băutura Bisericii. Ea trăiește prin acest Trup, devenind însuși Trupul cu care se împărtășește. Se poate zice că, deoarece prin întrupare și jertfă toată făptura a fost readusă și făcută una în Biserică, tot așa și prin Euharistie, care repetă în chip real aceste acte, omenirea se găsește din nou împreună. În felul acesta, unirea lui Hristos cu umanitatea noastră rămîne și temelia unirii lui Hristos cu elementele naturale în Euharistie. Și așa cum prin întrupare El a restabilit comuniunea noastră cu Dumnezeu, tot așa prin Împărtășire această comuniune se actualizează, se desăvîrșește. <sup>5</sup>

Ce înțelegem atunci prin această formulare: desigur nu altceva decît faptul că Euharistia simbolizează și realizează unirea credincioșilor cu Hristos și cu ei înșiși. În acest sens, prin consacrarea euharistică, noi sîntem legați de Hristos, iar viața noastră e absorbită în viața Trupului său tainic. «Biserica, la rîndul său, adună și împreună într-un tot pe toți credincioșii, iar forța acestei sobornicități este Euharistia, care e însuși Trupul lui Hristos.

### 1. EUHARISTIA, ASPECTUL ȘI SIMBOLISMUL EI COMUNITAR

Se poate spune că Sfîntul Pavel ne referă doctrina euharistică în chip expres, pentru că — pe lângă faptul că amintește textele evanghelice ale instituirii ei — face unele considerații care luminează înțelesul aspectului specific de care ne ocupăm. În această privință, e destul să amintim locul din Epistola către Corinteni, unde vorbește despre acea *κοινωνία* (I Cor. X, 16). Îndemnînd pe Corinteni să fugă de slujirea idoloilor, el arată care e raportul dintre cel ce aduce jertfa și se bucură de roadele ei, pe de o parte, și între cel ce primește jertfa, pe de altă parte. Vrînd să dovedească apoi că cel care aduce o jertfă se împărtășește din aceasta, sau — mai bine zis — se face părtaș cu cel căruia i-a adus-o, el dă cîteva date reale, după care, între jertfitor și primitor e o legătură, o participare reală. Cei care au adus jertfe Israelului pămîntesc, sînt părtași ai acestor jertfe, iar jertfele păgînilor, aduse idoloilor, fac pe păgîni să fie părtași demonilor. De aici reiese că cei ce aduc jertfe lui Dumnezeu sînt părtași ai Lui.

Care este natura acestei comuniuni ce are loc între noi și Hristos prin Sfînta Euharistie?

4. N. Cabasila, *Tilcuirea dumnezeieștii liturghii*, cap. XXXVIII, trad. de Diac.—E. Braniște, București, 1946, pp. 90-91.

5. Termenul «Trupul Domnului» se referă în teologie la: a) Trupul real, istoric; b) Trupul tainic — Biserica; c) Trupul real sacramental — Euharistia. În acest fel, persoana lui Hristos, Biserica și Euharistia sînt cele trei mari realități divino-umane — theandrii — și în același timp și cele mai mari Taine în creștinism.

Sfântul Ioan Hrisostom, comentînd textul paulin amintit, ne arată pe de o parte procesul tainic de unire cu Hristos, săvîrșit prin participare la Trupul său euharistic, iar pe de altă parte, care sînt roadele ce trebuie să răsără din această unire în cadrul Bisericii.<sup>6</sup>

Sfântul Pavel, vorbind despre paharul ce se binecuvîntează și pîinea ce se frînge, spune că acestea sînt Sîngele și Trupul lui Hristos. Comentatorul observă că el folosește aici doi termeni *μετοχή* și *κοινωνία* și din această cauză el se întrebă: «De ce oare n-a întrebuințat Apostolul cuvîntul *μετοχή*, ci *κοινωνία*. Și răspunde: «Pentru că a voit prin cuvîntul *κοινωνία* să arate ceva mai mult decît se înțelege prin *μετοχή*; a voit adică să arate că nu numai ne împărtășim, ci și că împărtășindu-ne, ne unim cu Dînsul. Căci după cum trupul acela s-a fost unit cu Hristos, tot așa și noi, prin pîinea aceasta, — ne unim cu Dînsul». În continuare, el arată că împărtășirea aduce unirea cu Hristos, stabilindu-se deci o unitate între cel ce se împărtășește și cel cu care se împărtășește: «Apoi fiindcă a fost zis «împărtășirea trupului», iar ceea ce se dă spre împărtășire este altceva decît aceea cu care ne împărtășim, iată că Apostolul a nimicit și această mică deosebire, căci spunînd «împărtășirea trupului», a căutat iarăși de a spune ceva mai apropiat, pentru care a și adăugat: «Căci o pîine, un trup cei mulți sîntem». Ce spun eu împărtășire? zice; căci noi sîntem una cu trupul acela. Ce este pîinea din proaducere? Trupul lui Hristos. Deci, ce devin cei ce se împărtășesc din ea? Trupul lui Hristos, și nu mai multe trupuri, ci un trup. După cum pîinea fiind compusă din multe boabe de grîu este unită într-un singur întreg, fără să se vadă undeva boabele de grîu — deși de altminteră sînt în ființă — astfel și noi ne unim unii cu alții și cu Hristos. Nu doară tu te hrănești din alt trup, iar acela din altul, ci din același ne hrănim cu toții». <sup>7</sup>

Figura boabelor de grîu și struguri, folosită aici, va fi reluată și de alți Sfinți Părinți, și ea a devenit clasică, cînd e vorba de simbolismul Sfintei Euharistii. În pîinea euharistică, toți creștinii formează o unitate, așa cum boabele de grîu în pîine. În ea sînt adunate și strînse la un loc toate mădularele Bisericii, după cum în pîine sînt împreunate o mulțime de boabe de grîu. Dar această unitate, nu rămîne doar simbolică, fiindcă ea ne arată în chip real prin mîncarea Trupului lui Hristos și, fiind că toți se satură din aceeași pîine, ei sînt cuprinși prin această împărtășire obștească într-o comuniune. Există de aceea o pîine și un singur Trup, adică o Euharistie și o Biserică. Hristos ne cuprinde pe toți, așa cum pîinea împreună mulțimea boabelor de grîu. Primindu-l în noi pe cel ce nu se împarte, noi formăm un tot unic.

Analogia ce s-a făcut între pîine și Euharistie este folosită și de Fericitul Augustin, care a văzut în pîine și simbolul Bisericii, iar în Euharistie, taina unității bisericești.

«Și pentru ce cu pîine? se întreabă Fericitul Augustin. Să nu spunem nimic de la noi; să ascultăm pe Apostolul însuși, care vorbind despre

6. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia XXIV*, 2, comentariu asupra Epistolei I Corințeni, în Migne, P.G., LXI, col. 200, după traducerea de Arhim. Teodosie Atanasie, București, 1908.

7. Idem, *loc. cit.*, p. 322.

această taină zice: «Noi cei mulți sîntem un singur trup, o singură pîine. Înțelegeți și vă bucurați! Unitate, evlavie, iubire. «O singură pîine»; și ce este această pîine unică? Un singur trup (făcut) din multe. Gîndiți-vă că pîinea nu se face cu un singur bob, ci cu multe. În timpul exorcismelor, voi erați oarecum ca băgați în moară. La botez ați fost ca îmbibați de apă. Cînd ați primit pe Duhul Sfînt, ați fost ca și (îrămîntătura) copti. Fiți ceea ce vedeți, și primiți ceea ce sînteți; iată ce ne spune Apostolul cu privire la pîine. Cît despre polir, dacă nu spune chipul de a-l înțelege, o învață destul de limpede... Fraților, amintiți-vă cum se face vinul. Multe broboane atîrnă de o ciorchină, dar mustul din broboană se confundă în unitate. În acest fel, Domnul ne-a înfățișat pe noi înșine în El, a voit ca noi să-i aparținem și a consfințit pe altarul său taina păcii voastre și a unității voastre».<sup>8</sup>

După cuvîntul Fericitului Augustin, Euharistia este Taina unității și armoniei în Biserică. Ea naște, întărește și păstrează fără încetare unitatea Bisericii. Fiindcă există o singură pîine euharistică, există doar o Biserică. În Euharistie sîntem strînși ca boabele de grîu în pîine, în Biserică, ca mădulele în trup. Euharistia este, după aceasta, chiar puterea comuniunii mădulelor în Trup. Fiind părtași la aceeași pîine, creștinii sînt legați într-o unitate sfîntă, deoarece — pe lingă comuniunea sufletului cu Hristos, se naște și legătura între creștini. Euharistia, din această cauză, e taina iubirii și unității nu numai în ceea ce privește raportul omului cu Hristos, dar și a membrilor între ele.

Teofilact, urmînd pe Sfîntul Ioan Hrisostom, amintește prefacerea din cadrul acelei *κοινωνία*. Pe lingă dobîndirea reală a lui Hristos, ei, creștinii, sînt cuprinși în unitatea unui singur trup.<sup>9</sup> Care este efectul?: «pentru că toți ne săturăm cu aceeași pîine, una și sîntem. De aceea, trebuie să ne facem și una după iubire, după viață, păzind unirea dragostei». Euharistia este, așadar, principiul unității în Biserică. Ea e Taina care realizează comuniunea mădulelor în trup, viața laolaltă în Biserică. Teofilact dezvăluie aici, îndeosebi, partea efectiv practică, sau mai bine zis, rezonanța moral-socială a comuniunii euharistice. Fiindcă una sîntem prin împărtășire, una trebuie să fim și după iubire, după viață. Unitatea euharistică nu rămîne doar un simbol, ci ea trebuie întinsă în viață, tradusă în faptă, realizată în societate. Ea nu e pur ideală, subiectivă, ci trebuie să se simtă în chip obiectiv și activ în viața creștinilor. Ea se arată mai ales prin comuniunea în iubire și adevăr a tuturor. Așa se realizează armonia în Biserică, de aceea Euharistia rămîne de-a pururi puterea care așează în viața creștinilor spiritul dragostei și frăției. Agapa era o urmare a comuniunii euharistice. Prelungirea aceasta este inseparabilă de taina însăși. Din ea curge astfel viața în Biserică, care trebuie să rămînă o continuă agapă.

Cu Sfîntul Ciprian tradiția ne dă o altă explicație în ceea ce privește simbolismul amestecului de vin și apă, în săvîrșirea Euharistiei. Adre-

8. Fericitul Augustin, *loc. cit.*, col. 247-248, după trad. cit., p. 27.

9. Teofilact, *Trimiterile cele patru sprezece ale slăvitului și prealăudatului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, București, 1904, t. I, p. 416.

sîndu-se partidei care folosea numai apă în Sfînta Împărtășanie, el arată mai întîi că folosirea vinului este un ritual instituit chiar de către Mîntuitorul, care a voit să simbolizeze prin el sîngele Lui. Apoi, el arată că folosirea exclusivă numai a vinului sau numai a apei în pregătirea Sfîntei Împărtășanii este un abuz care împiedică lucrarea Sfîntului Duh și înlătură simbolismul ei autentic. De ce? Vinul simbolizează sîngele lui Hristos, iar apa reprezintă poporul. Aceste două realități stau împreună în Sfînta Euharistie, de aceea vinul trebuie să se ofere amestecat cu apă. Apa singură se aseamănă cu poporul fără Hristos, vinul singur înseamnă că sîngele Domnului e fără noi. Din această pricină, trebuie aduse împreună, amestecul lor simbolizînd unitatea și comuniunea intimă ce există între Hristos și popor. Euharistia este, așadar, prin însăși elementele care sînt aduse, taina care simbolizează și intruchipează asocierea Bisericii la jertfa lui Hristos, și fiindcă prin aceasta ea e făcută una, Sfînta Împărtășanie rămîne temelia unității în Biserică.

Sfîntul Ciprian, preocupat tot timpul păstoriei sale de unitatea Bisericii, dezvăluie aci forța de unitate ce rezidă în Euharistie. Hristos e unit cu Biserica în Euharistie, pentru că El însuși a încopciat-o în El. El a luat păcatele noastre, El ne are în Sine, noi sîntem în El; de aceea, nici în Euharistie noi nu ne putem despărți de El și deci nici elementele materiale care ne simbolizează nu pot fi despărțite. «Căci, fiindcă pe noi, pe toți, ne poartă Hristos, care a și purtat păcatele noastre, noi vedem în apă poporul înțelept, iar în vin se arată cu adevărat Sîngele Domnului. Cînd însă în pahar vinul și apa se amestecă, se împreună poporul cu Hristos și mulțimea credincioșilor se însoțește și se unește cu acela în care crede. Această unire și legătură a apei și a vinului în potirul Domnului e așa de intimă, încît amestecul acesta e imposibil a-l separa. De aceea, în paharul Domnului, în care se sfințește, a oferi numai apă nu se poate; la fel, nici numai vin simplu, căci dacă vinul se oferă numai el, sîngele Domnului începe să fie fără noi; iar dacă apa este singură, mulțimea începe să fie fără Hristos. Cînd însă ambele se amestecă și se unesc, printr-o adunare laolaltă a uneia cu alta, atunci taina spirituală și cerească s-a săvîrșit».<sup>10</sup> Astfel, Sfînta Împărtășanie, prin înseși elementele materiale care o compun, simbolizează comuniunea dintre Hristos și Biserică. Dar nu numai atît, ci realizează și desăvîrșește efectiv această unire: Euharistia intruchipează atît unitatea ce trebuie să fie între trup și mădulare, adică încorporarea noastră divină, dar este și un simbol al coîncorporării noastre umane sau, mai bine zis, al sfințirii noastre prin această unitate în Biserică.

În legătură cu problema aceasta, Cabasila folosește imaginea picăturii de mireasmă unită cu oceanul și aceasta a nunții euharistice.<sup>11</sup> Euharistia este taina cea mare, pentru că «ea e unirea cea preamărită, în cursul căreia mirele cel dumnezeiesc se împreună cu Biserica sa, ca și cu o fecioară a sa». Ea e unica Taină prin care devenim concorporali

10. Sf. Ciprian, *Epistola LXIII, ad Caecilium*, cap. XIII, în Migne, P.L., t. IV, col. 395-396.

11. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de Pr. prof. dr. Theodor Bodogae, Sibiu, 1946, cartea IV, p. 92.

cu Hristos: «În Taina Împărtășaniei, Hristos se dă ca banchet la întreg corul de suflete ce-l înconjoară, de aceea numai în această Taină sîntem și noi «carne din carnea sa și os din oasele sale»<sup>12</sup> Ea ne face una cu Hristos și cu toți semenii noștri și în cadrul acestei unități noi trebuie să ne găsim locul. Dar această regăsire stă tocmai într-o adevărată situație în organismul Bisericii, adică în conștiința că ești un mădular viu al ei, în faptul că simți prin potir unitatea ta cu Hristos; cu Biserica, căci înaintea slintului potir nu sînt oameni separați, ci unicul trup al lui Hristos, Biserica, fiindcă prin Sfînta Euharistie se înfăptuiește în chip real posibilitatea dată prin Taina Botezului, adică se înfăptuiește viața laolaltă în Biserică. Aici noi ne recunoaștem că sîntem una în Biserică, că trăim în Adevăr, ca un organism unic și viu și că avem libertate.<sup>13</sup>

## II. EUHARISTIA, TAINA UNIRII CU HRISTOS ȘI COMUNIUNII CU BISERICA

Tainele sînt mijloacele prin care se realizează comuniunea sacramentală dintre Dumnezeu și om. Legătura principală pe care o înfăptuiește Taina este legătura cu harul necreat al dumnezeirii. Însă taina nu se reduce numai la acest sens vertical, adică la relația sacramentală dintre creștin și harul lui Hristos, ci ea are și un sens orizontal, adică relația spirituală dintre creștin și creștin, în cadrul Bisericii. Căci, pe de o parte Hristos intră în noi, iar pe de altă parte noi intrăm în Trupul Său tainic, Biserica. Privită din alt punct de vedere, prin taină se săvîrșește o legătură personală cu Hristos, dar și una comunitară cu Biserica în care ai primit-o. Ea este deci și un act subiectiv, fiindcă afectează relația unui subiect cu Duhul lui Hristos, dar și un act sobornicesc fiindcă te leagă de un șir de subiecte, de comunitatea mădularilor bisericești. Cu alte cuvinte, Taina aduce această dublă relație: una sacramentală — personală, alta spirituală — comunitară. Trebuie precizat că s-a făcut această distincție mai mult din punct de vedere teoretic, deoarece din punct de vedere practic este vorba de o singură relație cu dublu aspect, fiindcă prezența lui Hristos în noi înseamnă în același timp și prezența noastră în Trupul lui, în Biserică, în care sîntem recapitulați.

Dintre toate Tainele, Euharistia reprezintă cele două aspecte în chipul cel mai evident și desăvîrșit. În primul rînd ea ne pune în legătură nemijlocită cu Hristos: «Cel ce mănîncă Trupul meu și bea singele meu rămîne în Mine și eu în El» (Ioan VI, 57), Sfîntul Chiril al Ierusalimului a numit cu curaj pe creștini, hristofori, în sensul de consîngeni și concorporali cu Hristos,<sup>14</sup> iar Nicolae Cabasila a precizat că Euharistia înseamnă maxima apropiere de Hristos, fiindcă în ea ne unim nu cu darul lui, ci cu Insuși Hristos. În al doilea rînd, Euharistia ne leagă de celelalte mădulare formînd cu ele Trupul tainic, fiindcă toți ne împărtășim dintr-o

12. *Ibidem*, p. 93.

13. V. V. Zenkowsky, *Sf. Euharistie și problemele morale în viața omului modern*, în rev. «Biserica Ortodoxă Romînă», nr. 5-6, 1935, p. 252.

14. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1943, vol. II. Cateheza IV. 1, 3, mistagogică.

pîine și astfel un trup sîntem. Toți creștinii au comun izvorul vieții lor suprafirești. Așa dar, ne înrudităm cu Hristos, dar și cu cei ce se hrănesc din același Trup și Singe; ne împreunăăm cu El în mod sacramental, dar și cu mădularele lui — în mod spiritual: «Voi sînteți Trupul lui Hristos și fiecare, în parte, mădularele lui» a precizat Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. XII, 27).

După cum am spus, Euharistia are un caracter de comuniune, care a fost subliniat de întreaga revelație creștină. Dintre Părinți, Dionisie Preudo-Areopagitul pune și rezolvă problema aspectului comunitar al Slintei Euharistii. El se întreabă: «Din ce pricină caracterul de comuniune, ce-l au și celelalte Taine, este în mod special propriu Euharistiei, și de ce se numește ea, în chip deosebit, comuniune și unire, deși orice lucrare sacramentală și sfințitoare unește viețile noastre cele îmbucătățite prin îndumnezeirea cea uniformă; iar prin unirea deformă a celor ce sînt despărțite, ne dăruiește comuniune și unire cu cel Unul?»<sup>15</sup> În concepția sa se poate face o gradație între Taine, după criteriul realizării comuniunii cu Hristos. După el, participarea la viața harică culminează prin Euharistie, care desăvîrșește, față de celelalte Taine ce fac începutul acestei viețuiri sau o continuă. Aprecie în funcție de realizarea acestei comuniuni harice, celelalte Taine nu realizează decît parțial aceasta, pe cînd Euharistia o desăvîrșește. Ea operează în chip desăvîrșit «unirea celui ce se sfințește cu cel Unul și produce în chip desăvîrșit comuniunea cu Dumnezeu prin darul cel dat de El, al Tainelor celor ce le sāvîrșesc».<sup>16</sup> Căci, prin ea sîntem nu numai părtași la jertfa lui Hristos, la puterea Lui, ci chiar dobîndim pe Hristos. Acest fapt face ca ea să aibă o înțietate față de celelalte Taine.<sup>17</sup> Poziția aceasta vine și de acolo că ea e puterea care împreună într-un sobor universal Biserica cu Capul ei. Ea, deci, consacră unitatea creștină în mod special, căci urmarea ei firească e încorporarea noastră în Domnul. Ca dovadă, rugăciunea euharistică este străbătută de acest duh al unirii, care se sāvîrșește între noi și Hristos, dar și de urmarea, efectul acestei realități: comuniunea în Biserică. E destul să amintim rugăciunea jertfei a lui Serapion de Thmuis,<sup>18</sup> ca să vedem iarăși analogia între pîine și Trupul lui Hristos, folosită pentru a explica marea Taină a sobornicității în Biserică, sāvîrșită prin Euharistie. Anaforaua acestui canon euharistic stăruie asupra unității Bisericii, după modelul unității boabelor de grîu realizată în pîine: «Pentru aceea și noi asemănarea morții făcînd, aducem pîine și ne rugăm prin jertfa aceasta, milostiv fiind nouă tuturor și te îndură Dumnezeule al adevărului și precum pîinea aceasta a fost împărțiată deasupra dealurilor și adunată s-a făcut una, așa adună și Sfînta Ta Biserică din tot neamul, din toată țara, din toată cetatea, și

15. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, cap. III, 1, trad. de Pr. Cicerone Iordăchescu, București, 1932, pp. 88-89.

16. *Ibidem*, p. 89.

17. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cartea IV, p. 85.

18. Serapion de Thmuis, *Rugăciunea jertfei* — la Iohannes Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae, MCMXXXV-MCMXXXVII, pp. 61-62.

satul și casa și fă o biserică vie și sobornicească». <sup>19</sup> Pîinea euharistică e icoana și forța unității Bisericii, de aceea Trupul lui Hristos trebuie să adune pe toți, din orice neam, din orice loc, din orice timp. Se pune aci în lumină o însușire foarte importantă a lui, anume aceea de a o realiza Biserica ca trup al Domnului. Euharistia devine simbolul și forța sobornicității Bisericii, încît ecclesiocentrismul se fundamentează pe hristocentrismul euharistic și se realizează prin comuniunea euharistică.

Liturghia redă, în chipul cel mai evident, ideea legăturii frățești ce există între creștini, din toate timpurile și locurile. Ea este expresia rugăciunii pentru aproapele și pentru întreaga lume, adică expresia unui suflet care nu e egoist, a unei inimi care se roagă împreună cu alții și pentru alții. În ea se întîlnesc chemările de aici și de la marginile pămîntului, de acum și de totdeauna. Biserica, de aceea a orînduit ca liturghia să nu poată fi săvîrșită fără ajutorul și participarea poporului. Colaborarea Bisericii e indispensabilă liturghiei. Preotul nu mulțumește singur, ci îndecomun cu Biserica. Iar anafora se adresează în numele întregului popor. De aceea, se poate spune că noțiunea de sacrificiu euharistic e inseparabilă de cea de comuniune». <sup>20</sup> Pentru noi, săvîrșirea ei presupune unitatea mădulelor Bisericii. Grija pentru unitate, pentru comuniunea cu Hristos și cu aproapele este, în acest fel, cea mai mare jertfă pe care o înalță creștinul.

Mîntuitorul însuși cere drept condiție a oferirii darurilor la altar, împăcarea cu dușmanul. Există deci un sacrificiu intern, subiectiv, personal, care presupune o participare reală, o iubire activă, intensă, o jertfă vie. Noi știm că aducem «ale Tale dintru ale Tale», dar darul și jertfa simbolizează totuși consimțămîntul omului, că e gata a se oferi el însuși. «El se aduce pe sine alături de Hristos, pentru ca să fie transformat prin această unire cu Hristos, iar jertfa e prefăcută numai datorită acestei comuniuni cu Hristos». <sup>21</sup>

### III. EUHARISTIA ȘI VIAȚA SOBORNICEASCA ÎN BISERICA

Împărtășirea cu Trupul și Sîngele euharistic este Taina unirii cu Dumnezeu. Prin aceasta se săvîrșește sălășluirea tainică a lui Hristos în noi și a noastră în Domnul. În primul rînd sufletul nostru trăiește faptul că Dumnezeu e în noi și acest sentiment al sălășluirii reciproce a

19. *Ibidem*, p. 62.

20. A. G. Hebert, *L'idée d'oblation dans les liturgies primitives*, în «Oecumenica», Octombrie, 1936, p. 213.

21. A. G. Hebert, *art. cit.*, pp. 212-213. Aceasta nu înseamnă că însăși Biserica se oferă în Euharistie alături de Hristos așa cum susțin catolicii. Jertfele creștinilor nu trebuie considerate drept cantități distincte care se adaugă la sacrificiul lui Hristos, sau că ele sînt aduse printr-un act deosebit al preotului. De aceea, în Euharistie nu se poate vorbi de mai multe jertfe, căci și în aceasta creștinii rămîn tot mădule ale Celui care se jertfește; ei nu devin mijlocitori. Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe Sine ca s-o sfințească pe ea (Efeseni V, 25). Hristos e deci unica jertfă, El e singurul mijlocitor. Biserica poate să aducă o jertfă duhovnicească, dar nu una obiectivă și deci meritorie, așa cum susțin catolicii.

lui Hristos în noi și a noastră în El este principiul și normativul vieții noastre morale în Biserică. Desigur, aici este vorba de efectele cuminecării, în sensul că însăși viața morală este afectată de unitatea cu Hristos și unul din efectele acestei împărtășiri este tendința de a uniformiza viața cu cel cu care te-ai solidarizat prin ea. Acest adevăr îl mărturisește Sfântul Dionisie: «Iar împărtășirea cea prea dumnezeiască, obștească și dăătoare de pace, din una și aceeași piine și din același potir le împartă lor o uniformitate de purtare dumnezeiască, ca unora ce gustă din aceeași hrană și ne amintește de Cina cea prea dumnezeiască». <sup>22</sup> Este vorba aici de transformarea ființei noastre prin înălțarea și participarea la frumusețea divină, dar și de modelarea vieții noastre morale după chipul unității divine din Euharistie. Euharistia trebuie să ducă la «sărutarea păcii», care rămîne «un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrășmășii». <sup>23</sup> Prin aceasta, «Euharistia anunță reunirea oamenilor într-o mare familie, ea învață sfârșitul vrășmășiilor, egalitatea naturală și stabilirea unei legi noi, care nu cunoaște nici iudeu, nici păgîn și invită pe toți copiii lui Adam la aceeași masă». <sup>24</sup>

În al doilea rînd, prin împărtășire, ai și sentimentul comuniunii cu aproapele, căci unirea ce se stabilește între creștini și Hristos prin împărtășire nu rămîne o lucrare pur spirituală, individuală. Unirea nu se referă numai la relația Hristos-creștin, ci privește și relația creștin-aproapele, creștin-Biserică. Adăpați de la același potir, săturați din aceeași piine, noi formăm o unitate, un trup. «Dar dacă, zice Sfântul Ioan Hristostom, toți ne împărtășim din același, și cu toții devenim aceeași, apoi ce de nu arătăm și aceeași dragoste și nu ne facem una și în aceasta?, fiindcă astfel era în vechime, printre strămoșii noștri, după cum și zice: iară inima și sufletul celor ce au crezut era unul». <sup>25</sup> Iată deci și roadele care trebuie să curgă din împreunarea cu Hristos. Este o revărsare firească pe plan comunitar, bisericesc, a unei realități interioare, spirituale. Unirea cu Hristos trebuie să se manifeste prin realizarea unei comuniuni de iubire și credință cu ceilalți creștini, Sentimentul că Dumnezeu s-a împăcat cu omul determinat de realitatea că Hristos se lasă să se unească cu noi și noi cu El în Euharistie, trebuie să stea la baza vieții în Biserică. Milostivirea și îndurarea lui Dumnezeu trebuie să determine smerenia și evlavia oamenilor: «Hristos te-a unit cu El, deși tu erai atît de învrăjbit cu Dînsul, pe cînd tu nu te înjosești a te uni nici măcar cu fratele tău, după cum se cuvine, ci te desparți de dînsul, deși te-ai bucurat de atîta dragoste și viață din partea Stăpînului». <sup>26</sup>

Comuniunea euharistică are rezonanțe sociale, comunitare, pentru că unirea cu Dumnezeu și iubirea lui implică legătura și iubirea cu oamenii,

22. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *op. cit.*, cap. III, p. 91.

23. Sf. Chiril al Ierusalimului, *op. cit.*, trad. cit., vol. II, p. 567.

24. R. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, Paris, t. I, p. 34.

25. *Omilia XXIV*, Coment. la I Corint., în traducere, p. 323.

26. *Ibidem*.

cu societatea.<sup>27</sup> Apoi, iubirea lui Dumnezeu nu e despărțită de iubirea aproapelui, de aceea nici viața de comuniune nu se oprește numai la liturghie și la locașul Bisericii, ci se desfășoară pe întreg cîmpul vieții, iar lucrarea harică se întinde asupra tuturor laturilor de viață ale comunității și asupra întregii Biserici.<sup>28</sup> Pentru aceasta, iubirea din Biserică trebuie continuată dincolo de zidurile ei: mila păcii, jertfa laudei trebuie aduse și în afară de ea. Acestor prelungire și permanentizare a jertfei s-a realizat în chip văzut, sub forma vieții comunitare din agapele Bisericii primare. Agapa ne arată că împărtășania este pentru creștini nu numai centrul vieții spirituale, dar și al celei colective, că ea naște comunitatea creștină. Ea dovedește însărit că unirea cu Hristos trebuie continuată și în afară de Biserică, printr-o viață în pace și armonie. În fața altarului toți sintem frați, iar după împărtășire toți fii ai lui Dumnezeu. Prin potir, omul se bucură de cel mai mare dar al lui Dumnezeu: iubirea. Dar frăția ce se realizează în fața altarului și la marginea paharului euharistic, nu trebuie să rămână numai la aceste locuri și în aceste momente. Ea trebuie să treacă și dincolo de aceste limite și să cuprindă întreaga viață.

Așadar, în concepția ortodoxă, creștinul se simte legat de Dumnezeu, dar el nu pierde legătura cu omul, cu aproapele lui, cu comunitatea din care face parte. Prin relația lui cu Dumnezeu el nu evadează din lumea aceasta, nu se desparte de viața actuală, și problemele ei. Hristos însuși îl trimite să refacă legătura cu semenii săi dacă dorește să-I devină prieteni. În acest fel, creștinul se asociază comunității din care face parte în mod activ și organic. El trebuie să simtă legătura cu Biserica și să aibă conștiința că face parte dintr-un organism prin care trăiește din punct de vedere duhovnicesc. Preotul împărtășindu-se ori de cîte ori săvîrșește Sfînta Liturghie este în măsură să trăiască mai intens sentimentul legăturii cu Biserica și de aceea, în primul rînd, el trebuie să aibă această conștiință a comuniunii cu Biserica. Pentru aceasta e dator să facă și credincioșilor săi această educație bisericească, fiindcă viața creștină actuală trebuie pătrunsă de acest spirit sobornicesc care ne unește în același timp și cu Dumnezeu și cu semenii.



27. H. de Candole, *Le caractère social des sacrements chrétiens*, în rev. «Oecuménica», Janvier 1936.

28. Pentru concepția catolică despre lucrarea Euharistiei asupra Bisericii, vezi M. de la Taille, *L'oecuménicité du Fruit de la Messe*, în «Orientalia Christiana», vol. VIII, 3, nr. 30, dec. 1926, Roma.

# SFİNTELE TAINE, DUPĂ CATEHEZELE SFÎNTULUI CIRIL AL IERUSALIMULUI\*

Pr. Magistrand MIHAI GEORGESCU

I. *Scurte date biografice asupra Sfîntului Ciril al Ierusalimului.* Născut în Ierusalim, sau în împrejurimile lui, în jurul anului 315,<sup>1</sup> Sfîntul Ciril al Ierusalimului are parte de o viață zbuciumată, plină de lupte caracteristice mai tuturor personalităților proeminente ale Bisericii din veacul IV. Intrînd curînd în monahism,<sup>2</sup> primește harul diaconiei la o vîrstă tînră, iar preoția la vîrsta de 30 ani, în jurul anului 345. Urmează în scaunul episcopal Sfîntului Maxim, în jurul anului 348.<sup>3</sup> Păstoria Sfîntului Părinte este întreruptă de trei exiluri, între anii 358-378.<sup>4</sup> Sf. Ciril moare în anul 387, în vîrstă de 70 sau 72 de ani, fiind prăznuit de Biserica noastră la 18 martie, lăudîndu-l pentru ortodoxia lui.<sup>5</sup>

II. *Opera Sf. Ciril al Ierusalimului* este alcătuită din 23 de cateheze precedate de o Procateheză, o scrisoare către împăratul Constanțiu<sup>6</sup> omilia asupra paralticului și fragmente din lucrări pierdute. Catehezele Sf. Ciril sînt împărțite în două mari grupe : primele 18 rostite în Postul Mare (348 sau 350) către cei ce se pregăteau pentru primirea Sf. Botez și ultimele 5, supranumite și mistagogice, tratînd despre primele trei Sfinte Taine ale

---

\* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. prof. Ioan Gh. Coman, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Cu privire la data nașterii Sf. Ciril al Ierusalimului, diferiții cercetători n-au ajuns la o concluzie definitivă. Aprecierile lor sînt în funcție de principalele evenimente din viața sfîntului : hirotonirea ca preot și ridicarea în scaunul de episcop al Ierusalimului. Vezi amănunte asupra acestei probleme la Antoine-Augustin Toutée, *Disertationes cyrillicae*, Disertatio prima, De vita et rebus gestis S. Cyrilli Hierosolymitani, în Migne, P.G., vol. XXXIII, col. 34 CD ; X. Le Bachelet, Cyrille (Saint), évêque de Jérusalem, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. III, partea II, col. 2527 ; Pr. prof. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București 1956, p. 159 ; G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1865, p. 8 ; Pr. D. Fecioru, *Sf. Ciril al Ierusalimului, Catehezele*, partea I, trad., București 1943, p. 7. În lucrarea de față am folosit peste tot traducerea Pr. D. Fecioru, pe care am confruntat-o cu originalul.

2. Antoine-Augustin Toutée, *Veterum testimonia*, de S. Cyrillo Hierosolimitano ejusque scriptis, Migne, P.G., vol. XXXIII, col. 231.

3. Există unele divergențe între vechii istorici : Fericitul Ieronim, Rufin, Socrate și Sozomen etc. (vezi textele privilegiate la această problemă în Migne, P.G., XXXIII, 295 sq.), pe de o parte, și Teodoret al Cirului pe de altă parte. (Vezi Migne, P.G., XXXIII, 304) cu privire la canonicitatea alegerii și hirotonirii Sf. Ciril ca episcop al Ierusalimului.

4. Vezi amănunte la X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 2530-2531.

5. *Ibidem*, col. 2532 ; vezi Pr. M. Bulacu, *Conștiința creștină*, studiu catehetic după *Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului*, București, 1941 ; vezi și O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouvelle édition française, par P. Godet et Verschaffel, vol. II, pp. 65-66.

6. Vezi Migne, P.G. XXXIII, 331, 1132 (Catehezele) ; 1165-1176. (Scrisoarea către Constanțiu).

Bisericii (Botez, Mirungere și Sf. Euharistie), rostite în Săptămîna Luminată.

III. *Sfintele Taine la Sf. Părinți și scriitorii bisericești pînă la Sf. Ciril al Ierusalimului.* Întemeiate de Mintuitorul, Sfintele Taine au constituit unul dintre capitele cele mai de seamă ale literaturii patristice anteciriliene. Importanța mare pe care o acordă literatura patristică Sfintelor Taine, se explică prin aceea că prin ele se împărtășește harul Duhului Sfînt, care constituie prima condiție a însăși mîntuirii obiective. Sfintele Taine sînt însăși viața Bisericii, puntea care leagă cerul și pămîntul, scara lui Iacov, pe care credinciosul urcă spre desăvîrșire și spre asemănarea cu Dumnezeu.

Cu toate că numărul Sfintelor Taine nu era precis delimitat în primele veacuri ale Bisericii,<sup>7</sup> cele șapte Taine sînt anunțate de majoritatea Sfinților Părinți și scriitori bisericești de pînă la Sf. Ciril al Ierusalimului, semn că ele se practicau și se explicau credincioșilor în scris și oral. Cea mai des întîlnită și explicată în scrierile patristice anteciriliene este Taina Sf. Botez. Astfel, *Păstorul Herma*<sup>8</sup> afirmă că, fără a intra în creștinism prin Botez, nimeni nu se poate mîntui; efectele sale cele mai de seamă sînt acelea că la Botez omul moare și înviază, simbolic, cu Iisus Hristos.<sup>9</sup> Și apologeții secolului post-apostolic afirmă necesitatea Sf. Botez pentru mîntuirea și împărtășirea lui în numele Sfintei Treimi.<sup>10</sup> Efectele sale sînt renașterea (ἀναγέννησις, παλιγγενεσία) și iertarea păcatelor.<sup>11</sup> Pentru Sf. Clement al Alexandriei, botezul este de asemenea o nouă naștere, care ne face fii ai lui Dumnezeu, nemuritori, o baie în care se curăță toate păcatele și prin care ni se iartă pedepsele acestora.<sup>12</sup> În aceiași termeni vorbește și Origen, Sf. Ipolit, Tertulian.<sup>13</sup> ș.a.

Taina Mirungerii, care se împărtășește credinciosului imediat după Sf. Botez, este mai rar întîlnită în operele patristice de dinainte de Sf. Ciril, dar este totuși hotărît afirmată de către Sfîntul Ipolit, Tertulian și Sf. Ciprian.<sup>14</sup>

Ca și teologiei botezului, literatura patristică din primele trei veacuri și jumătate acordă o mare însemnătate Tainei Sf. Euharistii, prin care creștinii se împărtășesc cu Sfîntul și cinstitul Trup și Sînge al Domnului.

7. Numărul de 7 Taine apare de-abia în sec. XIII, la un oarecare monah Iov și în *Mărturisirea* împăratului Mihail Paleologul, prezentată sinodului din Lyon; vezi H. Andrușoș, *Dogmatica Bisericii Răsăritene Ortodoxe*, trad. rom., Sibiu, 1930, pp. 336-337.

8. Viziunea a 3-a, 3-5.

9. *Ibidem*, Viziunea a 9-a, 16, 3-7; vezi și Sf. Ignațiu, *Epistola către Smirneni*, VIII, 2; *Epistola către Efeseni*, XVIII, 2.

