

STUDII TEOLOGICE

3-4

**REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMINĂ**

**SERIA II-a - ANUL XIII Nr. 3-4
MARTIE - APRILIE 1961**

S T U D I I T E O L O G I C E

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

**EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
STRADA ANTIM Nr. 29 BUCUREȘTI (RAION N. BĂLCESCU)**

COMITETUL DE REDACȚIE

P R E Ș E D I N T E :

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

M E M B R I :

**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 Teo-
logic de grad Universitar din București.**

**P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teo-
logic de grad Universitar din Sibiu.**

R E D A C T O R R E S P O N S A B I L :

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

COLABORATORI

**Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi; Prea
Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice Universitare,
candidații la titlul de magistru și doctor în teologie, studenții Institu-
telor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.**

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. prof. IOAN G. COMAN, Chipul Sfintului Ciprian în panegiricile Sf. Grigorie de Nazianz și Pru- dențiu	123
Pr. magistrand IOAN TURCU, Cin- stirea sfinților ca expresie a uni- tății creștine	150
Magistrand ICĂ I. IOAN, Doctrina Fer. Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „De Trinitate“ . . .	166
Pr. prof. VLADIMIR PRELIPCEANU, Originea alfabetului în lumina descoperirilor mai noi	189
Magistrand MIRCEA BASARAB, Ve- chiul Testament în Liturghiile Ortodoxe	202
Pr. D. FECIORU, Catalogul manu- scriselor din Biblioteca Patriar- hiei Române	226
NOTE BIBLIOGRAFICE , de : Pr. At. Negoită, Diac. O. Bucevschi, A. Sacerdoțeanu, T. N. Manolache, Gh. Alexe, D. Bărbulescu . . .	238

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XIII
Nr. 3-4 MARTIE-APRILIE 1961

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.*

CHIPUL SFÎNTULUI CIPRIAN ÎN PANEGIRICILE SFÎNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ ȘI PRUDENTIU

Personalitatea Sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei, e una din cele mai interesante și atrăgătoare din istoria Bisericii și a literelor creștine. Ea ni se înfățișează bine conturată desprinzându-se cu trăsături complexe din operele și mai ales din scrisorile sale, precum și din *Acta Proconsularia* și din biografia pe care i-a consacrat-o Pontius, la puțin timp după moarte.

Dar această personalitate, care, alături de acelea ale lui Tertulian și Origen, a umplut prima jumătate a secolului III, și-a continuat ecoul și în secolele următoare. Ea a fost înregistrată cu elogii de istorici ca Eusebiu, de istorici literari ca Ieronim, de teologi și oameni de litere ca Rufin, Augustin, Cassiodor etc. Sf. Ciprian fusese o personalitate bisericească și spirituală de mîna întii, pe care o citau reverențios chiar sinoadele ecumenice și care era autoritate indiscutabilă pentru comunitățile creștine mai ales în problemele morale, pastorale și sociale. Pastoralea sa exemplară în vremuri foarte critice, cuvîntul său de îndemn și îndreptare de o rară frumusețe ca formă și formă și mai ales martiriul său i-au creat o aureolă deosebită și un cult care a început devreme și s-a întins repede. Secolul IV d. Hr., în care încetează definitiv persecuțiile, este, printre altele, un secol de inventar al vieții creștine anterioare și de preamărire a jertfelor martirilor, al căror cult religios stimula și un cult literar. Marii predicatori ai acestui secol își făceau o datorie plăcută consacrandu-le cuvîntări speciale, adesea și versuri. Sf. Ciprian a fost și el, în secolul IV și la începutul secolului V, obiectul unui cult combinat, religios și literar, de un oarecare răsunset, din partea unui scriitor de limbă greacă și a altuia de limbă latină, situați, printr-un concurs de împrejurări, aproape la extremitățile de Răsărit și de Apus ale imperiului roman: unul era Sf. Grigorie de Nazianz, care, în perioada episcopatului său la Constantinopol, rosti un panegiric, iar celălalt era Prudentiu, care scrisese, în cadrul operei sale *Peristephanon*, un elogiu în versuri în cinstea vestitului episcop, om de cultură și martir.

E prețios pentru noi să știm cum s-a reflectat acest mare om în evlavie și arta literară a doi scriitori de prim rang ai secolelor IV-V și aproape contemporani. Ce au putut ei păstra și ce nu din realitatea istorică a acestei personalități, ce au adăugat, de ce și cine e răspunzător de acest fapt? Au ținut sau nu seama de mediul lor, și în ce măsură?

E necesar să relevăm că genul literar al panegiricului și acela al encomionului sau elogiului martiric (passio) nu cuprind documente istorice de primul rang și uneori nici nu sînt documente istorice propriu zise, ci piese eminentement laudative în care eroul respectiv e prezentat ca o persoană sau personalitate excepțională. Dar, în general, aceste piese au un fond istoric pe care autorii brodează elemente de edificare, de evlavie sau de legendă spre a exalta cutare latură a vieții ori a activității personajului respectiv. Uneori laudele sînt ridicate pînă la un nivel care face anevoios discernămintul între adevăr și ficțiune. Alteori rafinamentul literar aruncă și el o perdea de ceață între cititor și faptul descris. Și Sf. Grigorie de Nazianz și Prudențiu se găsesc, uneori, în această situație. Calda lor evlavie și înalta lor artă literară se împletesc, deseori, pentru a înflori viața și faptele Sfîntului Ciprian, fără însă a le înăbuși. Elementele istorice esențiale se mențin, deși, uneori, îngreuiate de aparatul festivă. Studiînd panegirice-necrologuri rostite cu prilejul morții anumitor persoane sau cuvînte de laudă la aniversări ale sfinților, martirilor ori oamenilor dragi — și piese poetice în cinstea celor încununați pentru credința lor, avem avantajul, cîteodată, de a verifica, prin documente de îndiscutabilă valoare istorică, fondul acestor opere și a ne da, deci, seama, cită istorie și cită legendă sau elemente floriînd între istorie și legendă se află într-însele. Critica modernă face, uneori, greșeala de a nu acorda prețuirea cuvenită unor asemenea documente, considerîndu-le fără valoare istorică. Repetăm că aceste documente au, în primul rînd, valoare religioasă, mai exact educativ-religioasă, dar au și o oarecare valoare istorică, uneori o certă valoare istorică și de mare interes în anumite părți ale lor. Panegiricele Sfîntului Grigorie de Nazianz în cinstea Sfîntului Vasile cel Mare și a Sfîntului Atanasie cel Mare au fost găsite, istoricește, corespunzînd întocmai datelor pe care ni le-au păstrat documente cu valoare istorică certă. Dacă despre acești doi oameni mari ai Bisericii nu ni s-ar fi păstrat decît panegiricele Sfîntului Grigorie, am fi dispus noi de elemente istorice sigure despre ei, sau am fi vîslit în apele legendei? Răspunsul se impune de la sine, cu adaosul că aceste elemente nu sînt complete și nu sînt totdeauna prezentate după logica istorică. Același este cazul și cu cele 14 poeme ale lui Prudențiu din opera sa *Peristephanon*.

I. CHIPUL ȘFINTULUI CIPRIAN

1. ELEMENTE ISTORICE ȘI CVASIISTORICE ALE UNUI CHIP COMPLEX

O analiză atentă a panegiricului Sf. Grigorie de Nazianz ne arată că, deși predicatorul vrea să prezinte un Ciprian, în realitate el împletește elemente biografice a două personaje purtînd acest nume: Ciprian al Cartaginei și Ciprian al Antiohiei. Operația fuzionării celor doi Ciprieni, începută, poate, înaintea Sf. Grigorie, este, bisericeste și literar, foarte probabil creația acestuia. Dar sînt istorice aceste personaje? Dacă toată lumea e de acord asupra existenței neîndoielnice a lui Ciprian al Carta-

ginei, nu tot așa stau lucrurile cu Ciprian al Antiohiei. Critica modernă, în frunte cu R. Reitzenstein și H. Delehay, îl consideră drept o ficțiune, un personaj legendar, care s-a substituit lui Ciprian al Cartaginei.¹ Vom vedea ceva mai departe dacă această poziție este, critic, corectă.

Pentru moment este interesant să notăm că Sf. Grigorie consacră, în panegiricul său, Sfântului Ciprian al Cartaginei, ca elemente biografice capitolele: 6, 7 (începutul: 1/3), 12 (sfârșitul), 13, 14, 15, 16 (prima jumătate), 17 (aproximativ prima jumătate), iar Sfântului Ciprian al Antiohiei capitolele: 5, 7 (ultimele 2/3), 8, 9, 10, 11, 12 (fără final), 16 (a doua jumătate), 17 (a doua jumătate), 18, 19 (prima jumătate); primele 4 capitole formează introducerea panegiricului. Deci, Sf. Grigorie a folosit mai puțin material pentru episcopul Cartaginei, deși pare că pe acesta îl laudă mai mult, și mai mult material pentru Ciprian al Antiohiei. Dozarea materialului pentru o cuvîntare e o chestie personală, evident, dar, în cazul său special din 2 octombrie 379, Sf. Grigorie avea motiv ca în operația de contopire a doi sfinți să predominie materialul referitor la sfântul mai cunoscut și mai venerat în regiunea respectivă, în cazul său regiunea Constantinopolului. Cum era firesc, credincioșii din Constantinopol, în fața cărora vorbea Sf. Grigorie, cunoșteau mai bine pe Sf. Ciprian al Antiohiei decât pe Sf. Ciprian al Cartaginei. Prin urmare, elementul local sau regional predomină asupra celui alt. Că lucrul stă așa, ne-o dovedește Prudențiu care, din cele 106 versuri ale poemului său, consacră biografiei Sf. Ciprian al Antiohiei numai 14 (14 de biografie, la care am putea adăuga 4 din rugăciunea martirului), iar restul, adică cea mai întinsă parte a piesei — 92 versuri — Sfântului Ciprian al Cartaginei, pe care și el, autorul, și cititorii săi îl cunoșteau mult mai bine, Cartagina fiind mai aproape de Spania — unde era scris poemul — decît îndepărtata Antiohie.