10. Sf. Justin Martirul, *Apologia* I; I, 61, 66; *Dialogul cu iudeul Trișon*, 44 etc.

11. *Ibidem*. Vezi și J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. I: La Théologie anténicéenne, deuxième édition, Paris, 1905, p. 245.

12. *Pedagogul*, I, 6, Migne, P.G. VIII, 280 B, 281 A, Stromate, II, 13, Migne, P.G. VIII, col. 996 B.

13. Origen, *Comentariu la Ioan*, VI, 17, Migne, P.G. XIV, 257 B; Sf. Ipolit, *In Daniele*, I, 16, 2, 3; IV, 36, 4; apud J. Tixeront, *op. cit.*, p. 326, nota 7; Tertulian, *De baptismo*, 13; Adv. Prax., 26.

14. Sf. Ipolit, *In Daniele*, I, 16, 3; *De Christo et Antichr.*, 59; Tertulian, *De resurrectione carnis*, 8; *De bapt.*, 7, 8; Sf. Ciprian, *Ep. LXX*, 2; *Ep. LXXIII*, 6; apud Tixeront, *op. cit.*, p. 389.

Sfintul Ignațiu, în Epistola sa către Smirneni (VIII, 2), afirmă prezența reală a Mântuitorului în Sf. Euharistie (vezi și Romani VII, 3),<sup>15</sup> iar Sf. Justin Martirul ne lasă o descriere extrem de prețioasă a Sf. Liturghii, în cadrul căreia se pfeac Sf. Daruri (pinea și vinul) în Trupul și Sângele Domnului.<sup>16</sup> Și asupra celorlalte Sfinte Taine și îndeosebi asupra Mărturisirii și Preoției stăruiesc Părinții anteniceeni, dar nu este locul aici să intrăm în amănunte, pe această temă, întrucit, în Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului va fi vorba numai de cele trei Sfinte Taine amintite mai sus, deoarece el vorbea unora care urmau să primească mai întâi Sf. Botez, iar după aceea Mirungerea și Sf. Euharistie. Despre Pocăință, Sf. Ciril nu vorbește decit ca de un act anterior Botezului, deci nu ca de o Taină a Bisericii. Acest lucru nu intra în vederea episcopului Ierusalimului, întrucit el face o operă de catehizare, în sensul strict, primar, al cuvîntului, adică o operă de instruirea celor ce urmau să primească primele trei Taine ale Bisericii. În acest sens, Sf. Ciril este principalul martor al Bisericii palestiniene de la jumătatea veacului IV.<sup>17</sup>

## SFINTELE TAINÉ ÎN CATEHEZELE SFINTULUI CIRIL AL IERUSALIMULUI

I. *Preliminarii.* Catehezele Sf. Ciril ni se înfățișează, sub raportul conținutului, ca o expunere aproape completă a învățăturilor dogmatice ale Bisericii Ortodoxe. Aceasta se vede din însuși faptul că Sf. Ciril, după ce, în catehezele I-IV tratează despre păcat, pocăință, botez și credință, le explică ascultătorilor simbolul apostolic, rezumatul întregii învățătură creștine. Date fiind împrejurările și condițiile istorice în care sînt rostite catehezele, importanța lor ca document al învățăturii creștine sporește cu mult. Prin mijlocirea lor, cercetătorul află pe de o parte învățătura oficială a Bisericii, în raport cu erezia ariană, iar pe de altă parte raportul dintre simbolul niceo-constantinopolitan și cel apostolic. Cercetătorul catehezelor Sf. Ciril ia cunoștință, în același timp, de felul cum era practicat Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie, precum și de semnificația pe care Biserica o dădea fiecăreia dintre aceste Sfinte Taine. Totodată se poate vedea cum erau înțelese textele scripturistice, care abundă în Cateheze, în legătură cu aceste Sfinte Taine. Practica exorcizării, a administrării Mirungerii, modul de prezență al Mântuitorului în Sf. Împărtășanie, momentul pfeacerii etc., iată alte cîteva din problemele a căror rezolvare ne-o oferă cu generozitate autorul Catehezelor. Încit, din acest punct de vedere, Catehezele au o importanță excepțională. Prin confruntarea cu ele, învățătura Bisericii noastre se definește cu atît mai limpede, cu cît ea se întemeiază pe cea

15. Vezi și: *Didahia celor 12 Apostoli*, IX, 5, 4, 3; Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, Cartea IV, 17, 5; Clement al Alexandriei ne spune că Sf. Euharistie se împărtășește credincioșilor îndată după Sf. Botez (*Pedagogul*), Migne, P.G., VIII, 301 A, 409 B etc.; Origen, *Contra lui Celsus*, VIII, 34 etc.

16. Tixeront, *op. cit.*, p. 245.

17. *Ibidem*, vol. II, ed. VIII, Paris 1924, p. 163.

mai veche tradiție, cuprinsă între altele și în acest document de neprețuit, care sînt Catehezele Sf. Ciril.

Dacă, cercetînd Catehezele Sf. Ciril, cititorul resimte un regret, este din pricină că nu toate cele șapte Sfinte Taine sînt tratate în această lucrare, ci numai cele trei pe care catehumenii le primeau la intrarea în biserică: Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie. La acestea trebuie adăugat că Sf. Ciril vorbește și despre o Mărturisire a păcatelor, al cărei caracter îl vom defini mai precis în cursul acestei lucrări.

Pentru cel ce vrea să descifreze învățătura Sf. Ciril al Ierusalimului, despre Sfintele Taine, cea mai mare importanță o prezintă: Procateheza, catehezele I-IV și primele patru cateheze mistagogice. În aceste cateheze, Sf. Ciril vorbește exclusiv despre cele trei Sfinte Taine amintite și despre Pocăință.

În încheierea acestor preliminarii, se cuvine să facem sublinierea că Sfintele Taine nu sînt tratate, în Catehezele Sf. Ciril, numai sub raportul dogmatic, ci și sub raport liturgic, descriindu-se principalele practici rituale, legate de administrarea lor primitivă, ceea ce face ca valoarea acestei opere să sporească și mai mult.

II. *Botezul*. Sf. Ciril expune învățătura Bisericii asupra Botezului, în-deosebi în cateheza III, intitulată: *Περὶ βαπτίσματος*,<sup>18</sup> în catehezele I și II mistagogice,<sup>19</sup> dedicate, prima pregătirii catehumenilor pentru primirea Sfintelor Taine, iar ultimele două primirii propriu zise a primei Taine. În plus, Sf. Ciril se ocupă de Taina Botezului, în general, în procateheză și în catehezele I și II și, ici-colo, incidental și în celelalte cateheze.

1. *Numirile date Sfîntului Botez de Sf. Ciril*. În cateheze întîlnim o mulțime de numiri pe care Sf. Ciril de dă Tainei Botezului, încît dacă din opera lui ni s-ar fi păstrat numai aceste numiri, încă am fi fost în măsură să ne dăm seama de învățătura profesată de marele Părinte,<sup>20</sup> în legătură cu prima Taină a Bisericii. În primul rînd trebuie să amintim însuși termenul de *botez*, *τό βάπτισμα*<sup>20</sup> termen care a intrat în graiul bisericesc, ca designînd prima Taină a Bisericii noastre. Acest termen apare în Catehezele Sf. Ciril însoțit de atribute care-l definesc. Astfel, Botezul este numit de Sf. Ciril «dumnezeiesc și de viață făcător», *θεῖον καὶ ζωοποιόν*,<sup>21</sup> primul atribut făcînd aluzie la originea, iar al doilea la efectele Botezului. A doua numire pe care Botezul o primește în Catehezele Sf. Ciril este aceea de «*baie*» (*τό λουτρόν*). Astfel, în Procateheză<sup>22</sup> Botezul este numit «*baia renașterii*» (*τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας*). Aceste prime două numiri ale botezului fac aluzie, cum bine observă un tilcuior al Sf. Ciril, pe de o parte curățirea, atît a trupului omului, cît și a sufletului acestuia :

18. Migne, P.G., XXXIII, col. 425-449.

19. Migne, P.G., XXXIII, col. 1065-1084.

20. *Procateheza*, 16, Migne, P.G., XXXIII, col. 360 A; *Cateheza I mistagogică*, 1, Migne, P.G., XXXIII, col. 1065 A etc.

21. *Cateheza I mistagogică*, 1, Migne, P.G. XXXIII, col. 1065 A.

22. 11, Migne, P.G. XXXIII, col. 352 A; vezi și *Procateheza*, 7, Migne, P.G., 345 A; vezi și *Cateheza IV*, 32; *ibidem*, col. 494 B.

una exterioară și vizibilă, iar alta lăuntrică și nevăzută, dar nu mai puțin eficientă.<sup>23</sup>

Dacă aceste două numiri amintesc mai cu seamă de forma sub care se practică botezul, altele sînt de natură să ne arate, și mai limpede efectele pe care le operează asupra primitorului această primă Taină a Biseniciei noastre. Astfel, Botezul este numit, în chip figurat «moarte și înviere» (vezi Rom. VI, 11; II Petru II, 24),<sup>24</sup> căci, în concepția Sf. Ciril, ca și în aceea a Sf. Pavel (Rom. VI, 11), toți cei care primesc baia botezului, trebuie să moară mai întii cu Hristos, prin afundarea în apă, care preînchipuie mormîntul Domnului, ca după aceea, odată cu El să învieze ca om nou, transfigurat lăuntric de harul Duhului Sfînt. În acest chip Botezul devine «libera renaștere a înfierii» (εἰς τὴν ἐλευθέρειον τῆς νόθευσις ἀναγέννησιν)<sup>25</sup> fericită formulă prin care Sf. Ciril arată atît libertatea individului în actul Botezului, cît și darul lui Dumnezeu care înfiază în chip spiritual pe cel ce se scufundă de trei ori în apa sfințită a botezului. Botezul, folosind de asemenea un termen al Sf. Ciril, înseamnă o lepădare a robiei păcatului și o încredințare a noastră în «robia Domnului».<sup>26</sup> Acesta este un alt nume pe care îl primește Botezul în catehezele Sf. Ciril. În acest chip, Botezul devine «arvuna Duhului Sfînt» (vezi II Cor. V, 5). (τὸν ἀρραβὼνα τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου),<sup>27</sup> «pecete tainică», μυστικὴν σφραγίδα<sup>28</sup> «baia pocăinței» τὸ λουτρόν τῆς μετανοίας.<sup>29</sup>

În Procateheză însă, Sf. Ciril subliniind importanța Botezului, îi acordă în șir aceste numiri, care-l caracterizează și-l definesc: «Mare lucru este Botezul care vă stă înainte, — le spune el ascultătorilor. Preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, moarte păcatului, renaștere sufletului, haină luminată, pecete sfîntă care nu se poate strica, scară către cer, desfătare paradisului, pricinuitoare al împărăției, harismă a înfierii».<sup>30</sup>

Privind sub alt aspect Botezul, Sf. Ciril îl numește «sfîrșitul Vechiului Testament și începutul Noului Testament»,<sup>31</sup> semnul suprem că darul a luat locul umbrei, preînchipuirea a fost înlocuită cu realitatea.

2. *Necesitatea botezului.* Din înseși numirile pe care le primește botezul în opera Sf. Ciril, se vede necesitatea lui pentru cel ce dorește, potrivit învățăturilor evanghelice, să-l primească. Cu toate acestea însă, autorul Catehezelor stăruie mult de-a lungul operii sale asupra acestei chestiuni de o importanță deosebită. El nu lasă ascultătorilor nici o îndoială asupra necesității Botezului: «Dacă cineva nu primește Botezul, nu se mîntuiește»,<sup>32</sup> spune Sf. Ciril. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, prin

23. X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 2561.

24. *Procateheza*, 5, Migne, P.G., XXXIII, 344 A.

25. *Cateheza I*, 2, Migne, P.G., XXXIII, 372 A.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, B.

28. *Ibidem*.

29. *Cateheza IV*, 32, Migne, P.G., 493 B.

30. 16, Migne, P.G., XXXIII, col. 360 A, 361 A; vezi și *trad. rom. cit.*, partea I, p. 53.

31. *Cateheza III*, VI, 433 B.

32. *Cateheza III*, 10, Migne, P.G. XXXIII, 440 B.

pilda Botezului Său arată necesitatea Botezului: «Iisus a sfințit Botezul când Insuși S-a botezat», spune, de asemenea autorul Catehezelor. «Iar dacă Fiul lui Dumnezeu S-a botezat, este oare evlavios cel ce disprețuiește Botezul?». <sup>33</sup> Corneliu, argumentează Sf. Ciril, era un bărbat drept (Fapt. Ap. X, 1-2), fapt care se vede din aceea că a fost învrednicit să vadă pe îngeri, iar rugăciunile sale au fost ascultate înaintea lui Dumnezeu, și cu toate acestea el a trebuit să se boteze în numele lui Iisus Hristos (Fapt. Ap. X, 48). <sup>34</sup> Și concluzia care se impune de la sine este aceasta: «Nu va intra în împărăția cerurilor cineva, oricât de plin de virtuți ar fi și de fapte bune, dacă nu va primi prin apă pecetea». <sup>35</sup> Această învățătură este descoperită de Insuși Mîntuitorul, prin cuvintele: «Dacă cineva nu se va naște de sus..., din apă și din Duh, nu poate să intre întru împărăția lui Dumnezeu» (Ioan III, 3). <sup>36</sup>

Cu toate că afirmă necesitatea botezului pentru toți oamenii, Sf. Ciril admite, în consens cu alți Părinți bisericești, că Dumnezeu în marea Sa iubire de oameni a lăsat și alte căi deschise celor ce vor să se mîntuiască, dar nu pot primi botezul dintr-un motiv sau altul. Dar, să vedem ce zice el însuși asupra acestei chestiuni: «Dovezile despre existența vieții veșnice sînt numeroase. Dumnezeuieștile Scripturi ne arată nouă, care dorim să dobîndim această viață veșnică, felurile în care putem s-o dobîndim... Un mod de a dobîndi viața veșnică este credința, căci este scris: «Cel ce crede în Fiul, are viață veșnică» (Ioan III, 36). Alt mod este propovăduirea Evangheliei (Ioan IV, 36). Alt mod este «mucenicia și mărturisirea lui Hristos» (Ioan XII, 25). <sup>37</sup> Într-altă parte, Sf. Ciril spune relativ la acest din urmă fel de a dobîndi mîntuirea, următoarele: «Dacă cineva nu primește botezul nu se mîntuiește, în afară de mucenici, care primesc împărăția și fără apă. Mîntuitorul cînd a mîntuit lumea prin cruce și cînd I S-a împuns coasta, a slobozit sînge și apă, ca să se boteze cu apă cei ce se botează în vreme de pace și să se boteze cu sîngele lor cei care se botează în timpul persecuțiilor. Mîntuitorul numește și mucenicia și botez, cînd zice: «Puteți să beți paharul pe care-l beau Eu și să vă botezați cu botezul cu care Mă botez Eu?» (Marcu X, 38). Mucenicii și-au făcut mărturisirea lor de credință «făcîndu-se priveriște lumii, și îngerilor și oamenilor» (I. Cor. IV, 9). <sup>38</sup>

Biserica a învățat întotdeauna că în afară de botezul prin apă și prin Duh, mai există și botezul singelui sau al mucenicieii. <sup>39</sup> Și alți Sfinți Părinți învață că botezul mucenicieii suplinește deplin botezul cu apă. <sup>40</sup> Mai mult decît atît, se presupune că Sf. Ciril, care enumără mai

33. *Ibidem*, 11, Migne, P.G. XXXIII, 441 A.

34. *Ibidem*, 4, Migne, P.G. XXXIII, 432 A, B.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

37. *Cateheza XVIII*, 30, Migne, P.G. XXXIII, 1052 A, B.

38. *Cateheza III*, 10, Migne, P.G. XXXIII, 440 B.

39. *Vezi Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București 1952, p. 153.

40. *Vezi*, de pildă, Sf. Grigorie Teologul, *Cuvînt la Sf. Luminare*, 17, Migne, P.G., XXXVI, col. 456 A; *vezi* și G. Delacroix, *op. cit.*, p. 197; *vezi* și Toutée, *Disertatio*, III, 65, în Migne, P.G., XXXIII, 237.

multe căi pentru a ajunge la mîntuire,<sup>41</sup> s-a gîndit desigur și la botezul dorinței de care s-au învrednicit dreptii Vechiului Testament, căci numai în paragraful următor el arată că, în afară de modurile pe care le enumerase înainte, mai sînt și altele pe care, din pricina timpului le lasă la o parte.<sup>42</sup> Această afirmație pare să se confirme prin înseși cuvintele Sf. Ciril, spuse în legătură cu îndreptarea lui Avraam prin credință.<sup>43</sup> Aceste excepții însă și îndeosebi cea privitoare la botezul singelui, pe care Sf. Ciril o atestă expres, nu trebuie să afecteze cu nimic învățătura profundă ortodoxă a Sf. Ciril, că botezul este absolut necesar pentru dobîndirea mîntuirii. Și aceasta din pricină că el, fiind prima Taină a Bisericii, dă dreptul primitorului să se împărtășească de harul care se dăruiește prin celelalte Sînte Taine.

3. *Pregătirea și condițiile pentru primirea botezului.* Odată stabilită necesitatea botezului, Sf. Ciril nu uită să le descopere ascultătorilor săi atît modul în care trebuie să se pregătească pentru primirea primei Taine a Bisericii, cit și condițiile care se cer catehumenului, adică celui ce se înfățișează preotului pentru a fi botezat.

Inseși Catehezele Sf. Ciril sînt mărturia cea mai grăitoare despre pregătirea pentru Sf. Botez. Aceste cateheze au fost rostite tocmai în scopul pregătirii celor ce doreau să primească prima Taină a Bisericii. Cel ce primește botezul, trebuie să cunoască îndatoririle pe care se leagă să le păzească prin intrarea în Biserică și cum ar putea să cunoască poruncile și învățătura creștină, dacă cineva nu i le face cunoscute? Acest lucru îl face la Ierusalim Sf. Ciril.

Prima stare pe care trebuiau s-o dobîndească cei ce doreau să primească Sf. Botez era aceea a *catehumenatului*. Episcopul Ierusalimului explică ascultătorilor săi starea în care se găsește un catehumen: cuvintele dumnezeiești răsunau în afară de el, împrejurul lui. Auzea de nădejde, dar nu o cunoștea; auzea de Taine, dar nu le înțelegea; auzea Scripturile, dar nu le cunoștea adîncurile.<sup>44</sup> De altfel, însuși verbul κατ'ἔξω inseamnă *a răsună de jur împrejur*.<sup>45</sup>

După ce purta numele de catehumen pentru o vreme, candidatul la botez primea pe cel de φωτισόμενος — *cel ce se pregătește pentru primirea Botezului*. Cei luminați au o altă înțelegere față de învățăturile Bisericii. «Acum, spune în legătură cu aceștia Sf. Ciril, cuvintele dumnezeiești nu mai răsună în jurul tău (ca în cazul catehumenilor, n.n.), ci răsună în adîncul tău, căci Duhul locuiește în tine și face de acum înainte mintea ta, casă dumnezeiască».<sup>46</sup> În această stare se aflau ascultătorii catehezelor Sf. Ciril al Ierusalimului. Acestora, Biserica prin slujitorii săi, trebuia să le explice învățăturile sale de temelie, să le tilcuiască simbolul cre-

41. *Cateheza XVIII*, 30, Migne, P.G., XXXIII, 1052, A, B.

42. *Ibidem*, C; vezi și Toulée, *Disertatio*, III, 66, Migne, P.G., col. 238 sq.

43. Vezi *Cateheza V*, 5, Migne, P.G., XXXIII, col. 512 A.

44. *Procateheza*, 6, Migne, P.G., XXXIII, 344 A, B.

45. Vezi Pr. dr. D. Fecioru, *trad. cit.*, partea I, p. 42, nota 20. (Vezi și L. L. Rochet, *Le catéchuménat au IV-e siècle d'après les Catéchèses de S. Cyrille à Jérusalem*, Geneva, 1875).

46. *Procateheza*, 6, Migne, P.G., XXXIII, 344 B.

dinței, rezumat al tuturor învățăturilor creștine. În această constă obligația pe care o avea Biserica față de cei ce se pregăteau să primească botezul. Dar și din partea candidaților trebuia să se manifeste un interes adânc pentru însușirea acelei haine de nuntă, nepătate, pe care o cere botezul din partea celor ce se apropie de el. Sf. Ciril le atrage atenția ascultătorilor săi că nimeni nu trebuie să se lase mînat la actul pe care erau gata să-l săvîrșească din vreun interes oarecare.<sup>47</sup> Dumnezeu face bine cu îmbelsugare, dar atșeaptă din partea fiecăruia o *voință sinceră*. Nimeni nu trebuie să se apropie de botez cu gîndul viclean cu care s-a apropiat Simon Magul.<sup>48</sup> Fiecare dintre cei ce vor să primească botezul, trebuie să lepede haina cea veche a păcatului și să îmbrace haina cea nouă a Bisericii, să respecte disciplina din timpul slujbelor, să ia aminte cu grijă la tilcuirea dumnezeieștilor Scripturi,<sup>49</sup> să lase în perioada de pregătire pentru botez orice altă preocupare la o parte și să se asemeze aceluia care, cînd face nuntă, nu se gîndește decît la aceasta.<sup>50</sup> Și aceasta pentru că nu există decît un singur botez, prin care se șterg păcatele.<sup>51</sup>

Cel ce voiește să se împărtășească de darul Sf. Botez, trebuie să-și schimbe integral sufletul, voința și intenția, căci Dumnezeu cunoaște inimile și știe ce cugetă fiecare.<sup>52</sup> Cel ce primește botezul trebuie de asemenea să fie puternic întărit pe piatra credinței celei adevărate, ca să știe să se lerească de rătăcirile în care ar putea să cadă. Pentru aceea trebuie să ia aminte la cateheze.<sup>53</sup>

De asemenea, potrivit disciplinei arcanе, cei luminați trebuie să păstreze taina învățăturilor primite, pentru ca acestea să nu fie necinstite prin neînțelegere.<sup>54</sup>

Cea mai de seamă condiție, pentru primirea botezului este, însă, *credința*. Această condiție este amintită de nenumărate ori în Catehezele Sf. Ciril.<sup>55</sup>

La acest capitol trebuie să facem o mențiune specială în legătură cu altă condiție pentru primirea botezului, despre necesitatea căreia vorbește Sf. Ciril în Cateheza II: *Pocăința*. Vînd la începutul Catehezei despre originea răului și a păcatului, care stă în libera voință a omului întrebuințată rău, Sf. Ciril expune după aceea învățătura Bisericii potrivit căreia, prin pocăință omul poate să fie iertat de păcatele sale.<sup>56</sup> Sf. Ciril izgonește din sufletul celor ce au săvîrșit păcate grele deznădejdea, arătînd că toate păcatele adunate la un loc nu biruiesc mulțimea milostivirii lui Dumnezeu.<sup>57</sup> Se cere numai ca, asemenea lui David (Psalmul XXX,

47. Idem, *ibidem*, 5, 341 B.

48. *Ibidem*, 1, 2, Migne, P.G., XXXIII, 333 A, 336 A.

49. *Ibidem*, 4, Migne, P.G., XXXIII, 340 A, 341 A.

50. *Ibidem*, 6, Migne, P.G., XXXIII, 345.

51. *Ibidem*, 7.

52. *Ibidem*, 8, Migne, P.G. XXXIII, 345 B, 348 A.

53. *Ibidem*, 9, 10, Migne, P.G., XXXIII, 348 A, 349 B.

54. *Ibidem*, 12, Migne, P.G. XXXIII, 352 C, 353 A.

55. *Cateheza V*, Migne, P.G., XXXIII, 515 B, sq.; *Procateheza*, 8, Migne, P.G., XXXIII, 348 A etc.

56. 1, Migne, P.G., 381 A, 384 A, B.

57. *Cateheza II*, 6, Migne, P.G., XXXIII, 389 C.

19) să-și mărturisească suferința lui Dumnezeu, și leacul nu va întârzia.<sup>58</sup> Actul mărturisirii trebuie însă însoțit de pocăință.<sup>59</sup> Exemplele celor ce și-au ispășit păcatele prin pocăință, nu-i lipsesc Sf. Ciril.<sup>60</sup> În Cateheza a 2-a a Sf. Ciril este vorba, după cum se vede din cele arătate, de o mărturisire a păcatelor în fața lui Dumnezeu, anterior primirii botezului. Această pocăință nu trebuie să fie confundată cu Taina Mărturisirii, care se administrează celor botezați, ci trebuie înțeleasă ca un mijloc de pregătire a candidaților la botez și ca o condiție pentru primirea acestuia. Același lucru se poate spune și despre Mărturisire (ἔξομολόγησις) pe care o recomandă ascultătorilor săi episcopul Ierusalimului, în Cateheza I.<sup>61</sup>

O etapă însemnată în pregătirea candidaților la Botez o constituie, fără îndoială, *exorcismele*, care se administrau paralel cu ascultarea catehezelor.

Ca și în practica actuală a Bisericii, în Biserica Ierusalimului de la jumătatea secolului IV, exorcismele se administrau înainte de primirea Sfintei Taine a Botezului. Ele făceau parte din slujbele bisericești, la care luau parte activă candidații la botez. Dacă în primele sale cateheze Sf. Ciril vorbește ascultătorilor despre necesitatea de a asista și a participa la slujba exorcismelor, arătând originea lor dumnezeiască,<sup>62</sup> mai târziu, el stăruie asupra semnificației acestor lepădări pe care le săvârșește cel ce se botează la invitația preotului exorcizant. «Simpla suflare a exorcistului este foc pentru nevăzutul demon»,<sup>63</sup> spune Sf. Ciril.

În Cateheza I mistagogică, Sf. Ciril dezvoltă această Taină, arătând că starea celor ce vor să se boteze în tinda bisericii, cu fața la Apus, a fost preînchipuită în Vechiul Testament, prin izbăvirea evreilor din robia egipteană, iar în Noul Testament, Hristos, prin jertfa Sa a alungat tiranul și, precum faraon a pierit în apele Mării Roșii, urmărind pe fiii lui Israel, tot așa cum va pieri diavolul în apa botezului». <sup>64</sup> Spunând după preot, de trei ori: «*Mă lepăd de tine, Satana*», «*și de toate lucrurile lui*», «*și de toată trufia lui*», «*și de toată slujirea lui*», cel exorcizat rupe zăpădul care stătea asupra lui prin păcatul cel dintâi, și primește să se numere în turma cea sfântă a lui Hristos,<sup>65</sup> mărturisind cuvintele: «*Cred în Tatăl, și în Fiul, și în Sf. Duh, și în Botezul pocăinței*». <sup>66</sup> Din pricina spațiului prea restrâns nu putem să stăruim mai mult asupra explicării exorcismelor, dată de Sf. Ciril. Se desprinde totuși ideea de bază că exorcismele constituie o treaptă indispensabilă în drumul catehumenului către primirea Sf. Botez.

4. *Efectele botezului.* Candidatul astfel pregătit se poate apropia de baia botezului, spre a primi iertarea păcatului strămoșesc, cu toate urmă-

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*, 7, Migne, P.G., XXXIII, 392 A.

60. *Ibidem*, 7, 8, 9, 10, 11 etc., Migne, P.G., 293 sq.      à

61. 5, Migne, P.G., XXXIII, 376 A.

62. *Pròcateheza*, 9, Migne, P.G., XXXIII, 348 A, 349 A.

63. *Cateheza VI*, Migne, P.G., XXXIII, 945 A, B.

64. 2, 3, Migne, P.G., XXXIII, 1068, A, B.

65. *Ibidem*, 6, 7, 8, col. 1069, B, C, 1072, A, B.

66. *Ibidem*, 9, col. 1075, B, C.

rile sale și a tuturor celorlalte păcate, săvîrsite pînă atunci, primul și cel mai însemnat dar făcut de Dumnezeu, celui ce se botează în numele Sfinței Treimi. «Dacă vei lepăda pe omul cel vechi cu propria ta voie, ți se vor ierta toate faptele tale, fie desfrînarea, fie adulterul, fie orice alt fel de destrăbălare. Care păcat este mai mare decît acela de a răstigni pe Hristos? Și totuși, și pe acesta îl curățește botezul». <sup>67</sup> Această idee se întîlnește sub o formă sau alta în toate denumirile pe care le primește botezul în Cateheze. <sup>68</sup> Astfel, Botezul înseamnă prețul răscumpărării pentru cei robiți păcatului, moarte păcatului, renaștere sufletului, <sup>69</sup> iar cel botezat reintră în raiul cel spiritual, primind un nume nou. <sup>70</sup> Botezul devine mijloc de imunizare împotriva diavolului, pecete mintuitoare care nu se șterge. <sup>71</sup>

Pe de altă parte, botezul operează în sufletul primitorului o sfințire eficientă, prin harul Duhului Sfînt, cu care intră în comuniune, devenind un om nou, lepădînd poftele înșelăciunii, ducînd viață dreaptă, și împărțîndu-se de dreptul de a primi celelalte Sfinte Taine ale Bisericii. <sup>72</sup>

În sfîrșit, Sf. Ciril arată în Cateheza III că omul fiind alcătuit din trup și suflet, curățirea care se operează prin Taina Botezului este dublă: una netrupească, pentru suflet, iar alta trupească, pentru trup. «Apa curățește trupul, iar Duhul pecetluiește sufletul ca să ne apropiem de Dumnezeu, fiindu-ne stropită inima cu Duhul și fiindu-ne spălat trupul cu apă curată». <sup>73</sup> Afirmarea acestei curățiri psihofizice prin baia botezului, este în concordanță cu învățătura Bisericii, potrivit căreia omul păcătuiește, atît cu trupul, cît și cu sufletul, iar răsplata pentru faptele bune sau rele săvîrsite, se cuvine să fie primită de om, în integritatea sa psihofizică.

Numai în acest chip botezul devine poarta de intrare în Biserică, mi-reasa prea curată a lui Hristos, în comuniunea sfinților și cu Mîntuitorul, prin primirea Sfintei și dumnezeieștii Euharistii.

Tot în legătură cu efectele botezului trebuie făcută o mențiune specială asupra botezului ereticilor. După ce afirmă că nu este cu putință ca cineva să se boteze de două sau trei ori, avînd în vedere caracterul indelibil al Tainei, Sf. Ciril spune: «Numai ereticii trebuie botezați din nou, deoarece botezul dinainte n-a fost botez». <sup>74</sup> Trebuie să înțelegem că Sf. Ciril se referă la botezul celoreretici, care nu era săvîrșit în numele Sfinței Treimi, condiție esențială pentru validitatea Tainei, după cum subliniază Sf. Ciril. <sup>75</sup>

5. *Practica săvîrșirii botezului și simbolismul acestei practici.* Odată botezați, ascultătorii Sf. Ciril sînt instruiți de îndrumătorul lor spiritual asupra diferitelor momente ale săvîrșirii botezului și asupra simbolismu-

<sup>67</sup>. *Cateheza III*, 15, Migne, P.G., XXXIII, 445, B.

<sup>68</sup>. Vezi capitolul: *Numirile date Sf. Botez de Sf. Ciril* și notele respective.

<sup>69</sup>. *Procateheza*, 16, Migne, P.G., XXXIII, 360 A.

<sup>70</sup>. *Cateheza I*, 4, Migne, P.G., XXXIII, 370 A.

<sup>71</sup>. *Ibidem*, 3.

<sup>72</sup>. *Procateheza*, 2, 6, Migne, P.G., XXXIII, 336 A, B; 344 A, B; *Cateheza I*, 2, col. 372 B; *Cateheza III*, 2, 13, col. 425 B, 444 sq.

<sup>73</sup>. 4, Migne, P.G., XXXIII, 420 A, B.

<sup>74</sup>. *Procateheza*, 7, Migne, P.G. XXXIII, 346 B.

<sup>75</sup>. *Cateheza XVI*, 19, Migne, P.G., XXXIII, 945 A.

lui lor. Acest lucru este făcut în Cateheza III mistagogenică mai cu seamă, după ce în prima face același lucru cu exorcismele.

Sf. Ciril arată la începutul Catehezei că dezbrăcarea celor ce vor primi botezul simbolizează lepădarea de omul cel vechi și de faptele lui, și în același timp acordă acestui act o semnificație și mai adâncă, asemănându-l cu actul răstignirii Domnului, care a stat gol pe cruce. În acest chip candidații la botez se aseamănă și cu Adam cel dinainte de păcat, care era gol în rai și nu se rușina.<sup>76</sup> Ungerea cu untdelemn sfințit care atunci, ca și astăzi se administrează imediat înainte de botez, însemnează părtășia cu măslinul cel roditor al lui Hristos, ruperea din măslinul cel sălbatec și altoirea în măslinul cel bun. Acest untdelemn alungă toate uneltirile nevăzutului vrăjmaș.<sup>77</sup> Mergerea la sfânta colimvitră însemnează ducerea lui Hristos de pe cruce la mormânt, iar afundarea de trei ori în apă simbolizează îngroparea cea de trei zile a Mîntuitorului, cele trei afundări și scoateri din apă închipuind, alternativ, cele trei zile și trei nopți petrecute de Domnul în mormânt, iar apa sfințită a devenit și mormânt și mamă, pentru că în același timp cel ce se botează, moare și renaște.<sup>78</sup> Cu toate că aceste acte simbolizează cele petrecute cu Hristos în timp cît și-a încununat lucrarea arhierească. Mîntuirea celor botezați este reală.<sup>79</sup> Ea este un dar făcut de Dumnezeu, dar și o răsplată a nevoițelor celor botezați, o încununare a îndelungatelor strădanii către desăvîrșire, către unirea cu Hristos.

Expunînd învățătura veacului IV despre Botez, Sf. Ciril face un serviciu neprețuit, dîndu-ne sentimentul reconfortant, că Biserica Ortodoxă păstrează o tradiție al cărei martor de seamă devine Sf. Părinte, episcop al Ierusalimului, în jumătatea a doua a veacului IV, ceea ce vorbește de la sine despre grija manifestată de Biserica luptătoare, față de păstrarea autenticității Sfintelor sale Taine.

III. *Taina Mirungerii*. A doua Taină pe care o primește creștinul este Taina Mirungerii. Sf. Ciril, care-și propune să explice ascultătorilor săi acele Taine ale Bisericii, pe care ei urmau să le primească în noaptea Învierii, data intrării lor în Biserică, nu întîrzie să arate în ce constă Taina Mirungerii și ce semnificație are ea. Acestei chestiuni îi este dedicată a treia Cateheză mistagogenică, intitulată περί χρίσματος,<sup>80</sup> după cum promisese în chip expres în Cateheza XVIII,<sup>81</sup> unde această Sfîntă Taină poartă numele de pecetea împărtășirii Duhului Sfînt ἡ σφραγίς... τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος.

A doua Taină a Bisericii, practică la început prin punerea mîinilor Sfîntilor Apostoli (Fapt. Ap. VIII, 16 sq.), este privită de Sf. Ciril ca o Taină net distinctă de Sf. Botez, lucru care se vede fie și numai din această intrare în subiectului Catehezei V mistagogice: «Cu ajutorul iubirii de oameni a lui Dumnezeu, la adunările de mai înainte, ați auzit în chip

76. 2, Migne, P.G., XXXIII, 1077 A, B.

77. *Ibidem*, 3, col. 1080 A, B.

78. *Ibidem*, 4, C.

79. *Ibidem*, 7, col. 1084, B.

80. Migne, P.G., XXXIII, 1087-1091.

81. 33, Migne, P.G., XXXIII, 1056, A, B.

indestulător despre Botez (Περί βαπτίσματος) și Mirungere (καὶ χρίσματος) și despre împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos (καὶ μεταλήψεως σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ).<sup>82</sup>

Taina ungerii cu Sf. Mir își are originea sa simbolică, ne spune Sf. Ciril, în înșeși laptele petrecute la râul Iordanului cu Mintuitorul. Așa precum în Iordan, Sf. Duh S-a pogorit asupra Mintuitorului în chip substanțial, tot așa și celor botezați li s-a dat ungerea, antitipul aceluia prin care a fost uns Hristos. Acesta este Duhul Sfânt, despre care vorbea Fericitul Isaia în profeția lui: «*Duhul Domnului este peste mine, pentru că El m-a uns*» (Isaia LXI, 1).<sup>83</sup> În legătură cu materia Tainei, Sf. Ciril stăruiește în chip special, subliniind că ea nu este un simplu Mir, ci un dar al lui Hristos și al Sfântului Duh, lucrînd prin prezența reală a Sf. Duh.<sup>84</sup> Și tot așa precum la botez apa sfințită lucrează atît asupra trupului cît și asupra sufletului, și aici, Sf. Mir unge trupul, dar sufletul se sfințește prin Sfîntul și de viață făcătorul Duh.<sup>85</sup>

Sf. Ciril stăruie și acum ca și la Sf. Botez, mai mult asupra simbolismului actelor legate de administrarea Tainei Mirungerii. Ungerea cu Sf. Mir pe frunte înseamnă, în învătătura ciriliană slobozirea de rușinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni. Ungerea urechilor se face, de asemenea, pentru ca auzul omului să se plece mai cu osîrdie spre cuvintele dumnezeiești. Ungerea nasului se face ca cel ce o primește să fie bună mireasmă a lui Hristos. Ungerea pieptului cu Sf. Mir înarmează pe creștin împotriva uneltirilor diavolului, căci după cum Hristos, după botez, a mers și a stat împotriva Satanei, pe care l-a biruit, și creștinul fiind îmbrăcat cu arvuna Duhului Sfînt, primită prin Mirungere, trebuie să stea împotriva uneltirilor diavolului.<sup>86</sup>

Ca și Botezul, Mirungerea a fost preînchipuită în Vechiul Testament, mai întîi de Aaron, care a fost uns cu Mir, pentru a deveni arhiereu (Lev. IV, 5), iar mai tîrziu de Solomon, care pentru a fi rînduit împărat, s-a spălat în apele râului Ghion, iar după aceea a fost uns, semnul supremei consacrări (III Regi I, 39, 45).<sup>87</sup> Mirungerea este însă cu mult mai presus decît aceste ungeri preînchipuitoare ale Vechiului Testament, întrucît ea este lucrarea Duhului Sfînt.<sup>88</sup>

Numai în urma Mirungerii, cei botezați pot să fie numiți cu adevărat creștini, căci renașterea lor din apă este confirmată prin această Sfîntă Taină, care oferă pecetea Duhului Sfînt, confirmarea Tainei Botezului.

Trebuie subliniat în chip special că, în vremea Sf. Ciril, Mirungerea se administra îndată după Botez, așa cum se face și astăzi în Biserica Ortodoxă, spre deosebire de romano-catolici, care o administrează la o vîrstă mai înaintată, ca să nu mai vorbim de protestanți, care o socotesc numai ca o prelungire a Sf. Botez.

82. 1, Migne, P.G., XXXIII, 109 A; vezi și *Cateheza XVIII*, 33, *ibidem*, 1056 A, B.  
83. *Cateheza III mistagogică*, 1, Migne, P.G., XXXIII, 1089 A.

84. *Ibidem*, 3, col. 1089, C, 1092 A.

85. *Ibidem*.

86. *Ibidem*, 4, col. 1092 B.

87. *Ibidem*, 6, col. 1095 A.

88. *Ibidem*.

În încheierea scurtei sale Cateheze despre Mirungere, Sf. Ciril cere ascultătorilor să păstreze nepătată această ungere, căci în acest chip vor fi învățat toate poruncile mîntuitoare ale Bisericii, după cum ne încredințează Evanghelistul Ioan, «care ne-a dat multe învățături despre această ungere». <sup>89</sup>

IV. *Sfînta și dumnezeiasca Euharistie*. Sf. Euharistie era a treia Taină pe care urmau s-o primească în noaptea Învierii, ascultătorii Sf. Ciril. Iată pentru ce autorul Catehezelor își propune, în cea de a 4-a Cateheză mistagogică, intitulată περί σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ, să explice ascultătorilor săi această sfîntă și dumnezeiască Taină. Și Sfîntul Părinte se achită într-un mod strălucit de această sarcină, lăsîndu-ne unul dintre cele mai prețioase documente ale antichității creștine în legătură cu Sf. Euharistie. S-a spus, fără exagerare, că cu greu se poate găsi un document mai important asupra Euharistiei în primele veacuri ale Bisericii. <sup>90</sup> un document care să afirme mai răspicat învățătura Bisericii privitoare la prezența reală a Mîntuitorului în Sf. Euharistie.

Aproape întreaga Cateheză a 4-a mistagogică, închinată Sf. Euharistiei, este dedicată problemei prezenței reale a Trupului și Sîngelui Mîntuitorului în piinea și vinul de după prefacere. Și nu este de mirare, pentru că tocmai de aceea, asupra acestei învățături voia Sf. Ciril să spulbere orice îndoieli din mintea ascultătorilor săi.

Chiar de la început, autorul Catehezelor pune în fața ascultătorilor săi aceste cuvinte ale Apostolului neamurilor, care nu pot lăsa nici o îndoială asupra realității prezenței Mîntuitorului în piinea și vinul de la Sf. Euharistie: «Domnul nostru Iisus Hristos, în noaptea în care a fost vîndut, luînd piinea și mulțumind, a frînt-o și a dat-o ucenicilor Săi, zicînd: Luați, mîncăți, acesta este Trupul Meu. Și luînd paharul și mulțumind, a zis: Luați, beți, acesta este Sîngele Meu» (I Cor. XI, 23-25). Aceste cuvinte ale marelui Apostol sînt interpretate de Sf. Ciril, în acord cu întreaga învățătură a Bisericii, ca o confirmare a prezenței reale a Domnului în Sf. Euharistie, căci cine se va îndoii vreodată de această prezență, cînd Însuși Domnul a spus: «Acesta este Trupul Meu» și «Acesta este Sîngele Meu». <sup>91</sup>

Dacă cineva ar putea să aibă îndoieli în privința prefacerii reale a piinii și vinului în Trupul și Sîngele Mîntuitorului, să se gîndească, ne spune autorul Catehezelor, la minunea săvîrșită de Domnul la nunta din Cana Galileii și va vedea atotputernicia lui Dumnezeu. <sup>92</sup>

«În chipul piinii, spune Sf. Ciril, ți se dă Trupul, iar în chipul vinului, ți se dă Sîngele, ca să ajungi prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele lui Hristos, unit într-un singur trup cu El. Astfel ajungem și purtători de Hristos, pentru că Trupul și Sîngele Lui se împărțește în măduarele

89. *Ibidem*, 7, col. 1095 B. În alte Cateheze ale sale, Sf. Ciril nu mai vorbește despre această Sfîntă Taină, decît enumerînd-o odată cu Botezul și Sf. Euharistie.

90. Vezi X. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 2569.

91. *Cateheza IV mistagogică*, 1, Migne, P.G., XXXIII, 1097 A.

92. *Ibidem*, B.

noastre. Astfel, după cuvintele Fericitului Petru, ajungem părtași firii dumnezeiești» (II Petru I, 4).<sup>93</sup>

Și pentru ca nu cumva ascultătorii să fie cuprinși de îndoială, Sf. Ciril citează îndată înseși cuvintele Mântuitorului: «*Dacă nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sîngele Meu, nu aveți viață întru voi*» (Ioan VI, 54).<sup>94</sup> Și chiar cu riscul de a se repeta, Sfîntul Părinte revine, spunînd: «Nu te uita deci la pîine și la vin ca la pîine și vin obișnuit. Ele, potrivit hotărîrii Stăpînului, sînt Trup și Sînge al lui Hristos. Să nu judeci Taina după gustare, ci neîndoielnic încredințează-te prin credință că ai fost învrednicit de Trupul și Sîngele lui Hristos». <sup>95</sup> Și în ultimele cuvinte ale Catehezei sale despre Trupul și Sîngele Domnului, Sf. Ciril repetă că «pîinea ce se vede nu este pîine, chiar dacă o simțim pîine la gust, ci Trupul lui Hristos, că vinul ce se vede nu este vin, chiar dacă gustul arată aceasta, ci Sînge al lui Hristos». <sup>96</sup>

Am citat în întregime aceste pasaje din Cateheza Sf. Ciril despre Euharistie, pentru că orice comentariu devine de prisos și ar putea să rarezie densitatea sensului cirilian.

În ultima sa Cateheză, a 5-a mistagogică, destinată explicării momentelor mai importante din Sf. Liturghie, Sf. Ciril arată și momentul prefacerii Sfîntelor Daruri în Trupul și Sîngele Domnului, <sup>97</sup> același ca și în Sf. Liturghie a Bisericii de astăzi, adică după cîntarea «*Sfînt, sfînt, sfînt, Domnul Savaot*», în timpul imnului «*Pre Tine Te lăudăm*». Și aici este afirmată cu aceeași limpezime prefacerea reală a pîinii și vinului în Trupul și Sîngele Domnului, prin puterea Sf. Duh invocat de preotul liturghisitor în Sf. Altar.

Afirmînd realitatea prefacerii în Sf. Euharistie, Sf. Ciril își îndreaptă cuvîntul său de îndemn față de cei de față, pentru a-i determina să se apropie cu vrednicie de această dumnezeiască Taină a Bisericii, să nu se lipsească de darurile ei negrăite. <sup>98</sup> De asemenea, Sfîntul Părinte dă cîteva sfaturi practice privitoare la modul de comportare al credincioșilor la Sf. Împărtășanie: «Cînd te apropii să te împărtășești, nu te apropia cu palmele mîinii întinse, nici cu degetele răsfirate—Sf. Împărtășanie se dădea la Ierusalim separat: mai întîi Trupul și după aceea Sîngele Domnului (n.n.) — ci, dimpotrivă, fă mîna stîngă tron mîinii drepte, ca una care are să primească pe împărat. Fă-ți căuș palma și primește Trupul lui Hristos, răspunzînd: «Amin», avînd grijă să nu pierzi ceva din el. Căci dacă vei pierde ceva, este ca și cum ți-ai pierde unul din propriile tale mădulare». <sup>99</sup>

Tot astfel, apropiîndu-se de Sfîntul Potir, credinciosul este îndemnat de Sf. Ciril să se plece în chip de rugăciune și venerare, rostind de

93. *Ibidem*, 3, 1100 A.

94. *Ibidem*, 4.

95. *Ibidem*, 6, col. 1101 A.

96. *Ibidem*, 9, col. 1104, B, C.

97. 7, Migne, P.G., XXXIII, 1113 C, 1116 A.

98. *Cateheza V mistagogică*, 23, Migne, P.G., XXXIII, 1125, B, C.

99. *Ibidem*, 21, col. 125 A.

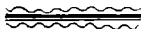
asemenea cuvîntul «amin». Iar după aceea trebuie să mulțumească lui Dumnezeu că l-a învrednicit de asemenea mari Taine». <sup>100</sup>

Sf. Ciril recomandă credincioșilor săi ca, după ce s-au împărtășit cu Sfîntul Singe, avînd buzele încă umede, să ducă degetul la buze și după aceea să atingă cu el ochii, fruntea și celelalte simțuri, pentru ca și acestea să fie părtașe ale sfințirii prin Euharistie. Această practică nu mai este astăzi în uz. <sup>101</sup>

\*

Ortodoxia învățaturii ciriliene asupra Sfîntelor Taine pe care le explică credincioșilor, este fără îndoială indiscutabilă. Toate învățăturile sale esențiale asupra Sfîntelor Taine sînt și astăzi cunoscute și prețuite de Biserica Ortodoxă. Iar dacă în unele aspecte ne semnificative Sf. Ciril pare să se îndepărteze de învățătura Bisericii, aceasta nu se întîmplă din pricină că în veacul IV, Biserica nu se pronunțase asupra lor printr-un sinod ecumenic. Pe de altă parte, nu trebuie să se uite că, în catehezele sale, care rămîn un monument de seamă al literaturii patristice din veacul IV, Sf. Ciril este un martor al practicilor și învățăturilor Bisericii din Ierusalim.

Fără îndoială să toți cei ce vor cerceta cu atenție opera ciriliană își vor da seama, odată cu cei mai eminenți cercetători patristici, de însemnătatea ei pentru istoria dogmelor Bisericii noastre.



---

100. *Ibidem*, 22, col. 1125 B.

101. *Ibidem*.

# ASPECTE DIN LIRICA AMBROZIANĂ

Arhidiacon Conf. NICOLAE CORNEANU

În ce constă opera poetică a lui Ambrozie? De la ierarhul milanez ne-au rămas o serie de imne, numite «ambroziane» încă din vechime,<sup>1</sup> dintre care însă nu toate sînt autentice. De altfel în ceea ce privește paternitatea celor mai multe din ele există încă discuții, cercetătorii nelăsându-se asupra unei soluții definitive. Oricum, se consideră a fi absolut autentice următoarele patru imne, purtînd numele primului vers al celei dintîi strofe: *Aeternae rerum conditor*, *Deus creator omnium*, *Jam surgit hora tertia*, și *Intende quis regis Israel*. Beda Venerabilul le numește «ambroziane»<sup>2</sup> și pe bun drept, căci analizîndu-le conținutul observăm că idei ale fiecărui imn în parte, se găsesc la fel exprimate și în alte opere ale aceluiași. Astfel, ca să dăm numai un singur exemplu, tematica strofelor 4, 5, 6, și 7 ale imnului *Aeternae rerum conditor*, se poate urmări, pînă la amănunte, și în textul paralel din comentarul la *Hexaameron*.<sup>3</sup>

Mărturiile externe confirmă același lucru. Astfel Augustin care s-a desfătat sufletește cu poeziile părintelui său spiritual, citează fragmente din toate patru imnele menționate, dîndu-le ca autor pe Ambrozie. Astfel, din *Aeternae rerum conditor*, citează versurile 3 și 4 ale strofei a patra în *Retractări*:<sup>4</sup> din *Deus creator omnium*, citează primele două strofe în *Mărturisiri*<sup>5</sup> și din nou primul vers al primei strofe în *Despre muzică*:<sup>6</sup> din *Jam surgit hora tertia*, citează versurile 3 și 4 ale strofei a doua.<sup>7</sup> Din *Intende quis regis Israel*, citează strofa a șasea în întregime.<sup>8</sup> Strofele a 2-a și a 5-a aparținînd aceluiași imn mai sînt citate de Casiodor († 583)<sup>9</sup> și încă o dată strofa a 5-a, de Faust episcopul Riezului († către 480 ori mai tîrziu),<sup>10</sup> atribuindu-le fiecare lui Ambrozie.

Față de aceste argumente interne și externe, critica a pus fără ezitare imnele citate pe seama lui Ambrozie. Cît despre celelalte multe, există unele îndoieli. Totuși, în urma cercetărilor întreprinse de Luigi Bi-

---

1. Benedict († 547), *Regula monasteriorum*, 9, Migne, P.L. LXVI, 422 D, și Isidor al Sevillei († 636), *De eccles. Offic.*, I, VI, 2, Migne, P.L. LXXXIII, 743.

2. Beda, *De arte metrica*, 21, Migne, P.L. XC, 172 D.

3. Ambrozie, *Hexaameron*, V, XXIV, 88-XXV, 89, Migne, P.L. XIV, 255B-256 B.

4. Augustin, *Retractationes*, I, XXI, 1, Migne, P.L. XXXII, 618.

5. Idem, *Conf.* IX, XII, 32, Migne P.L. XXXII, 77.

6. Idem, *De musica*, VI, 9, Migne, P.L. XXXII, 1176.

7. Idem, *De natura et gratia*, LXIII, 74, Migne, P.L. XLIV, 284.

8. Idem, *Sermo CCCLXXII de Nativitate Domini*, 3, Migne, P.L. XXXIX, 1659.

9. Casiodor, *In ps. LXXI*, v. 6, Migne, P.L. LXX, 509, și idem, *In ps. VIII, Con.*, Migne, P.L. LXX, 79).

10. Faust al Riezului, *Epist. VI ad Graecum diaconum*, Migne, P.L. LVIII, 854.

raghi,<sup>11</sup> pe urmele căruia au mers G. M. Dreves,<sup>12</sup> A. Steier,<sup>13</sup> A. S. Walpole<sup>14</sup> și alții,<sup>15</sup> se pot socoti autentice alte opt imne, sau chiar patru-sprezece. În ce ne privește, primim ca autentice în special acele 12 imne editate de J. P. Migne în vol. XVI al Patrologiei sale<sup>16</sup> și care sînt, pe lingă cele deja citate, următoarele: *Illuminans altissimus, Orabo monte Dominum, Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera, Somno refectis artibus, Consors paterni luminis, O lux beata Trinitas* și *Fit porta Christi pervia*. Toate acestea sînt atestate ca ambroziene precum urmează: imnul V de către Casiodor<sup>17</sup> imnul VI tot de către Casiodor,<sup>18</sup> imnul VII de către Beda Venerabilul,<sup>19</sup> imnul VIII de către același Beda<sup>20</sup> imnele IX, X și XI de către Hincmar arhiepiscop de Reims († 882)<sup>21</sup> și, în fine, imnul XII de către Ildefons episcop de Toledo († 667).<sup>22</sup> Restul imnelor,<sup>23</sup> poartă numele de «ambroziene» fie pentru că au fost compuse în forma imnelor autentic ambroziene, fie pentru că — ceea ce e mai probabil — au fost cîntate, în biserică, ca imne ale lui Ambrozie însuși.<sup>24</sup> Autenticitatea, lor nu se poate dovedi cu argumente convingătoare așa că, cel puțin pentru moment, renunțăm și noi a le atribui marelui ierarh.

Oricum, chiar și numai cele 12 imne menționate, ne pot da o imagine cit de precisă a caracteristicilor lirice ambroziene.

\*

Am spus că Ambrozie n-a fost inovator în materie de poezie. El l-a avut de antecesor pe Ilarie al Pictaviei, ca să-l cităm doar pe el. Spre deosebire însă de imnele de o factură prea savantă ale acestuia, Ambrozie creează un tip de imn mai ușor și simplu, accesibil maselor de credincioși, care a și cunoscut datorită acestui fapt, una din cele mai largi răspin-

11. *Inni sinceri e carmi di Sant'Ambrogio*, Milano, 1862; vezi și G. Ghedini, *L'opera di Biraghi e l'innologia ambrosiana*, în: «Scuola cattolica», LXVIII (1940), p. 160 sq.

12. *Aurelius Ambrosius der Vater des Kirchengesanges. Eine hymnologische Studie*, Freiburg im Br., 1893; idem, *Peter Wagner und die Musik der Vergangenheit*, în «Zeitschrift für Kath. Theologie» (1894), t. XVIII, pp. 579-585; idem, *Analecta Hymnica mediaevi*, Leipzig, 1907.

13. *Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius*, Leipzig, 1903.

14. *Notes in the text of the Hymns of St. Ambrose*, în «Journ. of theol. Studies», 1908, pp. 428-436; idem, *Early Latin Hymns*, 1922, pp. 16-114.

15. Bardenhewer, Labriole, Moricca, Amatucci, Altaner, Steiner etc...

16. Col. 1473-1476. Cf. R. Cejlier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. VII, Paris, 1738, pp. 566-567.

17. *Expositio in Psalmum LXXIV*, v. 8, Migne, P.L. LXX, 558 D-559 A.

18. *Expositio in Psalmum CI*, v. 1, Migne, P.L. LXX, 707 B.

19. *De arte metrica*, 21, Migne, P.L. XC, 172 D.

20. *De arte metrica*, 21, Migne, P.L. XC, 172 D-173 A.

21. *De una et non de tria Deitate*, XVII și XVIII, Migne, P.L. CXXV, 590 BC și 611 CD.

22. În scrierea probabil neautentică: *Opusculum de partu Virginis*, Migne, P.L. XCVI, 217 B.

23. Migne, P.L. XVII, 1209-1260.

24. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III Bd., 2. Aufl. Freiburg im Br., 1923, p. 543 sq.

diri.<sup>25</sup> Atît prin conținut cît și prin formă, imnele ambroziene se impun ca niște creații de o autentică valoare și de o profundă pietate. Vom încerca să arătăm lucrul acesta rezumînd fiecare imn în parte, în primul rînd, ca apoi să trecem la analiza și numai în cîteva cuvinte doar, a aspectului stilistic și, în cele din urmă, a versificației.

## CONȚINUTUL IMNELOR AMBROZIENE

1. «*Aeterne rerum conditor*»<sup>26</sup> este un imn de dimineață, în care Dumnezeu este lăudat mai ales în calitate de dăruitor al luminii. E o binefacere pentru oameni, constată poetul, că lucrurile au fost astfel întocmite încît lumina să urmeze întunecului și ziua nopții. Aproximarea zorilor este salutăată de întreaga fire care se deșteaptă la viață. Și oamenii, fiecare în felul său, așteaptă trecerea nopții: corăbierul pe marea înspumată, bolnavii chinuți de febră... La ivirea zorilor Petru își recunoaște vina și se pocăiește, cocoșul scoală din somn pe cei leneși, fîlharii își bagă pumnalul în teacă, cei șovăitori ca și cei căzuți își redobîndesc credința.

Pentru toate acestea, să lăudăm pe Dumnezeul luminii și să-i oferim tributul cîntecelor noastre:

*Lumină, Tu, soare-n simțiri,  
Din somn trezești și duhul meu,  
Doar, Ție dăm în cor cinstiri,  
Spre cer trimitem rugi mereu.*

2. «*Deus creator omnium*» este un imn de seară în care se aduc mulțumiri pentru binefacerile dăruite de Dumnezeu în ziua ce a trecut. În același timp însă, apropiindu-se noaptea, plin de grijă pentru mîntuirea sa, credinciosul cere Tatălui ceresc să-i dea somn nelenevos și să-l ferească de orice păcat. Oricît ar fi de mare întunecul, se roagă el, credința să nu-i fie de nimic umbrită, ci să strălucească cu putere multă:

*Fides tenebras nesciat,  
Et nox fide reluceat.*

3. «*Jam surgit hora tertia*»<sup>27</sup> evocă răstignirea și moartea Domnului nostru Iisus Hristos. Punctul de plecare al imnului îl constituie referatul scripturistic: «iar cînd l-au răstignit, era ceasul al treilea» (Mc. XV, 25). Momentul urcării Lui pe cruce trebuie cinstit cu rugi fierbinți, îndreptînd

25. Bernareggi, *Gli inni di Sant'Ambrogio*, în «Ambrosius», 1926, pp. 45-48, și Angelo Paredi, *La liturgia di Sant'Ambrogio*, în vol. *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano, 1940, p. 155.

26. Cf. G. M. Dreves, *Der Hymnus «Aeterne rerum conditor»*, în rev. «Stimmen aus Maria-Laach», LI (1896), pp. 86-97. Despre acest imn, ca și despre imnele «Deus creator omnium», «Jam surgit hora tertia», «Intende quis regis Israel», «Splendor paternae gloriae» și «Aeterna Christi munera», a mai scris J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, 2 Aufl., Paderborn, 1881, pp. 127-248.

27. O analiză a acestui imn a dat G. M. Dreves în rev. «Stimmen aus Maria-Laach», LIV (1898), pp. 273-282.

în același timp gîndul spre roadele mîntuitoare ale jertfei de pe Golgota. Din acest moment, adică din ceasul al treilea, începe «darul lui Hristos».

*Hinc jam beata tempora  
Coepere Christi gratia.*

Datori sintem de aceea să credem în Domnul, ca prin această credință să ne împărtășim de binefacerile mîntuirii ce a oferit-o lumii.

4. Imnul al patrulea e numit cînd «*Intende quis regis Israel*» — după primul vers al strolei socotită întîia —, cînd «*Veni redemptor gentium*» — după primul vers al strolei următoare. Aceasta datorită faptului că nu toate manuscrisele cuprinzînd imnele ambroziene, au prima strolă; din cele mai multe, aceasta lipsește.

Imnul rezumă aproape întreaga învățătură creștină din acea vreme, cu privire la Mîntuitorul Iisus Hristos. Esența acestei învățături se poate concretiza în următoarele propoziții: Iisus este Fiul lui Dumnezeu, veșnic și egal cu Tatăl; părăsind pe Tatăl, El s-a întrupat din Fecioara Maria, născîndu-se precum se cădea unui Dumnezeu să se nască, nu din împreunare bărbătească, ci din suflare divină (non ex virili semine, sed mystico spiramine); Maica Preacurată a fost fecioară și a continuat să rămînă așa deși a născut; în persoana lui Iisus sînt concentrate două substanțe gemene ca unele ce provin din aceeași sursă, fără a fi însă identice; luînd trup omenesc, Mîntuitorul a întărit slăbiciunea trupului nostru; Iisus a coborît în iad la cei răi, iar apoi s-a reîntors la cer.

Datorită conținutului său, imnul și-a găsit întrebuințare liturgică la sărbătorile Crăciunului. Din bună vreme, de altfel, s-a bucurat de mare popularitate. Potrivit unei informații din jumătatea a doua a veacului V, el răsuna în toate provinciile Italiei și Galiei.<sup>28</sup>

5. «*Illuminans altissimus*» e un imn al Epifaniei în care, plecînd de la botezul în apele Iordanului, poetul găsește prilejul de a preamări pe Dumnezeu pentru multele minuni săvîrșite spre folosul celor ce cred într-însul, ca spre pildă schimbarea apei în vin, ori săturarea celor 5000 de oameni cu 5 pîini. Imaginile folosite de Sfîntul Ambrozio și analogiile la care recurge, lasă posibilitatea de a întrezări o oarecare intenție de a apropia vinul și pîinea date oarecînd nuntașilor din Cana și mulțimii de 5000 de oameni pe care a săturat-o, de elementele euharistice devenite Singe și Trup ale Domnului, oferite celor ce cred, drept băutură și hrană duhovnicească, în vederea obținerii mîntuirii.

6. «*Orabo monte Dominum*» e o rugăciune scurtă pentru ora a șasea, în care credinciosul mărturisește dorința de a se înălța către Dumnezeu cu întreaga sa ființă, lăsînd de-o parte orice l-ar atrage spre cele de jos.

7. «*Splendor paternae gloriae*»<sup>29</sup> e un imn de dimineața în care, precum rezultă încă din primele versuri, este preamărită lumina și Dumnezeu, Creatorul ei:

28. Faust al Riezului, *Epistola VI către diaconul Graecus*, Migne, P.L. LVIII, 845: «Per omnes Italiae et Galliae regiones persultat Ecclesia».

29. Cu acest imn s-a ocupat G. M. Dreves în rev. «*Stimmen aus Maria-Laach*».

*Lucirea slavei Tatălui,  
Lumina din lumină scoți,  
Lucire-a alfei veacului,  
A noastră zi spre zări o porți.*

Credinciosul cere să se pogore asupra lui această lumină, ea avînd darul de a alunga întunerecul ce i se furîșează în suflet și dimpreună cu el, păcatele. Dumnezeu să fie acela care îndrumă faptele noastre de fiecare zi, tocmai dintele «invidiosului», adică al diavolului, Hristos să fie hrana noastră de fiecare zi, Duhul Sfînt să ne fie băutura care ne înmulțește puterea duhovnicească. La sfîrșit, se exprimă dorința ca ziua ce va urma să treacă fără nici un necaz și fără ca vreo alunecare spre păcat să ne întunece mintea și sufletul.

8. «*Aeterna Christi munera*» este închinat proslăvirii martirilor. Ei care sînt cei dinții în străduințele de a se împotrivi răului, și-au agonisit veșnică răsplată prin jertfelnicia de care au dat dovadă. Focul și dinții liarelor, jupuirea și sfîrtecarea mădurelor, nu i-au abătut de la drumul cel drept.

Se cuvine deci să-i cinstim și să cerem totodată Mîntuitorului Hristos să ne facă părtași binefacerilor de care se împărtășesc ei în împărăția cerurilor :

*Te nunt, Redemptor, quaesumus,  
Ut ipsorum consortio  
Jungas precantes servulos,  
In sempiterna saecula.*

9. «*Somno rejectis artibus*» e tot un imn al dimineții. După odihnitorul somn care ne-a refăcut fizicește, iată-ne gata să aducem mărire lui Dumnezeu. De cum deschidem ochii, primul lucru pe care-l facem e să aducem cinstire Tatălui ceresc, rugîndu-L să vegheze asupra noastră în tot restul zilei. Precum dispăre umbra înaintea luminii, precum se risipește noaptea cînd răsare soarele, așa se face nevăzut răul din fața lui Dumnezeu. Lui deci să-I implorăm mila și ajutorul, preamărindu-L neîncetat :

*Pe Tine Doamne, Te rugăm,  
Păcatul nostru să ni-l treci,  
In imne sfînte Te lăudăm,  
Slăvit să fii în veci de veci.*

10. «*Consors paterni luminis*», este și el un imn al luminii, deci al dimineții. Ascultă Doamne, se spune aici, ascultă glasurile noastre care întrerup noaptea și prin care implorăm ajutor, alungă întunerecul din inimile noastre, împrăstie cetele demonilor, înlătură somnolența în care se prăbușesc cei leneși. O ultimă rugă este îndreptată spre Mîntuitorul Hristos ca El să ne dăruiască tot ceea ce îi cerem în inimile noastre :

*Sic, Christe, nobis omnibus  
Indulgeas credentibus,*

LI (1897), pp. 241-253 și H. Vogels, în volumul omagial *Alois Knöpfler, zur Vollendung des 60. Lebensjahre gewidmet*, München, 1907, p. 314 sq.

*Ut prosit exortantibus,  
Quod praecinentes psallimus.*

11. «*O lux beata Trinitas*» este un scurt imn de seară, în care e preamărită Sfinta Treime. Deși soarele apune și umbrele înserării se întind peste pământ, noi să rugăm Sfinta Treime să răspîndească lumină în inimile noastre. Pentru toate binefacerile cu care ne dăruiește, noi înălțăm cîntări, și rugi în cinstea Tatălui, Fiului și Sfintului Duh, cei trei într-una.

12. «*Fit porta Christi pervia*» este un imn închinat Sfintei Fecioare Maria care, deși a născut pe Hristos Domnul, a păstrat totuși virginitatea nealterată. Ea s-a făcut izvor al izbăvirii noastre prin faptul că din ea a ieșit Cel ce a venit să ne scoată din robia păcatelor. Pentru aceasta se cuvine să o cinstim și să o lăudăm în cîntece cuvioase.

Imnele ambroziene sînt, precum se observă, rodul unui gînd smerit și al unei simțiri pioase închinată lui Dumnezeu. Elementul religios care predomină în toate, nu se concretizează însă în formule dogmatice decît rareori și, atunci, fără a recurge la subtilități. Laudele aduse Divinității sînt legate de aspecte ale vieții omenești de fiecare zi și izvorăsc din constatarea binefăcătorilor cu care copleșește Tatăl ceresc creaturile Sale. Dreptii și păcătoșii, cei ce respectă pe semenii lor ca și cei ce au devenit tilhari și ucigași de oameni, sîrguincioșii ca și leneșii, cei cu inima învîrtoșată ca și cei ce își depling fărădelegile, sănătoșii ca și bolnavii, agricultorii și corăbierii, etc... apar rînd pe rînd în versurile ierarhului milanez. Tot ceea ce poate impresiona un suflet sensibil găsește ecou în aceste poezii încîntătoare prin naturalețea și simplitatea lor: apusul și răsăritul soarelui, mijirea zorilor ca și miezul zilei ori al nopții, lumina și întunerecul, succesiunea ceasurilor, anotimpurilor și anilor, bucuriile și necazurile.

Ambrozie se inspiră însă mai ales din Sfînta Scriptură pe care o exploatează la maximum. Așa se face că poetul împrumută versurilor sale, pe lîngă caracterele menționate, și un pronunțat aspect biblic. Fidelitatea față de textul sacru cînferea de altfel imnelor ambroziene girul corectitudinii sub raport doctrinal, opunîndu-le în acest chip producțiilor asemănătoare ale ereticilor. Totuși, o repetăm, autorul nu recurge la teoretizări sterpe. Într-adevăr, spre deosebire de alți versificatori creștini, spre deosebire de un Ilarie al Pistaviei, dar mai ales de un Grigorie din Nazianz, el nu filozofează nici nu teologhisește. Și cînd atinge probleme doctrinare, nu face decît să redea învățătura oficială a Bisericii, în termenii cei mai clari cu putință, desprinși parcă din acel *credo* în vigoare la Milan ori pretutindeni alt undeva. De aici și caracterul popular al imnelor ambroziene, care a făcut din ele poezia cea mai gustată și în același timp cea mai mult cîntată de veche creștinătate apuseană.

## STILUL IMNELOR AMBROZIENE

Din cele deja menționate rezultă că imnele ambroziene excelează, în ceea ce privește conținutul lor, prin simplitate și naturalețe, intimitate

și căldură, înălțime de simțire și ortodoxă cugetare. Așa stind lucrurile, și stilul în care s-au înveșmîntat, nu putea fi decît potrivit conținutului: neafectat și sincer, viu și plin de expresivitate, nepretențios dar totuși nu neîngrijit. Și azi lectura unora din versurile ambroziene îți produce de aceea o autentică emoție.<sup>30</sup> Imnele marelui ierarh grăiesc despre talentul autorului și la fel despre constanța lui îndeletnicire cu poezia. Totuși apare nu numai ca rezultatul unei izbucniri lirice de moment, ci mai ales al unei strădanii pusă în slujba păstoriților care trebuiau îndrumați, prin predică și staturi în primul rînd, dar nu mai puțin și prin mijloacele oferite de arta poetică.

Avînd sentimentul și gustul frumosului, constata cineva, Ambrozie a posedat și arta de a-l exprima prin versurile în care emoția sinceră inspiră imagini pline de o veritabilă poezie. Imnele sale sînt «opere de artă împlinite și desăvîrșite în ceea ce privește fondul și forma, cugetări creștine exprimate într-o limbă măreață și, cu toate acestea, simplă și populară, înveșmîntate în frumoasele forme clasice».<sup>31</sup>

Constatările acestea se cer exemplificate, ceea ce vom și încerca s-o facem, fără a ne extinde însă prea mult.

Vorbeam acum tocmai despre imagini. De fapt nu există poezie adevărată fără imagini, fără metafore. Ambrozie le-a știut mînu cu o pricepere de maestru. Metaforele la care recurge el sînt pe cît de noi, pe atît de fermecătoare.<sup>32</sup> Așa spre pildă, nașterea pruncului Iisus din sinul Maicii Preacurate e redată prin versul (imnul IV, strofa 2, v. 4):

*Fructusque ventris floruit*  
(Și rodul pîntecelui a înflorit).

Sau în imnul VII, strofa 7, nevinovăția e asemuită zorilor, credința miezului zilei, mintea unei zile ce nu cunoaște amurgul:

*De-ar trece bine ziua-acum*  
*Să fie zori și cîntea mea,*  
*Credința un amiaz fără-fum,*  
*Iar mintea fără-amurg și lea.*

Mai mult decît atît, poetul recurge la toate figurile de stil ce-i stau la-ndemină, începînd cu aliterația (ex. imnul IV, strofa 4, v. 3: *gemmae gigas substantiae*) și sfîrșind cu alternanțele sonore de genul: *egressus*

30. Cf. G. Lazzati, *op. cit.*, p. 319: «...La aridità della fredda esposizione teologica in cui non vibra alito alcuno di vera poesia degli inni di Ilario di Poitiers il posto in Ambrogio a un calore di sentimento, a una vivezza di rappresentazione, a una commozone lirica che fanno degli inni suoi vera poesia sicchè essa mirabilmente si unisce, in felice connubio, all' intento didattico».

31. H. Leclercq, articolul *Hymns*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. VI, 2 (Paris, 1925), col. 2903.

32. Rémy de Gourmont, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen-âge*, Paris, 1913, p. 35.

— regressus, excursus-recursus (înnul IV, strofa 5) ori cu expresive simetrii ca cele dinînnul VII, strofa 3 :

*Patrem perennis gloriae,  
Patrem potentis gratiae.*

Astfel de calităţi, şi n-au menţionat decît cîteva, au şi atras atenţia unora din marii poeţi asupra înnelor ambroziene, îmboldindu-i să le traducă. Ne gîdim la Racine mai ales, întrucît, în tinereţea sa, a tîlmăcit din înnele zilelor săptămîinii, înnu împrumutate de Breviarul latin din lirica ambroziană. Iată, ca să oferim şi numai un exemplu, cum redă el strofa 7 a înnului VII : Splendor paternae gloriae, tradusă şi de noi mai-nainte chiar :

*Que la pudeur chaste et vermeille  
Imite sur leurs fronts la rougeur du matin,  
Aux clartés du midi que leur foi soit pareille,  
Que leur persévérance ignore le déclin.*

Fidelitatea poetului francez faţă de original este discutabilă.<sup>33</sup> Totuşi, interesul pe care l-a arătat el versurilor ambroziene ca şi comoara artistică ce a găsit-o în ele şi pe care a încercat — în felul său — s-o transpună în limba în care a alcătuit pe Andromaca, Ifigenia şi alte nemuritoare tragedii, sînt semnificative şi demne de reţinut.

## TEHNICA VERSIFICAŢIEI

Stăpînind întinse cunoştinţe de literatură clasică, Ambrozie va respecta, în mare vorbind, prin însăşi natura lucrurilor, principiile poetice vechi. Preferinţele sale îndreptate — pare-se — înspre Horaţiu, ca şi talentul propriu, îl vor pune uneori, e adevărat, în conflict cu înţepenitele canoane. Nerespectarea lor însă reprezintă excepţii, care altminteri nu fac altceva decît să confirme regula.

Peste tot strofa ambroziană, deşi dornică a respecta accentul, se întemeiază — conform regulilor prosodiei — pe cantitatea silabelor.<sup>34</sup> Rigiditatea prosodiei latine nu stînjeneşte însă talentul poetului care, atunci cînd e cazul, sparge canoanele şi dă frîu liber inspiraţiei. În astfel de împrejurări, accentul intră în conflict cu îngustimile prosodiei,<sup>35</sup> şi aceasta fără nici o pagubă. Dimpotrivă atari abateri reprezintă începutul unei noi poezii pe cale de a se forma şi în care, strofa auspiciană — după numele autorului ei Auspicius al Toul-ului, mort în anul 490 — va juca un rol deosebit, pregătind lirica evului mediu şi apoi cea modernă.<sup>36</sup>

33. Vezi E. Dupuis, *Ancienne littérature chrétienne*, Extraits, 3-e série, Bruxelles, 1938, p. 61, notă.

34. Georges Duret, *Les livres liturgiques*, în *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, publiée sous la direction de l'Abbé R. Aigrain, Paris, 1935, p. 421.

35. Fernand Cabrol, *Le livre de la prière antique*, 5-e éd., Tours, 1921, p. 145.

36. G. Duret, *loc. cit.* Cf. G. M. Dreves, art. *Hymns*, în *Encyclopedia of Religion*

Versurile sînt formate toate din cîte patru iambi fiecare, iambii constituind la rîndul lor dimetrii acatalectici. E necesar să remarcăm însă că nu o dată cel dintîi picior al metrului poate primi un spondeu ori un anapest în locul unui iamb, întocmai ca în Epodele lui Horațiu.<sup>37</sup> Preferința acordată iambului nu e întâmplătoare. Fiind el «suitor» — precum i-a zis Eminescu în Scrisoarea II — lui Ambrozie i-a convenit de minune pentru a înveșmînta în el, simplu și curgător, idei menite a trage spre înălțime și sufletul credincioșilor. Pe deasupra ritmul versului iambic, antrenant și rapid, corespundea întrebuintării liturgice ce s-a dat poeziei ambroziene.

Respectarea inspirată a principiilor metricei antice l-a scutit pe autor a căuta versurilor sale și rimă în afara ritmului, cu atît mai mult cu cît nu era o condiție de respectat la poezii acelei vremi, ea generalizîndu-se mult mai tîrziu.<sup>38</sup> Totuși rima apare deseori, chiar fără a fi căutată,<sup>39</sup> prevestind și prin aceasta dezvoltarea ce-o va lua ulterior poezia modernă. Aceste rime sînt fie de genul A B, fie C D, fie A C, ori chiar A D. Nu o dată apoi, rima e multiplă, potrivit formulei B C D.