Materialul folosit de Sf. Grigorie în panegiricul său aparține la două cicluri biografice distincte, care tratau despre două personaje deosebite. Lucrul se constată din însăși structura panegiricului și cuvintele Sf. Grigorie: după ce în cap. 6 și începutul cap. 7, autorul prezintă o biografie succintă, dar aproape completă a Sf. Ciprian al Cartaginei, el continuă cu aceste cuvinte: «De aci înainte, nu știu cum să mai vorbesc și ce să fac, cum, anume, să nu lungesc cuvîntul și să-l prezint prea nepotrivit, dacă (vreau să) pomenesc toate cele ale lui Ciprian și cum, pe de altă parte, să nu păgubesc prea mult pe cei de față prin aceea că aş trece sub tăcere unele lucruri».² E o încercare abilă de a introduce elemente dintr-o altă biografie, lucru pe care-l și face, căci această biografie începe cu cap. 8 și merge pînă către sfârșitul cap. 12, spre a fi reluată în a doua jumătate a cap. 16. Cap. 12, care contopeste în mare

1. R. Reitzenstein, *Cyprian der Magier*, în *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1917, Berlin, 1918, p. 70 și passim; H. Delehay, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, în *Analecta Bollandiana*, tomus XXXIX, fasc. III și IV, 1921, pp. 315 și urm.

2. Sf. Grigorie de Nazianz, *În cîrstea Sf. Martir Ciprian*, 7, Migne, P.G., 35, col. 1176 C.

și aproape definitiv cele două biografii, se încheie cu cuvintele: «Așa evoluează (devine) Ciprian al nostru»,³ lucru care, în cazul când această propoziție nu e glosă, poate însemna, sub condeiul autorului nostru, că s-a încheiat procesul de conturare a chipului compozit al lui Ciprian prezentat de el. E vorba mai ales de procesul literar al acestui chip, dar și de cel istoric. Prudentiu a introdus episodul despre Sf. Ciprian al Antiohiei chiar ceva mai abil decât Sf. Grigorie, așezându-l mai cronologic și mai logic în context.⁴

Ce elemente istorice cuprinde biografia Sf. Ciprian al Cartaginei? Sf. Grigorie știe să ne spună, în limbaj înflorit și la înaltă temperatură admirativă, că Ciprian era cartaginez și a fost o fală a Cartaginei prin bogăția, puterea și neamul lui, că fusese senator și chiar președinte al senatului (cartaginez), că, sub raport fizic, era o capodoperă a naturii, iar sub raport intelectual o arcă a filozofiei și a culturii atât generale cât și speciale.⁵ Prudentiu îl numește pe Ciprian fiu al patriei punice, dar aparținând tuturor prin dragoste și frumoasa sa limbă și impunându-se ca dascăl și podoabă a lumii.⁶ Sînt istorice aceste date?

Originea cartagineză a lui Ciprian și episcopatul său la Cartagina sînt atestate de propriile sale opere, de *Actele Proconsulare* și de *Vita Caecilii Cypriani* scrisă de Pontius, diaconul și secretarul său. Celebritatea sa se notată de scriitori ca Lactanțiu, Ieronim, Rufin, Augustin și alții. Importanța sa pentru doctrina și practicile Bisericii e afirmată de două ori de Eusebiu al Cezareei.⁷ Familia, bogăția și dregătoriile sale sînt verosimile, întrucît par a fi confirmate de operele sale autobiografice, îndeosebi de *Ad Donatum* (cap. 3-5) și de unele scrisori, precum și de *Acta Proconsularia Cypriani*. Distincția chipului e înregistrată și de *Actele Proconsulare* care vorbesc despre înfățișarea sa plăcută.

3. Idem, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 B.

4. Aurelii Prudentii Clementis Carmina, *Peristephanon*, XIII, vv. 21-34, ed. J. Bergman, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 61, Viena, 1926, p. 424.

5. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 6, *ibidem*, col. 1176 BC: «Acest Ciprian, oameni buni, — (pentru ca cei care știți să vă facă plăcere și mai mare aniversarea, iar cei care nu știți, să aflați cea mai frumoasă dintre povestirile noastre și o podoabă de obște a creștinilor) — era pe vremuri un nume mare la cartaginezi; acum însă e în întreaga lume. El strălucea prin bogăția lui, era vestit prin puterea lui și era cunoscut prin neamul lui (întrucît semnul cel mai mare întru arătarea nobleței lui e că el era senator și președinte al senatului). El era floarea tinereții (din vremea lui), capodopera naturii, forța impunătoare a culturii, atât a celei filozofice, cât și a oricărei alte discipline, precum și a oricărei alte diviziuni a acestora vrei (să iei în considerare); încît în el se admira pe de o parte mai mult varietatea decât adîncimea în fiecare (din științele pe care le stăpînea), iar pe de alta mai mult renumele în fiecare (din domeniile întinsei sale culturi generale (τῆς παρὶ πάντα πολυμαθίας)). Sau, ca să fiu mai lămurit, pe unii îi depășea prin varietatea (științei sale), pe alții prin adîncimea (acesteia), pe alții prin amîndouă acestea și pe toți în toate privințele».

6. *Peristephanon*, XIII, vv. 1-4:

«Punica terra tulit, quo splendeat omne, quidquid usquam est, inde domo Cyprianum, sed decus orbis et magistrum.

Est proprius patriae martyr, sed amore et ore noster, incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua polle».

Cf. și vv. 100-106.

7. *Istoria bisericească*, 6, 43, 3; 7, 3.

Cultura Sf. Ciprian a fost o cultură de nivel frumos, dar ea e exagerat, ditirambic prezentată de Sf. Grigorie și Prudențiu. Acesta din urmă e entuziasmat de incomparabila frumusețe a limbii operelor cipriane, ale cărei izvoare sînt presupuse că vin de la Duhul Sfînt, a cărei ținută e mai pură ca zăpada și a cărei savoare înouăază cerul gurii și mîngîie inima ca licoarea de ambrozie, pătrunzînd pînă în adîncul sufletului și încălzînd mintea.⁸ Lăsînd la o parte ditirambul poetic, Prudențiu spune adevărul relevînd frumusețea și puritatea limbii Sf. Ciprian, pe care o citea în original, lucru pe care nu-l putea face Sf. Grigorie. În general, lauda excesivă pe care Sf. Grigorie o aduce culturii Sf. Ciprian al Cartaginei, se datorește, credem, și contaminării, adică combinării datelor despre cultura Sf. Ciprian al Cartaginei cu datele despre cultura Sf. Ciprian al Antiohiei de care dispunea autorul panegiricului. *Trilogia* care se ocupa cu viața Sf. Ciprian al Antiohiei vorbea de un număr de științe mai numeroase și de o cultură mai întinsă a acestuia decît acelea despre care avea cunoștința Sf. Grigorie referînd la Ciprian al Cartaginei. «Variatatea», «adîncimea» și «reputația» științelor Sf. Ciprian al Cartaginei de care vorbește Sf. Grigorie aparțineau mai mult Sf. Ciprian al Antiohiei. Socotim că fenomenul contaminării s-a petrecut și în cazul aprecierii Sf. Grigorie asupra «multelor și strălucitoarelor cărți» ale Sf. Ciprian.⁹ Sf. Ciprian al Cartaginei a scris 13 tratate și 65 de scrisori, ceea ce, poate, n-ar îndreptăți calificativele date lor de panegirist dacă acesta n-ar avea, probabil, în minte și cărțile de magie ale lui Ciprian al Antiohiei, pe care acesta le-a ars, e adevărat, cu prilejul convertirii sale, dar care reușiseră să cîștige celebritate autorului lor.

Se pare că Sf. Grigorie a cunoscut, la Constantinopol, cărțile Sf. Ciprian al Cartaginei care, după o informație a lui Rufin, circulau în capitală sub forma unui «corpus cyprianicum», în care erau strecurate, intenționat, și elemente eretice, — probabil tratatul despre Sînta Treime al lui Novațian —, corpus pe care novațienii îl difuzau la preț ieftin pentru a-și răspîndi ideile lor.¹⁰ Nu știm exact dacă toate operele Sf. Ciprian, inclusiv biografia scrisă de Pontius, se aflau în acest corpus — Rufin spune că în el se aflau numai scrisorile,¹¹ Harnack crede că toate lucrările —, dacă aceste opere erau, parțial sau total, traduse în grecește, și dacă ele au ajuns realmente în mîna panegiristului nostru. În acest din urmă caz, nu știm dacă Sf. Grigorie a citit numai biografia — *Vita* — care s-ar fi aflat în fruntea corpus-ului, cum sugerează Reitzenstein — sau și ceva din opere, dacă le-a citit într-o versiune greacă, sau dacă în lipsa acesteia a avut pe cineva la dispoziție să-i facă o fi-ciuil de traducător. Nu e exclus ca Ieronim, care în vremea aceasta circula în Orient și chiar la Constantinopol, unde a cunoscut personal pe Sf.

8. *Peristephanon*, XIII, vv. 9-13: «O nive candidius linguae genus, o novum saporem» etc.

9. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 7, *ibidem*, col. 1176 C.

10. Rufin, *De adulteratione librorum Origenis*, Migne, P.G., 17, col. 628 C; cf. și R. Reitzenstein, *op. cit.*, pp. 57-59.