Versurile iambice în număr de patru, se încadrează în strofe care de obicei sînt opt. Forma clasică a imnului ambrozian este aceea reprezentată de imnele I-V, avînd fiecare opt strofe. Dar nici în această privință Sfîntul Părinte n-a fost rigid, aplicînd mecanic un principiu oarecare. Potrivit importanței și amplexării ideii ce voia să dezvolte, a înmulțit ori a micșorat numărul strofelor. Ceea ce nu se schimbă e structura strofei: aceasta rămîne permanent alcătuită din patru versuri iambice.

\*

Datorită «simplității lor nobile și înduioșetoare»<sup>40</sup> imnele ambroziene au devenit de la început extrem de populare, cu atît mai mult cu cît ele erau psalmodiate la cultul public și chiar în cel particular. Am avut deja prilejul să amintim că imnul IV, potrivit afirmației lui Faust al Riezului, era cîntat în jumătatea a doua a veacului V, nu numai în Italia ci și în Galia. Autoritatea acestor imne a crescut pînă într-atîtă încît sinodul local din Tours, a trebuit să aducă o hotărîre prin care să se «îngăduiască» cîntarea și a altor imne în afara celor ambroziene «pe care le avem în canon».<sup>41</sup> Această popularitate explică de altfel și împrejurarea că i s-au putut atribui ierarhului milanez alîtea imne care, deși inspirate din opera lui și întocmite potrivit manierei lui, totuși este absolut sigur că nu-i aparțin.

*and Ethics*, edited by James Hastings, vol. VII (New-York, 1955), p. 17, col. 1: «...the hymn governed by quantity and metre, has evolved one governed by rules of accent».

37. V. Manucci-A. Casamassa, *op. cit.*, p. 207.

38. Cf. Eduard Norden, *Die lateinische Literatur im Übergang von Altertum zum Mittelalter*, în volumul colectiv *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, 3 Aufl., Leipzig-Berlin, 1912, p. 489.

39. O. Bardenheuer, *op. cit.*, p. 546.

40. Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, *Bibliothèque choisie des Pères de l'Église*, t. XII, 2, Paris, 1828, p. 280.

41. Canonul 23 al sinodului local din Tours, la: J. Hefele-N. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, 1, Paris, 1909, p. 191.

Rolul deosebit pe care l-au jucat imnele ambroziene în viața creștinilor de demult, a dăinuit atita vreme cît limba în care au fost compuse era vorbită curent. De-ndată ce latina a devenit limbă moartă, și influența imnelor acestora s-a restrîns, ele fiind utilizate exclusiv la cultul public, în lăcașurile de rugăciune ale Bisericii apusene.<sup>42</sup> Pînă astăzi cărțile de ritual latine cuprind aproape toate imnele ambroziene și, mai ales, pe cele pseudo-ambroziene.<sup>43</sup> Dar aceasta e prea puțin față de calitățile liricii marelui ierarh milanez. Precum se va fi remarcat din cele mai-nainte spuse, poeziile cu care ne-am ocupat, sînt remarcabile atît prin ideile ce le cuprind cît și prin stilul lor, ca să nu mai vorbim de aspectul extrem de melodios și atrăgător al versurilor. E ceea ce a și împrumutat creației ambroziene o aureolă de nepieritoare glorie.

\*

Sfîtul Ambrozie a fost o figură proeminentă a veacului său și a creștinătății antice. Contribuția pe care a adus-o la înflorirea Biserici lui Hristos nu s-a făcut resimțită doar pe plan administrativ-organizatoric, ci și pe plan cultural, îmbogățind literatura patristică cu opere străbătute de o fierbinte iubire de Dumnezeu și de oameni și, în aceeași măsură, de înțelepciune și frumos. Ca scriitor el a abordat multiple genuri literare, inclusiv poezia. Creațiile sale poetice deși nu prea numeroase, dacă le luăm în considerare doar pe cele absolut autentice, excelează totuși printr-un conținut de înaltă principialitate și printr-o formă deosebit de artistică. În tiparele limbii latine și ale metricii antice, el a introdus idei și simțăminte eminamente creștine, obligînd nu o dată aceste tipare să cedeze sub presiunea elanului său creator și inspirației sale pioase. Fără să cadă în intelectualism, el îmbracă în veșmîntul sărbătoreasc al versului învățăturile de bază ale noii religii, făcîndu-le astfel mai accesibile credincioșilor.

Urmărind scopuri pastorale, care au preocupat exclusiv sufletul său de adevărat episcop, Ambrozie a făcut din scrisul său un adevărat sacerdoțiu. Dar pe cît s-a dovedit mai puțin preocupat de artificii stilistice, tot pe atît de firesc — deși nu fără sirguincioase căutări — a găsit încîntătoare și artistice formule de exprimare a convingerilor sale. Imnele ce ni le-a lăsat, anticipă cu sute de ani poezia modernă nu numai prin sensibilitatea ce o denotă și metaforele pe care le folosește, ci și prin tehnica versificației.

Iată motive pentru care Sfîntul Ambrozie s-a împărtășit încă din vechime de o cinstire deosebită și de o prețuire unanimă.



42. S. G. Pimont, *Les hymnes du bréviaire romain*, t. I, Paris, 1874, pp. 50-51 ; U. Chevalier, *Poésie liturgique*, t. I, Paris, 1893 și Tournai, 1894, pp. 57-63 ; C. Albin, *La poésie du bréviaire*, t. I, Paris, 1902, pp. XXXI-XXXII ; Charles Villi, *Le bréviaire expliqué*, 2-e éd., t. II, Paris, 1922, pp. 4, 28-29, 53, 101, 106, 154-155, 159, 236-237, 265, 270-271, 293, 343-344, 363-364, 368.

43. G. M. Dreves, *Hymns*, în «Enciclopedia» lui Hastings, p. 16, col. 2.

# INTRAREA SOLEMNĂ A MÎNTUITORULUI ÎN IERUSALIM \*

Magistrand GHEORGHE SÎRBU

Prin faptele și învățăturile Sale, Mîntuitorul Iisus Hristos era recunoscut de popor ca prooroc și învățător.. Dar El era în același timp Mesia cel făgăduit ; despre aceasta vorbise doar în particular și numai ucenicilor și prietenilor Săi ; poporului însă, care oricînd era gata să-L proclame ca pe un Mesia pămîntesc și numai al lui Israel (Ioan VI, 14-15), n-a voit să-i facă cunoscute vrednicia și dumnezeirea Sa. «Nimănui să nu spuneți vedenia aceasta, pînă cînd Fiul Omului va învia din morți» — poruncește El celor trei ucenici care au fost martori ai minunii de pe Muntele Taborului (Matei XVII, 9).

Dar acum, vremea pămîririi Sale se apropiase. De aceea, «după ce a dat despre puterea Sa destule probe și cînd ceasul Crucii Sale a sosit — cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur<sup>1</sup> —, ne mai ezitînd să facă să strălucească faptele Sale, care trebuiau să mărească mai mult mînia fariseilor», Mîntuitorul Hristos se arată pe față și declară public că El este adevăratul Mesia cel prezis de prooroci. El vrea însă să desmîntă cu desăvîrșire așteptările concentrătenilor Săi despre un Mesia politic. Pentru aceasta, El alege ca act netăgăduitor al adevăratei Sale mesianități, intrarea publică și solemnă, dar simplă și umilă, în Ierusalim, cetatea de reședință a împăratului David (II Regi V, 9). «Domnul putea să urmeze de la început această purtare — scrie Sfîntul Ioan Gură de Aur<sup>2</sup> —, însă ar fi fost de prisos și de nici un folos». Această manifestare solemnă este în perfectă armonie cu deplina conștiință pe care o avea despre Sine ca Mesia, cu prevestirile Vechiului Testament și cu așteptarea legitimă a ucenicilor Săi.

Școala critică raționalistă, deși a recunoscut istoricitatea acestui eveniment unic în viața Domnului, a încercat în diferite chipuri să-i micșoreze însemnătatea. Adepții acestei școli<sup>3</sup> pretind că Mîntuitorul ar fi provocat această manifestare cu gîndul de a cuceri suveranitatea mesianică ; că El ar fi mers la Ierusalim ca să stîrnească o tulburare. «Idealul lui Iisus, în această privință — scrie unul din aceștia<sup>4</sup> — n-a depășit prea mult pe acela al lui Iuda Galonitul și al lui Bar-Koheba».

\* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistrat, a fost întocmită sub îndrumarea Părintelui Diacon prof. N. I. Nicolaescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. *Omilia LXVI la Matei*, Migne, P.G. LVIII, col. 672.

2. *Ibidem*.

3. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, a 3-a ediție, p. 381, nota 2 ; Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 182. Cf. L. Cl. Fillion, *Vie de N. S. Jésus Christ*, vol. III, Paris 1925, p. 577.

4. H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, pp. 265-266. Cf. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, vol. III, p. 574.

Dar intrarea solemnă în Ierusalim este o ovațiune simplă, pașnică și religioasă și nu un semn de răzvrătire împotriva stăpînirii romane; ea este numai un moment de entuziasm, mulțimea manifestînd cu ramuri de copaci aruncate pe jos, cu veșminte întinse pe unde trecea Domnul, cu cîntări religioase și de laudă mesianică.

Deci, cînd doar citeva zile Il mai despărțeau de Sfintele Patimi, Domnul Hristos se îndreaptă spre Ierusalim, ca acolo să împlinească lucrarea Sa de răscumpărare a neamului omenesc. Înainte de a ajunge la Sfînta Cetate, unde mai-marii preoților și fariseii puseseră la cale moartea Sa (Ioan XI, 57), vineri seara,<sup>5</sup> cu o săptămînă înainte de Paști (cf. Ioan XII, 1), El<sup>6</sup> se oprește în Betania,<sup>7</sup> sat așezat pe coasta de răsărit a Muntelui Măslinilor, la cincisprezece stădii (circa 3 km.) de Ierusalim (cf. Ioan XI, 18). A doua zi, sîmbătă,<sup>8</sup> pe cînd era la masă (δειπνον), în casa lui Simon Leprosul (Matei XXVI, 6; Marcu XIV, 3), în tovărășia lui Lazăr, cel înviat a patra zi din morți, a celor doisprezece Apostoli, a rudelor și a invitaților gazdei, Mintuitorul este uns cu mir prețios de nard curat de către Maria, sora lui Lazăr și a Martei (Ioan XI, 2).

În ziua următoare (Ioan XII, 12), 9 Nisan<sup>9</sup> (2 aprilie, anul 30), prima zi din săptămînă, după ce Iși adună ucenicii și după ce, aproape de amiază,<sup>10</sup> au sosit alți pelerini galileieni, care petrecuseră ziua sîmbetei în Ierihon, Mintuitorul, însoțit de aceștia, părăsește Betania și se îndreaptă spre Ierusalim.

5. Vezi și Diac. prof. N. I. Nicolaescu, *Săptămîna Sfîntelor Patimi*, în revista «Mitropolia Olteniei», anul VII, nr. 3-4, 1955, p. 134.

6. Sfîntul Ciril Alexandrinul (*Comentar la Ioan*, Migne, P.G. LXXIV, col. 77) spune că Domnul anume n-a mers la Ierusalim, ci a zăbovit în Betania, ca; prin reputația Sa, să-i facă pe cei din Ierusalim mai mult să dorească a-L vedea.

7. Cuvîntul «Betania» בית צננה înseamnă «Casa ascultării». Cf. Origen, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1432.

8. Sfîntul Ioan Evanghelistul notează că Mintuitorul a fost judecat, răstignit și îngropat în vinerea (παράσκευη) într-a cărei seară iudeii trebuiau să mănînce Paștele (Ioan XVIII, 28; XIX, 31). Prin urmare, ziua a șasea înainte de Paște a fost o zi de Sîmbătă. Vezi mai pe larg dr. Vasile Gheorghiu, *Anul și ziua morții Domnului nostru Iisus Hristos*, 1925, p. 52.

9. Cu privire la data serbării Paștilor la iudei, ne este deosebit de prețioasă mărturia istoricului Iosif Flaviu: «Îndată ce a sosit ziua de 14 xanthicus, care la egipteni se cheamă Phornuti, iar la evrei Nisan, și erau toți gata de plecare, sacrificare, luare toiege de isop și stropiră casele cu sînge; apoi mîncară și arseră toată carnea ce mai rămăsese, ca și cînd ar fi voit să plece imediat. De aici vine și dalina, că noi încă pînă și astăzi sacrificăm la fel și serbăm o sărbătoare la fel, pe care o numim Pasca, care cuvînt înseamnă trecere, cruțare, și s-a dat acestei sărbători, pentru că Dumnezeu în acea zi a cruțat pe iudei, iar pe egipteni i-a lovit cu ciumă (*Antichități Iudaice*, II, 46, 6). Deci, cum Paștile se prăznuiau totdeauna în seara zilei de 14 Nisan, credem că ziua a șasea înainte de Paști, cînd Domnul este uns cu mir de mare preț, a fost ziua de 8 Nisan.

10. Sfîntul Evanghelist Marcu (XI, 11) notează că vremea cînd solemnitatea s-a sfîrșit, era spre seară. Aceasta ne îndreptățește să credem că Mintuitorul Hristos, sosind la Ierusalim în după amiaza de 9 Nisan, a plecat din Betania aproape de amiaza acelei zile.

Convoiul pelerinilor ajunge în fața altui sătisor, numit Betfaghe,<sup>11</sup> care «era situat la poalele Muntelui Măslinilor»,<sup>12</sup> pe drumul dintre Betania și Ierusalim. De aci, pelerinii trebuiau să țină drumul principal mai larg și mai bățut, care nu trecea prin satul Betfaghe, ci îl ocolea. Fiind nevoie să facă încet, împreună cu însoțitorii Săi, înconjurul pe drum, Mîntuitorul spune către doi dintre ucenici: «Mergeți în satul dinaintea voastră și îndată veți găsi o asină legată și un minz cu ea; dezlegînd-o, aduceți-o la Mine. Și de vă va zice cineva ceva, veți zice că acestea Domnului trebuiesc și îndată le va trimite» (Matei XXI, 2-3; Marcu XI, 2-3; Luca XIX, 30-31). Pînă ce convoiul va ajunge în partea cealaltă a satului, ucenicii, intrînd nămădecît în sat, vor împlini în voie porunca Învățătorului lor.

Nici Sfintele Evanghelii, nici scrierile patristice,<sup>13</sup> nu amintesc de numele celor doi ucenici trimiși în Betfaghe. Comentatori moderni<sup>14</sup> cred că primul dintre ei a fost Sfîntul Apostol Petru — căci numai astfel se explică detaliile Evanghelistului Marcu, ucenicul acestuia —, iar al doilea, Sfîntul Evanghelist Ioan; acesta, scriînd mai tîrziu cuvintele: «Acestea nu le-au înțeles ucenicii Lui la început, ci după ce S-a proslăvit Iisus atunci și-au adus aminte, că acestea erau scrise pentru El» (Ioan XII, 16), ar face aluzie la cei ce au împlinit mandatul Mîntuitorului.

Ucenicii au făcut întocmai cum le-a spus Domnul (Matei XXI, 6). Ei au găsit asina legată și cu mînzul lîngă ea, la răs\_pintie (ἡ ἄμφο-δος), adică în locul de unde, din drumul principal, se desprinde ulița ce ducea numai la casa stăpînului animalelor, și, mai precis, la poarta (πρὸς θύραν) uliței (cf. Marcu XI, 6).<sup>15</sup> Pe cînd dezlegau ei asina, se apropie stăpînul și întrebă: «De ce dezlegați mînzul?» (Luca XIX, 33). Auzînd răspunsul ucenicilor, el înțelege că aceștia sînt trimișii lui Iisus Hristos;

11. Cuvîntul «Betfaghe» se tălmăcește «Casa smochinului» — (בֵּית פִּיגָא) de la

פִּיגָא — smochină); Origen *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1429) și Ferici-

tul Ieronim (*Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 152) spun că Bellaghe se numea și «Casa falcilor», pentru că aci era loc preoțesc și, potrivit Legii, falcile animalelor jertfite se cuveneau preoților (Origen, *Omilia XXXVII la Luca*, Migne, P.G. XIII, col. 1895).

12. Fericitul Ieronim, *Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 152.

13. După Sfinții Părinți, cei doi ucenici trimiși de Domnul în Betfaghe prefigurează două cete: profeții și apostolii, care slujesc lui Hristos și prin care vin la credință neamurile (Sf. Chiril Alexandrinul, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. LXXII, col. 876. Vezi și Teofilact, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. CXXIII, col. 1032); ei sînt personificări ale teoriei și practicii — θεωρητικὸν καὶ ἐργαστικόν (Fer. Ieronim, *Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 152). O interpretare tipică face și Teofilact (*Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 368), cînd identifică pe cei doi ucenici cu Apostolul și Evanghelia care se citea la fiecare Sfîntă Liturghie.

14. F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc*, vol. II, III-ème éd., Paris, 1889, p. 358; L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible, commentée d'après Vulgate. Evangile selon Saint Marc*, vol. VII, IX-ème éd., Paris, 1925, p. 254; J. Huby, *Evangile selon Saint Marc*, X-ème éd., Paris, 1927, p. 279 etc.

15. Sf. Justin Martirul (*Apologia*, I, 54, 14), raportîndu-se la cuvintele din Geneză XLIX, 11, spune că ucenicii au găsit animalele legate de un butuc de viță de vie. Acest lucru nu este imposibil, dacă ne gîndim că stăpînul putea să aibă plantate în grădina lui cîteva vițe de vie.

de aceea, trimite animalele, ca Domnul să se folosească de ele cuîn va socoti.<sup>16</sup>

Dispoziția stăpînului de a elibera animalele sale de «îndată» ce a auzit cuvintele: «Domnului trebuiesc», arată că el nu era străin de Iisus Hristos, ci îl cunoștea personal și făcea parte din numărul ucenicilor tainici ai Lui.<sup>17</sup> Faptul că ucenicii găsesc asina leagă și mînzul ei la «răspîntie» (Marcu XI, 4), arată că a fost, în prealabil, o înțelegere între Mîntuitorul și stăpînul acestora; iar cuvintele: «Domnului trebuiesc» n-au fost decît cuvinte de recunoaștere a ucenicilor de către stăpîn. Mîntuitorul Iisus Hristos, așadar, a avut personal și direct inițiativa pregătirii intrării Sale publice și solenne, în calitate de Mesia, în Sfînta Cetate.

Astfel, ucenicii au adus Mîntuitorului asina și mînzul ei (Matei XXI, 7; Marcu XI, 7; Luca XIX, 35). Mulțimea pelerinilor galileieni ajunseser acum în partea cealaltă a satului Betfaghe. În semn de multă prețuire pentru Învățătorul lor, pentru a-l face călătoria mai plăcută<sup>18</sup> și pentru a da procesiunii un caracter mai solemn, ucenicii (Matei XXI, 7) și-au pus hainele lor peste amîndouă animalele, neștiind (cf. Ioan XII, 16) pe care dintre ele va voi să meargă Domnul.<sup>19</sup> Domnul, potrivit prezicerilor Sfintei Scripturi (Zaharia IX, 9), se urcă pe mînzul asinei (Marcu XI, 7; Luca XIX, 5).<sup>20</sup>

Pînă la Betfaghe, Domnul călătorește, ca și ceilalți pelerini, pe jos. Mica distanță ce-l mai rămăsese de la Betfaghe la Ierusalim putea, de asemenea, s-o străbată tot pe jos. De data aceasta, însă, vrînd să meargă la Ierusalim în rolul Său de Mesia, Își continuă călătoria pe mînzul unei asine. Ca și în alte împrejurări asemănătoare, Mîntuitorul Își propune

16. Spre deosebire de sinopeici, care ne istorisesc pe larg cum cei doi ucenici au împlinit mandatul Mîntuitorului, Sf. Ioan Evanghelistul (XII, 14) ne spune doar că «Iisus, găsind un mînz, a șezut pe el». Prin aceasta însă, nu este în dezacord cu sinopticii; aici, «potrivit obiceiului său — cum spune Sf. Chiril Alexandrinul (*Comentar la Ioan*, Migne, P.G. LXXIV, col. 80) —, Sfîntul Evanghelist Ioan sa- ocupat numai cu esențialul faptului». Sinopticii istorisesc călătoria Domnului spre Ierusalim, fără să mai întrerupă expunerea cu cele despre Lazăr și cu cele ce urmează pînă la relatarea despre asină și mînz; Sfîntul Ioan, însă, faptele care nu sînt relatate de sinoptici, le istorisește mai pe larg, iar cele despre mînz și călătoria în sine nu le-a mai istorisit, ca fiind istorisite odată (cf. Eutimie Zigaben, *Comentar la Ioan*, Migne, P.G. CXXIX, col. 1360, și Teofilact, *Comentar la Ioan*, Migne, P.G. CXXIV, col. 120).

17. Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilia LXVI la Matei*, Migne, P.G. LVIII, col. 627), vrînd să sublinieze caracterul providențial al faptului, spune că stăpînul celor două animale nu-l cunoștea și nici nu-l văzuse vreodată pe Domnul.

18. «...ut Jesus molius sedeab» scrie Fer. Ieronim (*Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 153).

19. Eutimie Zigaben, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIX, col. 552.

20. Sf. Evanghelist Matei (XXI, 7) notează că Domnul «a șezut deasupra lor (ἐπάνω αὐτῶν)»; prin aceasta însă, el nu arată că Domnul a călătorit deodată pe cele două animale, ci deasupra hainelor ucenicilor Săi (cf. Teofilact, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 269); de asemenea, Evanghelistul, prin această expresie, nu arată, cum crede Teofilact (*Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 269), că Mîntuitorul a mers mai întîi pe asină, iar după un timp de călătorie a mers și pe mînz. Nici unul dintre textele evanghelice nu lasă să se înțeleagă o astfel de scenă; și apoi — cum spune Fer. Ieronim (*Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 152) —, drumul de la Betfaghe la Ierusalim era prea scurt, ca să aibă vreun motiv să se folosească de amîndouă animalele.

acum să împlinească încă o profeție a Sfintelor Scripturi despre Dînsul : «Iar acestea toate — scrie Evanghelistul Matei (XXI, 4-5) — s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis prin proorocul, ce zice : Spuneți fiicei Sionului : Iată, Împăratul tău vine la tine blind și șezînd pe asină și pe mînz de asină, fiul celei de sub jug». Scriind acestea, Sfîntul Evanghelist Matei se referă la cuvintele proorocului Zaharia (IX, 9), care vestise mai înainte Ierusalimului : «Bucură-te foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului, căci iată, Împăratul tău vine la tine drept și biruitor ; El este smerit și călare pe o asină și pe un asin, fiul celei de sub jug». <sup>21</sup> El înlocuiește însă cuvintele începătoare cu cuvintele mai sobre ale profetului Isaia (LXII, 1) : «Spuneți fiicei Sionului...», pentru că acestea constituiau un îndemn mai potrivit cu evenimentul Sfintelor Patimi. De asemenea, Sfîntul Evanghelist Ioan (XII, 15), pentru a arăta caracterul pașnic al Împăratului-Mesia, înlocuiește și el expresiile începătoare da la Zaharia, cu cuvintele : «Nu te teme fiica Sionului...». <sup>22</sup>

Profetul Zaharia vestise Ierusalimului că un mare împărat, Împăratul Mesia, Își va face într-o zi intrarea solemnă între zidurile sale. Dar pentru că poporul se temea ori de cîte ori îi venea un rege nou, socotind asprimea și răutatea regilor dinainte, profetul asigură pe ierusalimiteni că Acesta nu este ca cei care-i conduc pe ei, amenințători, cruzi, nedrepti, gata să distrugă tot ce le ieșea în cale, căci El nu va veni «să judece lumea, ci ca lumea să se mîntuiască prin El» (Ioan III, 17 ; XII, 47). Acesta nu va veni ca domnitor împărătesc, pe un cal războinic, însoțit de o

21. Critica raționalistă, prin O. Holtzman (*Leben Jesu*, p. 318), A. Reville (*Jésus de Nazareth*, vol. II, pp. 267-268, nota 2), și A. Loisy (*Les Évangiles synoptiques*, vol. II, Ceffonds, 1908, p. 263), ridică obiecțiunea că în prima Evanghelie n-ar fi vorba de două animale, asină și mînzul ei, deoarece nici proorocul Zaharia, după care a scris Sfîntul Matei, nu vorbește decît de un singur asin ; prin cuvintele «pe o asină și pe un mînz, fiul celei de sub jug», profetul n-ar fi avut în vedere două animale, ci — potrivit paralelismului poetic ebraic — s-a folosit de trei apelative sinonime, vrînd să arate unul și același animal ; iar conjuncția *ve* (⋈) din textul masoretic, n-ar avea sensul copulativ «și»,

ci explicativ, «adică». Dacă asina era prezentă lîngă mînzul ei, prelînd apoi criticii, ceilalți evangheliști n-ar fi trecut cu vederea acest fapt.

Dacă confruntăm însă textul evanghelic cu cel massoretic și al Septuagintei, vedem că se deosebește de acestea două, ceea ce înseamnă că Sfîntul Evanghelist Matei a scris versetele 4 și 5 prin asimilare. Apoi, dacă Zaharia vorbește numai de mînz, cum se explică faptul că Mintuitorul spune ucenicilor Săi : «Mergeți... și îndată veți afla o asină legată și un mînz cu ea» (Matei XXI, 2). Evanghelistul Matei notează, așadar, prezența asinei nu ca, printr-un fapt închipuit de el, să adeverească împlinirea profeției de la Zaharia, ci pentru că așa cerea realitatea istorică ; astfel el nu contrazice proorocia, ci ea primește o mai mare confirmare. Amănuntul Sfîntului Ioan (XII, 14), că a fost adus la Mintuitorul un mînz de asină încă neînțărcat (ὄνδιον) arată că prezența asinei lîngă mînzul ei era foarte naturală ; iar faptul că ceilalți evangheliști nu pomenesc de asină, e pentru că ei scriu pentru creștinii proveniți, în cea mai mare parte, dintre păgîni, care nu cunoșteau profeția lui Zaharia, unde se vorbește și de asină, și pentru că Domnul a călătorit nu pe asină, ci pe mînzul ei (cf. Eutimie Zigaben, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIX, col. 548).

22. Sf. Ioan a omis apelativul «blind» — «παῦς» avînd în vedere ce voia să scrie, căci «a călători pe mînzul unei asine — scrie Eutimie Zigaben (*Comentar la Ioan*, Migne, P.G. CXXIX, col. 1360) — nu înseamnă decît a fi blind și smerit».

gardă numeroasă, ci ca sol al păcii, blind și smerit, șezînd pe mînz de asină. El nu va veni pentru a cucerii o împărăție pămîntească, ci «să întemeieze o Împărăție spirituală a păcii»,<sup>23</sup> care se va întinde pînă la marginile pămîntului» (Zaharia IX, 10).

În Orient, asinul, socotit simbol al păcii, este prețuit de către popoarele orientale mai mult decît calul, emblema războiului, care, deși mai mare, este mai gingaș, mai pretențios și mai puțin rezistent. Iudeii aveau, în legătură cu asinul, multe amintiri istorice (Geneză XII, 3; Exod IV, 20; Numeri XXII, 21; Jud. V, 10; I Regi I, 32-47), care-l făcuseră mai nobil și mai iubit în ochii lor. Dar importanța asinului a crescut mult în ochii iudeilor, îndeosebi datorită proorociei că pe asin va intra Mesia în Ierusalim.

În proorocia lui Zaharia despre asină și despre mînz, unii scriitori și Părinți bisericești văd preînchipuirea unor fapte viitoare: «Nu cumva acestea — scrie Origen<sup>24</sup> — sînt prefigurări ale Mintuitorului, care, prin ucenici, dezleagă creaturile Sale, adică pe cei din poporul acela, care atunci deja credeau, și pe cei dintre neamuri...?». Ca un răspuns sînt cuvintele Sfîntului Ioan Gură de Aur,<sup>25</sup> cînd zice: «Cele despre asină și mînzul ei se fac pentru a împlini o profeție și a prefigura alta; același fapt servea ca încoronare celei dintîi și un început la o a doua. Apărînd în mijlocul mulțimii șezînd pe mînz, Domnul împlinește proorocia, care zice: «Bucură-te...»; și, totodată, prevestește faptele viitoare, că neamul cel necurat al păgîinilor se va supune jugului Său».

În gîndirea Sfînților Părinți, asina și mînzul său erau deci simboale a două popoare: asina îmblinzită și legată este tipul vechiului popor al iudeilor, supus Legii, care se sfîrșește, popor care, ca și asina, era legat de respectarea prescripțiunilor Legii. «Zicem că această asină — scrie Fericitul Ieronim<sup>26</sup> —, care a fost înjugată și îmblinzită... este sinagoga». Iar mînzul asinei, neîmblinzit și liber, pe care a mers Mintuitorul, «prefigurează Biserica însăși, adică poporul cel nou, întinat pînă atunci, dar care a devenit curat după ce Iisus S-a aplecat asupra lui». <sup>27</sup> După cum, pe mînzul asinei «nimeni dintre oameni n-a șezut vreodată» (Marcu XI, 2; Luca XIX, 30), tot așa nici la tînărul popor dintre neamuri, mai înainte de credința în Hristos, n-a fost vreun profet sau Apostol, ca să-l supună «jugului Legii divine». <sup>28</sup> «După cum mînzul — scrie Origen<sup>29</sup> — nu era îmblinzit, tot așa și poporul acesta, nici o faptă pentru slava lui Dumnezeu nu săvîrșea». Peste aceste neamuri, care se legară cu păcatele lor în afara Bisericii (πρός θύραν ἔξω) <sup>30</sup> și la care vor

23. *Curs de introducerea și exegeza Noului Testament* (în colaborare), dactilografiat, București, 1953, Iascicola 3-a, p. 342.

24. *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1424.

25. *Omilia LXVI la Ioan*, Migne, P.G. LIX, col. 366. Vezi și *Omilia LXVI la Matei*, Migne, P.G. LVIII, col. 627.

26. *Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 153.

27. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXVI la Matei*, Migne, P.G. LVIII, col. 628.

28. Eutimie Zigaben, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIX, col. 548.

29. *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1433.

30. Teofilact, *Comentar la Marcu*, Migne, P.G. CXXIII, col. 612; vezi și Eutimie Zigaben, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIX, col. 549.

merge doi din Apostoli — Petru la poporul circumcis, adică la poporul supus Legii, și Pavel la neamuri, tânărul și neîmblinzitul mînz<sup>31</sup> — trebuie să stea Fiul lui Dumnezeu; însă nu pentru că El ar avea nevoie să fie odihnit de către acestea, ci «ca să le dea lor mai multă odihnă».<sup>32</sup> Iar Hristos S-a așezat peste neamuri numai «după ce Sfinții Apostoli au aruncat Cuvîntul lui Dumnezeu», Evanghelia Sa, peste sufletele acestora<sup>33</sup> și după ce ele au fost dezlegate de către ucenicii Săi prin Botezul și credința<sup>34</sup> în adevăratul Dumnezeu. Astfel, ele s-au învrednicit să primească pe Fiul lui Dumnezeu care, conducîndu-le, le va duce în Ierusalimul cel de sus al lui Dumnezeu, al cărui tip este Ierusalimul pămîntesc.

Urcat pe mînzul asinei, deasupra hainelor Apostolilor, Mîntuitorul, prin ținuta Sa pașnică și smerită, trezește deodată entuziasmul ucenicilor și mulțimii ce-L însoțeau în călătorie. Cortegiul liniștit al pelerinilor galileieni se transformă acum într-un însuflețit alai mesianic, care — cu bucuria unei mari izbînzii — pornește solemn spre Ierusalim, cetatea de scaun a lui David și Solomon. Mulțimea, văzînd pe Iisus Hristos călare pe mînz de asină, crede că El merge la Ierusalim ca să întemeieze împărăția mesianică a lui Israel. În drum spre Ierusalim, mulțimea vede în Iisus Hristos un biruitor care va distruge stăpînirea romană și va restabili epoca de aur a lui Israel, iar nu pe adevăratul Mîntuitor, care va scoate neamul omenesc din robia păcatului și-l va readuce în starea pradisiacă. Mulțimea vede în Domnul un rege triumfător, cu tron și coroană de aur, nu un răstignit pe cruce, purtînd coroană de spini, batjorcit, scuipat și lovit. Mulțimea îl salută ca pe un rege războinic, ca pe un reformator, ca pe un sol al eliberării și propășirii lui naționale. De aceea îl și cinstește ca atare. Cei care erau mai aproape de Mîntuitorul, vrînd să-l arate o cit mai mare preuire (cf. IV Regi IX, 13), dezbrăcau mantiiile lor și, imitînd pe Apostoli, le așterneau de-a lungul drumului, pe unde trebuia să treacă El (cf. Matei XXI, 8; Marcu XI, 8; Luca XIX, 36).

Mai mult, asemenea mulțimii cugetau înșiși ucenicii Mîntuitorului Hristos. Sint semnificative, în acest sens, cuvintele Sfîntului Evanghelist Ioan (XII, 16): «Acestea nu le-au înțeles ucenicii Lui la început...». În tot timpul celor trei ani de împreună-petrecere cu Mîntuitorul, ideea că Iisus Hristos va întemeia o împărăție pămîntească, în care ei vor ocupa dregătoriile cele mai de seamă, este vie în mintea și preocupările zilnice ale celor doisprezecce Apostoli. De fiecare dată, cînd Domnul prevestește răstignirea Sa, ucenicii nu înțeleg «cuvîntul» ce le este adresat (Marcu IX, 32). În Cezareea lui Filip, Sfîntul Apostol Petru luînd la o parte pe Mîntuitorul, «a început să-l stea împotriva, zicînd: Milostiv fii Ție, Doamne, să nu-Ți fie Ție aceasta» (Matei XVI, 22). Altă dată, cînd Domnul din nou prevestește ce va pătîni, va muri și va învia a treia zi, ucenicii se sfădesc unul cu altul, pentru că nu știau cine dintre ei va fi mai mare în împărăția Învățătorului lor (Marcu IX, 34; Matei XVIII, 1). În drum

31. Origen, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1432, și Teofilact, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 368.

32. Origen, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. XIII, col. 1424.

33. Idem, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. XIII, col. 1896.

34. Teofilact, *Comentar la Marcu*, Migne, P.G. CXXIII, col. 612.

spre Ierusalim, când pentru a treia oară Mîntuitorul vorbește despre Sfințele Sale Patimi, mama fiilor lui Zevedei, împreună cu aceștia, îl roagă ca cei doi fii ai săi să stea, în împărăția Sa, unul de-a dreapta Lui, iar altul de-a stînga Lui (Matei XX, 21). Mai mult, dacă cu cîteva clipe înainte ca Domnul nostru Iisus Hristos să Se înalțe la cer, după ce fuseseră martori ai Patimilor, morții, îngropării și Învierii Lui, precum și arățărilor după Înviere, ucenicii încă se mai gîndesc la o împărăție mesianică pămîntească, întrebînd: «Doamne, oare în acest an vrei să așezi împărăția lui Israel?» (Faptele Apostolilor I, 6) —, cu atît mai virtuos acum, cînd Iisus Hristos merge la Ierusalim însoțit de atîta popor.

Dar cei doisprezece ucenici ai Mîntuitorului n-au rămas în aceeași orbire de mai înainte, ci, «după ce S-a proslăvit Iisus» (Ioan VII, 16), adică după ce «s-au luminat în ziua Cincizecimii și s-ău transformat prin puterea Duhului Sfînt»,<sup>35</sup> ei au pătruns toate adevărurile de credință și au înțeles că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat.

Alaiul mesianic urca acum spre culmea Muntelui Măslinilor,<sup>36</sup> munte ce se ridică la răsărit de Ierusalim, dincolo de Valea Cedrilor. Numele acestui munte vine de la numărul mare de măslini cu care este plantat. Cum de o parte și de alta a drumului erau plantați măslini, smochini și finici, mulțimile entuziasmate, ca să-și arate devotamentul și dragostea pentru Regele Mesia, așteptat cu înflăcărare din vremuri străvechi, «rupeau ramuri de copaci și le aruncau pe drum» (Matei XXI, 8; Marcu XI, 8), ca pe ele să calce mînzul de asină pe care călătorea Mîntuitorul Hristos. Împodobind drumul cu ramuri verzi de copaci abia înfrunziți, mulțimile voiau să facă, astfel, călătoria Domnului la Ierusalim cît mai frumoasă și cît mai sărbătorească și să dea evenimentului însuși un caracter de prăznuire.<sup>37</sup>

Vestea că Iisus Hristos este în drum spre Ierusalim ajunsese de mult în Sfînta Cetate (cf. Ioan XII, 9). Acum, în preajma Paștilor iudeilor, în afară de locuitorii săi, Ierusalimul găzduia pelerini din toate părțile Palestinei, ba încă și pelerini prozeliti de dincolo de granițele Țării Sfinte, care veneau cu mai mult de zece zile înainte, să serbeze Paștile. De îndată ce se află că Mîntuitorul este în drum spre Cetate (cf. Ioan XII, 12-13), mulțimea ce se adunase aci pentru praznic, cunoscînd minunea învierii lui Lazăr din morți (cf. Ioan XII, 9), a luat stilpări de finic, «simbol al biruinței»,<sup>38</sup> și au alergat înaintea Lui, întîmpinîndu-L «ca pe un învingător al morții». <sup>38</sup> «De aceea L-a și întîmpinat atîta mulțime — notează Sfîntul Evanghelist Ioan (XII, 18) — pentru că auzise că El făcuse minunea aceasta». La popoarele orientale, era foarte vechi obiceiul de a întîmpina, cu ramuri de finic și în sunete de fluier și țîmbale,

35. Sf. Chiril Alexandrinul, *Comentar la Ioan*, Migne, P.G. LXXIV, col. 80.

36. Muntele Măslinilor (הַר הַתְּמָרִים) Zaharia XIV, 4) se ridică deasupra tem-

plului din Ierusalim, cu 300 m., deasupra Sionului cu 100 m., deasupra Mării Moarte cu 810 m. și deasupra Mării Mediterane cu 1200 m.