11. *Op. cit.*, *ibidem*: «Sancti Cypriani martyris solet omne epistolarum corpus in uno codice scribi».

Grigorie, să îi făcut acest oficiu, măcar pentru o parte din «corpus cyprianicum», căci o versiune greacă a acestui «corpus» n-ar fi scăpat neînregistrată de istoria literară a vremii. Se pare însă că Sf. Grigorie n-a reținut sau n-a folosit — poate intenționat — prea mult din lectura operelor Sf. Ciprian. Pentru ascultătorii panegiricului său, Sf. Grigorie socotea necesar și suficient ca aceștia să știe că Sf. Ciprian era reprezentantul adevăratei culturi creștine după ce fusese reprezentantul celei mai înalte culturi păgâne.¹²

Sf. Ciprian manifesta această cultură printr-o ținută pe care Sf. Grigorie o descrie astfel: «disprețuirea banilor, înlăturarea înfumurării, înfrînarea trupului și curăția care se lupta cu vechile-i porniri, filozofia (sobrietatea) în îmbrăcăminte, gravitatea unită cu bunătatea în întîlniri, cum și abținerea deopotrivă de la josnicie și de la aroganță, culcările pe jos, privegherile, în care el, deși ucenic firzielnic în asemenea lucruri, întrecea serios pe cei ce îmbrățișaseră de mult acest fel de viață, cinstirea aleasă a culturii, cu care el a educat întreaga ținută (a păstoriiților), a curățit (atmosfera) de necunoașterea dogmelor și a împodobit viețile oamenilor, cu care a readus la starea ei inițială Dumnezeirea împărțită (de eretici) a începătoarei și împărăteștii Treimi — sînt și alții care contrag această Dumnezeire —, rămînînd în limitele unirii evlavioase și a numărului (celor trei Persoane)».¹³ Majoritatea elementelor din acest tablou este istorică, întrucît ele se regăsesc în operele Sf. Ciprian — mai ales în scrisori — și în biografia scrisă de Pontius. Socotim, însă, că cele patru roade sau efecte ale culturii Sf. Ciprian: 1. educarea oricărei ținute umane, 2. înlăturarea necunoașterii dogmelor, 3. împodobirea vieții oamenilor, 4. menținerea pe calea cea dreaptă în dogma Sfintei Treimi, care pot fi reduse la două: 1. educația creștină și 2. înalta teologie, nu pot fi atribuite decît parțial Sf. Ciprian. Dacă educația păstoriiților a fost realmente una din grijile permanente ale episcopatului său, el nu s-a ocupat decît în treacăt de dogma Sfintei Treimi, în nici un caz în mod special și cu meritele pe care le subliniază Sf. Grigorie. S-ar putea spune că meritele dogmatice ale Sf. Ciprian se potrivesc, mai degrabă, Sfîntului Grigorie însuși, despre care știm cît a luptat și ce rezultate a cîștigat în luptele trinitare ale sec. IV. În orice caz, caracterizările referitoare la împodobirea vieții oamenilor — în sensul că a adăugat și el viața lui ca o podoabă la cununa vieții personajelor ilustre ale vremurilor — și la dogma trinitară sînt făcute după preocupările prezentului, adică ale sec. IV, nu după realitățile sec. III.¹⁴

Sf. Grigorie prezintă corect persecuția lui Deciu, în timpul căreia, susține el, Ciprian, după multă rezistență, a fost exilat.¹⁵ E aci o confuzie a panegiristului nostru, pentru că, sub Deciu, Ciprian s-a autoexilat la îndemnul comunității, exilul real, pronunțat de autoritate, avînd loc în anul 257, sub împărăția Valerian și Gallien. În fond, Sf. Grigorie știe că Sf.

12. R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 59, nota 1.

13. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 13, *ibidem*, col. 1185 AB.

14. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 327.

15. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 14, *ibidem*, col. 1185 C.

Ciprian a fost exilat, dar nu știe că episcopul cartaginez a fost obiectul unui autoexil sub Deciu și al unui exil propriu zis la circa 7 ani mai târziu. Sf. Grigorie așează, probabil, exilul Sf. Ciprian sub Deciu, pentru că persecuția acestuia a fost una dintre cele mai grele. Motivarea exilului pe care noi îl știm din chiar gura Sf. Ciprian și din alte documente ca autoexil, e corectă, uneori corespunzând aproape textual motivării date de informațiile istorice pe care le cunoaștem în legătură cu acest eveniment: *Scrisorile* din exil ale Sf. Ciprian în număr de 13, și *Vita Caecili Cypriani*. Ciprian, zice Sf. Grigorie de acord cu documentele istorice, n-a recurs la autoexil pentru a-și salva viața, ci în interesul superior al comunității, care trebuia îndrumată și întărită în momentele grave prin care trecea, sau, cum scrie Sf. Grigorie, când creștinii se pregăteau în vederea stadioului virtuții.¹⁶ Activitatea de îndrumare și îmbărbătare a comunității exilate o exercita îndeosebi prin scrisori: «compunînd cuvinte îndemnătoare și întărind evlavia prin opere scrise; aproape numai prin scrisori el ridică numărul martirilor peste al tuturor aceluia care asistau direct pe cei ce luptau».¹⁷ S-a zis că Sf. Grigorie ar fi prezentat aceste îndemnuri ale Sf. Ciprian nu după scrisorile acestuia, ci după o scurtă informație, probabil din acea biografie — *Vita* — a episcopului cartaginez, care se găsea în fruntea operelor sale.¹⁸ Credem că Sf. Grigorie dispunea de informații mai numeroase decît acelea pe care i le oferea biografia în chestiune, pentru că materialul prezentat de el în cap. 14 și 15 ale panegiricului e mai bogat decît ceea ce a putut găsi el în *Vita*; e probabil că panegiristul a consultat serios, printr-un traducător, corespondența din exil a Sf. Ciprian, afară dacă nu va fi existat o versiune greacă a biografiei mai întinsă decît cea latină prin completări din scrisorile aflate în «corpus cypranicum». Nu poate fi vorba nici numai de simple dezvoltări oratorice ale Sf. Grigorie după un șablon dat de literatura martirică curentă, pentru că aceste dezvoltări sînt foarte aproape de textul însuși al documentelor de valoare istorică.

Sf. Ciprian se încunună cu martiriul, în urma multor chinuri, prin tăierea capului, evident în timpul aceleiași persecuții a lui Deciu.¹⁹ Dacă Sf. Grigorie ar fi citit sau i s-ar fi citit amănunțit biografia Sf. Ciprian, el ar fi știut că martiriul acestuia a avut loc nu sub Deciu, ci sub alți împărați. Dar el n-a studiat în mod special problema și deci nu cunoaște data exactă a morții Sf. Ciprian. Pentru el era logic ca acesta să fi murit sub același Deciu crud care-l și exilase. În schimb Prudențiu cunoaște situația exact, pentru că el așează moartea Sf. Ciprian sub împărații Valerian și Gallen.²⁰ După ce descrie persecuția sub acești împărați și activitatea Sf. Ciprian de îmbărbătare a comunității, Prudențiu își prezintă personajul aruncat într-una din «peșterile Cartaginei», unde, înainte de judecată, episcopul își face o schiță de autobiografie spirituală, sub-

16. *Op. cit.*, 14, *ibidem*, col. 1185 OD.

17. *Op. cit.*, 15, *ibidem*, col. 1188 A.

18. R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 60, care ia informația după Sinko.

19. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 16, *ibidem*, col. 1189 A.

20. *Peristephanon*, XIII, vv. 35 și urm.

formă de rugăciune (vv. 55-69), în care 4 versuri cel puțin sînt contaminate cu biografia Sf. Ciprian al Antiohiei²¹ și în care, spre sfîrșit, cere lui Dumnezeu să-i scoată sufletul «din închisoarea trupului și din lanțurile lumii», îngăduindu-i cît mai repede jertfa, pentru ca nu cumva dușmanul să se răsîndească refuzîndu-i gloria martiriului; mai cere ca din turma lui duhovnicească nici unul să nu cadă sau să nu se clatine, pentru ca el, păstorul, să poată da înapoi lui Dumnezeu pe toți pe cîți îi primise.²² Urmează descrierea atmosferei în comunitatea creștină, pregătirea uneltelor de tortură, îndeosebi a acelei gropi mari pline cu var în clocot, în care trebuiau să se arunce cei condamnați și numită «candida massa», judecata Sf. Ciprian de către proconsul, care, la refuzul episcopului de a mânca din cărnurile sacrificate idolilor, îl condamnă la moarte prin sabie, ca dușman al acestora. Sf. Ciprian mulțumește lui Dumnezeu și cîntă triumfător. I se făcu un mormînt unde i se așezară rămășițele pămîntești sub ploaia de lacrimi a păstoriților. Aceștia, continuă Prudențiu, nu trebuie să-l jelească, pentru că Sf. Ciprian revine de acolo, din împărăția cerurilor, pe pămînt, spre a vorbi, a explica, a învăța, a profeti, ²³ așa cum făcuse și în timpul vieții. Eliminînd etosul și florile poetice ale descrierii lui Prudențiu, precum și unele locuri comune proprii literaturii martirologice, ca: lauda morții martirice din partea viitorului martir, teama de clemența eventuală a judecătorului, închiderea lui într-o «peșteră a Cartaginei», porunca de a mânca din cărnuri afierosite idolilor, cîntarea triumfătoare a Sf. Ciprian la azuzul saîntinței, elemente absente în *Acta proconsularia Cypriani* și în *Vita Caecilii Cypriani*, credem că poetul spaniol a redat veridic datele esențiale ale martiriului: prinderea lui în timpul persecuției împăraților Valerian și Gallien, judecata lui de către proconsul, condamnarea la moarte prin sabie, mulțumirea pe care osînditul o arată lui Dumnezeu pentru aceasta, jalea credincioșilor cu prilejul executării și al înmormîntării, așezarea rămășițelor lui pămîntești într-un mormînt. Cum era firesc, Prudențiu e mai informat decît Sf. Grigorie asupra părții finale a vieții eroului lor, iar aceste informații epurate de locurile comune și de înfloriturile poetice au valoare istorică riguroasă. În schimb, Sf. Grigorie ne oferă elemente mai numeroase din prima parte a vieții Sf. Ciprian.