37. Teofilact, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 269.

38. Eutimie Zigaben, *Comentar la Ioan*, Migne, P.G. CXXIX, col. 1357.

39. Sf. Chiril Alexandrinul, *Comentar la Ioan*, Migne, P.G. LXXIV, col. 77.

pe împărații și eroii care se înapoiau biruitori în patrie (Herodot VII, 54). Așa întâmpină iudeii din Suza pe concetățeanul și salvatorul lor, Mardoheu (Estera VIII, 15); tot astfel îl întâmpină iudeii pe Simon Macabeu, după ce acesta a curățit Ierusalimul de vrăjmași (I Macabei XIII, 51). Atunci erau salutați însă biruitorii vrăjmașilor lui Israel, pe când acum, pe Muntele Măslinilor, este salutat de către mulțimea pelerinilor din Ierusalim Cel ce, înviind din morți pe Lazăr și apoi El Însuși înviind din morți, a biruit moartea, dușmanul întregului neam omenesc.

Pentru mulțimea din Ierusalim, numai simpla vedere a lui Lazăr înviat din morți era mai grăitoare decât toate cuvântările lui Iisus Hristos. Față în față cu alaiul mesianic, cei veniți din Ierusalim vor fi căutat deci să cunoască pe Lazăr, care desigur că era și el printre prietenii ce însoțeau pe Domnul.

Dacă pînă acum ucenicii și mulțimile din Galileia au mărturisit mesianitatea lui Hristos așternînd veșmintele lor și înfrumusețînd calea cu ramuri verzi de copaci, acum adaugă și «mărturia vocii». <sup>40</sup> «Și da mărturie mulțimea, care era cu El — scrie Evanghelistul Ioan (XII, 17), cînd a strigat pe Lazăr din mormînt și l-a sculat din morți». La auzul acestora, mulțimile au înțeles că Mintuitorul, zdrobind stăpînirea morții, este mai mult decât un profet, căci toți profeții au venit nu cu putere domnească, ci ca slujitori; iar El a venit ca Domn. Cum tot în acest timp se vede și Ierusalimul, cetatea Regelui-Mesia, entuziasmul mulțimii nu mai cunoaște margini. Mișcați de Duhul Sfînt, <sup>41</sup> deodată izbucnesc toți în strigăte de bucurie și de laudă: «Și apropiindu-se la coborișul Muntelui Măslinilor — ne spune Sfîntul Evanghelist Luca (XIX, 37) — toată mulțimea ucenicilor, <sup>42</sup> bucurîndu-se, a început să laude pe Dumnezeu, cu voce tare, pentru toate minunile ce văzuse».

Cortegiul care însoțește pe Mintuitorul devine astfel tot mai impunător. Toată mulțimea, atît cei care mergeau înainte, cît și cei care veneau după Domnul (Matei XXI, 9; Marcu IX, 9), îl saluta cu entuziasm, strigînd în grai biblic: «Ossana <sup>43</sup> Fiului lui David, binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului! Ossana întru cei de sus» (Matei XXI, 9; Marcu XI, 9). <sup>44</sup> Lauda aceasta, care a fost apoi introdusă în cult și

40. Fericitul Ieronim, *Comentar la Matei*, Migne, P.L. XXVI, col. 154.

41. Teofilact, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. CXXIII, col. 1032.

42. Sfîntul Luca se exprimă astfel, înțelegînd prin «mulțimea ucenicilor» nu numai pe cei doisprezece ucenici sau pe cei șaptezeci, ci pe toată mulțimea care, pentru minunile și dulceața învățăturii, urma Mintuitorului Hristos (cf. Teofilact, *Comentariu la Luca*, Migne, P.G. CXXIII, col. 1032).

43. Osanna este o expresie ebraică, compusă din două cuvinte: הושיעה — imperativul hifil de la verbul שׁוּעָ — a căuta eliberarea — și particula נָא și înseamnă,

ca și în psalmul CXVIII, 25, «mîntuiește deci (σωσον θη)». Osanna însă mai înseamnă și slavă. Acest sens îl au în vedere primii doi sinoptici, cînd scriu „ὡσαννὰ τοῖς ὑψίστοις” (Matei XXI, 9; Marcu XI, 10), căci este mai potrivit a spune «Slavă întru cei de sus» decât «mîntuiește întru cei de sus». Tocmai de aceea înlocuiește Sfîntul Luca (XIX, 38) cuvîntul ebraic ὡσαννὰ, care nu era cunoscut cititorilor Evangheliei sale, cu cuvîntul grecesc „δόξα”.

44. Memorialul de călătorie din secolul IV, al pelerinii Etheria (vezi S. Silviae,

anume în imnul întreit sfânt de la Sfânta Liturghie, este luată, prin acomodare, din Psalmul CXVIII, 25-26, unde citim: «O, Doamne, mîntuiește! O, Doamne, sporește! Binecuvîntat fie Cel ce vine întru numele Domnului! Binecuvîntăm-vă pe voi, cei din casa Domnului». Aceste cuvinte sînt mesianice; ele erau cîntate de iudei la sfîrșitul mesei de la praznicul Paștilor (pentru care le-au numit și psalmul «imnului pascal»), și la Sărbătoarea Corturilor (Iosif Flaviu, *Antichități Iudaice*, XIII, 13, 5), cînd înconjurau, cu stîlpări de finic în mîini, altarul olocaustului.

Numind pe Iisus Hristos «Fiu al lui David», mulțimea mărturisește că El este cel ce trebuia să se nască din neamul lui David, adică adevăratul Mesia (cf. IV Regi VII, 12-19). Pentru iudei, restabilirea tronului davidic era centrul nădejdlor mesianice. Ei nădăjdau că Mesia va restabili familia lui David în toată măreția ei și că împărăția Lui va fi tot așa de înfloritoare și tot așa de glorioasă ca aceea a lui David. Pentru aceea, mulțimile îl și numesc pe Mîntuitorul «Rege» (Luca XIX, 38), și încă «Regele lui Israel» (Ioan XII, 13); și tot pentru aceea, socotind că vremea acelor timpuri de fericire s-a împlinit în Iisus Hristos, ele exclamă cu bucurie: «Binecuvîntată este împărăția ce vine, a părintelui nostru David» (Matei XI, 10).

În entuziasmul său, mulțimea mulțumește lui Dumnezeu Însuși pentru sosirea vremurilor mesianice. Cuvintele «Slavă întru cei de sus» (Matei XXI, 9; Marcu XI, 10), «Pace în cer și slavă întru cei de sus» (Luca XIX, 38) — răsună în toate părțile; nu însă în sens de îndoită dorință: să fie pace în cer, iar puterile cerești să dea slavă lui Dumnezeu, ci în sens de constatare, că adică în cer este pace și că înseși puterile cerești se bucură de fericirea lui Israel; îngerii laudă pe Dumnezeu, pentru că i-a trimis lui Israel rege, să restabilească împărăția lui David.<sup>45</sup>

Mîntuitorul Hristos, care pînă atunci, în viața Sa publică, totdeauna a respins onorurile pămîntești și a fugit de entuziasmul mulțimii, acum primește această ovație populară; El aude și aprobă strigătele mulțimilor, care îl aclamă ca pe Mesia și care vestesc apropierea Împărăției Sale mesianice. El se bucură, dar știe că această bucurie va fi amestecată cu durere și cu amărăciune. El știe că cei ce-L numesc acum Regele-Mesia, peste cinci zile — văzîndu-și zădărnice planurile lor războinice — îl vor osîndi la moarte, ca pe un răufăcător; aceștia vor striga procuratorului Pilat: «Răstignește-L, răstignește-l» (Ioan XIX, 15). Mîntuitorul știe, de asemenea, că în acele ceasuri grele și ucenicii Săi îl vor părăsi, iar unul dintre ei chiar se va lepăda de El.

În mulțimea atît de compactă și atît de entuziastă care înainta spre Ierusalim, se aflau și răuvoitori de-ai Mîntuitorului. Din primele zile ale

*Duae fertur peregrinatio ad loca sancta, în Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XXXIX, Vindobonae, 1898, p. 37), relatează că specificul slujbei din Duminica Floriilor la Ierusalim consta din impresionanta procesiune, care parcurgea drumul făcut de Mîntuitorul la intrarea Sa publică în Ierusalim. La această procesiune, care reprezenta intrarea Domnului în Ierusalim, lua parte tot poporul «usque eliam qui pedibus ambulare non possunt». Episcopul era purtat în triumf și înconjurat de mulțimi entuziasmte «eo typo, quo tunc Dominus deductus est». Toți purtau în mîini stîlpări verzi de măsline, cîntînd: «Binecuvîntat este cel ce vine întru numele Domnului».

45. Cf. Eutimie Zigaben, *Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIX, col. 552.

vieții Sale publice, mai-marii preoților, cărturarii, fariseii, saducheii și ucenicii lor, totdeauna și pretutindeni, erau preocupați să-L ispitească, să-L acuze și să-L piardă. Tot astfel prezintă și de data aceasta Evangelistii Luca (XIX, 39-40) și Ioan (XII, 19) pe farisei, prezenți la solemnitatea mesianică, pentru care bucuria poporului era mai ascuțită decât sabia. Fiind de față când Domnul Își revendică titlul și prerogativele lui Mesia, ei nu puteau să-și explice umilința și smerenia Lui în solemnitate, căci credeau că Mesia trebuie să vină pe norii cerului (cf. Daniil VII, 13-14), cu putere și cu slavă. Tradițiile lor vechi spuneau că venirea, umilă sau glorioasă a lui Mesia, va depinde de vrednicia poporului iudeu. «Dacă poporul e credincios Domnului — ziceau învățătorii de Lege ai poporului —, Mesia va veni cum a proorocit Daniil (VII, 13-14), pe norii cerului; iar dacă el este necredincios, va veni smerit și pe mînz de asin, cum a proorocit Zaharia» (IX, 9).

Tulburați din pricina atîtor aplauze și aclamări și din pricină că poporul numea pe Iisus Hristos rege și-L cinstea ca atare, fariseii au încercat să readucă mulțimile la tăcere. Dacă au văzut, însă, că nu pot impune tăcere mulțimilor și, mai cu seamă, ucenicilor, ei se apropiară de Mîntuitorul și, manifestîndu-și de data aceasta răutatea și ura lor prin cuvinte, îi zic: «Învățătorule, ceartă-Ți ucenicii!» (Luca XIX, 39).

Domnul, care toată vremea călătoriei nu rostise nici un cuvînt, pentru a motiva în fața potrivnicilor Săi purtarea mulțimilor și ucenicilor, folosindu-se de o locuțiune proverbială (Habacuc II, 11), le răspunde mustrător: «Spun vouă, că de vor tăcea ei, pietrele vor striga» (Luca XIX, 40). Personal,<sup>46</sup> Mîntuitorul acceptă purtarea lor, ca o datorie sfîntă, căci omagiile ce I se aduc intră în planul divin al cinstirii Sale. Apostolii și mulțimea sînt îndreptățiți să mărturisească mesianitatea Lui, pentru minunile la care au fost martori și pentru învățătura pe care au auzit-o și au primit-o.

Suferind și de data aceasta un eșec, fariseii se retrag și își fac reproșuri unii altora de inconsecvența și ineficacitatea măsurilor luate împotriva lui Iisus Hristos.<sup>47</sup> Deci au zis fariseii unii către alții: «Vedeți că nimic nu faceți? Iată, lumea s-a dus după El» (Ioan XII, 19). În felul acesta, ei își mărturisesc teama că toată «mulțimea» aceea, părăsindu-i pe ei, va urma de acum înainte Mîntuitorului (cf. Ioan XII, 19).

În mijlocul cîntărilor bunelor nădejdi ale vremurilor mesianice, corțegiul continuă să coboare spre Valea străveche și umbroasă a Cedrilor. În vale se vede cetatea Ierusalimului (ἰδὼν τὴν πόλιν, Luca XIX, 41), de o parte și de alta împrejmuită de multe coline. În razele soarelui

46. Cf. L.-Cl. Fillion, *Vie de N.S. Jésus-Christ*, vol. III, p. 220.

47. Teofilact (*Comentar la Ioan*, Migne, P.G. CXXIV, col. 124), e de părere că acești farisei, pe care ni-i prezintă Evangelistul Ioan, nu erau dintre cei ce cugetau rău împotriva Domnului, ci dintre aceia care-I voiau binele; dar neavînd destulă îndrăzneală să vorbească pe față aceloră ce-L urau, voiau să-i oprească de la săvîrșirea faptei, ca și cum unele ca acestea ar fi zis: «Care vă este folosul vrăjmășiilor împotriva omului Acestuia? Căci cu cît Îl urîți, cu atît crește, și slava Lui sporește». Această interpretare este însă puțin probabilă, deoarece Sfîntul Luca (XIX, 39) ne arată clar că aceștia erau dintre răufăcătorii Mîntuitorului.

primăvăratec care apunea, templul — împodobit cu aur și marmură albă și înconjurat de un întreg ansamblu de palate, grădini, case, unele mai frumoase decît altele, — apare în toată măreția lui. În fața acestei priveliști, cu sufletul mîhnit de intervenția răutăcioasă a fariseilor, Mîntuitorul este și mai mult cuprins de tristețe. Privind spre Ierusalim, El îl vede aievea așa cum avea să fie peste patruzeci de ani: asediat și apoi dărîmat de armatele romane. Într-adevăr, templul, așa de strălucitor, va fi nimicit, iar comorile lui vor fi arse; poporul Ierusalimului va fi ucis de boli, de foame și de sabia cuceritorilor romani. Toate acestea sînt pe-depse dumnezeiești, care pe dreptate trebuiau să vină asupra Ierusalimului și asupra locuitorilor lui. Ierusalimitenii n-au cunoscut, măcar în ziua aceea, că El este Mesia care trebuia să vină; n-au cunoscut «vremea cercetării lor (Luca XIX, 44), adică timpul în care Însuși Fiul lui Dumnezeu a petrecut printre ei, căci activitatea Lui a fost o continuă cercetare și o continuă chemare la cunoașterea adevărului și la mîntuire. Ei n-au cunoscut «cele folositoare pentru pacea lor cu Dumnezeu»<sup>48</sup> (cf. Luca XIX, 42), adică credința în Iisus Hristos și primirea Evangheliei Sale.<sup>49</sup> Toate acestea le-au ascuns de la ochii lor, de la ochii sufletului și minții lor (cf. II Cor. III, 14-15). Pentru aceea, Mîntuitorul prevestește zile grele pentru ierusalimiteni și pentru cetatea lor (Luca XIX, 42-44). Într-adevăr, cuvintele profetice ale Mîntuitorului se vor împlini întocmai — în anul 70 —, cînd Ierusalimul va fi jefuit, monumentele sale vor fi ruinate, iar locuitorii lui vor fi trecuți de către romani prin ascuțișul sabiei.<sup>50</sup>

Domnul Iisus Hristos își continuă călătoria în aclamațiile zgomotoase ale mulțimilor. Străbătînd Valea Cedrilor, El ajunge la Poarta de Aur a zidului dinspre răsărit a Ierusalimului. Strigătele de laudă ale mulțimilor străbat văzduhul și împrejurimile; fluturînd pe sus stîlpări de măsline și de finic, ele cîntă în gura mare cuvinte din Psalmi și laudă pe Regele lor, Mesia. Noi cete de pelerini se alătură cortegiului Mîntuitorului. Vuietul cîntărilor mulțimilor umple acum străzile Ierusalimului, ajungînd pînă la urechile fariseilor, cărturarilor, saducheilor și sinedriștilor, care nu s-au bucurat de venirea lui Iisus Hristos în Sfînta Cetate, ci s-au tulburat așa de mult, de parcă s-a cutremurat (ἐσεισθη) toată cetatea» (Matei XXI, 10). «Cu atîta cinste a intrat El în Cetate, că aceasta s-a cutremurat» — spune Sfîntul Ioan Gură de Aur.<sup>51</sup> Căpeteniile din Ierusalim se temeau ca nu cumva, din cauza Mîntuitorului Hristos și a mișcării pe care o produsese El între mulțimi, să intre în conflict cu stăpînirea romană, mai ales că de praznicul Paștilor trebuia să vină la Ierusalim și Pilat, procuratorul roman, care își avea reședința în Cezareia; acesta venea însoțit de armată pentru a păstra ordinea în Cetate și a supraveghea mai de aproape toate mișcările poporului, despre care se știa că oricînd era gata să se revolte împotriva stăpînirii romane. Ca să arate

48. Sf. Chiril Alexandrinul, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. LXXII, col. 880.

49. Cf. Eulimie Zigaben, *Comentar la Luca*, Migne, P.G. CXXIX, col. 1065.

50. Critica raționalistă modernă, credincioasă poziției ei, atacă această profeție, arătînd că nu Mîntuitorul ar fi autorul ei, ci că a fost scrisă după catastrofa întimplată în anii 68-70.

51. *Omilia LXVI la Ioan*, Migne, P.G. LIX, col. 366.

autorităților romane că nu cunosc pe Iisus Hristos și că nu au nimic comun cu mișcarea ce a produs-o El în Sfânta Cetate, prefăcându-se că nu-L cunosc, conducătorii poporului iudeu întreabă: «Cine este Acesta?» (Matei XXI, 10).<sup>52</sup> Aceeași întrebare și-o pun și ierusalimitenii și, mai cu seamă, pelerinii care nu ieșiseră în întâmpinarea Domnului. Ei credeau că cel ce vine, înconjurat de atîta mulțime și cu atîta slavă, este un pretendent politic care, căpătînd încrederea poporului, vine să cucerească Ierusalimul. Toți care-L însoțeau, știind însă că Mintuitorul Hristos vine din Galileia, unde este recunoscut ca profet (cf. Matei XIII, 57) și cinstit ca atare (Matei XXI, 46), răspund triumfător: «Acesta este Iisus, proorocul din Nazaretul Galileii» (Matei XXI, 11).<sup>53</sup>

Ajuns în centrul Ierusalimului, poporul, purtînd stîlpări de măslin și de finic, lăudînd și cîntînd, conduce pe Mintuitorul Hristos, Fiul lui David, în templu, — ca oarecînd Solomon, după ce a fost uns rege de Tadop și Natan (III Regi I, 33-35). Numai templul se cuvenea să fie sfîrșitul solemnității mesianice a Domnului Iisus Hristos (Matei XXI, 11; Marcu XI, 11; Luca XIX, 45). Astfel, Domnul Hristos arată natura și scopul exclusiv religios al venirii Sale la Ierusalim. Imitînd într-un fel, potrivit caracterului Său și planurilor Sale, intrarea regilor în reședințele lor, Domnul Iisus Hristos arată, în mod public și solemn ucenicilor Săi, poporului iudeu și conducătorilor lui, precum și lumii întregi, că El este adevăratul Rege-Mesia și Fiu al lui Dumnezeu; că de acum înainte va începe să ființeze Împărăția Sa mesianică și că stăpînirea Sa va fi aceea a blîndeții, a smereniei, a bunătății, a păcii, a bunei voiri între oameni și a tuturor virtuților.



52. Cf. dr. Vasile Gheorghiu, *Sfînta Evanghelie după Matei*, vol. III, 1933, p. 596.

53. Teofilact (*Comentar la Matei*, Migne, P.G. CXXIII, col. 269), observă că mulțimile, spunînd *ὁ προσφύτης*, deci cu articol, s-au gîndit la Profetul cel așteptat, despre care a scris Moise (Deuteronom XVIII, 18).

# CÎTEVA STUDII DOGMATICE PUBLICATE ÎN BULGARIA, ÎN ULTIMII ANI \*

**Magistrand HRISTOV IORDANOV VASILE**

Disciplina Dogmaticii este destul de tinără în teologia bulgară. Ea a fost introdusă în învățămîntul universitar bulgar odată cu înființarea primei Facultăți de Teologie, în anul 1923/1924, care a funcționat pe lângă Universitatea din Sofia pînă în anul 1950, cînd s-a despărțit de Universitate, devenind o instituție de învățămînt teologic superior sub denumirea de «Academia Teologică Sf. Climent de Ohrida».

Cel dintîi profesor titular, care a funcționat la catedra de teologie dogmatică, a fost profesorul Dimităr Diulgherov, care a îmbogățit literatura teologiei bulgare cu numeroase studii și lucrări științifice.

1. Primul studiu pe care l-a publicat în această perioadă profesorul Dimităr Diulgherov, este intitulat «*Abuzul față de cărțile ortodoxe de cult*». El a apărut în «Anuarul Universității din Sofia» — Facultatea de Teologie, volumul XVIII, 1940-1941.

În această operă a sa, prof. D. Diulgherov tratează și combate totodată tendințele teologilor romano-catolici, care vor să dovedească, pe baza cărților ortodoxe de cult, primatul scaunului papal și infailibilitatea papală. El arată în ce sens Sf. Apostol Petru este numit, în cărțile ortodoxe de cult, «piatră», «fundament» și «tăria Bisericii creștine», denumiri ce sînt date multor Părinți răsăriteni (p. 35). În continuare, autorul arată că Sf. Apostol Petru este numit în cărțile de cult «primul», «capul», nu în sensul de primul între Apostoli, ci primul în ceea ce privește vîrsta și temperamentul. Așa este numit și Sf. Apostol Pavel, și aceasta arată egalitatea dintre ei (p. 48).

Profesorul Diulgherov dă o explicație amănunțită noțiunii de «piatră», care nu se referă la Sf. Apostol Petru direct, ci la Iisus Hristos.

Hristos a întemeiat Biserica prin El însuși. El este piatra cea din capul unghiului, și nu Sf. Petru. Dacă ultimul este piatra fundamentală a Bisericii, atunci nu este posibilă nici ispășirea, nici mîntuirea (pp. 48-58).

În acest studiu, profesorul Dimităr Diulgherov cercetează și învățătura romano-catolică despre neprihănită zămislire a Sfintei Fecioare Maria, confirmată ca dogmă de către Papa Pius IX, prin decretul «Inefabilis Deus», la 8 decembrie 1854.

După profesorul Diulgherov, această învățătură este rodul învățăturii greșite a romano-catolicilor despre esența și urmările păcatului stră-

---

\* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea d-lui prof. N. Chițescu, care a dat și avizul să fie publicată.

moșesc. Sfânta Fecioară Maria a zămislit fără păcat, dar ea nu este zămislită fără păcat. Ea a fost sfințită din pîntecele mamei sale, precum au fost sfințiți și proorocul Ieremia, Ioan Botezătorul și Apostolul Pavel (pp. 58-109).

Cărțile ortodoxe de cult laudă în cîntări sfințenia, nepăcătoșenia și pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu, dar nu zămislirea ei neprihănită (pp. 109-117).

2. Al doilea studiu cu conținut dogmatic este intitulat «*Taina Botezului — esență și importanță*», publicat în 1943, în «Anuarul Universității din Sofia, — Facultatea de Teologie», vol. XX, p. 75.

În acest studiu, profesorul Diulgherov prezintă esența tainei Botezului, cu următoarea privire generală :

— Taina Botezului este instituită de Iisus Hristos după Învierea Sa. În cărțile sfinte ale Noului Testament este descoperită partea obiectivă — Taina cea plină de dar — și partea subiectivă — dispoziția sufletească a primitorului Tainei.

Prin afundarea în baia Botezului, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, cel botezat trece dintr-o viață îndepărtată de Dumnezeu, renăscîndu-se pentru o viață sfîntă, nouă și dreaptă, în comuniune cu Dumnezeu. Renașterea este o schimbare conștientă, liberă a întregii vieți cu ajutorul lui Dumnezeu. Înainte de Botez, păcatul era cel care determina manifestările voinței, iar după Botez, — Hristos.

În continuare, autorul arată că Botezul : a) face pe cel ce a crezut în Hristos-Dumnezeu-Omul, membru al Bisericii lui Hristos ;

b) îi dă dreptul de a fi al lui Hristos — creștin —, fiul lui Dumnezeu, moștenitor al Tatălui și împreună moștenitor cu Iisus Hristos.

c) Desparte ca printr-o cortină pe creștini de necreștini.

Cel care a primit învățătura lui Hristos, chiar și cel care a crezut în Hristos, nu este creștin. El nu are pe Hristos în sine. Botezul este necesar fiecărui ins care a crezut în Hristos, chiar dacă a primit Duhul Sfînt. Botezul lui Ioan Botezătorul (Mt. III, 11) și Botezul Apostolilor lui Hristos, înainte de Învierea lui Hristos (Ioan IV, 1-2), nu este creștin, ci este un botez al pocăinței.

Cuvintele «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh» alcătuiesc formula sacramentală, iar cuvintele «În numele lui Hristos» constituie formula dreaptă, care arată cui aparține cel care a primit Taina Botezului. Aceste cuvinte n-au o putere magică. Practica Bisericii lui Hristos din primele zile de a boteza pruncii, arată că devine creștin al lui Hristos numai acela care primește Taina Botezului. Aceasta indică esența Bisericii lui Hristos și în ea constă esența Ortodoxiei. Această importanță a Tainei Sfîntului Botez reiese clar și din esența activității ispășitoare a lui Hristos.

3. Al treilea studiu cuprinzînd probleme dogmatice, tratează despre «*Adventism*». El a fost tipărit în «Anuarul Universității din Sofia — Facultatea de Teologie», vol. XXIII, 1945-1946.

În acest studiu, care cuprinde 66 de pagini, profesorul Diulgherov cercetează și aprofundează învățătura adventistă, accentuând problema despre «Învățătura lui Dumnezeu». Sint combătute argumentele adventiștilor pentru sărbătorirea simbetei în locul duminicii, precum și tălmăcirile nejustificate din Sf. Scriptură. Studiul are mai mult caracter polemic, în legătură cu subiectul «Critica sectelor și mărturisirile confesionale».

4. În anul 1947, profesorul Diulgherov a publicat studiul «Unitatea în Biserica lui Hristos», apărut în același «Anuar al Universității din Sofia — Facultatea de Teologie», vol. XXIV, 1946-1947.

Acest studiu reprezintă partea întâia din problema cercetată de el în legătură cu unitatea în Biserica lui Hristos și combate tendințele Papei Pius XI, care voia să confirme comunitatea romano-catolică ca Biserică unică a lui Hristos și insistențele pentru unirea cu Biserica Ortodoxă.

Studiul nu este terminat și conține numai 36 de pagini.

5. O altă problemă dogmatică tratată de profesorul Dimităr Diulgherov este intitulată «Înălțarea Sf. Fecioare Maria»\*, și a fost publicată în «Anuarul Universității din Sofia — Facultatea de Teologie», partea întâia, vol. XXV, 1947-1948; iar partea a doua, în volumul XXVI, 1948-1949.

În ambele studii, alcătuite: primul din 34 de pagini, iar cel de al doilea din 31 de pagini, autorul expune și combate părerile romano-catolicilor referitoare la «Înălțarea Sfintei Fecioare Maria», cu trupul la cer, asemenea Mîntuitorului, pe care au declarat-o ca dogmă. În susținerile sale, autorul se întemeiază atît pe Sfînta Scriptură, cît și pe cărțile de ritual, din care reies clar îndoielile referitoare la această dogmă.

Teologia romano-catolică caută stăruitor să dovedească că înălțarea Sfintei Fecioare Maria cu trupul la cer este o învățătură bazată pe Sfînta Scriptură și pe Sfînta Tradiție.

Noi știm, spune profesorul Diulgherov, că numai o tradiție pioasă și foarte tîrzie, din secolul VIII, menționată de Sf. Ioan Damaschin, vorbește despre acest lucru (p. 23). Vaticanul, nefiind sigur pe învățătura decretată, a voit să afle părerea fiilor duhovnicești — preoți și laici, — printr-un plebiscit special. Răspunsul acestora, după cum era și firesc, a fost cel dorit de Papă. Teologii romano-catolici au tras concluzia că înălțarea Sfintei Fecioare Maria cu trupul la cer este foarte mult răspîdită în rîndul credincioșilor și e bine ca această învățătură să fie decretată dogmă, printr-o hotărîre a Papei «ex cathedra» sau prin hotărîrea unui sinod, fiindcă această dogmă — zic ei — este cuprinsă în dogma mai înainte decretată a «Imaculatei concepții» (p. 26).

Biserica Ortodoxă a arătat totdeauna față de Sf. Fecioară Maria un cult de supravenerare. S-a păstrat în Ortodoxie, după cum am arătat mai sus, o tradiție în care se spune că Sf. Fecioară Maria a fost înălțată cu trupul la cer, a treia zi după moartea sa (pp. 22-23). Dar, în cărțile de

\* Amintim aici că teologii romîni s-au ocupat pe larg de această problemă și că însuși Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Romîne a dat un comunicat în această problemă. A se vedea revista «Ortodoxia» nr. 4/1950.

cult ale Bisericii Ortodoxe este menționată moartea și înmormântarea Sfintei Fecioare Maria; cît despre înălțarea sa cu trupul la cer nu se spune nimic.

Credincioșii care știu despre înălțarea la cer, de vii, a lui Enoch și Ilie, ar dori din adîncul inimii lor evlavioase, ca și Sfînta Fecioară Maria, care a născut pe Domnul nostru Iisus Hristos, să fie și ea învrednicită de cîntea acordată acestor drepti din Vechiul Testament, adică să fie și ea înălțată cu trupul la cer. Dar de la această simplă dorință nu putem nici într-un caz să ajungem la dogmă, «fiindcă dogma trebuie să fie bine întemeiată pe cele două izvoare: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție» (pagina 34).

Prin urmare, spune în continuare profesorul Diulgherov, pentru a declara «Înălțarea Sfintei Fecioare Maria cu trupul la cer» drept dogmă, este absolut necesar să avem dovezi în Sf. Scriptură și în Sf. Tradiție. Aceste dovezi nu există, deci n-o putem declara drept dogmă. Dacă această «Înălțare» ar fi fost un fapt extraordinar și istoric, în același timp nu putea fi trecut, nici într-un caz, cu vederea, de către Sfinții Apostoli în scrierile lor și mai ales de către Sf. Ioan Teologul, care a avut grijă deosebită de Maica Domnului.

Adevărul este — trage concluzia profesorul Diulgherov — că nu știm nimic despre înălțarea Sfintei Fecioare Maria cu trupul la cer, și de aceea ar fi pripit s-o decretăm ca dogmă (p. 34).

6. În anul 1957, profesorul Diulgherov a publicat în «Anuarul Academiei Teologice din Sofia», vol. VI (XXXII) și vol. VII (XXXIII) un alt studiu, intitulat: «*Dăspre unitatea Bisericii*».

În acest studiu, el expune cele patru însușiri ale Bisericii, esența ei ca Trup al lui Hristos, precum și calitățile membrilor Bisericii, care se numesc creștini. Aici cercetează și problema împărăției cerurilor și esența acestei împărății. Prima parte a studiului este de 27 de pagini; a doua parte, de 21 de pagini.

Biserica lui Hristos, ca obiect pentru cercetarea științifică, poate fi privită sub diferite aspecte. Ca obiect al credinței, ea este unitatea divino-umană a credincioșilor lui Hristos-Dumnezeu-Omul, oameni care caută mîntuirea în El și prin El. Natura Bisericii și însușirile ei indicate în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan sînt esențial legate de însușirea unității ei. Iisus Hristos a instituit Biserica în ziua Cînzecmii, pentru sfințenia și mîntuirea credincioșilor prin El (Mt. XVI, 18). Zilnic Dumnezeu se afla cu acei care însetau după mîntuire și construiau cu credință, nădejde și iubire împărăția lui Dumnezeu, — cei care se mîntuiau (Fapt. Ap. II, 47; V, 14; XI, 21).

El a făgăduit Apostolilor că va locui în ei, adică în Biserica Sa «în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor» (Mt. XXVIII, 19-20), că le va trimite Duhul Sfînt, care să-i conducă în activitatea lor (Ioan XIV, 26; XV, 26; XVI, 13; Luca XXIV, 49).

Membrii Bisericii instituite de Iisus Hristos unanim se rugau și se împărtășeau cu Trupul și Singele lui Iisus Hristos (Fapt. Ap. II, 46-47), stăruiau în păstrarea unității Duhului, prin legăturile păcii (Efeseni IV, 3-5), știau și simțeau că sînt un trup și un Duh, și că unul este Domnul, una este credința, unul este Botezul, unul este Dumnezeu și Tatăl tuturor care este asupra tuturor și în toți, una este Biserica lui Hristos (Mt. XVI, 18).

Cu ajutorul reciproc al membrilor, întregul trup, adică Biserica, alcătuită puternic și legată în unitate prin toate legăturile spirituale, prin activitatea oricărei părți după puterea ei, trăia în unitate. Urmașii lui Hristos erau uniți între ei, precum Tatăl și Fiul sînt unul. La existența de sine stătătoare și independentă, nimeni nu se gîndea. Fiecare simțea și știa că despărțirea distruge și că ea nu este rod al iubirii, care este legătura desăvîșirii (Col. III, 14). În unitate, toți cei ce au crezut, au avut o singură inimă și un singur cuget (Fapt. Ap. IV, 32) ; în legătura iubirii, în comuniune, fiecare găsea satisfacție sufletească și bucurie.

Mai departe, profesorul Diulgherov vorbește despre Biserică sub înfățișarea de Trup al lui Hristos, și de Hristos, capul ei (Ef. I, 22). Pentru aceasta, ea constituie o unitate cu Iisus Hristos. Ca să aparțină cineva Bisericii, înseamnă să aparțină lui Hristos. Cine aparține lui Hristos, aparține și Bisericii. Precum trupul are multe membre, dintre care nici unul nu este în stare să trăiască aparte de trup, la fel și Biserica are multe membre, care nu pot trăi afară de ea, fiindcă dacă se despart de ea, ele vor fi pierdute pentru viața viitoare (I Cor. XII, 12-31 ; Efes. IV, 11-16). Membrii Bisericii lui Hristos constituiesc o unitate divino-umană. Această unitate este tainică, mistică și necuprinsă de mintea omenească.

Locuind neîntreput în Biserica Sa (Mt. XXVIII, 20), Hristos dăruiește credincioșilor ce cred în El și lumii ce participă în Biserică, Harul și adevărul, atît de necesare — din cauza neputinței omului lăsat singur — pentru realizarea unității cu semenii săi și în Hristos. Asemenea daruri, credincioșii găsesc numai în Biserica lui Hristos, fiindcă tot lucrul ce-l putem face este de la Dumnezeu. Prin Dumnezeu trăim și prin puterea Lui sîntem tari.

Pentru realizarea unității în Biserică, însă, sînt necesare eforturi și din partea omului. Aceste eforturi se manifestă, în primul rînd, în credință, iubire și rugăciune : ele sînt în același timp și bază și aspect ale unității bisericești. Fără unitate în credință, în adevărurile divine revelate, este cu neputință unitatea credincioșilor ; și, ca atare, este de neconceput unitatea Bisericii. Credința adevărată exclude orice păreri personale și rătăcirii, care dezbină oamenii între ei și îi îndepărtează de Dumnezeu. De aceea, cei ce nu participă la adevărul Evangheliei lui Hristos și al credinței, nu sînt creștini, iar cei ce sînt pătrunși de această credință, participă la Biserică.

Ca fundament și aspect al unității Bisericii, în legătură nezdruincată cu credința stă și iubirea, — continuă autorul. Fiindcă nu este suficient

dacă am realizat ceva. Mai mare importanță ar avea să reușim să păstrăm realizarea. Însăși credința și renașterea sînt dătătoare de viață, nu din cauză că le-am primit, ci din cauză că le-am păstrat. Pentru aceea Dumnezeu, arătîndu-ne calea credinței și nădejzii noastre în Evanghelie, spune: «Domnul Dumnezeuul nostru Unul este, iubește pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta». Aceasta este cea dintîi poruncă. A doua, asemănătoare cu aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca însuși pe tine» (Marcu XII, 29-31; Matei XX, 37-40). În această învățătură a Sa, Domnul Dumnezeu ne-a recomandat unitatea și iubirea. Prin iubire, membrele despărțite ale Bisericii sînt legate liber într-o unitate neîntreruptă, într-un Trup al lui Hristos. Numai aceia care participă la unitatea cu Hristos și Biserica Lui au iubirea, care slujește de fundament al păcii ca cea mai sănătoasă tărie a unității.

Din cauza puterii legitime a iubirii, persoana despărțită de Biserică se leapadă de bună voie de interesele sale personale, ale eului său, în folosul semenilor, pentru mila lor. De aceea — spune autorul —, în Biserică există înfrățire și gîndire unanimă și nu constrîngere, violență și supunere. De aici reiese și diferența dintre Biserică, socotită Trup al lui Hristos, și comunitate.

În comunitate nu există unitate organică între membrele ei; ci există mai mult o reglementare mecanică. În Biserică există gîndire unanimă; numai cei ce gîndesc unanim, cei ce sînt de acord, cu inima simplă, participă la ea. Exemplu de asemenea gîndire unanimă și într-o suflare, avem Biserica din Ierusalim din timpul Sfinților Apostoli. Primii creștini, acolo, păstrînd poruncile Mintuitorului, au fost întrepătrunși de o iubire cu adevărat reciprocă, au avut o inimă și un suflet și tot ce aveau, împărțeau între ei, după nevoi (Fapt. Ap. II, 44; IV, 32). Iubirea reciprocă și suflarea unică a membrilor Bisericii își găsesc expresia și în rugăciunea de obște. Prin ea, fiecare creștin se roagă nu numai pentru sine, ci și pentru toți frații.

Lipsa unității în Biserică are ca rezultat neputința creștinilor de a înălța în fața lumii exterioare credința lor (Fapt. Ap. V, 13; II, 47). Neputința lor însă se consideră ca o inaptitudine pentru viață și învățătura lui Hristos. Despărțirea dintre membrii Bisericii este împotriva voinței lui Dumnezeu: «Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede întru Mine, după cuvîntul lor, ca toți să fie una: după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, ca și ei să fie întru Noi, așa încît lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca să fie în una desăvîrșiți și să cunoască lumea cum că Tu M-ai trimis și i-ai iubit pe ei cum M-ai iubit pe Mine» (Ioan XVII, 20-21, 23).