În concluzie, Sf. Grigorie de Nazianz și Prudențiu oferă, în operele consacrate Sf. Ciprian, suficiente elemente istorice pentru a se putea contura un chip real al acestui personaj, adică al episcopului cartaginez. Diferența dintre acești doi panegiriști referitor la numărul și calitatea informațiilor asupra eroului lor a depins de izvoarele pe care le-au putut folosi. În timp ce Sf. Grigorie a avut la îndemînă, probabil, un «corpus cyprianicum» pe care l-a folosit parțial cu ajutorul unui traducător, poate și o biografie mai completă decît *Vita* și poate și unele aprecieri din partea lui Ieronim, deci, în general, izvoare bune, dar nu bine utilizate, pentru că el nu știa latinește și nu dispunea, probabil, de o versiune greacă com-

21. *Op. cit.*, XIII, vv. 57-60.

22. *Op. cit.*, XIII, vv. 37-69.

23. *Op. cit.*, XIII, vv. 70-101.

pletă a corpus-ului, Prudențiu a citit direct operele Sf. Ciprian și a cunoscut toată tradiția literară creată în jurul acestuia. Din cele arătate mai sus, reiese că Sf. Grigorie știa despre Sf. Ciprian mai multe fapte sigure istorice decât acelea pe care i le atribuie Delehaye, și anume că personajul său: 1. a fost episcop al Cartaginei, 2. a fost exilat, 3. mai multe scrisori ale sale sînt datate din exil, 4. a scris diverse tratate.²⁴ El știa lucruri precise despre familia, averea și dregătoriile Sf. Ciprian, despre cultura, caracterul și activitatea sa în timpul persecuției, despre moartea sa prin sabie. Unele elemente mai neclare ca, de exemplu, varietatea culturii, convertirea, unele aspecte ale activității și moartea își dădoresc incertitudinea sau repetiția fie fenomenului contaminării, fie dezvoltărilor oratorice. Dacă Prudențiu dă mai multe informații privitoare la partea finală a vieții Sf. Ciprian, este pentru că aceasta era subiectul poemului său (passio Sancti Cypriani). Poetul a folosit, însă, afară de materialul amintit, probabil și o biografie dezvoltată tratind combinat despre ambii Ciprieni, cum reiese din contaminarea pomenită (vv. 57-60) și, cum vom vedea, dintro-altă parte a poemului său.

Există elemente istorice precise și pentru un alt personaj decât Sf. Ciprian al Cartaginei în panegiricul Sf. Grigorie și în poemul lui Prudențiu? Cu toată grija acestor autori de a vorbi despre un singur Ciprian, la o cercetare atentă a textelor, se impune existența unui dublet. Încă de la primele cuvinte ale panegiricului său, Sf. Grigorie preciza că păstorii săi de la Constantinopol aveau în tradiția lor pomenirea și cinstirea anuală a Sf. Ciprian și că această cinstire se impunea cu necesitate.²⁵ E de la sine înțeles că acești păstoriți din Constantinopol nu cinsteau prăznuirea Sf. Ciprian al Cartaginei, care era un sfînt necunoscut în regiunea lor. Ei cinsteau pe un alt Ciprian al cărui cult era anterior venirii Sf. Grigorie la Constantinopol, cult care aparținea unei tradiții dacă nu locale, cel puțin regionale, sau orientale în general. În două rinduri, Sf. Grigorie zice că a venit de la țară să serbeze nu un singur martir, ci martiri.²⁶ E vorba aci de un simplu plural de onoare, sau de un grup de martiri din care făcea parte și Sf. Ciprian? Lucrul nu este exclus. E vorba, poate, de Sf. Ciprian și de Justina, ori de cei doi Ciprieni pe care Sf. Grigorie îi contopește acum într-unul, ori de aceștia amîndoi inclusiv Sf. Justina?

În introducerea panegiricului, Sf. Grigorie accentuează în chip deosebit apropierea și dragostea dintre el și Sf. Ciprian și ridică această dragoste pînă la nivelul afecțiunii rudelor de sînge, folosind chiar expresia: «Trec cu totul în tine», expresie pe care o motivează întii prin afinitatea de doctrină și elocință între ei, și al doilea prin rapiditatea și caracterul mișnat al convertirii.²⁷ Prima motivare se poate aplica, cu probabilitate, raportului dintre Sf. Grigorie și Sf. Ciprian al Cartaginei, dar a doua nu se mai poate aplica acestui raport, ci legăturii dintre Sf. Grigorie și alt

24. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 329.

25. *In cinstea Sf. Martir Ciprian*, 1, *ibidem*, col. 1172 A.

26. *Op. cit.*, 1, col. 1172 B; 3, col. 1173 A.

27. *Op. cit.*, 5, *ibidem*, col. 1176 A.

Ciprian, întrucît cel al Cartaginei n-a fost convertit instantaneu, mai presus de orice cuvînt și exemplu, ci printr-un proces destul de lung de pregătire și de lucrare a Sfîntului Har, fără să se excludă nici de aci, evident, puterea miraculosului, cum reiese din *Ad Donatum*. Cine poate fi acest Ciprian?

În cap. 8 al panegiricului, capitol care începe, neîndoielnic, o altă biografie decît aceea schițată în cap. 6 și începutul cap. 7, Sf. Grigorie precizează că acest nou Ciprian și-a descris viața, înfierînd-o într-un «Mare cuvînt», discurs sau carte — *μακρὸς λόγος*. — S-a zis că acest «Mare cuvînt» nu era decît *Ad Donatum* al Sf. Ciprian al Cartaginei, în care episcopul în adevăr își face o autobiografie, veștejindu-și păcatele, dar nu cu stăruința de care vorbește panegiristul și fără elementele pe care Sf. Grigorie afirmă că le-a aflat într-însul. În realitate e vorba despre o altă operă, aparținînd altui Ciprian. Pentru a da o imagine corectă a diferențelor autobiografice dintre *Ad Donatum* și acest «Mare cuvînt», transcriem în întregime cap. 8 al panegiricului: «Voi aminti de viața sa anterioară, care i-a fost calea mîntuirii, care chemarea și schimbarea lui într-o stare mai bună. Este lucru foarte urît și meschin să se creadă că un atlet (al lui Hristos) este insultat dacă se amintesc (din viața lui) lucruri mai puțin vrednice de luat în seamă. Pentru că, dacă s-ar ține seama de acest criteriu, nici pe marele Pavel n-ar trebui să-l lăudăm, nici pe Matei vameșul, care (fusesse) în rîndul celor mai ticăloși oameni, și nici pe Ciprian însuși. Pavel amintește de persecuțiile sale de la început (împotriva creștinilor) și de schimbarea zelului său pentru ca, prin comparație, să slăvească și mai mult pe Binefăcătorul. Matei, în enumerarea ucenicilor, își adaugă apelativul de «vameș» ca pe un semn de cinste și de distincție. Ciprian, într-un *Mare cuvînt*, își înfierează ticăloșia sa anterioară, ca să aducă ofrandă lui Dumnezeu și acest lucru, anume Mărturisirea (păcatelor sale) și să fie cale de mai bună nădejde pentru mulți dintre cei care își întorc (sufletul) de la rău. Care, cîtă și de ce porții, ca mărime, a fost ticăloșia lui, priviți: a fost *slujitor al demonilor* acela care, mai pe urmă, a ajuns ucenicul lui Hristos; a fost neprieten foarte aprig acela care (mai tirziu) a devenit mare luptător pentru adevărul credinței; *tulbura* drumul nostru și prin cuvînt și prin faptă, întrucît era puternic în amîndouă acela care, după aceasta, a fost o foarte mare autoritate pentru creștini în ambele privințe. Cît rău a însemnat și *magia*, adăugată la acestea, una din îndeletnicirile cele mai cunoscute ale lui Ciprian! Cu atît mai grozavă îi era și *poșta trupului*, care poate să scoată din minți chiar pe cei înțelepți și să constrîngă la un cuget rău, răpind puterea de judecată ca un cal tînăr nestăpînit». ²⁸ În *Ad Donatum* nu se spune nicăieri că Ciprian a fost neprieten foarte aprig al creștinilor, că a practicat magia și era celebru prin ea și nici că, personal, a fost un desfrînat. Deci, acest *Mare cuvînt*, menționat de Sf. Grigorie ca un izvor al său, nu e identic cu *Ad Donatum* al Sf. Ciprian al Cartaginei, ci cu lunga cuvîntare a Sf. Ciprian al Antiohiei în cartea a

28. *Op. cit.*, 8, *ibidem*, col. 1177 ABC. (Sublinierile ne aparțin.

doua a *Trilogiei*, operă apărută, probabil, înainte de anul 350 și tratînd, în cele trei părți ale sale, despre: *Convertirea* Sf. Ciprian, avînd în centrul ei pe Justina, *Confesiunea* sau *Pocăința*, scrisă la persoana I-a, și *Martiriul*, care pune personajul să mai povestească o dată convertirea sa, după care urmează tortura și moartea Sf. Ciprian și a Justinei.²⁹ Nu-i locul să intrăm aci în amănunte asupra originii și evoluției acestei Trilogii al cărei text nu e încă definitiv degajat de impurități mai ales în *Acta* și în *Poemul* Eudochiei, împărăteasa Bizanțului. Se pare că versiunea greacă e făcută după un original siriatic, dacă concluziile lui V. Ryssel sînt corecte.³⁰ Reținem numai observația lui Fotie, printre altele critic inteligent și fin al operelor literare ale antichității grecești păgîne și creștine, că împărăteasa Eudochia, soția împăratului Teodosie al II-lea al Bizanțului, care era și poetă, a versificat în hexametri și Trilogia lui Ciprian și că, în toată opera sa de transpunere în versuri a unui material în proză, ea a respectat cu strictețe ideile originalului.³¹ Chiar dacă Eudochia n-a respectat textul Trilogiei cu aceeași strictețe cu care l-a respectat pe acela al cărților biblice, ea nu s-a putut depărta prea mult de materialul original pe care-l prelucra, pentru că și *Pocăința* Sf. Ciprian ca și celelalte părți ale biografiei sale reprezentau, în fond, tot o tradiție sacră pentru o credincioasă ca ea. În orice caz, ea a păstrat sensul ideilor, cum zice Fotie, adică orientarea faptelor principale. Dovada stă în faptul că *Marele cuvînt* — partea a II-a a Trilogiei — de care s-a servit Sf. Grigorie în panegiricul său, cu circa 70 de ani înaintea operei Eudochiei, nu cuprinde, ca fond principal și orientare, nimic mai mult sau altfel ca piesa versificată corespunzătoare a poetei bizantine. *Marele cuvînt* din care s-a inspirat Sf. Grigorie, prezintă pe Ciprian ca *slujitor al demonilor, neprieten și tulburător al creștinilor, magician și desfrînat*, adică exact trăsăturile principale ale acestui personaj în partea a II-a a Trilogiei versificate, dacă eliminăm bogatele dezvoltări poetice ale textului.³²

29. R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 40.

30. V. Ryssel, *Der Urtext der Cyprianlegende*, în *Zeitschrift für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 110 (1903), pp. 273 și urm., la R. Reitzenstein, *op. cit.*, pp. 71 și urm.

31. Fotie, *Despre Eudochia și Ciprian*, în *Biblioteca*, Cod. 183, Migne, P.G., 103, col. 536 BCD—537 A: «Neprofîtînd de libertatea poetică, Eudochia nu transformă adevărul în mituri, căutînd să placă urechilor tinerești și nici nu îndepărtează pe cititor de la subiect, ci așa adaptează metrul la vechile scrieri, încît cel care le citește constată că nu lipsește nimic din ele. Păstrează tot timpul sensurile proprii ale ideilor, fără să le amplifice și fără să le concentreze; (tot așa) pe cît îi este cu putință, păzește în termeni proximitatea și asemănarea» etc. Această apreciere se referă în special la *Metafrasa Octateuhului*, dar, prin extindere, și la celelalte opere versificate de Eudochia. Ludwich, unul dintre cei mai valoroși editori ai poemelor Eudochiei, crede că textul Confesiunii sau *Pocăinței* lui Ciprian versificat de această poetă diferă sensibil de versiunea Trilogiei pe care ea a avut-o în față, dar nu motivează cu nimic această afirmație: *Eudociae Augustae Procli Lycii Claudiani carminum graecorum reliquiae*. Accedunt Blemymachiae fragmenta. Recensuit Arthurus Ludwich, Lipsiae, B. G. Teubner, 1897, p. 23.

32. Ludwich, *op. cit.*, nu aduce, în ediția lui, schimbări serioase textului față de țînuta ediției Migne, P.G., 85, col. 845-864, 479 versuri; lipsește sfîrșitul.

La aceste trăsături din perioada necreștină, Sf. Grigorie adaugă câteva date în legătură cu convertirea lui Ciprian și apoi elemente din perioada următoare. Ciprian s-a *convertit* de la păgânismul și magia sa la creștinism grație unei afecțiuni puternice, la început impură, apoi purificată, pentru o fecioară galileeană. E aci un capitol bogat de demonologie combinat cu poftele necurate ale personajului principal, un roman deja încheștat în vremea Sf. Grigorie, cuprins în Trilogie și din care panegiristul a lăsat deoparte elementele nepotrivite, reținând esențialul. Apropierea lui Ciprian de galileeană îl purifică de pofta și duhul cel rău. «Dragostea devine protectoarea credinței. Indrăgostitul pețind fecioara, este el însuși pețit de Hristos; flacăra poftelor se stinge; în schimb se aprinde aceea a adevărului credinței». ³³ «Iși mută dragostea», notează așa de fin Sf. Grigorie. ³⁴ Aproape același lucru relatează și Prudențiu, cu unele amănunte în plus: Hristos pune dintr-o dată capăt patimii neînfrinate a lui Ciprian, din inima căruia alungă întunericul și furia și pe care o umple cu dragostea de Dumnezeu, cu credință și cu rușinare de ceea ce făcuse pînă atunci. Chiar și înfățișarea lui Ciprian se schimbă încetul cu încetul: din artificial, chipul îi devine sever, iar lungul său păr lăsat neglijent pe umeri și-l taie scurt; vorbește cu cuvinte smerite, e frământat de nădejde, ține rînduiala (creștină) și încearcă să pătrundă învățătura Bisericii. ³⁵ Pentru cei ce-l cunoșteau, convertirea lui Ciprian a stîrnit uimire și neîncredere. El merse la *păstorul*, adică la episcopul locului și cunoscut fecioarei de care se apropiase atît de mult, dar, evident, nici acesta nu-l crezu, cum nu crezuse nici episcopul din Sicca pe Arnobiu, într-o situație asemănătoare. ³⁶ Pînă la urmă însă fu crezut, fu prețuit pentru credința sa, mai ales după ce-și *arse cărțile de magie*, fu făcut paznic (portar) al bisericii (neecor) și, în cele din urmă, ajuns *episcop*, la moartea predecesorului său. Sf. Grigorie descrie astfel procesul convertirii Sf. Ciprian al Anțiohiei: «El (Ciprian) se refugiază la *Dumnezeul* fecioarei, așa cum Saul s-a refugiat la chitara lui David și la atingerea coardelor acesteia. Se îndreaptă spre *păstorul* fecioarei... Iși mută dragostea. Multă vreme *nu e crezut și e refuzat*; în adevăr, părea lucru de necrezut și de domeniul miracolului ca Ciprian să fie numărat cu creștinii vreodată... El se schimbă însă, și dovada era limpede. El își expune *cărțile sale de magie în public*, triumfă asupra slăbiciunii pentru comoara cea rea..., *face un foc mare din cărțile (expuse)*, consumă prin flacăra îndelunga rătăcire, care nu-i ajutase (să stingă) nici măcar o singură flacăra a trupului său. Ciprian se desparte de demoni și se unește cu Dumnezeu... Ciprian devine *miel sfînt al turmei celei sfînte*, iar, *asa cum am auzit de la cineva*, el ajunge *paznic al templului*, unde se ruga mult pentru ca să-și exercite smerenia, spre curățire de vechea-i trufie.

33. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 11, col. 1181 B.

34. Idem, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 A: «*μετατίθεται τὸν πόθον*».

35. Prudențiu, *op. cit.*, XIII, vv. 25-32, p. 424.

36. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 11, p. 518.

Ajunge apoi *păstor* și încă un *păstor* dintre cei mai mari și mai încercați». ³⁷ Prudențiu confirmă și el acest episcopat. ³⁸

Ce este istoric în aceste elemente biografice ale lui Ciprian al Antiohiei? Nu putem desprinde nici un lucru care s-ar opune categoric existenței istorice a acestui personaj din perioada păgînă a vieții sale. Ținem seama de faptul că deși Sf. Grigorie și Prudențiu au epurat sensibil legenda lui Ciprian și a Justinei de amănunte nepotrivite într-un panegiric și într-un poem creștin, totuși ei au păstrat destule elemente miraculoase în povestire. Elementele de edificare domină și la Sf. Grigorie și la Prudențiu, fără însă ca ele să anuleze complet câteva fapte pozitive simple: Ciprian a fost, foarte probabil, un *păgîn cult*, care a practicat *magia* și care, pentru aceasta, putea să treacă drept *neprieten* al creștinilor. Magia era socotită, la cei vechi, drept o știință excepțională, care aureola în chip deosebit pe cei ce o posedau, dar care îi și putea primejdui grav. *Convertirea lui Ciprian prin dragostea față de o șecioară*, de o «galileeană», cum zice Trilogia, n-are nimic insolit. Asemenea convertiri erau lucru curent atunci. Condamnînd *cărțile* sale și *arzîndu-le* în public și mergînd la *episcopul Antiohiei* spre a-și mărturisii păcatele *pocăindu-se*, Ciprian nu repeta un șablon legendar pe care l-ar fi inventat autorul Trilogiei și din care s-au inspirat cei doi scriitori bisericești ai noștri, pentru că ar însemna să tăgăduim existența istorică a tuturor oamenilor deosebiți, veniți la creștinism într-un mod mai mult sau mai puțin analog. Amănuntul că episcopul Antiohiei și mediul creștin de aci *n-au dat crezare*, la început, mărturisirii lui Ciprian și convertirii lui, este semnificativ. Elementul critic care intervine în această situație din partea Bisericii e analog aceluia din cazul lui Arnobiu, căruia, pentru că i s-a întimplat aceasta, nu-i tăgăduiește nimeni existența istorică. Că Ciprian al Antiohiei nu e un dublet fictiv al lui Ciprian al Cartaginei, ne-o dovedesc unele evenimente caracteristice care separă viețile lor: magia, convertirea în chipul menționat mai sus, arderea cărților de magie în public, neîncrederea și refuzul ce i s-au arătat inițial, cu prilejul convertirii, funcția de paznic al templului după ce a fost primit în Biserică, aparțin în exclusivitate lui Ciprian al Antiohiei și-l diferențiază de Ciprian al Cartaginei. Contaminările sau paralelismele unora dintre elementele lor biografice nu dovedesc inexistența unuia dintre ei, ci reflectă doar procedeul variat de compoziție al panegiricului și al poemului, procedeu uzual în piesele literare ale tuturor timpurilor. E cazul cu episcopatul lui Ciprian al Antiohiei, pe care Sf. Grigorie și Prudențiu îl menționează doar în treacăt, ³⁹ pentru că ei vorbiseră mai pe larg despre episcopatul lui Ciprian al Cartaginei; este, apoi, cazul cu moartea martirică și cu înmormîntarea aceluiași personaj nepomenite de autorii noștri, pentru că le

37. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 AB.