Dacă nu există unitate între creștini, lumea nu va crede cu ușurință că Hristos este trimisul lui Dumnezeu Tatăl și că învățătura Lui este necesară pentru reînnoirea personalității individuale și a întregii comunități. Din ceea ce vor spune membrii Bisericii, adică creștinii, cum îl

vor numi, ce vor face, în ce vor crede și cum vor crede, se va determina și stăruința lor mai departe și păstrarea unității sufletului prin legăturile păcii, pînă cînd toți vom fi ajuns la unitatea credinței și a cunoștinței Fiului lui Dumnezeu (Efeseni IV, 3-13).

Biserica lui Hristos este nedespărțită și nu poate fi despartită. Biserici despartite nu sînt și nu pot să existe. Să admitem despartirea Bisericii înseamnă să acceptăm posibilitatea ca Biserica să fie biruită de către porțile iadului (Matei XVI, 8), sau să fie despartită de Hristos (I Cor. I, 13). Nici una, nici alta nu este posibilă: organismul despartit încetează să existe. Există numai excludere din Biserică și, fără îndoială, cei decăzuți, depărtîndu-se de Biserică, nu mai sînt pietre vii în zidirea casei duhovnicești — Biserica (I Petru II, 5; Efeseni IV, 16; II, 22; I, 10; III, 9-12); nici nu sînt membre vii ale Trupului lui Hristos — Biserica (I Cor. XII, 27, Efeseni IV, 16); ei sînt într-o oarecare comuniune religioasă, dar nu o comunitate religioasă creștină — Biserica.

Mai departe, autorul vorbește despre Biserică, socotită trup al lui Hristos. Iisus Hristos este capul ei (Coloseni I, 18; II, 10; Efeseni I, 22; V, 23; IX, 15; I Corinteni XII, 27); El este piatra cea din capul unghiului și alt fundament nimeni nu poate să-i pună (I Corinteni III, 11; comp. Evrei VI, 1; Efeseni II, 20-22). Biserica lui Hristos este întemeiată la prima Cincizecime creștină, cînd Iisus Hristos a fost proslăvit și Apostolii au primit Duhul Sfînt. Apostolii și cei ce au crezut în Hristos, alcătuiesc un Trup al lui Hristos, unitate organică, vizibilă pentru oricine în El și în afară de El. Hristos este capul acestui trup, iar Duhul Sfînt, inima acestui trup; Dumnezeu Tatăl, «care este peste toate și prin toate și întru noi toți» (Efeseni IV, 6). Biserica este unitate organică; credincioșii sînt cetățeni împreună cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelia Apostolilor și a proorocilor, unde însuși Iisus Hristos este Piatra cea din capul unghiului, iar întru El orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un lăcaș sfînt în Domnul... (și alcătuiesc între ei zidirea întregă, zidită puternic, care crește în lăcaș sfînt al lui Dumnezeu» (Efeseni II, 19-22; I, 10; III, 9-12). Credincioșii sînt în Biserică întocmai ca într-o «casă duhovnicească, ale cărei pietre vii sînt, ca să aducă jertfe duhovnicești lui Dumnezeu prin Iisus Hristos» (I Petru II, 4-6).

Această înțelegere a Bisericii este inerentă tuturor celor ce se numesc creștini. Ea este redată însă prin diferite formule, care adeseori întunecă inimile credincioșilor. Rațiunea creștinilor, cu posibilitățile ei multiple lămurește în chip diferit esența Bisericii lui Hristos; în inima lor însă trăiește, ori locuiește, adevărul că Biserica lui Hristos este una, un organism viu, divino-uman și activ. Aceasta reiese din dorința pentru unitatea reală dintre toți creștinii de toate confesiunile, care-și găsește expresie în multe discuții, congrese și conferințe. Iubirea dintre ei izgonește pe «fiii neascultării» (Coloseni III, 6; II, 13; I, 21-23; Efeseni II, 1-5; II Timotei II, 25-26), liniștește pe cel răzvrătit, adică rațiunea, creează asemenea echilibru sufletec, unitate în viață și ca încoronare, gîndire unanimă și tendință spre unitate în mărturisirea credinței.

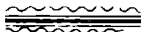
În concluzie, profesorul Diulgherov arată că Biserica lui Hristos este una și unică. Ea este organism viu, divino-uman ; ea este nedespărțită. Există numai o singură Biserică a lui Hristos. Pentru aceasta, toți care mărturisesc pe Hristos-Dumnezeu-Omul, trebuie să se întoarcă în Biserica lui Hristos, să alcătuiască o turmă (Ioan X, 16) «cu o inimă», cu o rațiune și o voință (Fapt. Ap. IV, 32 ; II, 44 ; Romani X, 10 ; Efeseni IV, 4 ; I Coloseni II, 17), ca să preîntîmpine puterea satanei. Contrariu, ei vor fi acuzați că n-au putut să recunoască semnele vremilor (Matei XVI, 3) și că «ziua ca furtul» (I Coloseni V, 4) i-a surprins.

Trebuie să menționăm că și această operă, de asemenea, nu este definitiv terminată.

\*

Ultima sinteză dogmatică a teologiei bulgare prezintă, după cum am văzut, într-o formă clară și concisă, adevărurile credinței creștine.

Studiile dogmatice ale profesorului Dimităr Diulgherov argumentează destul de judicios și vin cu numeroase mărturii pline de autoritate, ca să demonstreze temeinicia învățaturii creștine, aducînd un real folos teologiei ortodoxe și credincioșilor, care doresc să se zidească pe sine și să contribuie la consolidarea învățaturii creștine.



CATALOGUL MANUSCRISELOR  
DIN  
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE \*

7

**SFÎNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, Opera Completă**

Traducere de ISAAC DASCĂLUL

Séc. XVIII-XIX (1799-1801) ; hirtie ; 207 foi 33-24. Scriere cursivă, cerneala neagră ; titlurile, colonititlurile, inițialele și notele marginale cu cerneala roșie ; inițialele ornate ; unele inițiale în 4 culori. 30 și 32 rînduri pe pagina. Dona condeie. Legătură veche în piele. Manuscrisul e corectat de înția mîna. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : pe color : «Manus. 2» ; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2245.

1. f. 1-3 v. *Luna lui Martie în 18 zile, pomenirea celui întru sfinți părintelui nostru Chirill arhiepiscopul Ierusalimului* = Sf. Dimitrie al Rostovului, *Книга житій святыхъ, III*, Moscova, 1762, f. 91 v-93.

2. f. 4-15 v. *Mărturii ale celor vechi pentru sfîntul Chirill Ierusalimleanul și pentru scripturile lui* = Migne, *Patrologia Graeca* (citat mai jos MG), vol. 33, col. 293-321.

3. f. 4. *Sf. Vasilie*, În voroava 13, pagina 413 = MG, 33, col. 293.

4. f. 4. Soborul a toată lumea a Țarigradului = MG, 33, col. 293.

5. f. 4. *Teodorit*, Bisericeasca istorie, Cartea 5. Cap. 9 = MG, 33, col. 293.

6. f. 4. *Sf. Epifanie*, Eresul 66 = MG, 33, 293.

7. f. 4-4 v. *Același*, În eresul 73 = MG, 33, col. 293-296.

8. f. 4 v-5. *Rufin*, Istoricul Bisericescu = MG, 33, col. 296.

9. f. 5. *Sf. Ieronim*, În Hronicul său = MG, 33, col. 296.

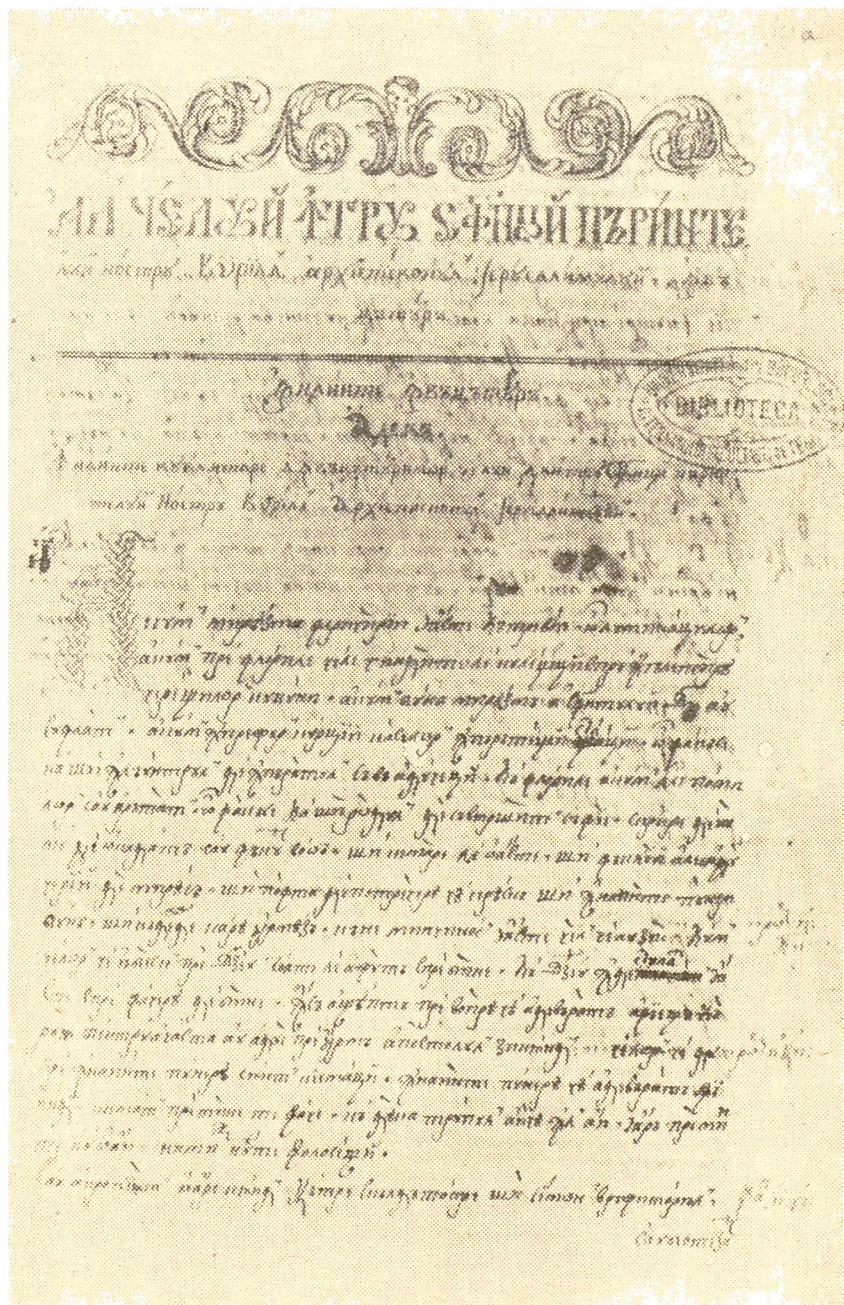
10. f. 5-5 v. *Același*, În catalogul scriitorilor bisericești = MG, 33, col. 296.

11. f. 5 v. *Sf. Nil* = MG, 33, col. 297.

12. f. 5 v. *Filostorghie*, Bisericeasca istorie = MG, 33, col. 297.

13. f. 5 v. *Sf. Proclu patriiarhul Țarigradului și sf. Vasilie al Seleșchiei* = MG, 33, col. 297.

\* Continuare din nr. 5-6, p. 387.



Plansa a IX-a. Foaia 18 din manuscrisul 7.

14. f. 5 v-6 v. *Socrat istoricul bisericescu* = MG, 33, col. 297-300.
15. f. 6 v-8. *Sozomen, Istori <ia> bisear <icească>* = MG, 33, col. 300-304.
16. f. 8-9. *Teodorit, Istori <ia> bisear <icească>* = MG, 33, col. 304-305.
17. f. 9. *Ghelasie* = MG, 33, col. 305.
18. f. 9-9 v. *Marchel Comitul, În Hronograful său* = MG, 33, col. 305.
19. f. 9 v. *Sf. Efreim patriiarhul Antiohiei* = MG, 33, col. 305.
20. f. 9 v. *Evstratie* = MG, 33, col. 305.
21. f. 9 v. *Leontia* = MG, 33, col. 305.
22. f. 9 v. *Anastasia Sinaitul* = MG, 33, col. 305.
23. f. 9 v-10. *Grigorie Bogoslovul* = MG, 33, col. 305-308.
24. f. 10. *Intru un catalog al unui vivliotichi Constinești* = MG, 33, col. 308.
25. f. 10. *Sf. Maxim avva* = MG, 33, col. 308.
26. f. 10. *Soboriul Literanensul* = MG, 33, col. 308.
27. f. 10-10 v. *Sf. Ioan Damaschin, Cuvintul al 3 pentru icoane* = MG, 33, col. 308.
28. f. 10 v. *Soborul Nicheii cel 2 a toată lumea* = MG, 33, col. 308.
29. f. 10 v. *Ilie Critianul* = MG, 33, col. 309.
30. f. 10 v-11. *Teofan, În Hronografia sa* = MG, 33, col. 309.
31. f. 11-11 v. *Nichifor patriiarhul Constandinopolitei, În Hronografia sa* = MG, 33, col. 309.
32. f. 11 v. *Freculfus \* episcopul Lexoviensului* = MG, 33, col. 309.
33. f. 11 v. *Petru \*\* Sincheliianul Istoricul* = MG, 33, col. 312.
34. f. 11 v-12. *Fotie patriiarhul Țarigradului* = MG, 33, col. 312.
35. f. 12. *Scriitoriul faptelor soboriului arienescu ce s-au adunat în Ierusalim* = MG, 33, col. 312.
36. f. 12. *Simeon Metafrast, În viața sfântului Atanasie* = MG, 33, col. 312.
37. f. 12. *Un scriitoriu nenumit al vieții sfântului Atanasie* = MG, 33, col. 312.
38. f. 12-13. *Eutihie patriiarhul Alexandreanul, Din annalii scriitorilor arabicești* = MG, 33, col. 312-314.
39. f. 13. *Gheorghie Chedrinu, Intru cuprinderea în scurt a Istoriei sale* = MG, 33, col. 313-316.
40. f. 13 v. *Mihail Glica, În Leatopisetul său* = MG, 33, col. 316.
41. f. 13 v. *Antonie Melissa \*\*\** = MG, 33, col. 316.
42. f. 13 v-14 v. *Nichifor Calistul, Istori <ia> bisear <icească>* = MG, 33, col. 317-320.
43. f. 14 v-15. *Ioan Chiparisiotul* = MG, 33, col. 320.
44. f. 15. *Sinaxariul romanescu* = MG, 33, col. 320.
45. f. 15-15 v. *Mineiul grecescu* = MG, 33, col. 320-321.

\* In ms.: «Treculfus».

\*\* In ms.: Pentru.

\*\*\*In ms.: Melica.

46. f. 15 v. *Tipicul sfântului Savei* = MG, 33, col. 321.

47. f. 15 v. Dintru un sinaxariu al apuseanilor = MG, 33, col. 321.

48. f. 16-17. Scară de catihismurile (sfântului) Chirill Arhiepiscopul Ierusalimului = MG, 33, col. 321-328.

f. 17 v. Albă.

*Al celui întru sfinți părintelui nostru Chirill arhiepiscopul Ierusalimului, Învățătură.*

49. f. 18-23. Innainte învățătură adecă innainte cuvîntare a învățăturilor sfântului Chirill arhiepiscopul Ierusalimului = MG, 33, col. 332-365.

50. f. 23. Către cetitor = MG, 33, col. 365.

51. f. 23-25 v. *Sf. Chiril al Ierusalimului*. Catihismul 1 a celor ce să luminează, în Ierusalim grăit, înlăuntru-ducătoriu celor ce cătră botez să apropie. Și cetire de la Isaiia : Spălați-vă (și) curați faceți-vă, lepădați vicleniile de la sufletele voastre înnaitea ochilor Mie, și cealelalte = MG, 33, col. 369-377.

52. f. 25 v-31. *Același*, Catihismul 2 al celor ce să luminează, în Ierusalim grăit, pentru pocăință și lăsarea păcatelor și pentru înprotivnul. Și cetire de la Iezechiil : Dreptatea dreptului preste dînsul va fi și fără de leagea celui fără de leage preste dînsul va fi și cel fără de leage deaca să va întoarce de la toate, și cealelalte = MG, 33, col. 381-408.

53. f. 31-36 v. *Același*, Alt catihismu asemenea cu cel de mai sus scris, numai la sfîrșit puțin iaste schimbat, fiindcă așa s-au aflat în cartea cea greco-latino de pre care s-au tîlmăcit. Catihismul 2 al celor ce să luminează, în Ierusalim pentru pocăință și lăsarea păcatelor și pentru înprotivnicul. Și cetire de la proorocul Iezechiil : Viu sînt eu, zice Domnul, că nu voescu moartea păcătoșului, pre cît să se întoarcă el și să fie viu, și cealelalte = MG, 33, col. 409-424.

54. f. 37-41 v. *Același*, Catihismul al treilea al celor ce să luminează, carele în Ierusalim s-au alcătuit, pentru botez. Și cetire de la Epistoliiia cea cătră Romani : «Oare nu știți cum că cîți întru Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat ? Îngropatu-ne-am drept aceeaia înpreună cu dînsul prin botez întru moarte, și cealelalte = MG, 33, col. 425-449.

55. f. 42-51 v. *Același*, Catihismul 4 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit, pentru ceale zece dogme. Și cetire din Epistoliiia cea cătră Colosseani : «Vedeți ca nu cineva pre voi să vă înșale prin filosofiiia și deșarta amăgire, duple predaniile oamenilor, duple stihiiile lumii, și cealelalte = MG, 33, col. 453-504.

56. f. 51 v-55 v. *Același*, Catihismul al cincilea al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit pentru credință. Și cetire din Epistoliiia cea cătră Evrei : Iar credința iaste ipostas al lucrurilor celor ce să nădăjduesc și dovadă a celor ce nu să vād. Că întru aceasta mărturisiți s-au făcut bătrîinii, și cealelalte = MG, 33, col. 505-524.

57. f. 55 v-56. Simvolul Ierusalimienilor, din multe locuri ale catihismurilor lui Chirill adunat = MG, 33, col. 535-536.

58. f. 56-67. *Același*, Catihismul 6 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit, pentru monarhia lui Dumnezeu. La aceia adevă : Crez întru unul Dumnezeu. Și pentru eresuri. Și cetire de la Isaia : Innoiți-vă către Mine ostroave. Israil să mintuiască de Domnul cu mintuire veacnică ; nu să vor rușina, nici să vor înfrunta până în veac, și cealelalte = MG, 33, col. 537-604.

59. f. 67-71. *Același*, Catihismul al șaptelea al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia adevă : Tatăl. Și cetire din Epistolia cea către Efeseani : «Pentru aceasta în *<i>* plec genunchile mele către Tatăl, de la Carele toată moștenirea în ceriuri și pre pământ să numească, și cealelalte = MG, 33, col. 605-621.

60. f. 71 v-73. *Același*, Catihismul 8 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia : Atotțiitorul. Și cetire de la Ieremia : Dumnezeu cel mare și Domnul cel tare, cel mare întru slat și puternic întru lucruri, atotțiitorul, Domnul cel cu nume mare, și cealelalte = MG, 33, col. 625-636.

61. f. 73 v-78 v. *Același*, Catihismul 9 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia : Făcătorul ceriului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele. Și cetire de la Iov : «Cine iaste acesta carele ascunde de Mine slatul și ține graiuri în inimă și de Mine socotească să se ascundă ? și cealelalte = MG, 33, col. 637-656.

62. f. 78-78 v. Arătare a acestui catihism ce au trecut = MG, 33, col. 656-657.

63. f. 79-85. *Același*, Catihismul 10 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia adevă : Și întru unul Domnul Iisus Hristos. Și cetire din cea către Corinteani întâia Epistolie : Că de și sint aceia ce să zic dumnezei ori în ceriu, ori pre pământ, dar noao unul ne iaste Dumnezeu : Tatăl de la Carele-s toate și noi întru Dînsul ; și unul iaste Domnul Iisus Hristos, prin Carele-s toate și noi printr-insul, și cealelalte = MG, 33, col. 660-689.

64. f. 85 v-92. *Același*, Catihismul 11 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia : Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Carele din Tatăl s-au născut, Dumnezeu adevărat, mai nainte de toți veacii, prin Care toate s-au făcut. Și cetire din Epistolia cea către Evrei : «În multe fealuri și în multe chipuri de demult Dumnezeu grăind părinților prin proroci în zilele ceale mai de pre urmă aceastea au grăit noao întru Fiul, și cealelalte = MG, 33, col. 692-724.

65. f. 92 v-102 v. *Același*, Catihismul 12 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia : Carele s-au întrupat și s-au făcut om. Și cetire de la Isaia : «Și au adaos Domnul a grăi către Ahaz, zicînd : «Ceare-ți ție semn, și cealelalte ; «Iată Fecioara în pîntece va lua și va naște Fiuu și vor chiea numele Lui Emmanuil», și cealelalte = MG, 33, col. 725-769.

66. f. 102 v-115. *Același*, Catihismul 13 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceia : S-au răstignit și s-au îngropat. Și cetire de la Isaia : Doamne, cine au crezut auzului nostru și brațul Domnului



**K**

[illegible][illegible]

cui s-au descoperit ? și cealelalte. Ca o oae spre junghiiare s-au adus, și cealelalte = MG, 33, col. 772-821.

67. f. 115-124 v. *Același*, Catihismul 14, în Ierusalim alcătuit. La : Și au înviiat din morți a treia zi și s-au suit la ceriuri și au șăzut deadreapta Tatălui. Și cetire din întiia Epistolie cea cătră Corinteani : Și fac cunoscută voao, fraților, Evangheliia carea v-am vestit voaoă, și cealelalte. Că s-au sculat a treia zi duple Scripturi, și cealelalte = MG, 33, col. 825-865.

68. f. 124 v-135. *Același*, Catihismul 15 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La aceaia : Și (iarăși) va să vie cu mărire să judece vii și morții, a Căruia împărăție nu-i va fi sfîrșit. Și pentru antihrist. Și cetire de la Daniil : Priviiam până ce scaunile s-au pus și cel vechiu de zile au șăzut, și cealelalte. Priviiam în vedeniia nopții și iată cu norii ceriului, ca un fiu de om venind, și cealelalte = MG, 33, col. 869-916.

69. f. 135-144. *Același*, Catihismul 16 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La : Și întru Sfîntul Duh Mingiitoriul, Carele au grăit prin proroci. Și cetire din Epistoliia cea cătră Corinteani : Iar pentru duhuri, fraților, nu voesc să nu știți voi, și ceale deacia înnaainte, și despărțiri de daruri sînt, însă același Duh, și cealelalte = MG, 33, col. 917-964.

70. f. 144 v-145. *Același*, Un adaos dintru acest catihism, supt sfîrșitul numărului 3, după graiul : Și l-au arătat pre el, în condica lui \* \* \* \* \* am allat (zice latinul) pre această bucată pre carea o am pus aicea în locul acesta = MG, 33, col. 964-965.

71. f. 145-155. *Același*, Catihismul 17 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La cealelalte care mai sînt pentru Sfîntul Duh. Și cetire din întiia Epistolie cea cătră Corinteani : Că unuia adecă prin Duhul i să dă cuvîntul înțelepciunii, și cealelalte = MG, 33, col. 968-1012.

72. f. 155 v-165. *Același*, Catihismul 18 al celor ce să luminează, în Ierusalim alcătuit. La : Și întru una, sfînta, sobornicească Besearică și întru înviiarea trupului și întru viața veacinică. Și cetire de la Iezechiil : Și s-au făcut preste mine mîna Domnului și m-au scos pre mine întru Duhul Domnului și m-au pus în mijlocul unui cîmp și acesta era plin de oase de oameni, și cealelalte = MG, 33, col. 1017-1060.

f. 165 v. Albă.

*Ale aceluiasi, cuvinte invățătoare cătră cei de curind luminați, cinci.*

73. f. 166-168. *Același*, Catihismul întii învățătoriu de taine cătră cei de curind luminați. Și cetire din soborniceasca întiia Epistolii lui Petru, de la : Treziți-vă, priveghiați, până în sfîrșitul epistoliei = MG, 33, col. 1065-1076.

74. f. 168-170. *Același*, Catihismul 2 învățătoriu de taine. Pentru botez. Și cetire din Epistolii cea cătră Romani, de la : Au nu știți căci cîți ne-am botezat întru Hristos Iisus întru moartea Lui ne-am botezat ? până la : Că nu sînteți supt leage, ci supt dar = MG, 33, col. 1077-1084.

75. f. 170-171 v. *Același*, Catihismul 3 de taine învățătoriu. Pentru ungere. Și cetire din soborniceasca întiia epistolie a lui Ioann, de la : Și voi ungere aveți de la Dumnezeu și știți toate, până la : Și să nu ne rușinăm de la Dînsul întru venirea Lui = MG, 33, col. 1088-1093.

76. f. 171 v-173. *Același*, Catihismul învățătoriu de taine 4. Pentru Trupul și Singele lui Hristos. Și cetire din Epistoliia lui Pavel cea < către > Corinteani: Că eu am luat de la Domnul aceia care o am și dat voao, și cealelalte = MG, 33, col. 1097-1105.

77. f. 173-176 v. *Același*, Catihismul al 5 învățătoriu de taine. Din soborniceasca Epistolie a lui Petru: < Pentru > aceia lepădînd to < a > tă învinăciunea și tot vicleșugul și grăirea de rău, și cealelalte = MG, 33, col. 1109-1128.

78. f. 177-182. *Același*, Voroavă la slăbănogul cel de la scăldătoare = MG, 33, col. 1132-1153.

f. 182 v. Albă.

79. f. 183-185. *Același*, în luna lui mai în 7 zile, Epistolie către Constantie prea blagocestivul împărat, pentru semnul crucii cel văzut pre ceriu de lumină, carele s-au arătat în Ierusalim = MG, 33, col. 1165-1176.

*Mărturii ale celor vechi pentru semnul crucii cel în Ierusalim arătat.*

80. f. 185 v-186. *Filostorghie*, Cartea a treia a Besericeștii Istoriei = MG, 33, col. 1176.

81. f. 186. *Socrat*, Cartea 2-a Besericeștii Istoriei = MG, 33, col. 1176.

82. f. 186. *Idație*. În Minologhiile ceale Consulești = MG, 33, col. 1176.

83. f. 186-186 v. *Un kronic adecă Anic alexandrinesc* = MG, 33, col. 1177.

84. f. 186 v. *Pavel Acvilețianul Diaconul*, Din cartea 2 a Istoriilor = MG, 33, col. 1177.

85. f. 186 v-187. *Faptele sfîntului marelui mucenic Artemie* = MG, 33, col. 1177.

86. f. 187. *Tipicul sfîntului Savvei* = MG, 33, col. 1177.

87. f. 187-187 v. *Minieul cel grecesc la zioa 7 a lui maiu* = MG, 33, col. 1177.

88. f. 187 v. *Sf. Chiril al Ierusalimului*. Din voroava ce s-au zis la Evangheliia, unde Domnul apa vin o au făcut = MG, 33, col. 1181.

89. f. 188-191 v. *Același*, Cuvînt la întîmpinarea Domnului Dumnezeu și Mintuitoriului nostru Iisus Hristos și la Simeon de Dumnezeu priimitoriul = MG, 33, col. 1188-1204.

90. f. 192. *Același*, Numărarea de ani = MG, 33, col. 1204.

91. f. 192 v. Cuprindere a epistoliilor celor de desupt puse a sfîntului Chirill Ierusalimleanul și a lui Iulie papa catolicească, de la Ioan Nicheianul în Epistoliia cea către Zahariia mai marele Armeniei = MG, 33, col. 1208.

92. f. 193. Alții zic cum că această epistolie să nu fie a lui Chirill, ci a lui Iuvenalie patriarhul Ierusalimului și scriu așa = MG, 33, col. 1208-1209.

f. 193 v. Albă.

93. f. 194-207 v. *Sf. Maxim Mărturisitorul*. La rugăciunea lui Tatăl Nostru, către oareș carele iubitoriu de Hristos, tilcuire scurtă = MG, 90, col. 872-909.

Insemnări de la prima mână :

f. 1, în frontispiciu :  $\delta \Theta \epsilon \acute{o} \varsigma$  1799. f. 71 v, în frontispiciu : 1800,  
f. 85, în podoaba finală : 1800 f. 87, între rinduri : 1800  
*avg < ust > 2.* f. 92, în josul paginii : *avg < ust > 7.* f. 115, în  
frontispiciu : 1800, *sep < tembrie > 8.* f. 165, în podoaba finală :  
1801, *ian < uarie > 18.* f. 166, în frontispiciu : 1801, f. 176v, în  
podoaba finală : 1801, *fev < ruarie > 4.* f. 182, în podoaba finală :  
1801, *fev < ruarie > 11.* f. 186, în frontispiciu : 1801 f. 191 v, în  
podoaba finală : 1801, *fev < ruarie > 20.*

Insemnări posterioare :

f. 1 : *De obște a sfintei Min < ăstiri > Căld < ărușani >.*

## 8

### SFÎNTUL TEODOR STUDITUL, Cuvinte

Sec. XVIII (1778) ; hîrtie ; 170 f. ; 31×21. Scriere cursivă, cerneală neagră. Titlurile și inițialele cu cerneală roșie. 28 rinduri pe pagină. Copist : *Pătrașco logofăt*. Legătură veche în piele. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă, pe cotor : «Manuscris 3» ; în Biblioteca Internatului Teologic a avut nr. 2254.

f. 1-4. Scară pentru cuvintele sfîntului Teodor Studitul ce să coprinde într-această carte.

1. f. 5-8 v. *Sf. Teodor Studitul*, Cuvînt pentru că treabue a sluji cu frica lui Dumnezeu canonarhul și aprinzătorul de candelă și tipicariul = *Κατὰ χητικὸν τούτέστιν αἱ κατὰ χήσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, μεταγλωττισθεῖσαι μὲν εἰς ἁπλὴν φράσιν ὑπὸ ἐναρέτων ἀνδρῶν, νωστὶ δὲ εἰς τύπον ἐκδοθεῖσαι καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσαι*, Veneția, 1770, p. 1-5.

2. f. 8 v-11. *Același*, Pentru cea dep <u>r<u> rea luminătoare isp vedanie și pentru a ne osteni spre toată fapta bună prin smerenie = *Op. cit.*, p. 6-9.

3. f. 11-12 v. *Același*, Pentru despărțirea sufletului de trup și cum că mare ajutoriu face înblinzirea lacrimilor = *Op. cit.*, p. 9-11.

4. f. 13-16. *Același*, Pentru dragostea cea întru Hristos și pentru că treabue să fim sîrguitori la toate slujbele și cântările Besearicii = *Op. cit.*, p. 11-14.

5. f. 16-18. *Același*, Pentru cei ce trăesc întru obștejtie cum că urmează viețuirea apostolilor lui Hristos = *Op. cit.*, p. 14-17.

6. f. 18-19 v. *Același*, Pentru smerenie și pentru ca mai mult să strălucească cel sîrguitoriu întru slujbe cu plecăciune, cu smerenie și cu gând bun = *Op. cit.*, p. 17-18.

7. f. 19 v-21. *Același*, Pentru că cei ce au lăsat toate și au urmat lui Hristos de vor fi și proști nu să vor lipsi de plata lor = *Op. cit.*, p. 19-20.

8. f. 21-24. *Același*, Pentru cei ce să osnesc în obștejtie cum că câștigă aseamenea cunună cu mucenicii = *Op. cit.*, p. 21-23.

9. f. 24-26. *Același*, Pentru cei bolnavi cum că să cade să suferă cu mulțumire, că mare iaste plata lor = *Op. cit.*, p. 23-25.



10. f. 26-27. *Același*, Pentru cei ce fac între dănșii priiteșug într-ascuns și necuvios = *Op. cit.*, p. 25-27.

11. f. 27-28 v. Pentru că să cade să ne supunem starețului ca hierul la covaci și așa fără de grijă să viețuim = *Op. cit.*, p. 27-29.

12. f. 28 v-30 v. *Același*, Pentru că să cade să fim deapurarea trezi și să săvîrșim poruncile fericitei supuneri = *Op. cit.*, p. 29-31.

13. f. 31-32. *Același*, Pentru înfrânare și pentru că să cade să ne păzim pre noi de multe fealiuri de bucate = *Op. cit.*, p. 32-33.

14. f. 32-33. *Același*, Pentru a suferi cu mulțămîtă întristările vieții noastre = *Op. cit.*, p. 33-34.

15. f. 33-34 v. *Același*, Pentru ca să aruncăm noi toată grija și leanea și să ne sculăm la lucru duhovnicesc = *Op. cit.*, p. 35-37.

16. f. 34 v-35 v. *Același*, Pentru că să cade să ascultăm înfricoșerile și învățăturile sfinților părinți = *Op. cit.*, p. 37-38.

17. f. 35 v-37 v. *Același*, Pentru ca să nu ascundem gândurile ceale reale, ci să le arătăm prin mărturisanie = *Op. cit.*, p. 38-40.

18. f. 37 v-39. *Același*, Pentru zioa cea înfricoșată a judecății = *Op. cit.*, p. 41-43.

19. f. 39-40 v. *Același*, Pentru cea bună și pentru căzuta mulțămire = *Op. cit.*, p. 43-45.

20. f. 40 v-41 v. *Același*, Pentru oștirea noastră cea duhovnicească = *Op. cit.*, p. 45-46.

21. f. 41 v-43. *Același*, Pentru buna voire și întărirea fraților de la Tripolianis = *Op. cit.*, p. 46-48.

22. f. 43-44. *Același*, 22. Pentru tăerea voii noastre = *Op. cit.*, p. 49-50.

23. f. 44-45 v. *Același*, 23. Pentru dragostea cea din tot sufletul = *Op. cit.*, p. 50-52.

24. f. 45 v-47. *Același*, Pentru păstoriia oilor celor cuvîntătoare ale lui Hristos. 24 = *Op. cit.*, p. 52-53.

25. f. 47-49 v. *Același*, 25. Pentru că trebuie nastavnicul a mîngăia pre cei ce să află supt mucenicească ascultare, cu toate căte aduc bucurie, ca cu față veaselă, biruind pre vrăjmașul să să încunune de Dumnezeu cu cununa slavei de veaci = *Op. cit.*, p. 54-57.

26. f. 49 v-52. *Același*, 26. Pentru că nu să cade să să dea, nici să să ia cevaș de ale mănăstirii între frați fără blagoslovenie = *Op. cit.*, p. 57-60.

27. f. 52-54. *Același*, 27. Pentru că trebuie a ne osteni întru slujbele mănăstirești, cu silință și cu luare aminte, ca cum am sluji Domnului = *Op. cit.*, p. 60-62.

28. f. 54-56. *Același*, 28. Pentru cum trebuie să petreacem vremea vieții noastre, ca să dobândim bunătățile ceale veacnice = *Op. cit.*, p. 63-65.

29. f. 56-57 v. *Același*, 29. Pentru că nu iaste altă viață mai vreadnică de laudă decît obștejiția = *Op. cit.*, p. 65-66.

30. f. 57 v-59 v. *Același*, 30. Pentru a ne feri de îndrăznire, fiindcă iaste vătămătoare de suflet = *Op. cit.*, p. 67-69.

31. f. 59 v-62 v. *Același*, 31. Pentru meșteșugurile diavolului cu care să silească să ne înșale și pentru că multă plată vor lua cei ce să ostensc cu cuviință = *Op. cit.*, p. 69-72.

32. f. 62 v-65. *Același*, 32. Pentru ca să ne mulțămim întru toate cu puțin și pentru că să cade să primim pre orbi și pre schiopi și pre prunci ca pre niște frați = *Op. cit.*, p. 72-75.

33. f. 65-67 v. *Același*, 33. Pentru ca să nu rămăe întru căderile lor cei ce să policesc și arătare folositoare pentru certarea și legarea stare-țului = *Op. cit.*, p. 75-78.

34. f. 67 v-69 v. *Același*, 34. Pentru nădejdea bunătăților celor veaci-nice = *Op. cit.*, p. 78-80.

35. f. 69 v-70 v. *Același*, 35. Pentru că trebue să ne întristăm și să ne rugăm lui Dumnezeu cu tot denadinsul pentru cei ce să despărțesc din frați, pentru neslătuire și neascultare = *Op. cit.*, p. 80-82.

36. f. 70 v-72. *Același*, 36. Pentru mîhniciunea ce să întâmplă la ob-ștejitie și pentru că înmulțindu-să adunarea fraților îndestulează Dum-nezeu ceale trebuincioase ale vieții = *Op. cit.*, p. 82-84.

37. f. 72-73 v. *Același*, 37. Pentru că trebue cineva să primească a fi mai micu decâtu toți și să sufere oropsirea și necinstea cu mulțămire de la toți = *Op. cit.*, p. 84-85.

38. f. 73 v-75. *Același*, 38. Pentru ca să fim următori lui Hristos, Celui ce toată amărăciunea pătimirii cei reale au suferit pentru noi = *Op. cit.*, p. 85-87.

39. f. 75-76. *Același*, 39. Pentru că de vom petreace între noi cu unire, cu pace și cu dragoste, vom fi adevărați ucenici ai lui Hristosu = *Op. cit.*, p. 87-89.

40. f. 76-77 v. *Același*, 40. Innaintea Crăciunului. Pentru Nașterea Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Și cum că trebue să ne străduim cu vitejie întru această viață = *Op. cit.*, p. 89-90.

41. f. 77 v-79 v. *Același*, 41. În Dumineca Vameșului și a Fariseului. Cum că să cuvine a păzi poruncile ceale dumnezești. Și pentru dreapta îngrozire a păcătoșilor și a celor ce-și petrecu viața întru lenevire = *Op. cit.*, p. 91-94.

42. f. 79 v-81 v. *Același*, 42. La Dumineca Preacurvariului. Pentru înfrănare și pentru întărire la mărturisirea slintelor icoane = *Op. cit.*, p. 94-96.

43. f. 81 v-83. *Același*, 43. La Dumineca Lăsatului secu de carne. Pen-tru zioa cea mare și înfricoșată a arătării Domnului nostru Iisus Hris-tos, cea de al doilea = *Op. cit.*, p. 96-98.

44. f. 83-84 v. *Același*, 44. În Miercurea Lăsatului de brănză. Pentru ca să ne aducem aminte de darurile lui Dumnezeu, și să adăogim silință spre plăcerea Lui = *Op. cit.*, p. 98-100.

45. f. 84 v-86 v. *Același*, 45. În Vinerea săptămânii de brănză. Pentru mângăerea sărbătorilor și pentru ca să ne rugăm pentru cei din lu-me = *Op. cit.*, p. 100-102.

46. f. 86 v-88 v. *Același*, 46. În Dumineca lăsatului secu de brănză, Pentru adevăratu postu. La cei supuși și ascultători iaste tăerea voii lor = *Op. cit.*, p. 102-104.

47. f. 88 v-90. *Același*, 47. În Miercurea săptămânii cei dintăiu a postului celui mare. Pentru postu, pentru curățenie și pentru ferirea patimilor = *Op. cit.*, p. 104-106.

48. f. 90-92. *Același*, 48. În Vinerea aceeași săptămâni. Pentru înpodobirea lăcașului nostru celui sulleteșc prin fapte bune = *Op. cit.*, p. 107-108.

49. f. 92-93. *Același*, 49. În Dumineca Pravoslaviei. Pentru că nu să cuvine a ne sili întru săvârșirea faptelor celor bune, preste puțința noastră și pentru că trebue a ne hrăni sufletul cu cugetările duhovnicești. = *Op. cit.*, p. 109-110.

50. f. 93-94 v. *Același*, 50. Miercuri a 2 săptămână din postu. Pentru paza sufletului de patimile ceale pierzătoare = *Op. cit.*, p. 110-112.

51. f. 94 v-95 v. *Același*, 51. În Vinerea aceeași săptămâni. Pentru unire și dragoste și pentru că să cade a suferi cu vitejie ostenealele faptelor celor bune, ca să câștigăm împărăția ceriurilor = *Op. cit.*, p. 112-113.

52. f. 95 v-96 v. *Același*, 52. La a 2 Duminecă aceeași săptămâni. Ca să petreacem zilele postului cu liniște și cu blândețe pentru nădeajdea vieții ceii veacinice = *Op. cit.*, p. 114-115.

53. f. 96 v-98. *Același*, 53. În Miercurea a treia din post. Pentru despărțirea noastră de aicea cea fără de veaste și pentru ca să păzim cu luare aminte gândurile noastre, a nu să spurca de pohte trupești = *Op. cit.*, p. 115-117.

54. f. 98-99 v. *Același*, 54. În Vinerea aceeași săptămâni. Pentru posire și indemnare la toate cealelalte bunătăți = *Op. cit.*, p. 117-118.

55. f. 99 v-101. *Același*, 55. Dumineca a treia. Pentru creștinii bulgari ce au suferit mucenie pentru că n-au priimit să mănânce carne în postul cel mare = *Op. cit.*, p. 119-121.

56. f. 101-102 v. *Același*, 56. La sfinții 40 de mucinici. Pentru ca să fim următori patimilor lui Hristos = *Op. cit.*, p. 121-122.

57. f. 102 v-103 v. *Același*, 57. La Buna Vestire a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Pentru taina întrupării Domnului și cum că noi trebuie duhovnicește să prăznuim = *Op. cit.*, p. 122-124.

58. f. 104-105. *Același*, 58. În Miercurea înjumătățării postului. Că Paștile acest trecătoriu iaste ca o pildă și inchipuire celui viitoriu și veacinic și pentru răbdare = *Op. cit.*, p. 124-126.

59. f. 105-106 v. *Același*, 59. În Vinerea înjumătățării postului. Pentru că de ne vom omoră patimile trupului și vom învia cu faptele ceale bune vom prăznui cu adevărat Paștile Domnului = *Op. cit.*, p. 126-128.

60. f. 106 v-107 v. *Același*, 60. Dumineca a patra. În primăvară, cum că trebue să ne înnoim cu silița spre ceale dinnainte fapte bune prin suferirea ispitelor celor văzute și celor nevăzute = *Op. cit.*, p. 128-129.

61. f. 107 v-109 v. *Același*, 61. În Miercurea a cincea din postu. Pentru ca să fim cu mare grijă când vom să ne pricestuim cu sfintele taine = *Op. cit.*, p. 130-132.

62. f. 109 v-111. *Același*, 62. În Vinerea aceeași săptămâni. Pentru că să cade a fi cu osărdie porniți spre faptele ceale bune = *Op. cit.*, p. 132-134.

63. f. 111-112 v. *Același*, 63. Duminecă a 5 din postu. Pentru că cei ce suferă scârbele fără de întristare, mare și negrăit dar vor dobândi de la Dumnezeu. Și pentru pomenirea sfântului Platon = *Op. cit.*, p. 134-135.

64. f. 112 v-113 v. *Același*, 64. Miercuri a 6. Pentru săvârșirea postului și învățătură mai nainte, de deschiderea mănăstirii = *Op. cit.*, p. 136-137.

65. f. 113 v-115 v. *Același*, 65. În Vinerea Florilor. Pentru paza ce să cade a avea pentru meșteșugurile diavolului = *Op. cit.*, p. 137-140.

66. f. 115 v-117. *Același*, 66. În Dumineca Florilor. Că cu bucurie trebuie să ne sârguim și cu vitejie să ne silim la lucrul cel ce Domnul ne-au chemat = *Op. cit.*, p. 140-141.

67. f. 117-118 v. *Același*, 67. În Sfinta și Marea Miercuri. Pentru patimile lui Hristos ceale mântuitoare și pentru smerenie și răbdare = *Op. cit.*, p. 141-143.

68. f. 118 v-120. *Același*, 68. În Sfinta și Marea Vineri. Pentru înfricoșatele patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos = *Op. cit.*, p. 144-145.

69. f. 120-121 v. *Același*, 69. Preadoslovie la cuvântul celui întru sfinți părintelui nostru Ioann Zlatoust, în Sfinta și Marea Duminecă a Paștelui = *Op. cit.*, p. 146-147.

70. f. 121 v-123. *Același*, 70. Pentru Innălțarea Mântuitorului Hristos și pentru împărtășirea tainelor cu gând curat = *Op. cit.*, p. 148-149.

71. f. 123-125 v. *Același*, 71. În Dumineca Pentecostii. Pentru pogorirea Duhului Sfânt și pentru moartea ticălosului Eftropianos = *Op. cit.*, p. 150-153.

72. f. 125 v-127 v. *Același*, 72. La prăznuirea mai nainte de Schimbarea la față a Domnului nostru Iisus Hristos. Pentru că trebuie să ne păzim frumuseața sufletului și fecioria neîntinată și pentru pocăință = *Op. cit.*, p. 153-155.

73. f. 127 v-128 v. *Același*, 73. La Adormirea Născătoarei de Dumnezeu. Pentru ca să o prăznuim duhovnicește și pentru că să cade să cearam împărăția ceriurilor = *Op. cit.*, p. 156-157.

f. 129. La începutul indictionului să începu învățăturile să să citească în toate zilele până la cinstita Cruce (afară din sărbătoarea Născătoarei de Dumnezeu) și după zioa Crucii până la 14 ale lui Noemvrie numai în dumineci. Și isprăvindu-să la Diata sfântului, iarăși să începe carte < a de la 15 ale lui noemvrie.

74. f. 129-130 v. *Același*, 74. Pentru mărirea darurilor și a dragostii lui Dumnezeu ce au arătat către noi și pentru dușmănia diavolului și pentru smerenie = *Op. cit.*, p. 158-160.

75. f. 130 v-133. *Același*, 75. Pentru că trebuie să flămânzim și să însețsem și să suferim până la moarte toată ticăloșia, pre cum ne-am făgăduit la postrijenie = *Op. cit.*, p. 160-163.

76. f. 133-134 v. *Același*, 76. Pentru că nu să cuvine a face adunări reale și să izvodim între noi vorbe ce aducu pierzare sufletelor noastre = *Op. cit.*, p. 163-165.

77. f. 134 v-136. *Același*, 77. Pentru a suferi noi toate întristările ce ni să întâmplă ca să câștigăm împărăția ceriurilor = *Op. cit.*, p. 165-167.

78. f. 136-138. *Același*, 78. Cum că trebuie să ne silim și să ne înbărbătăm spre nevoințele noastre ceale duhovnicești, ca să câștigăm cununa răbdării = *Op. cit.*, p. 167-169.

79. f. 138-139 v. *Același*, 79. Pentru mulțămire și pentru răbdare = *Op. cit.*, p. 169-171.

80. f. 139 v-141. *Același*, 80. Pentru supunere, unime și pace = *Op. cit.*, p. 171-172.

81. f. 141-142. *Același*, 81. Pentru că trebuie să câștigăm viață curată și să fugim de cei vicleani = *Op. cit.*, p. 172-174.

82. f. 142-144. *Același*, 82. La culesul viilor. Pentru ca să nu crească măracini și spini ai patimilor în viaa cuiva cea sufletească, ci să facă rodul strugurii faptelor celor bune = *Op. cit.*, p. 174-176.

83. f. 144-145 v. *Același*, 83. Pentru cei ce să înșală cu poftetele și desfătărilor trupului, apoi iarăși să întorc la pocăință = *Op. cit.*, p. 176-177.

84. f. 145 v-146 v. *Același*, 84. Pentru cei ce suferă osteneala vieții cei de obște cu bucurie pentru nădejdea bucuriei bunătăților cerești = *Op. cit.*, p. 178-179.

85. f. 146 v-149. *Același*, 85. Pentru calea cea strimă și cu scârbe, ce ne duce la odihna vieții cei veacnice = *Op. cit.*, p. 179-181.

86. f. 149-151. *Același*, 86. La Înălțarea Crucii. Ca să nu cădem în patimile ceale de necinste ale păcatului înșălându-ne de dulceața păcatului = *Op. cit.*, p. 182-183.

87. f. 151-152. *Același*, 87. Dumineca cea dintîiu după Înălțarea Crucii. Pentru sfârșitul vieții de aicea și odihna cea întru lăcașurile cerești = *Op. cit.*, p. 184-185.

88. f. 152-153. *Același*, 88. În Dumineca a doua după Înălțarea Crucii. Cum că trebuie cu mare luare aminte și cu înțelegere să ascultăm sfințele Scripturi = *Op. cit.*, p. 185-186.

89. f. 153-155. *Același*, 89. În Dumineca a treia după Înălțarea Crucii. Pentru că trebuie să ne smerim și să ne alcătuim cu frica lui Dumnezeu ca să scăpăm de vătămarea vrăjmașului diavol = *Op. cit.*, p. 187-188.

90. f. 155-156. *Același*, 90. În Dumineca a patra. Pentru că trebuie să nu lăsăm mintea noastră a să rătăci întru ceale netreabnice, ci să privim cu dănsa frumusețile ceale negrăite a zidirilor lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 188-190.

91. f. 156-157 v. *Același*, 91. În Dumineca a cincea. Pentru că trebuie să urmărim viața părinților noștri celor de demult = *Op. cit.*, p. 190-191.

92. f. 157 v-159. *Același*, 92. În Dumineca a șasea. Pentru cei ce să sfădesc și să mănîie și laudă pentru pace și pentru feciorie = *Op. cit.*, p. 192-193.

93. f. 159-160 v. *Același*, 93. În Dumineca a șaptea. Cum că nu trebuie creștinii să să grijască de ceale deșarte, ci pentru ceale veacnice = *Op. cit.*, p. 193-195.

94. f. 160 v-162 v. *Același*, 94. În Dumineca a opta. Pentru aducerea aminte de moarte și pentru feciorie = *Op. cit.*, p. 196-197.

95. f. 162 v-164. *Același*, 95. În Dumineca a noa. Pentru supunere și pentru cea cu' inimă curată osărdie spre toată poslușaniia = *Op. cit.*, p. 198-199.

96. 164-168. *Același*, Diata, după care au orânduit ca să viețuiască monași la toate obștejițiile = *Op. cit.*, p. 200-206.

f. 169-170 v. Albe.

Însemnări de la prima mână :

f. 4 v. *Orinduiala vremii cind să cuvine a să citi învățăturile sfântului Teodor Studitul.*

*Să începă de la cincisprezece ale lui noemvrie din zioa dintăiu a postului Nașterii lui Hristos. Iar cealelalte să începă de la Duminica Vameșului și a Fariseului și să isprăvesc la Paște, și mai rămăindu alte învățături să încep de la zioa dintăiu a lui septemvrie și să citesc pină la patru sprezece ale lui noemvrie dimpreună și cu diata sfântului. Iară cealelalte învățături ce sînt anume pă zilele praznicilor să citesc în zioa a fiește căruia praznic după cum scrie și tiutuluș. Însă toate acestea să citesc după otpustul utrăni la sfîrșitul a lui pervăi ceas, adică după ce să zice molitva cea obicinuită : Hristoase lumina cea adevărată, și după isprăvirea citirii păucenii zicem tropariul sfântului : Indreptătoriu credinții, apoi zicem : Apărătoarei Doamnei, și otpustu.*

f. 106 v, în inițiala F : 1778.

f. 168 v. *Această sfîntă și dumnezeiască carte a aceluiaș întru sfinți Părintelui nostru și Mărturistoriul Teodor Studitul scrisu-s-au cu toată cheltuiala Prea Sfinției Sale Părintelui Filaret Mitropolitul al Miralichiei, în zilele Prea Luminatului și Prea Înălțatului nostru Domnu și Oblăduitoriu a toată Țara Rumănească, Io Alexandru Ioan Ipsilant Voevod, întru întăia domnie a Mării Sale, purtând cărma pravoslaviei Prea Sfințitul nostru Mitropolit a toată Ungrovlahiia Kiriu Kir Grigorie, prin osteneala celui mai mic și plecat între slugile Prea Sfinției Sale, Pătrașco log < oțăt > la leat 1778, sept < emvrie > 23.*

Însemnări posterioare :

f. 5. *De opște a sfintei Mîn < ăstiri > Căld < ărușani >.*

După fiecare titlu, înainte de începerea textului cuvîntării, este intercalat : «Blagoslovește, Părinte», indicație îndestulătoare, în afară de însemnarea de la f. 4 v, reprodusă mai sus, asupra destinației cultice a acestei lucrări.

Pr. D. FECIORU



KÖBERT R., *Vocabularium Syriacum*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1956, VIII+216 p.

Acest lexicon cuprinde vocabulele întâlnite în traducerea Peșilo, la Noul Testament, precum și în creslomațiile siriace. Pentru fiecare cuvânt sînt date și corespondentele grecești, akkadiene, sumeriene, ebraice, etc., pe lângă cuvîntul latin care traduce pe cel siriac.

Precum se vede, lucrarea profesorului Köbert depășește stadiul elementar, pentru care a fost în rîndul întîii alcătuită și pătrunde suficient în lexicografia semitică comparată, stimulînd pe cititor sau utilizator la îndeletniciri mult mai temeinice.

O lucrare asemănătoare ar fi necesară și asupra traducerii Peșilo la Vechiul Testament, completînd în felul acesta întreaga Biblie siriacă a Vechiului și Noului Testament. (O. Eissenfeldt, «Orientalistische Literaturzeitung», nr. 1/2, 1958).

INSTITUTION BIBLIQUE. Introd. à l'étude des Saintes Écritures, publ. sous la dir. de A. Robert et A. Tricot, 3 éd. ref. Paris, Desclée et C-ie, 1954, p. XXVI+1082.

Această a treia ediție a lucrării de față, (prima a apărut în 1939), are multe capitole refăcute, iar altele complet noi. Așa cum se prezintă acum lucrarea este o adevărată enciclopedie biblică. Ea dă informații precise în legătură cu tot ceea ce privește studiul Vechiului și Noului Testament. (inspirația, formarea și definirea canonului, limbă și scriere, genuri literare — capitol foarte mult îmbunătățit cu un util expozeu despre *Formgeschichte* — critica textuală, versiuni, istoria exegezei, geografia și etnografia Palestinei, arheologia și cronologia biblică, istoria lui Israel și a popoarelor vecine, istoria epocii apostolice, istoria religiilor în contact cu lumea biblică etc.). Diferitele capitole sînt alcătuite de specialiști de prima mînă. Ele înfățișează un foarte bun rezumat al chestiunilor biblice, cu bibliografia la zi, făcînd astfel un mare serviciu studenților și celor ce se interesează de studiile biblice. (Bull. critique..., august 1955).

STEINMANN J., *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*. Paris, J. Gabalda, 1954, p. 214.

Ținînd seamă de emendațiile sugerate de critica contemporană a textului, autorul traduce aici un anumit număr de texte biblice, integrîndu-le într-un expozeu continuu. Traducerea sa, plină de nerv și de colorit, reînnoiește textul vechi, pentru mulți lectori. Grupul de texte pe care le studiază, detașate de alte straturi redacționale, care formează azi contextul lor în Biblia noastră, este cel numit de obicei, isvorul Yahwist. Rezultatele bune ale criticii literare biblice sînt acceptate și folosite în ceea ce au ele esențial, de autor. Comentariul, discret, face să iasă în evidență caracteristicile acestor texte vechi. Volumul este o bună introducere pentru înțelegerea legilor și istorisirilor ebraice din timpurile primitive. (Bull. critique..., aprilie 1955).

LEWY IMMANUEL, *The Growth of the Pentateuch*. A literary, sociological and bibliographical approach. New-York, Bookman Associates, 1955, p. 288.

Cărții acestea nu i se poate reproșa lipsa de originalitate, dar nici cea de fantazie. Depărtându-se de soluțiile tradiționale, autorul propune o nouă teză asupra originii Pentateuhului. El nu contestă deloc lemeinicitatea surselor, chiar dacă soluția pe care o preconizează se aseamănă cu leza numită a complementelor, dar principala originalitate constă în a pune etapele succesive ale formării Pentateuhului în legătură cu anumite personaje bine precizate în istoria lui Israel. Autorul admite că Moise a pus bazele pe care s-a dezvoltat tradiția. Ca poporul, de curînd scos la libertate, să nu cadă în anarhie. Moise i-ar fi dat anumite legi penale și culturale a căror esență se află în Ex. XXI, 12; XV, 17; XXIII b, 25; XXII, 17-19.

Opera legislativă a lui Moise a fost completată de Samuel, căruia i s-ar atribui Codul Alianței sub forma actuală. Cu drept cuvînt autorul subliniază importanța lui I, Sam. X, 25.

Opera narativă ce se atribuie curent surselor L. și J. ar fi datorită în mare parte profetului Natan, care din acest fapt, la Lewy, devine sursa N. Apropierile pe care le face autorul între predica lui Natan, — din care n-avem decît parabola cu oaia și promisiunea făcută lui David —, și Yahwist nu sînt lipsite de interes. Dumnezeu lui Natan e un Dumnezeu al justiției și milei. Sursa N. și J. au un sens profund al psihologiei și pedagogiei, o mare simpatie pentru săraci și animale, înfînia lui Dumnezeu privește păcatul, nu pe păcătos. Atitudinea laică și universalistă a lui Natan a fost supusă unei revizuirii sacerdotale de către preoții Abiatar și Tadok, iar opera astfel revizuită ar corespunde foarte aproape cu documentul Yahwist clasic. În mijlocul secolului IX, în regatul de nord, un profet a revizuit și el opera lui Natan. Acest profet nu e altul decît Elisei, ceea ce-i permite autorului să păstreze semnul E pentru acest document I Deuteronomul primitiv a văzut lumina zilei în același timp, iar Deuteronomul actual ar fi rezultatul combinării diferitelor revizuirii sacerdotale ale operii lui Natan, proces ce s-a continuat pînă în timpul lui Ezechia. Cît despre Codul Sacerdotal, el e atribuit lui Hilkia (cam 620), care nu era numai un mare preot, ci și un mare om de stat, al cărui scop era să constituie un popor solid organizat, într-un cosmos bine ordonat. Programul de bază al lui Hilkia s-ar afla în Lev. XXVI, 3-13, 40-45; Num. XXIV, 23-24; Deut. IV, 25-31; XXX, 1-10.

Această rapidă analiză e suficientă pentru a arăta marea parte de imaginație și chiar de fantazie a tezii lui Lewy. Ar fi injust însă, ca să nu se ia în considerație anumite intuiții susceptibile de a arunca lumină asupra problemei Pentateuhului. Așa de ex. rolul lui Natan, relația strînsă dintre Elohist și Deuteronom, origina parțial preexilică a Codului Sacerdotal, etc. (Ed. Jacob, în R.H.P.R., An. 38, 1958, nr. 3).

GOTTWALD NORMAN K., *Studies in the book of Lamentations*, col. «Studies in Biblical Theology», 15, London S.C.M. Press, 1954, p. 122.

Subliniind importanța problemelor literare și istorice ale cărții «Plîngerile», autorul voiește mai întîi să degajeze substratul teologic. În acest elort, el se alătură lui H. Kraus, care, în noul comentariu de sub direcția lui M. Noll, a consacrat o importantă lucrare cărții Plîngerilor lui Ieremia. Data acestor poeme, datorate unui autor unic, în orice caz pentru primele patru, se situează între catastrofa din 587 și finele exilului, dar se poate ca utilizarea liturgică ulterioară să fi adus anumite modificări textului primitiv. Forma acrostihă nu e destinată numai ușurării memorizării, ci totalitatea alfabetului, subliniată în particular în cap. 3 și care e cheia culegerii, are de scop să exprime o altă totalitate și anume cartea vrea să fie o confesiune totală a suferințelor și speranțelor lui Israel, adică să ne îndrumeze să găsim exprimate aci, toate temele credinței lui Israel.

Genul literar al cărții este cel al lamentației funebre, dar autorul a știut să adapteze acest gen, completamente profan, unui mesaj religios. Unul din principalele merite ale lui Gottwald este cel de a situa cartea Plîngerilor în istorie și de a arăta că suferința poporului ales e aceea care se află înfățișată aci. El apropie într-un chip destul de interesant, teologia Plîngerilor de cea a Deuteronomului.

Problema influenței exercitată de această carte este și ea scoasă în evidență. Cartea Plîngerilor are mare înrudităre cu partea II și III din Isaia. Capitolul 3 ar putea fi una din rădăcinile care au dat naștere imaginii «servului» din Isaia. (Ed. Jacob, în R.H.P.R., nr. 3, 1958).

NORTH R. CH., *The Suffering Servant in Deutero-Isaia* (Servul suferind din Deutero-Isaia). An historical and critical study (Oxford University Press), London 1948, p. VIII+248.

Puține texte din Scriptură au suferit altele interpretări, ca cel din Isaia 53. De aceea autorul face un catalog al tuturor propunerilor și adaugă și pe a sa. În prima parte a lucrării sale, clasează diferitele interpretări, urmînd o ordine altă cronologică, cît și sistematică. Aci pune mai întîi interpretarea iudaică, pre și postcreștină, după care Servul lui Dumnezeu este: fie un individ (Dreptul ori Mesia), fie o colectivitate (poporul lui Yahweh). După interpretarea iudaică, autorul așează interpretarea mesianică creștină veche. Din sec. 18, interpretarea creștină devine multiplă și diversă. De aceea autorul împarte această perioadă în patru faze distincte prin operele lui: Döderlein, Duhm, Mowinkel și în fiecare din ele sînt studiate, succesiiv, interpretarea colectivă, istorico-individuală, mesianică, mitologică. În partea a doua, urmează un studiu detaliat al textului biblic și o cercetare pe însuși acest text a diverselor interpretări generale.

Autorul concludă, aliniînd că interpretarea mesianică tradițională, încă și astăzi, este cea care se acordă cel mai bine cu datele textului biblic. (Revue d'Histoire des Religions, 1957).

SHAUL ESH., הקנה «*Der Heilige (Er sei gepriesen)*». Zur Geschichte einer nachbiblisch — hebräischen Gottesbezeichnung, Leiden, R. J. Brill 1957, XVI+86 p.

Una din locuțiunile cele mai frecvente ale numelui divin, în literatura postbiblică este הקנה, tradițional citită *haqqadosh baruk hu* = «Sfîntul binecuvîntat fie El». După A. Marmorstein (*The Old Rabbinic Doctrine of God* I, 1927) această denumire nu s-ar fi introdus mai înainte de secolul III e. n.

În prima parte a cărții, autorul arată, printr-o minuțioasă analiză a textelor Mișnei, Tosefta și Midrașimilor vechi, că locuțiunea nu este o interpolare, ci se urcă chiar în epoca Tanaiților (secolele I și II e.n.).

În a doua parte a cărții, autorul stabilește că lectura originală a abreviației este «*haqqodesh baruk hu*» unde *qodesh* nu e substantivul abstract «sfîntenie», ci este numele concret al «sacruarului, acum devenit o denumire a lui Dumnezeu, cum se întîmplase în aceeași epocă și cu cuvîntul *maqom* = locuința. Termenul *Qodes* = Dumnezeu, este aflat și în Ben-Sirah IV, 14 și 39, 35, și în *Documentul din Damasc* (p. 6, 4. 1 Charles VIII, 2 unde trebuie citit *Bemeshiah haqqodesh* «prin unsul lui Dumnezeu?»), precum și în *Manualul de Disciplină din Qumran* (II, 25; VIII, 21; IX, 2). Autorul desfășoară toate resursele unei riguroase metode filologice și socotim că este dificil să i se conteste rezultatele la care a ajuns. (A. Caquot, în R.H.P.R., nr. 3/1958).

DU BUIT M.O.P., *Géographie de la Terre Sainte*, Paris, 1958, Les éditions du Cerf, p. 237.

Autorul, care este de mulți ani profesor la școala biblică franceză din Ierusalim, «dorește să dea călătorului în Țara Sfântă posibilitatea unei vizite cu maximum de randament» (p. 8), dar în același timp să evidențieze și relațiile intime dintre solul fizic al Bibliei și sociologia ei. Această dorință a autorului apare, clar, în capitolul asupra demografiei. La pagina 55 el neagă curajos mitul «monoteismului care se naște în ținuturile deșerte».

A doua parte a cărții este intitulată geografia istorică. Ea începe cu o expunere foarte utilă a normelor utilizate pentru identificarea vechilor localități biblice. Aceste norme, se pare că au călăuzit pe autor, în cazurile dubioase sau controversate. Lungul «index onomastic» de la pag. 179-231, atestă «o justificare sumară» a localităților pe care le menționează, dar în realitate vedem că sînt menționate mai mult numele arabe al acestor așezări (localități). De altfel aceasta este și situația de fapt. Cea mai mare parte a numelor de localități din Palestina de astăzi, arabe, corespunde celor vechi, biblice.

Un lung capitol este dedicat drumurilor, cărora le-a rezervat patru din cele optsprezece hărți, cîte are întreg volumul. Alt capitol despre populații, vorbește mai întîi de cele douăsprezece triburi și apoi de vecinii neisraeliți. O preocupare specială este dată regatului, unit și apoi divizat, după aceea Palestinei din timpurile persane și greco-romane, ajungînd la concluzia că din epoca apostolică închinarea n-a mai fost concentrată în Samaria sau în Ierusalim, ci în spirit și în adevăr.

Hărțile care însoțesc lucrarea sînt foarte originale. Harta VII scoate în evidență stațiile de nord ale Exodului, totuși autorul admite Sinaiul Decalogului, cel din partea de Sud. Autorul adoptă complet părerea lui Cazelles, că textul nostru biblic, juxtapune în ce privește ruta exodului, două căi divergente și ireconciliabile. Limita de nord a Țării Promise (Lebo-Hamat) e plasată la Lebone, fiindcă coridorul Bega (Hama) este prea departe, la nord de Hermon.

Lucrarea aceasta, alcătuită de un specialist de vază, este cît se poate de utilă cititorului Bibliei. (R. North, în «Orientalia», fasc. 1, 1959).

ALBRIGHT W. F., *The archaeology of Palestine (Arheologia Palestinei)*, A volume in the Pelican archaeology series. A 199. Penguin Books), ed. III (London), 1956.

După cuvîntul introductiv, autorul tratează în 12 capitole despre: 1. Tehnica spării unui dîmb (movilă) palestinian; 2. Descoperirea Palestinei antice; 3. Palestina preistorică; 4. Palestina în timpul perioadei chalcolitice și bronz anterior; 5. Palestina în perioada de bronz medie și posteroară; 6. Palestina în perioada fierului: I (sec. XII-X), II (sec. IX-VI), III (cam 550-330 în. Hr.); 7. Palestina în perioada greco-romană; 8. Populații și limbaje, scrierea și literatura vechei Palestine; 9. Viața zilnică a Palestinei antice: în timpul lui Iacob, adică bronz II mediu, în timpul lui Ilie: fier II A. și în fine în perioada Noului Testament; 10. Vechiul Testament și arheologia; 11. Noul Testament și arheologia; 12. Palestina antică în istoria universală.

Cum reiese din indicațiile de mai sus, lucrarea profesorului Albright este de un deosebit interes. Dacă capitolele 1-8 privesc pe specialiștii de arheologie orientală, capitolele 9-12 pot fi citite de oricine, cu maximum de folos, căci în ele autorul arată luminile aduse de săpăturile făcute în Țara Sfântă, asupra diferitelor chestiuni de ordin biblic. Rezultatele arheologice au confirmat foarte multe date ale Sfintei Scripturi, ale Vechiului Testament în special. Cronologia, geografia și istoria biblică au fost întărite de cercetările arheologice și, nu rare ori, puse în coroborare cu datele obținute de săpături, au ajutat la stabilirea de date exacte, în ce privește reconstituirea istoriei Orientului apropiat și mijlociu.

În urma descoperirilor de la Ugarit (Siria), Mari (Mesopotamia) ș.a., s-a văzut că teoriile cu privire la originea Pentateuhului, în perioada exilică, trebuiesc fundamental relăuate. Ideile religioase și morale ale Vechiului Testament, cel puțin în embrion, provin de la persoanele și din datele procurate de Biblie. Să nu-și închipuie cineva că rezultatele săpăturilor arheologice confirmă, cuvânt cu cuvânt, afirmațiile scripturistice. Nu, ci numai în linii generale, datele biblice, ale Vechiului Testament în special, concușă cu datele ce au fost scoase din descifrarea documentelor scrise în cuneiforme, în hieroglife sau în alfabetele siriene și sinaitice. (E vorba de alfabetele găsite în Peninsula Sinaitică, apoi la Bilbos și Rash-Shamra (Siria), iar acum de curând lângă Marea Moartă. Multe date ale Sf. Scripturi nu sînt încă lămurite de cercetările arheologice ale Orientului, ca, de exemplu, exodul, adică ieșirea evreilor din Egipt. Dar avem speranța că în urma săpăturilor ce continuă mereu, va sosi ziua cînd și chestiunile controversate își vor afla explicarea lor.

MOWINCKEL S., *He that cometh* (Cel care vine), tr. from Norwegian by G. W. Anderson. London, Blackwell, 1956, p. 544.

Influența profesorului Mowinkel asupra studiilor de Vechiul Testament a devenit covârșitoare, după cel de al doilea război mondial. În volumul de față avem o contribuție majoră în domeniul teologiei biblice, excelent tradusă după ediția publicată în Danemarca, în 1951. Cartea conține un studiu detaliat, masiv și important al conceptului despre Mesia. Termenul este definit, iar originea și dezvoltarea sînt duse cu mult înainte de perioada creștină. Relațiile termenului de Mesia cu ideile de regalitate, Servul Domnului și Fiul Omului sînt discutate pe larg, iar problemele legate de eshatologia iudaică sînt tratate cu profunzime. Autorul nu acceptă fără critică vederile colegilor săi scandinavi și de aceea în cartea de față aflăm o critică serioasă a lui Engnell ș.a. («British Book News», februarie 1957).

ROWLEY H. H., *The re-discovery of the Old Testament (Redescoperirea Vechiului Testament)*, Philadelphia (The Westminster Press), 1946, 314 pagini.

Citind cartea profesorului Rowley: «Redescoperirea Vechiului Testament», am simțit o deosebită satisfacție sufletească, constatînd că protestantismul începe să adopte o atitudine nouă față de Vechiul Testament. Se știe că în lagărul Bisericii Protestante s-au născut așa numitele școli critice cu privire la originea și conținutul cărților Vechiului Testament. Precum ne este cunoscut, cu începere din secolul al XVIII-lea, că pentru partenerii acestei școli, Biblia a încetat să mai fie ceea ce era în ochii credincioșilor din epoca primară a Bisericii creștine. Din acest secol, Sf. Scriptură începe să devină obiect de critică, întemai ca și celelalte cărți ale lumii antice, ca de exemplu operele unui Platon, Aristotel etc.

Rînd pe rînd și-au disputat înființarea o sumă de ipoteze, dintre care mai de seamă sînt acestea: 1. *Ipoieza documentară*, după care Pentateuhul este o compilare din mai multe documente sau izvoare puse unul lângă altul, fără nici o schimbare și fără să fie revăzute nici chiar de Moise, deși se pretinde că el este autorul genuin. 2. *Ipoieza fragmentară*, după care Pentateuhul este o colecție de fragmente înscrise fără nici o ordine. Abia în timpul exilului babilonian, ele ar fi fost remaniate, dată cînd Pentateuhul ar fi căpătat înfățișarea actuală. 3. *Ipoieza complimentară*, după care a existat o scriere de bază (Elohistol), care a fost completată mai tîrziu, cu o altă scriere (Iahvistul) de către o mînă necunoscută, în orice caz cu mult mai tîrziu decît timpul lui Moise. 4. *Noua ipoteză documentară sau ipoteza celor patru izvoare*, iar apoi *ipoteza evoluționistă*. După această ipoteză, cele cinci cărți ale lui Moise, adică Pentateuhul, nu provin de la un singur autor și nici dintr-o singură epocă, ci sînt rezultatul unei lungi evoluții istorice, care aparține mai multor secole. Deoarece germanul

Wellhausen i-a dat cea mai mare amploare, el este socotit părintele ei, din care cauză ipoteza se mai numește și wellhausiană.

Școlile critice ale Bibliei n-au atacat numai originea Pentateuhului, ci rind pe rind au atenuat la autenticitatea mai multor cărți scripturistice și în cele din urmă au atacat și ideile morale și religioase, care constituiesc ceea ce numim cu un cuvânt «religia mozaică». Se pot număra cu surtele cărțile ce au ieșit din pana scriitorilor care aparțineau școlilor critice negative. Cu numele, acești scriitori țineau de Biserica Protestantă. Zic cu numele, căci în fond ei se excludeseră din rindul unei Biserici creștine. Se ajunsese la un haos denumit de plins în sinul acestei confesiuni protestante. De aceea, pe la începutul secolului nostru, au început să fie din nou auzite glasurile reprezentanților mai de seamă ai protestantismului, care cereau să se oprească iureșul nestăvilit. După înființarea război mondial, autori de mare înținută științifică, E. Sellin, E. König ș.a., au început să lupte pe față contra avântului necostit al celor pasionați după erudiție de efect.

Iată că după cel de al doilea război mondial apar cărți, ca cea pe care o prezentăm astăzi, care nănesc fantezie ideile creatorilor de teorii netemeinice de pînă ieri.

De aceea, am spus la începutul acestor rinduri, că am simțit o satisfacție sufletească atunci cînd am citit cartea lui H. H. Rowley. Am avut această senzație de satisfacție văzînd noua poziție pe care se situiază Biserica Protestantă. Pînă mai ieri se dădea o mare atenție lumii din care a ieșit poporul lui Israel, și acum, tot interesul se dădea să se studieze Vechiul Testament în lumina literaturii orientale și religiilor popoarelor din Răsăritul apropiat și mijlociu. Acum, din ce în ce mai mult, atenția este dată mesajului Vechiului Testament așa cum reiese din cărțile biblice înseși. Profesorul H. H. Rowley scoate la lumină acest mesaj distinct. Scopul cu care Rowley a scris cartea n-a fost de a scrie o istorie a religiei lui Israel sau un manual de teologie biblică, ci să ilustreze tezaurul spiritual ce se păstrează proaspăt în Biblie. Autorul se bazează pe «istoria de dincolo de isclrie». El crede că cine este sincer și voințe, acela poate afla această istorie. Cine meditează bine, vede că doctrina cărților Vechiului Testament conține mai puțin bijbirea omului după Dumnezeu (cum spuneau criticii), dîndu-se atenție revelației continue a lui Dumnezeu către om. Din acest punct de vedere, Dr. Rowley arată în chip minunat că atît timp cît avem un Nou Testament, nu poate fi conceput fără valoare Vechiul Testament. El demonstrează că trebuia să existe un Moise, înainte de a exista un Hristos. Astfel, Noul Testament n-are nici un înțeles. Marii profeți sînt mai mult decît figuri centrale în descrierea splendidă a dezvoltării spirituale a poporului. Ei sînt cei care au pregătît calea Noului Testament și prin aceasta sînt mai presus de niște agitatori politici.

Cartea ce prezentăm, a prof. Rowley, se compune din 12 capitole, în care distinsul autor tratează despre: 1. Neșirbăla valoare a Vechiului Testament; 2. Arheologia și Vechiul Testament; 3. Arheologia și Vechiul Testament (continuare); 4. Sensul istoriei; 5. Dezvoltarea monoteismului; 6. Însemnătatea profeției; 7. Nașterea iudaismului; 8. Revelația lui Dumnezeu și corolariile ei; 9. Natura, necesitatea și deslînul omului; 10. Sensul adorării; 11. Scopul istoriei; 12. Împlinirea Vechiului în Noul Testament.

Scrișă de un om cu competență, — autorul este profesorul de limbi semitice de la Universitatea Victoria din Manchester —, cartea lui Rowley poate folosi oricui se interesează de chestiuni scripturistice, dar mai ales celor care sînt preocupați de studiul Vechiului Testament.

BART KARL, *Christ and Adam...* Traducere din limba germană de T. A. Smail. London, Oliver de Boyd, 1956, p. 52.