38. Prudențiu, *op. cit.*, XIII, vv. 33-34.

39. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 B; Prudențiu, *op. cit.*, XIII, vv. 33-34:

«His igitur meritis dignissimus usque episcopale
Provehitur solium doctor, capit et sedile summum».

trataseră când vorbiseră despre episcopul Cartaginei.⁴⁰ Cultul moaștelor Sf. Ciprian al Antiohiei era un lucru pozitiv la Constantinopol și e sigur că era anterior anului 379, când Sf. Grigorie își rostește panegiricul; tot așa de pozitivă era prezența moaștelor Sf. Ciprian în biserica unde oficia Sf. Grigorie, cu toate dezvoltările oratorice pe care acesta le consacră aflării și aducerii acestor moaște.⁴¹ Este inutil să subliniem că aceste moaște nu erau ale Sf. Ciprian al Cartaginei, ci ale celui al Antiohiei; ele puteau alunga demonii, îndepărta bolile și mijloceau cunoașterea viitorului: «Toate aceste lucruri le săvârșește țărina lui Ciprian însoțită de credința (celui ce se roagă), cum o știu cei care le-au experimentat, care au făcut să ajungă minunea pînă la noi și care o vor transmite timpurilor viitoare».⁴² Sf. Grigorie vorbea, deci, despre moaștele Sf. Ciprian unor ascultători care le cunoșteau bine, prin experiență directă cu ele. Prin urmare, nu se poate spune că el a inventat istoria moaștelor Sf. Ciprian și cultul lor, ci le-a luat așa cum le-a găsit în tradiție în momentul sosirii sale la Constantinopol.

Îată de ce nu sîntem de acord cu Reitzenstein și Delehaye că Ciprian al Antiohiei este un dublet al lui Apolloniu de Tyana,⁴³ faimosul filozof magician din sec. I d. Hr., și pe care literatura păgînă ulterioară l-a aureolat în chip deosebit.⁴⁴ Apolloniu fusese ridicat prea mult peste nivelul comun, în sec. III și IV, pentru a i se crea un dublet în Ciprian, care să-i concureze autoritatea și prestigiul. Trilogia atît cea din *Acta* cît și cea versificată de împărăteasa Eudochia nu oferă, în Ciprian al Antiohiei, un dublet corespunzător lui Apolloniu de Tyana. Afară de călătorii, aproape nimic altceva nu putea constitui un paralelism corect între cei doi. Pe de altă parte, Antiohia, patria Sf. Ciprian, trecea drept un foarte important centru de magie, în lumea veche, cum ne-o atestă Eusebiu al Cezareei.⁴⁵ Nu era, deci, nevoie să se recurgă la oficiile folclorice ale legendei lui Apolloniu de Tyana pentru a se crea un centru de magie la Antiohia, unde așa ceva exista de multă vreme. Nici la serviciile lui Ciprian al Cartaginei nu putea apela Sf. Grigorie sau izvorul său, referitor la magie, pentru că acest Ciprian n-a fost niciodată magician. Numele de Ciprian nu era prea frecvent la Antiohia, ca în întregul Orient creștin, dar se răspîndiseră suficiente nume de origine latină în aceste părți, ca, de exemplu, acela al Sf. Justin Martirul și al tatălui său, Priscus, în Palestina (la Flavia Neapolis = Sichem), al lui Claudiu Claudian în Paflagonia etc., iar în Antiohia însăși: al Sf. Petru (Apostolul), al Sf. Ignatie (episcopul), al lui Secundus, tatăl Sf. Ioan Gură de Aur, al Sabinienei (sora lui Secundus), al unui Petru, martir sub Dioclețian etc. Ar-

40. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 16, *ibidem*, col. 1189 A; Prudențiu, *op. cit.*, XIII, vv. 90-95.

41. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 17, *ibidem*, col. 1189 BCD.

42. Idem, *op. cit.*, 18, *ibidem*, col. 1192 A.

43. R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 52; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 321.

44. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne — Étude sur la polémique antiochrétienne du I-er au VI-e siècle*, Paris, 1934, pp. 175 și urm.

45. Eusebiu, *Istoria bisericăască*, 3, 26, 1-3; 9, 3; ed. Ed. Schwartz și ed. E. Graspîin; idem, *Pregătirea evanghelică*, 4, 2, 10-11, Migne, P.G., 21, col. 237.

derea cărților de magie în public, însoțită de recunoașterea erorii sale îndelungate putea fi un motiv folcloric, dar, în cazul de față, scena e așa de sugestivă, încît n-avem temeii serios să ne îndoim de realitatea faptului. Evident, Sf. Grigorie încarcă scena cu dezvoltări oratorice, dar faptul esențial pare de netăgăduit. El procedează și aci ca în cazul convertirii Sf. Ciprian, care, în forma sa din Trilogie și din panegiricul Sf. Grigorie, e un «roman pios»,⁴⁶ dar care ascunde, sub faldurile sale oratorice și poetice, foarte probabil, adevărul constat de atîtea ori că cineva a trecut la creștinism printr-o tînără, căreia, din diferite pricini, ajunsese să-i poarte afecțiune.⁴⁷ În cazul de față, lucrul a avut loc probabil pentru că Ciprian apreciasse puritatea sufletului și a credinței unei fecioare, al cărei nume: Justa sau Justina, omis de Sf. Grigorie, dar păstrat de Trilogie, e tot de origine latină.⁴⁸ Istoria bisericească a înregistrat⁴⁹ și alte cazuri similare.⁵⁰ Paralela Teclei nu infirmă istoricitatea Justinei; și nici aceea a fecioarei din care solitarul Macedonios a scos demonul erotic și care, de fapt, nici nu e o paralelă (Teodoret, *Istoria relig.*, 13, Migne, P.G., 82, col. 1405). Credem că «păstorul» la care s-a dus Ciprian spre a fi botezat era episcopul Antiohiei și nu, în general, Dumnezeu creștinilor, care e numit în Sfînta Scriptură «Păstorul cel bun». E regretabil că Sf. Grigorie nu ne spune de la *cine* anume deține — el susține că deține special de la cineva — faptul că Ciprian a ajuns portar al bisericii unde se ruga și se exercita în smerenie și că, după aceea, a fost înălțat la rangul de «păstor», adică episcop.⁵¹ Lista episcopilor de Antiohia ridicată de Eusebiu în *Istoria sa bisericească* nu cuprinde și pe Ciprian. Eusebiu a putut face omisiuni, sau include pe Ciprian într-un text mai general în care vorbește chiar de persecuțiile de la Nicomidia, sub Dioclețian (*Istoria bisericească*, 8, 6, 9), iar termenul de «păstor» folosit atît de Trilogie cît și de Sf. Grigorie nu înseamnă, totdeauna, obligator, episcop, ci uneori și preot. Dacă un pelerin din sec. VI vorbea despre mormîntul Sf. Justina, la Antiohia, ceea ce implică martiriul ei aci, inclusiv legăturile dintre ea și fostul magician, de ce să excludem, în chip absolut, posibilitatea integrării lui Ciprian în lista episcopilor de Antiohia?⁵² Desigur, existența Justinei nu implică, automat și necesar, existența lui Ciprian, dar o presupune cel puțin în mod relativ. Martiriul lui Ciprian și al Justinei nu e menționat nici de Sf. Grigorie, nici de Prudențiu, nici de Eusebiu, dar e descris în Trilogie.

46. H. Delehay, *op. cit.*, p. 322.

47. Motivul frecvent pentru care unii păgîni culti sau suspuși se converteau la creștinism prin femeii creștine era curăția sau înțelepciunea acestora, sau amîndouă acestea laolaltă.

48. Acest nume e o dovadă nu de neistoricitate a fecioarei creștine care-l purta, ci un argument în plus referitor la răspîndirea numelor de origine latină în Orient.

49. Eusebiu, *Istoria bisericească*, 6, 5, 1-6.

50. Mineiul pe noiembrie, ziua 25: *Sinaxarul*. Sf. Ecaterina nu figurează printre martirii din vremea lui Dioclețian, consemnați de Eusebiu. Dar aceasta nu infirmă de plano istoricitatea Sf. Ecaterina și a martiriului ei. Eusebiu n-a putut consemna tot.

51. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 B.

52. H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia Hagiographica, 20), deuxième édition revue, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, p. 205.

Aceasta nu exclude însă existența lui. Cultul moaștelor Sf. Ciprian la Constantinopol implica, probabil, un cult mai vechi al acestor moaște-la Nicomidia, unde se credea că a fost martirizat și, probabil, un altul la Antiohia.