Această broșură, care e traducerea lucrării lui K. Bart, *Christus und Adam nach Römer*, publicată pentru prima oară în 1952, conține o expunere a celor cinci capitole din epistola către Romani, cu scopul de a scoate în evidență doctrina despre om, așa cum este pusă în lumină de umanitatea mîntuitoare a lui Hristos. În umanitatea lui Hristos, noi trebuie să recunoaștem adevărata natură umană, cum a fost creată și voită de Dumnezeu. În această lucrare se găsește un adevărat rezumat al învățăturii caracteristice a lui Bart. («British Book News», februarie 1957). (*Pr. Al. N.*)

DEVRESSE ROBERT, *Les manuscrits grecs de L'Italie méridionale*. Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955, 69 p., în col. Studi e Testi.

După victoria Normanzilor asupra Arabilor, în secolul XI, creștinismul se restaurează în Sicilia. Numeroase fundații greco-normande asigură acum continuarea *culturii bisericești de limbă greacă* în sudul Italiei și în Sicilia. Elenismul transplantat în Italia meridională, încă din secolul VII a îndeplinit o fecundă misiune. Mai mult de 400 manuscrise s-au păstrat din perioada sec. X-XV, scrise în Italia meridională, dintre care cele mai multe se găsesc în bibliotecile și muzeele Europei Occidentale.

Călugărul Barthélemy de Simeri († 1130) înlemeiază în regiunea Rossano, mănăstiri cu viașă cenobitică, unde se dezvoltă bibliotecile și se cultivă arta caligrafiei. La Messina în secolul XII apare o mănăstire cu aceleași preocupări. Sinaxarul din Leipzig poartă semnătura unui egumen din secolul XII. Nil de Rossano copia manuscrise, îngrijindu-se de a aduce prototipuri de la Constantinopol.

Minăstirea Sfânta Maria de la Rossano, întemeiată în secolul XII, va avea în secolul XVI, 160 manuscrise. Ea e un centru important de transcriere.

Manuscrisele Vat. 1648, 1659, 1680, 1990, conținând Omiliile Sfântului Ioan Chrysostom, un evangheliar (Vat. 2041), 16 cuvântări ale Sf. Grigore de Nazianz (Vat. 2034), șase volume de vieți de sfinți, fin împodobite, avind inițiale scrise cu aur, provin din minăstirea Sfânta Maria.

Copiile executate aici imită modelele din Constantinopol (Exemplu, manuscrisele Vat. 1640, 1656, 2004, 2010, 2065). În secolul XII, copiii nu aveau alt stil decît stilul carminiu, roșiatice, predominant în scriptoriile din Constantinopol.

Minăstirea Grottaferrata, întemeiată în 1004 de Nil Rossano, posedă manuscrise mai vechi. Din acest centru provin scrieri ascetico-morale ale lui Marcu călugărul, Diadoh de Policea, cu ornamente și inițiale roșii, galbene, liliachii.

Sinaxare, Evhologii, Triod, scrierile sfântului Efrem, Teodor Studitul, Anastasie Sinaitul, între secolele X și XII arată contactul strîns între copiii locali și modelele aduse din Constantinopol, îndeosebi cele din *minăstirea Studiiilor*. În secolul X existau trei modele italiote și două sisteme de decorare a manuscriselor, dintre care unul derivă din prototipurile minăstirii bizantine, a Studiiilor.

Minăstirile Mercurion, Carbon, Monte Cassino, practică aceeași decorare a manuscriselor, împrumutînd culorile și ținuta modelelor Asiei mici.

În regiunea Otrante, centrul cel mai important e Minăstirea Sf. Nicolae de Casola, restaurată în 1099, sub domnia lui Boemond, prinț de Antiohia.

Egumenul ei, Nectarie, (1219-1235) vine la Constantinopol, unde ia note din diferite manuscrise, îndeosebi după recentul comentariu al lui Teodor Balsamon, la Nomocanonul în 14 titluri. El alcătuiește un raport asupra problemelor disputate la Constantinopol, tratînd despre Purcederea Duhului Sfînt, despre azimă, despre căsătoria preoților, în care se declară deschis pentru Ortodoxie.

Minăstirea de la Casola a fost mult timp o punte de legătură între lumea greacă și cea latină. În afară de scrieri liturgice, moralo-ascetice, la Casola se transcriu manuscrise cu poezii locale, scrieri literare. Aristotel, Aristofan, sînt transcriși cu grijă și respect. (A se vedea O. Parlangels, *Il monastero di S. Nicola di Casole, centro di cultura bizantina in Terra d'Otranto*, în *Bollettino di Grottaferrata*, V, 1951, p. 30-45). Din anul 1141, se păstrează viața Sf. Simeon Stilpnucul, (în Bibl. Brokleană). Tot din secolul XII ni s-au transmis manuscrise, ce cuprind scrierile Sf. Ioan Scărarul, Comentariile Sf. Ioan Chrysostom asupra Genezei, Evhologii, Psaltiri, etc.

Alle centre de copii sînt Aradeo, Brindisi, Conversano, Corigliano, Galatina, Gallipoli, Melpignano, Soleto.

În 1492, Ioan Lascaris nota în jurnalul său manuscrisele preotului Gheorghe din Corigliano, ale abatelui de Montesardo, care puteau interesa biblioteca, pe care o întemeia Laurent de Medicis. Din regiunea Otrante s-a ridicat Jean Honorius, unul din cei mai vrednici caligrafi, pe care-l vom afla în serviciul Bibliotecii Vaticane, în 1555. Un indice de persoane, de locuri, de manuscrise citate, planșe cu fotocopii, întregesc micul volum al lui R. Devresse, care arată contribuția Italiei de sud la răspîndirea culturii medievale. (C. B.)

G. HOFMANN, *Orientalium documenta minora*, ed. G. H., cooperantibus Th. O'Shangnessy et J. Simon. (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, Ser. A., vol. III, fasc. 3). Roma, Institutum Pontificium Orientalium Studiorum, 1953, XI+84 pp.

Lucrarea cuprinde acte și documente minore emanate, sub formă de scrisori ori decizii, de la personalități cu activitate cunoscută în timpul sau după conciliul «unionist» de la Florența.

Printre aceste documente este demnă a fi menționată scrisoarea prin care patriarhul Josif al II-lea respinge Baselul ca loc al viitorului conciliu: document de valoare istorică.

Se reproșează autorului culegerii de a nu fi inclus toate documentele referitoare la această epocă, — de ex. hotărârea sinodală a unui «pretins» sinod ierusalimitan din 1443, care condamnă «unirea» — sau de a nu fi luat atitudine critică privitoare la unele documente a căror autenticitate rămâne încă de probat (V. Laurent, în «Revue des Études Byzantines», XVI, 1958), (S. V.)

FRANCIS DVORNIK, *The Slavs, Their Early History and Civilisation*, Boston. American Academy of Arts and Sciences, 1956. In 8°, pp. 394+16 hărți.

În volumul acesta se găsesc o seamă de conferințe pe care renumitul profesor de Istoria Bizantină și membru al Facultății de Arte și Științe de pe lângă Universitatea din Harward, Francis Dvornik, le-a ținut în anul 1951 asupra vechii istorii și civilizației a slavilor. Volumul constituie nu numai un instrument valoros de cultură pentru cei ce studiază istoria și pentru nespecialiști, ci oferă în același timp și specialiștilor un scurt rezumat asupra stadiului în care se găsesc în momentul de față cercetările cu privire la dezvoltarea istorică și culturală a națiunilor slave, de la originea lor și pînă către jumătatea secolului XIII. Lucrarea cuprinde 12 capitole: 1. Originea și migrația slavilor; 2. Civilizația slavă primitivă; 3. Francii, Bizanțul și primele state slave; 4. Imperiul morav și apostolii lui greci, Sfinții Constantin-Chiril și Metodiu; 5. După distrugerea imperiului morav. Germania și ridicarea Boemiei și Polonei; 6. Slavii de sud, Francii, Bizanțul și Roma; 7. Cultura veche slavă, literatura și fondul lor bizantin; 8. Slavii de la Răsărit (Rusia chieveană); 9. Slavii în cruciade. Federarea în imperiul roman al lui Otto III, pentru formarea unui mare stat slav? 10. Slavii, imperiul și papalitatea; 11. Slavii baltici și polabiani: venzii; 12. Decăderea Poloniei și Boemiei: apusenizarea culturii lor. Toate aceste probleme sînt dezbătute în primele 335 pagini. Urmează apoi în linii largi descrierea soartei slavilor de Răsărit, de Sud și de Vest, din a doua jumătate a secolului XIII și pînă în zilele noastre.

Este, ca să zicem așa, o sinteză a întregii activități a distinsului profesor, pentru cunoașterea și înțelegerea lumii slave; este sinteza unei munci științifice neobosite, de-a lungul întregii lui cariere științifice. Bibliografia lui Francis Dvornik, publicată în «Harward Slavic Studies», cu ocazia împlinirii vârstei de 60 de ani, cuprinde nu mai puțin de 125 de titluri de lucrări în domeniul slavisticii. «Desigur — și într-o lucrare asemănătoare nu poate să fie altfel — în «The Slavs» se găsesc multe judecăți și păreri, care oglindesc puncte de vedere absolut personale ale prof. Dvornik și care nu pot fi acceptate tale quale de ceilalți istorici, arheologi, bizantinști etc., slavi sau neslavi. Se observă, însă, că el și-a dat o mare osteneală să alle și să împărtășească în chip obiectiv asupra tuturor popoarelor slave ceea ce este mai de seamă. Din notele din josul paginilor se vede că a avut în vedere literatura respectivă publicată pînă în anul 1954».

Lucrarea prof. Francis Dvornik este de o însemnătate deosebită pentru înțelegerea grupurilor de popoare slave, a mentalității și stării lor prezente și a istoriei viitoare a poporului slav. Este ceea ce accentuează însuși autorul la sfîrșitul cărții sale. (S. Sakac, S.J., în «Orientalia Christiana Periodica» nr. 3-4/1957). (Pr. Ol. N. C.)

ȘT. PASCA, *Probleme în legătură cu începutul scrisului romînesc. Versiunile romînești din secolul al XVI-lea ale Apostolului*, în «Cercetări de lingvistică», tom. II, 1957, p. 47-95, Filiala Cluj, Editura Academiei R.P.R., 1958, 363 p.

Autorul respinge teza lui N. Iorga cu privire la un traducător unic, maramureșean, al textelor biblice, din a doua jumătate a secolului XV. Analizînd cele trei versiuni romînești ale *Apostolului*, dînd din secolul XVI: 1. textul fragmentar manuscris din *Codicele voronețian*, ce cuprinde Faptele Apostolilor, 2. *Apostolul*, tipărit de Coresi în 1563, 3. Faptele Apostolilor din *Codicele manuscris Gaster* nr. 93. Șt. Pasca arată independența fiecărei versiuni în parte. Diferitele părți ale textului romînesc al traducerilor vechi se prezintă inegale ca valoare. Faptul acesta a fost observat și de Constantin Erliceanu. Textele bilingve slavo-romîne de cuprins religios trebuie să fi existat și în secolul XV. Ele nu pot fi incluse într-un curent de natură religioasă reformistă, ci serveau, așa cum a arătat Șt. Ciobanu, ca material didactic pentru uzul candidaților la preoție. Erău întocmite din inițiativă personală și nu urmarea slăbirea, ci întărirea tradiției slavonismului în biserica din Ardeal. Ele nu s-au generate de un curent religios din afară, ci de necesitățile practice locale.

Textele religioase mai sus amintite nu s-au opera unui traducător, ci fiecare colaborator a redat în limba romînă părți diferite din același text. Divergențele de ordin lexical, gramatical, frazeologic, omisiuni de cuvinte, diverse greșeli în traducerile biblice din sec. XVI, infirmă opinia că ele sînt exclusiv de origine maramureșeană.

Versiunea coresiiană a *Apostolului* prezintă scăderi de exprimare în comparație cu cea voronețiană și contrazice ipoteza că amîndouă ar proveni dintr-o unică traducere primitivă. Academicianul Al. Rosetti a susținut că Coresi a avut la îndemînă o versiune romînească asemănătoare celei cunoscute sub numele de *Codicele Voronețian*, iar el n-ar fi făcut altceva decît să dea o traducere mai apropiată de textul slav. Șt. Pasca demonstrează că fiecare din cele două versiuni amintite ale *Apostolului* și altele, sînt opera unor traducători diverși, din regiuni diferite, care au lucrat independent și s-au servit de originale slavone diferite.

Versiunea Gaster, tipărită la 1895, e de interes excepțional, deoarece prin ea cunoaștem strădania vechilor noștri traducători de a găsi cuvîntul, expresia cea mai potrivită, pentru redarea originalului. Textul Gaster e o copie de la începutul secolului XVII, după o traducere din secolul XVI.

El nu reflectă particularitățile fonetice proprii unui singur grai, ci mai multora, presupunînd un copist străin. Traducerea originală e făcută în sec. XVI, în nord-vestul Ardealului și a fost copiată în nordul Moldovei, cu adăugiri de ordin lexical, și cu mici modificări fonetice specifice secolului XVII. Traducerile primitive din care derivă cele trei versiuni, probabil că au fost făcute după originale slavone diferite: cea voronețiană și cea din *Codicele Gaster* după *texte slavone ruse*, ale *Apostolului*, cea coresiiană după un *text slavon-bulgar* sau *slavon-sîrbesc*. Traducerea primitivă din care derivă versiunea voronețiană e făcută în Maramureș, cea din care derivă versiunea *Codicelei Gaster*, în nord-vestul Ardealului, copiată probabil în nordul Moldovei, iar versiunea din care derivă cea coresiiană, e din sud-estul și centrul Ardealului. (C. B.)

ÉTUDES MÉDIÉVALES offertes à M. le doyen Augustin Fliche de l'Institut, par ses amis, ses anciens élèves, ses collègues, et publiées par les soins de la Faculté des Lettres de Montpellier, 1952, 230 p.

Acest volum de studii medievale este închinat unuia dintre cunoscuții medievisti francezi, a cărui activitate a înmălîșat mai bine de 40 de ani și care a dăruit științei istorice lucrări remarcabile (tomul VII «Reforma gregoriană și recucerirea creștină (1057-1123)», tomul IX — partea I-a, «De la primul conciliu din Latran la Inocențiu III (1123-1198)», tomul X, «Creștinătatea romană (1198-1274)», din cadrul marii lucrări «Istoria generală a Bisericii de la origini pînă la sfîrșitul secolului XIX», tomul

VII, tratind despre creștinătatea medievală de la 395 la 1251 din Istoria lumii a lui Cavaignac, ș.a.m.d.).

Dintre studiile cuprinse în acest volum — și care sînt în număr de 16 — este necesar să scoatem în evidență cîteva, care au o semnificație mai largă, în sensul că se referă la probleme de interes general medieval, ca de pildă studiul lui A. Bon «Recherches sur la principauté d'Achaïe — (1205-1430)», (p. 7-21), studiul lui Jean — Remy Palanque — «Constantin, empereur chrétien, d'après ses récents historiens» (p. 133-142), studiul lui Jean Rousset de Pina «L'Entrevue du Pape Alexandre III et d'un prince sarrasin à Montpellier, le 11 Avril 1162. Notes sur les relations islamo-chrétiennes à la fin du XII<sup>e</sup> siècle» (p. 161-186), studiul lui Aimé Forest «Guillaume d'Auvergne, critique d'Aristotele» (p. 67-79).

Aceasta nu înseamnă căuși de puțin că celelalte studii au o însemnătate mai mică, ci, prin faptul că se referă la probleme specifice evului mediu francez, nu ne pot deocamdată solicita la o cercetare mai atentă.

Studiul lui A. Bon se ocupă de cucerirea Moreii de către cavalerii francezi ai cruciadei a patra și întemeierea unui stat occidental feudal pe un teritoriu bizantin, stat care durează mult mai mult decît imperiul latin de răsărit și care a lăsat urme în istoria orientului bizantin.

Figura lui Constantin cel Mare, ca împărat creștin, este tratată de Jean-Remy Palanque în lumina cercetărilor unor istorici contemporani (Fliche, Lielzman, Henri Grégoire, W. Seston), în opoziție cu ceea ce au scris istoricii vechi — Eusebiu din Cesareea, Ciril al Ierusalimului, Lactanțiu, — sau istoricii dintr-o perioadă mai apropiată de noi (Burckhardt). Concluzia la care ajunge autorul, că trebuie să menținem realitatea convertirii lui Constantin din 312 și că chiar după convertire ar fi fost animat de grija de a menaja pe păgînii din imperiul său, nefiind destul de informat de exigențele credinței sale pentru a practica un sincerism inconștient, ni se pare interesantă, mai cu seamă dacă ținem cont de discuțiile purtate de istoricii contemporani și pe care autorul le analizează cu mult spirit critic.

Interesante contribuții la istoria relațiilor islamo-creștine în evul mediu ne aduce studiul lui J. Rousset de Pina, studiu bogat în informații și referințe bibliografice. Deși episodul relatat nu este dintre cele majore, totuși autorul găsește nimerit să-i consacre un studiu relativ întins, întrucît consideră că «prezența unui trimis al lui Abd al Mu'min, la Montpellier la 11 aprilie (1162) nu este pură întâmplare» (p. 163) și ea a avut urmări importante pentru felul creștinilor din Occident de a judeca pe Musulmani (p. 173).

Studiul lui Aimé Forest este închinat lui Guillaume d'Auvergne, unul din cunoscuții gînditorilor medievali, care și-a desfășurat activitatea în Universitatea din Paris a secolului XIII, și de care trebuie să se țină seamă în înțelegerea constituirii aristotelismului creștin.

Autorul, după ce ne prezintă amănunțit ambianța antiaristoteliceană a Universității din Paris a secolului XIII, ne introduce în constituirea gîndirii și în atitudinea critică față de Aristotel a lui Guillaume d'Auvergne, care se arată un parlanț al gîndirii tradiționale creștine, adoptînd o atitudine circumspectă și critică față de filozofia naturală a Stagiritului. Roger Bacon este o mărturie a preocupărilor tradiționaliste ale lui Guillaume d'Auvergne. După ce prezintă liniile mari ale atitudinii critice a lui Guillaume d'Auvergne, față de filozofia lui Aristotel — problema esenței și existenței, a intelectului activ, a cînoașterii, — autorul încheie cu afirmația că totuși Guillaume d'Auvergne n-a fost definitiv ostil filozofiei aristotelice, ci a întrevăzut posibilitatea folosirii unor date din Aristotel în alcătuirea unei concepții filozofice creștine.

Studiul, bazat pe informații și date bibliografice numeroase, ridică probleme care merită să fie reuate și discutate mai amplu atunci cînd vrem să înțelegem mișcarea filozofică din evul mediu, nu ca o continuă mișcare pentru aristotelism ci ca o luptă între «moderni» (aristotelici) și tradiționaliști (augustinism, Dominic Gundisalvi, Platon, gîndirea patristică).

În încheierea prezentării noastre nu trebuie să neglijăm cel puțin enumerarea altor studii din acest volum omagial. Vom începe cu studiul lui M. Durliat, «Les Christs velus des Pyrénées-Orientales. Etude de leurs décorations peintes» (p. 55-65), în care autorul se ocupă de răspîndirea crucifixului cu Christ îmbrăcat, și nu gol cum este cunoscut de altminteri.

Un alt interesant studiu — în special pentru cei ce se ocupă de teatrul religios medieval francez — este studiul lui François Pilangue «Variations dramatiques du Diable dans le théâtre français du Moyen-Âge» (p. 143-160).

În sfârșit studiul «La Papauté et les Universités provinciales en France dans la première moitié du XIII-ème siècle» de Christine Thouzelier (p. 187-212) ne introduce în ambianța culturală medievală franceză și a rolului mișcării universitare provinciale, care prevestește umanismul de mai târziu.

În ansamblul său, lucrarea «Études médiévales» oferă nu numai cercetătorului de specialitate, ci și cititorului care se interesează de problemele medievaliste, aspecte interesante, probleme și unele sugestii care merită să fie reținute și cercetate cu atenție (S. V.)

O. HALECKI, *Rome, Kiev et Moscou après la prise de Constantinople par les Turcs*. Académie de Inscription et Belles Lettres, Comptes Rendus 1956, p. 236-243.

Căderea Constantinopolului (1453) accentuează despărțirea Bisericii bizantine față de cea Occidentală. Turcii nu mai îngăduie grecilor să meargă la Roma, unde se făceau proiecte de cruciadă. Tratatul din 1449, semnat de Polonia și Vasile al II-lea al Moscovei, recunoaște jurisdicția arhiepiscopului de Moscova asupra Kievului și regiunile rutene, unde catolicismul căuta să aibă influență. («Byzantinische Zeitschrift», 2/1957).

N. B. TOMADAKES, Βυζαντινή ἐπιστολογραφία. Εἰσαγωγή, κείμενα, κατάλογος ἐπιστολογράφων *Epistolografia bizantină. Introducere, texte, catalogul epistolografiilor*. Athen, M. Myrtides, 1955, 151 p.

Volumul conține o antologie a epistolografiei bizantine; texte grecești clasice despre arta epistolară (p. 55-71), textele Sfântului Vasile al Cezareei, către Teofan de Medea (72-120), un supliment cu două texte de diplome imperiale, o scrisoare a lui Ioasaf de Larisa, scrisori din epoca metabizantină (137-147). («Byzantinische Zeitschrift», 2/1957).

P. I. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image worship in the Byzantine Empire*. Oxford The Clarendon Press 1958, 228 p.

Patriarh al Constantinopolului (806-815), în împrejurări istorice grele, Nichifor are o activitate literară, inseparabilă de criza iconoclastă. Scrierile sale sînt integral iconologice. Altfel în *Istoria scurtă*, în *cele 3 respingeri*, cit și în opera inedită *Refutatio et Eversio*, patriarhul Constantinopolului arată un tact de politică religioasă. Alexander distinge trei teorii iconologice: 1. simbolistă, de origine păgînă, caracterizată prin șocul produs asupra unora prin pătrunderea în creștinism a imaginii, 2. esențialistă, în care imaginea e concepută ca o asimilare spirituală, opusă reprezentării materiale, 3. tema christologică, prin care se cuprinde oportunitatea sau respingerea noțiunii de imagine, chip al lui Christos.

Capitolul final al cărții cercetează concepția iconologică a lui Nichifor. Teodor Studitul și Nichifor deschid «epoca scolastică» a controversei. («Byzantinische Zeitschrift», 2/1958). (C. B.)

FELICETTI-LIEBENFELS (W.), *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei, von ihren Anfängen bis zum Ausklinge, unter Berücksichtigung der Maniera greca und der italo-byzantinischen Schule, Otten et Lausanne, 1956, în 4<sup>o</sup>, 139 pag. + 136 planșe.*

O lucrare care nu se adresează numai specialiștilor, ci și iubitorilor de istoria artei. Autorul pune la dispoziție o bogată serie de icoane, de tot felul (inclusiv în mozaic), din toate timpurile (de la portretele de la Fayum pînă la sec. XVII) și din toate provinciile (multe din ele din Italia și din colecțiuni particulare). Nu poate fi vorba, desigur, de o lucrare, care să reprezinte totul. Astfel, colecțiile și muzeele din Rusia nu sînt reprezentate decît prin cîteva copii luate din Kondakov și Lihacev (cu o singură excepție). După aceasta lipsesc cele mai valoroase icoane din Muntele Athos. În fine lipsesc cu desăvîrșire icoanele de la muntele Sinai, care sînt de un interes excepțional. Lacunele acestea, ca și de altfel documentația incompletă, găsesc o scuză în faptul că autorul a înțeles să dea o anumită orientare studiului său, insistînd mai ales asupra problemelor de legătură și influență italo-bizantină. Și totuși, prima parte a lucrării (pp. 1-88) vrea să fie o istorie generală a icoanei bizantine. Ea tratează despre origini, iconoclastism și constituirea unei teologii a icoanei, despre stilul ideal în imaginile hieratice care reprezintă o singură figură și în compozițiile cu mai multe figuri, despre «maniera greacă» a lui Dugento, despre icoanele în mozaic, despre «manierismul» Paleologilor și despre iconostas și ordinea lui iconografică. Partea a doua (pp. 89-104) cuprinde numai două capitole: unul consacrat la ceea ce autorul numește «Die Madonneri», adică icoanele postbizantine ale Fecioarei din Creta și Veneția; celălalt consacrat manierei bizantine de mai târziu, care este de fapt foarte puțin bizantină.

Lucrarea lui Felicetti-Liebenfels este mai degrabă un eseu și o prezentare de icoane, care desigur că nu va întîrzia să atragă atenția asupra unuia dintre aspectele cele mai interesante ale artei bizantine. Ea completează în chip util cartea lui L. Uspensky și W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, care a apărut în aceeași colecție Ursgraf-Verlag, Otten et Lausanne. Prezentată în condițiuni grafice ireproșabile, cu planșa în negru și în culori, lucrarea de față face deopotrivă cinste și editurii. (P. Lemerle, în «Revue des Etudes Byzantines», XV/1957).

VLADIMIR SAS-ZALOZIECKY, *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländer und ihre Differenzierung unter abendländischen und islamischen Einwirkungen*, München, 1955, pp. XVI+142 pp., 15 planșe 9 table.

Este o lucrare de o deosebită importanță asupra arhitecturii bizantine în Balcani. În introducere, autorul înfățișează în mari trăsături legăturile politice dintre Bizanț și Balcani, deoarece acestea sînt adevăratul suport al influențelor în arhitectură. Legăturile politice ale Bulgariei cu Bizanțul, mai ales în perioada 1018-1186 sînt semnificative în ce privește arta arhitecturii la bisericele din Bulgaria. Croații, în schimb, au suferit nu numai influențe bizantine, ci și venețiene și ungurești. Cît privește pe sîrbi, ei nu au fost nici atît de bizantinizați ca bulgarii, dar nici atît de occidentalizați ca croații. După decăderea imperiului bizantin, influența Italiei meridionale și a Dalmației se face din ce în ce mai simțită în Balcani.

Autorul arată că, la început, apare forma basilicală, ca și la Roma și Constantinopol, dar că mai târziu absida semicirculară apare în exterior exagonală. Chiar atunci cînd în loc de o singură absidă apar trei abside, forma acestora este în exterior tot exagonală. Absidele laterale (pastoforia, prothesis și diaconicon), care uneori iau forme trellate sau patrate originale, sînt urmate, la scurtă vreme de apariția cupolei. Cupola este așezată pe planul central, după modelul termelor sau mausoleelor romane. Autorul înfățișează mai multe exemple de biserici vechi din Balcani, la care influențele arhitecturale bizantine sînt vizibile.

În ceea ce privește decorarea bisericilor, autorul remarcă însă influența artei occidentale. Părerea aceasta nu poate rămâne în afara criticii. Asemănarea bisericilor din Balcani cu cele din Calabria nu poate constitui un argument în favoarea influenței occidentale, deoarece înseși bisericile din Calabria au fost influențate mai mult de arta bizantină, decît de cea occidentală. Sînt arătate apoi, mai mult schematic, influențele romane, gotice și islamice în Balcani, prin intermediul artei din Sicilia și de pe Coasta dalmată, influența bulgară și sîrbă asupra arhitecturii din Valahia, ca și influența bizantină și gotică în Moldova (pp. 82-106). Autorul își încheie lucrarea sa, cu un scurt rezumat deosebit de clar și de dens asupra evoluției arhitecturii în Balcani.

Este un bun manual de arhitectură comparată și o încercare adesea fericită să elucida influențele de tot felul care s-au exercitat în Evul Mediu asupra artei din Balcani. (P. Goubert, S.J., în «Orientalia Christiana Periodica», III-IV/1957). (Pr. Ol. N. C.)

ALAND KURT, *Die Arbeiten der Deutschen Akademie der Wissenschaften auf dem Gebiet der Religionsgeschichte* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 58), Berlin, Akademie Verlag, 1955, în 80, 59 pp.

Este referatul prezentat de autor la al optulea Congres internațional de Istoria religiilor care s-a ținut la Roma, la 18 aprilie 1955. După ce arată cum din însuși actul de întemeiere a Academiei de Științe din Berlin (1700) reiese că această instituție urmărea, între altele, scopuri religioase și misionare, autorul referatului se ocupă pe larg de lucrările celor doi specialiști în istoria religiilor, Alfred Berthoel și Otto Eisfeldt. Apoi prezintă principalele lucrări de lingvistică și filologie care interesează istoria religiilor, precum și lucrările de orientalistă ale Academiei de Științe din Berlin, dirijate de un *Institut für Orientalforschung*, care are ca publicații *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung* și «*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*». În fiecare secție a Institutului de orientalistă s-au publicat lucrări ce interesează studiul istoriei religiilor, ca acelea ale lui Ernst Waldschmidt, Dieter Schlingensief, Otto Firchow, Erich Ebeling, Paul Kahle, Richard Hartmann, Rudolf Srothmann, etc. Un mare capitol din referat este închinat cercetărilor în domeniul antichității clasice, care de asemenea au tangențe cu studiul istoriei religiilor. Un «*Institut für hellenistisch-römische Philosophie*» și o «*Kommission, für spätantike Religionsgeschichte*» dirijează aceste lucrări, scoțînd colecții ca «*Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*» și «*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*», în care au apărut mai mult de 100 de lucrări. În legătură cu studiul istoriei religiilor sînt și lucrările unui «*Institut für deutsche Volkskunde*», întemeiat în 1953. Autorul referatului încheie exprimîndu-și dorința ca să reapară publicația specială «*Archiv für Religionswissenschaft*», pentru ca imensul material de istoria religiilor risipit în lucrările din alte domenii să-și capele cuvenita evidențiere.

NEHRU JAWAHARLAL, *Descoperirea Indiei*, București, Editura de stat pentru literatura politică, 1956, în 80, 677 p.

Autorul acestei lucrări este, cum se știe, președintele consiliului de miniștri al Republicii India și unul dintre fruntașii fîuritori ai independenței Indiei. Lucrarea însăși a fost scrisă în timpul uneia din numeroasele detențiuni politice pe care J. Nehru le-a suferit sub regimul colonialist. Nu este de mirare deci că o mare parte din această lucrare este consacrată istorisirii luptelor duse de autor, împreună cu Gandhi și cu alți patrioți indieni, pentru dezrobirea țării lor. Lucrarea conține însă și priviri de ansamblu asupra istoriei și civilizației indiene, precum și unele considerații asupra sistemelor filozofice și asupra religiilor Indiei. Astfel, J. Nehru prezintă cu mult respect literatura sacră indiană, deși n-o crede inspirată. Îndeosebi are pagini de profundă admirație pentru marile epopei indiene Mahabharata și Romayana și se arată încîntat de mitologia indiană

(p. 103-109). Consideră ca foarte înaltă concepția idealistă, monistă, a filozofiei vedantice, dar regretă distrugerea, probabilă, a unui mare număr de lucrări filozofice indiene în care va fi fost prezentată filozofia materialistă. Filozofia budistă, atât de abstractă și complicată, este redată de J. Nehru pe scurt după prof. S. Radhakrishnan (p. 183-184). Problema dispariției budismului din India, problemă rămasă încă neclarificată deplin până acum, este rezolvată de J. Nehru în sensul că «budismul a murit în India de moarte naturală» (p. 189). Și, în general, J. Nehru pune în termeni accesibili unor cercuri largi de cititori numeroase probleme de teologie indiene, luând de obicei o atitudine de conciliere, de ținerea căii de mijloc. De pildă, problema acceptării și negării vieții, problemă atât de importantă fiind vorba de filozofiile și religiile Indiei, o rezolvă luând în considerare și cauzele economice și sociale care au contribuit la atitudinea de negare a vieții care predomină în cugetarea brahmană tirzie și în filozofia budistă. În fond J. Nehru, nu găsește cugetarea indiană ca fiind pătrunsă prea adânc de pesimism. Numai învățătura budistă și mai ales cea jainistă, adică cea a unei alte mari secte invită în sinul brahmanismului, au putut da naștere unei atitudini pesimiste față de viață (p. 186).

Cartea lui J. Nehru se citește cu plăcere și interes, fiind scrisă cu real talent literar. Ea constituie, pentru mulți cititori, o adevărată «descoperire a Indiei». (E. V.).

## ROMANOS LE MELODE, *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques.*

Traduit du grec par René R. Kawam. Paris, Beauchesne 1956, 183 p.

Deși este știut că Roman Melodul nu ne-a lăsat vreo scriere cu titlul de mai sus, René R. Kawam prezintă, sub acest titlu, o culegere din cele mai semnificative imne, făcând în felul acesta cunoscut creștinului apusean bogăția spirituală și literară a acestui gen al imnografilor.

Imnele sînt ordonate după temele următoare: I. Nașterea Domnului; II. Juda; III. Lacrimile lui Petru; IV. Plînsul Maicii Domnului; V. Învierea; VI. Pogorîrea Duhului Sfînt. (V. Grummel, în «Revue des Études Byzantines», XVI, 1958).

## KOTSONES, HIER. J., Archimandrite, Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας, Athènes, 1957, 278 p. (Problemele «iconomiei» bisericești).

În această lucrare arhimandritul Kolsonis se ocupă de noțiunea de «iconomie» și abordează problema într-o manieră mai accesibilă cititorilor și cercetătorilor în acest domeniu.

După ce se înfățișează definiția și problemele legate de noțiunea «iconomie», el arată că scopul «iconomiei» nu este de a suprima legea, ci de a favoriza aplicarea acesteia în măsura posibilului (cap. III).

În celelalte capitole, autorul se ocupă de aplicarea «iconomiei», de limitele acesteia și deosebirile care există între aceasta și celelalte activități ale Bisericii, iar în cap. VIII, studiază întinderea măsurilor «iconomiei» în privința relațiilor cu heterodocșii.

Lucrarea cuprinde o bogată bibliografie, indici de nume de persoane și de loc, indici de subiecte, liste de canoane și hotărîri canonice referitoare la problemele discutate. (R. Janin, în «Revue des Études Byzantines», XVI, 1958). (S. V.)

## A. LEROY, *Naissance de l'art chrétien dès origines à l'an mil.* Coll. Je sais — Je crois, 122, Paris, 1956, 19×14 cm., 124 p.

Autorul pune la dispoziția marelui public istoria originii și a primelor dezvoltări ale artei creștine și mai ales introduce pe cititor în mărețiile artei religioase bizantine. De o informație vastă, lucrarea insistă mai mult asupra iconografiei, teza principală a autorului fiind că «unitatea credinței aduce după sine unitatea reprezentărilor figurate». (A. T. Nouvelle Revue Théologique 4/1957). (Șt. P.).

A. WINTERSWYL, *La Résurrection*, 1956, 12 p. 34 grav.

Lucrarea de artă a lui A. Winterswyl intitulată «Înviearea» este dedicată îndeosebi Sfântului Ioan Evanghelistul. Textul, datorat poetului german Reinhold Schneider, evocă cu elan și precizie destinul extraordinar al Apostolului în primul secol al erei noastre și rolul lui în marile clipe ale istoriei, pe care artiștii le-au reprodus cu geniul și credința lor: Schimbarea la Față, Cina cea de Taină, Răstignirea, Cincizecimea, viziunea de la Patmos, scrierea Evangheliei. Reproductorile sînt executate admirabil după mozaicuri, miniaturi și mai ales după tablourile din Școala de la Avignon și aceea a lui Grünewald. Lucrarea a apărut în Colecția «Prière de l'art» (Desclée de Brouwer). (A. T., în *Nouvelle Revue Théologique*, 4/1957). (St. P.)

MARIA-ANA MUSICESCU, *O broderie necunoscută din vremea lui Neagoe Basarab*, p. 35-49, +6 reproduceri în culori, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, (1958), p. 39-49.

Broderia se află în palatul Armurilor (Obrujeinaia Palata) din Kremlinul Moscovei, într-un ansamblu de colecții de broderii religioase, completînd pe cele din galeriile Tretiakov și Muzeul din Novgorod. Ea reprezintă «Coborîrea de pe cruce», avînd 2,25 m/1,25 m. Inscricția religioasă în limba slavonă încadrează broderia pe cele patru laturi și e cusută cu litere în fir de argint pe fond de aur. Inscricția dedicatorie menționează: «Această coborîre de pe cruce și îngropare, a făcut-o Io Neagoe Voievod și Doamna lui, Despina și copiii lor Io Theodosie voievod, Io Petru voievod și Ion voievod.» Jos, în stînga broderiei sînt figurate Doamna Despina și cele trei fiice: Stana, Ruxandra și Anghelina. Data confecționării e probabil 1517, anul sfințirii bisericii de la Argeș. În 1915, broderia se afla la Petrograd, folosită ca «poală de icoană». Comparată cu epitafele de la Tismana, de la Cotroceni și de la biserica Doamnei, cu epitaful lui Siluan, cu vălurile lui Alexandru Lăpușeanu, broderia lui Neagoe se apropie de aceeași scenă sacră, zugrăvită la sfîrșitul secolului XV, în naosul Voronețului.

Iconografic și tipografic, intră în categoria artei de tip bizantin, exemplificată prin fresca de la Dionisiu, în Atos.

Prin gama de culori, roșu, albastru, verde, se apropie de epitrahilul dăruit în 1512, Mînăstirii Bistrița de către Negoslava, soția lui Barbu Craiovescu.

Aurul devine un simplu suport al figurației, care capătă astfel un caracter de monumentalitate.

Nu e exclusă existența unui atelier pe lîngă curtea domnească, sau la mînăstirile Bistrița și Govora, ca origine a broderiei. Structura compozițională arată un echilibru, obținut printr-o armonioasă repartitie a personajilor. Mișcarea e redusă la minimum. Simetria gesturilor, alternanța perfect situată a cuiorii, albastrul, roșul, verdele, capătă o intensitate maximă. Cetatea care alcătuiește fundalul, în argint, e proiectată pe fondul de aur al cerului. Trupul lui Iisus, ca și toate chipurile sînt brodate din mătase albă. Micul tablou votiv are calitatea prețioasă a unui email.

Broderia e exemplară și e unul din monumentele cheie ale evoluției artei de tip bizantin. Ea e cea mai veche broderie din Țara Romînească, reprezentînd «Coborîrea de pe cruce» și e prototipul pentru epitafele de mai tîrziu, unul din exemplarele cele mai desăvîrșite din cîte ni s-au păstrat. Ea reflectă arta care s-a dezvoltat și a înflorit, din veacul XII, pînă în veacul XVI, în Balcani, în Rusia, Moscova și Țara Romînească. (C. B.)