În esență, socotim că Sf. Ciprian al Antiohiei a fost un personaj istoric, mai tânăr decît Sf. Ciprian al Cartaginei, că și-a însușit multe din științele vremii, printre care și magia, în mare cinstă în Siria, că a venit la creștinism prin afecțiunea față de o persoană tinăra care impunea prin puritatea sufletului și a credinței ei, că această convertire a fost un timp suspectată, că, spre dovedire a sincerității sale, el a repudiat cuprinsul cărților de magie pe care le poseda și le-a ars în public, însoțind acest act de o zguduitoare mărturisire, că, în cele din urmă, el a fost primit în Biserică unde a reușit să urce toate treptele ierarhiei. Sf. Ciprian al Antiohiei era, sub raport general creștin, inferior Sf. Ciprian al Cartaginei, dar dispunea de elemente care completau chipul acestuia din urmă și care erau proprii evlaviei orientale. Sf. Grigorie a împletit viața a doi Ciprieni reali, după cele mai mari probabilități. Cum era firesc, Sf. Ciprian al Antiohiei oferea actului acestei împletiri nu numai măr mult material, dar și un atașament mai cald credincioșilor din Constantinopol decît Sf. Ciprian al Cartaginei, pentru că el era un oriental, se știa că se încununase cu un martiriu recent, de numai circa 75 de ani,⁵³ și-i ajuta cu moaștele sale făcătoare de minuni, aflătoare în mijlocul lor. Sf. Ciprian al Cartaginei dădea, în schimb, un prestigiu deosebit prin viața și opera sa literară, printr-un martiriu care era cu circa 50 de ani mai vechi decît al omonimului de la Antiohia și prin posibilitatea de apropiere a creștinismului răsăritean de cel apusean. Dacă în panegiricul Sf. Grigorie de Nazianz, personajul dominant e Sf. Ciprian al Antiohiei purtînd, uneori, hlamida și aureola Sf. Ciprian al Cartaginei, în poemul lui Prudențiu personajul central e Sf. Ciprian al Cartaginei, în istoria căruia cele 14 versuri consacrate celui alt Ciprian se prezintă ca o simplă glosă rezumînd o operă mai mare.

2. ELEMENTE NEISTORICE ȘI DE EDIFICARE

Sf. Grigorie ca predicator și Prudențiu ca poet, nu erau ținuți să facă istorie pură în operele lor, care urmăreau edificare sufletească și înălțare spirituală. Fără îndoială, ei au reținut fapte reale și au reușit uneori să ni le prezinte ca atare, dar, adesea, pentru motive pedagogice sau poetice, ei le-au învăluit în aprecieri, considerații sau devieri care se îndepărtau de la realitatea istorică și care, aproape, le sufocau, cum le sufocă și în textele păstrate pînă astăzi, făcîndu-le de nerecunoscut.

De la începutul părții biografice, Sf. Grigorie declară că viața Sf. Ciprian, așa cum o va prezenta el, e una din cele mai frumoase, e chiar

53. În timpul persecuției lui Dioclețian, în 304-305, dacă e adevărată afirmația: Trilogiei: *Acta Sanctorum*, tom. VII, cap. 5, p. 226 E.

«cea mai frumoasă povestire a sa și o podoabă cinstită a creștinilor». ⁵⁴ Deci, nu e istorie strictă, ci o povestire în care poate să intre și istorie.

Cărțile «cele multe și strălucitoare» ale Sf. Ciprian (al Cartaginei) ⁵⁵ sînt unul dintre primele complimente aruncate Apusului creștin. Sfirșitul cap. 12 reintroduce în scenă pe Sf. Ciprian al Cartaginei, prezentîndu-l ca pe un fel de Papă al întregii lumi: «El conduce nu numai Biserica din Cartagina, nici numai pe aceea din Africa, vestită pînă în ziua de azi de la el și prin el, ci și întreaga Biserică a Apusului și aproape chiar Biserica Răsăritului, precum și pe acelea din latura sudului și a nordului, pretutindeni pînă unde a ajuns admirația pentru el». ⁵⁶ Un asemenea Ciprian n-a trăit niciodată în istorie, dar Sf. Grigorie își prețuiește personajul și, deci, nu-și economisește laudele. Aproape în aceiași termeni îl proslăvește Prudențiu, cînd zice:

«Nec Libyae populos tantum regit, exit usque in ortum
solis et usque obitum, Gallos fovet, inbuit Britannos,
praesidet Hesperiae, Christum serit ultimis Hiberis,
denique doctor humi est, idem quoque martyr in supernis,
instruit hic homines, illinc pia dona dat patronus». ⁵⁷

Sf. Ciprian fusese «mare prin *neevlavia* lui, dar mai mare prin *evlavie* lui, mare *neprieten* (al creștinilor) și mare biruitor încununat, vrednic de admirație nu mai puțin sub raportul *schimbării* decît sub acela al virtuții. Faptul important nu era atît că el *a păstrat intactă forma binelui*, cît și că și-a schimbat viața... Păstrarea formei binelui era o chestie de obișnuință, pe cînd schimbarea religiei era de domeniul buneii și înțelepției hotărîri. În primul caz, era ceva comun mării majorității, pe cînd în al doilea exemplele erau puține». ⁵⁸ Pasajul e o contaminare a însușirilor celor doi Ciprieni: prima frază se referă cu deosebire la Ciprian al Antiohiei, iar a doua la Ciprian al Cartaginei. Nu se poate reține ca istorică afirmația că unul din acești Ciprieni — în primul rînd cel de la Antiohia — a persecutat pe creștini decît în sensul general că el fiind adorator al demonilor era, implicit, dușman al creștinilor și că a vrut să batjocorească pe creștina Justina. «Schimbarea» face aluzie la convertirea atît de comentată a lui Ciprian în vremea lui, și pe care Sf. Grigorie o definește ca pe o «supunere a neraționalului logosului». ⁵⁹ «Neraționalul» de aci era magia cu toate implicațiile ei, pe cînd «logosul» reprezenta noul principiu al creștinismului, adică chipul judicios al vieții celei noi după Logosul Hristos. Nu e clar înțelesul afirmației Sf. Grigorie că Ciprian «a păstrat intactă forma binelui». Acest τύπος αγαθού este chipul lui Dumnezeu sau legea binelui înăscută în om? Sau este binele moral de care făcea atîta caz Socrate? În orice caz, acest bine din propria-i natură a

54. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 6, *ibidem*, col. 1176 B.

55. Idem, *op. cit.*, 7, *ibidem*, col. 1176 C.

56. Idem, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 B.

57. *Peristephanon*, XIII, vv. 102-106.

58. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 16, *ibidem*, col. 1189 A.

59. Idem, *op. cit.*, 7, *ibidem*, col. 1176 C: «καὶ τῷ λόγῳ τὴν ἀλογίαν ὑπέκλινεν».

ajutat pe Ciprian să se convertească, adică să treacă la o viață absolut nouă. El constituia o bază pentru suișuri ulterioare. Prudențiu pretinde că pînă la Sf. Ciprian a lipsit trăitorul din plin al scrierilor apostolice, îndeosebi al operelor pauline, trăitor al cărui talent să învețe lumea și grație căruia răutatea interioară dar lustruită a oamenilor să cunoască teama sau tainele lui Hristos.⁶⁰ Sf. Ciprian al Cartaginei a trăit aievea Sfînta Scriptură pe care o interpretează corect, dar n-a fost primul creștin din Africa proconsulară și cu atît mai mult de pe întregul întins al Bisericii care să fi practicat realmente învățătura Sfinților Apostoli.

Considerații neistorice și de edificare brodează Sf. Grigorie îndeosebi în jurul fecioarei creștine de care se îndrăgostește magicianul Ciprian, precum și în jurul acestuia. Am văzut mai sus că amîndouă aceste personaje sînt istorice, sau cu cele mai multe șanse de a fi socotite ca atare. Dar, deși Sf. Grigorie a epurat sensibil izvorul său, care era un roman pios, de scene și lucruri nepotrivite, el a păstrat, totuși, esența și atmosfera Trilogiei, și în locul elementelor eliminate a introdus — nu în aceeași proporție — descrieri și considerații de edificare de un spiritualism ridicat, dar transparent sub raport istoric. Astfel, cap. 9 al panegiricului descrie frumusețea excepțională a unei fecioare «din părinți nobili și cinstiți», îndrăgostirea lui Ciprian de ea și încercările lui de a o seduce cu ajutorul demonilor. În Trilogie, îndrăgostitul era un oarecare Aglaïdas, care recurgea la expedientele magice ale lui Ciprian pentru a se apropia de fecioară. În interesul tezei sale, Sf. Grigorie a înlocuit pe Aglaïdas cu Ciprian însuși. Frumusețea fecioarei e descrisă la superlativ, cu imagini și texte biblice, în ambianță exclusiv scripturistică: Dumnezeu, Hristos, Adam, Iov, îngerii, diavolul, David, Solomon; ea e încărcată de calități care se dau numai fetelor din basme sau personajelor feminine din romane. Aceste calități pot fi folosite, ca șablon, pentru orice fecioară creștină; nimic despre numele, locul de naștere și educația fecioarei. Aceste amănunte existau în Trilogie, dar Sf. Grigorie le-a șters. Aproape toată jumătatea a doua a cap. 9 se ocupă cu uneltirea diavolului de a seduce pe fecioară prin Ciprian. Baza este Trilogia. Cap. 10 e și mai transparent sub raport istoric. Prima parte se ocupă cu funcția de proxenet a lui satan, iar a doua cu rolul de ocrotitor al lui Hristos față de cei dragi Lui, începînd cu Suzana și terminînd cu cei trei tineri din Babilon, aruncați în cuptorul aprins. Ciprian și fecioara iubită de el aproape au dispărut. În cap. 11, lucrurile se petrec aproape la fel, într-o atmosferă de povestire marcată de diferite speculații teologice. Fecioara scapă de insistențele peștorului prin rugăciuni adresate Sfîntei Fecioare Maria, prin post și prin culcare pe jos. Dragostea devine protectoarea credinței, adică Ciprian se convertește. Socotim că acest din urmă fapt este adevărat, dar prezentarea lui e prea poetică pentru a nu fi trezit bănuielile criticii. Trilogia e și mai încărcată cu polenul poeziei și al retoricii. Sf. Grigorie rezumă Trilogia din care însă păstrează esențialul pe care-l împodobește cu teologie și poezie. Dar și adaugă sau schimbă unele amănunte: fecioara roagă pe Fecioara Maria să o ajute

60. *Peristephanon*, XIII, vv. 16-20.

în primejdie,⁶¹ lucru care nu se află în Trilogie; în timp ce în Trilogie nu Ciprian arde cărțile sale de magie, ci le duce episcopului Antim pentru acest lucru, în panegiricul gregorian el însuși, fostul magician, le expune în public și le arde⁶²; Sf. Grigorie menționează prima treaptă a ierarhiei inferioare în care a intrat Ciprian după convertire, aceea de paznic al bisericii,⁶³ amănunt absent în Trilogie și pe care Sf. Grigorie pretinde că-l deține de la cineva anume, poate de la un contemporan foarte tânăr al lui Ciprian († 304), și care este istoric, după toate probabilitățile. Pe cât erau de adevărate moaștele Sf. Ciprian — ele erau în biserică sau lângă biserică, în văzul tuturor —, pe atât istoria acestor moaște este nebuloasă: Sf. Grigorie vorbește de păstrarea lor la o femeie, de descoperirea existenței lor unei alte femei și de aducerea lor la biserică pentru a deveni un bun de folos al întregii obști.⁶⁴ Cum și când au apărut aceste moaște? Cum o chema pe prima femeie, aceea la care ele se aflau de multă vreme? Dar pe cealaltă, căreia i s-a făcut descoperirea existenței lor? Sf. Grigorie însuși ne spune că în vremea lui se discuta despre răpirea moaștelor Sf. Ciprian, dar aflarea lor, pretinde el, va curma această discuție.⁶⁵

Prudențiu prezintă, cum am văzut, un Ciprian al Antiohiei cu trăsături mai precise: din magician impur și om care nu socotea nimic vrednic de respect, se convertește; își schimbă figura jovială în severă, își scurtează părul, vorbește smerit, ține regula, trăiește după dreptatea lui Hristos, pătrunde învățătura creștină și ajunge pînă la tronul episcopal.⁶⁶ Această sobrietate urcă pînă la izvorul lui Prudențiu, sau poetul, bun cunoscător al Sf. Ciprian al Cartaginei, a expediat în 14 versuri un personaj care-l incomoda? Credem că prima alternativă e adevărată; cele 14 versuri sînt un rezumat succint al unei vieți istorice. Introducerea episodului vădește că e vorba despre un alt Ciprian decît cel al Cartaginei. Trăsăturile tabloului lui Ciprian sînt simple, viguroase, precise, pregnante și, prin aceasta, mai istorice decît acelea pe care ni le-a lăsat Sf. Grigorie în panegiricul său despre același personaj.⁶⁷ Rugăciunea lui

61. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 11, *ibidem*, col. 1181 A.

62. Eudochia împărăteasa, *Despre Sf. Ciprian*, I, Migne, P.G., 85, col. 841 A; Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 A; e o omisiune a lui Maran în afirmația sa că în *Convertirea* lui Ciprian din Trilogie n-ar fi vorba despre arderea cărților lui: *Vita Cypriani*, cap. 37, Migne, P.L., 4, col. 183 A.

63. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 12, *ibidem*, col. 1184 B.

64. Idem, *op. cit.*, 17, *ibidem*, col. 1189 BC.

65. Idem, *op. cit.*, 17, *ibidem*, col. 1189 CD.

66. *Peristephanon*, XIII, vv. 21-34.

67. Mineele rezumă fidel, după Sf. Grigorie, viața Sf. Ciprian al Antiohiei, în sinaxare, condace, stihiri, slave etc. Sinaxarul din cel mai vechi minei oriental, *acela al împăratului Vasile Porfirogenetul*, pe la anul 886, octombrie, ziua 2, prezintă astfel pe Sf. Ciprian: «Ciprian, înțeleptul ierarh, sub împărăția lui Deciu, era din Antiohia Siriei. Era filozof și magician desăvîrșit. Mai pe urmă s-a creștinat pentru temelul acesta: era o fecioară în același oraș cu el, pe nume Justina, botezată de episcopul Optat. Un grec, numit Idas (soil, pentru Aglaidas), o dorea și fiindcă nu-și putea împlini dorința, a mers la Ciprian rugîndu-l s-o determine prin magie ca să-i dea ascultare. Ciprian trimițînd a treia oară pe dracul desfrînării la fecioară, n-a putut s-o convingă, ea aflîndu-se tot

Ciprian în închisoare, înainte de execuție, era un motiv folcloric și literar curent în piesele martirice: Sf. Policarp, Sf. Laurențiu etc. se roagă și ei în acest moment. Rugăciunea lui Ciprian n-a putut fi înregistrată decât auditiv. El cere să moară cât mai repede pentru ca dușmanul să nu-și ia seama și să-l ierte. Rareori martirii spuneau așa ceva în clipa supremă. Roagă pe Dumnezeu să-i păzească turma, ca nimeni din ea să nu cadă.⁶⁸

Capitolele 18 și 19 ale panegiricului Sf. Grigorie sînt frumoase piese de edificare, alături de alte fragmente în care se vorbește despre ispitirile lui satan, despre ajutorul dat de Hristos multora din Vechiul Testament, despre puterea rugăciunii (cap. 9, 10, 11), despre păstrarea chipului și asemănarea cu arhetipul (cap. 15).

Elementele neistorice și de edificare intrau, necesar, în structura unui panegiric, care vrea să înalțe sufletul auditorilor în regiuni supraistorice. Dezvoltările oratorice umbresc și ele, adesea, istoricitatea anumitor fapte. Dar, pentru un ochi atent, aceste fapte se impun și se mențin.

II. ASPECTE LITERARE ALE CELOR DOUĂ PANEGIRICE

1. COMPOZIȚIA CELOR DOUĂ PANEGIRICE

Dacă valoarea istorică a anumitor episoade sau evenimente povestite în cele două panegirice poate fi discutabilă, ținuta literară a acestor piese este cu totul remarcabilă. S-a zis că panegiricul Sf. Grigorie este o improvizatie, cum ar reieși din chiar expresii ca acestea ale autorului: «Aproape ne-a scăpat Ciprian... Trebuie să începem așa, că m-am întors la voi la momentul potrivit, iar prin bunele măsurători ale lui Dumnezeu, care statornicește și rînduiește toate cu înțelepciune, am venit de la liniște la predică, de la o (credincioasă) iubitoare de martiri, la martiri, de la des-tinderea trupezăscă la ospățul duhovnicesc».⁶⁹ Dacă, poate, în momentul

timpul în rugăciune. Atunci el însuși (Ciprian) a fost luat de ultimul demon pe care-l trimisese. Văzînd Ciprian că la nimic nu-i folosește meșteșugul magiei, și-a ars cărțile și s-a botezat. Și alîta a înaintat în virtute, încît a ajuns episcop și a învățat pe mulți credința în Hristos. Pe urmă, fiind prins împreună cu Justina de către prefectul Damascului, a fost decapitat pentru Hristos» (Migne, P.G., 117, col. 84 AB). În timp ce sinaxarul din mineele grecești și românești reproduce cu mici diferențe această povestire, alte piese din minee sintetizează și mai strîns viața lui Ciprian, eliminînd unele lucruri sau subliniînd altele. Iată ce zice condacul, glas I (Minei pe octombrie, ziua 2-a, ed. romînească, 1929): «De la meșteșugul vrăjtoresc întorcîndu-te, de Dumnezeu înțelepțile, la dumnezeasca cunoștință te-ai arătat lumii doitor prea înțelept, tîmăduiri dăruind celor ce te cintesc pe tine, Chipriane, cu Justina; cu carea roagă-te iubitorului de oameni, Stăpînului, să mîntuiască sufletele noastre». Sau stihira podobiei: «Fiind cu sîrguință învățat întru înșelăciune, ca Pavel din cer te-ai chemat, îndreptîndu-te cu crucea către lumina cunoștinței; că arzîndu-te de dragostea curatei fecioare, printre-însa te-ai alcătuit cu Ziditorul făpturii. Pentru aceea biruind neputința vrăjmașului, cu dînsa dimpreună te-ai învrednicit cetei mucenicilor, Chipriene sfințite. Roagă-te lui Hristos Dumnezeu, iertare de greșale să dăruiască celor ce pomenesc cu dragoste sfință pomēnirea ta».

68. *Peristephanon*, XIII, vv. 55-69.

69. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 1, *ibidem*, col. 1169 A, 1172 AB.

cînd a rostit penigiricul autorul avea aerul că improvizează, după aceea, acasă, el i-a dat forma pe care i-o cunoaștem și care e departe de a trăda semnele unei improvisații. Credem că Sf. Grigorie ducîndu-se la țară să se odihnească, a ținut, printre altele, să se și pregătească în vederea acestei aniversări; noi trebuie să înțelegem formula exordiiului său: «Aproape ne-a scăpat Ciprian» ca pe o nouă abilitate oratorică, menită să impresioneze pe ascultători prin ineditul ei. «Am întîrziat, dar n-am întîrziat», vrea să spună autorul, întrucît după formula exordiiului, către sfîrșitul cap. 1 el afirmă: «M-am întors la voi la momentul potrivit», iar la începutul cap. 3 constată: «N-am venit după sărbătoare». ⁷⁰ Rafinatul meșter al cuvîntului, care e Sf. Grigorie, știe să scoată chiar dintr-o dificultate un element artistic. Cele 19 capitole ale panegiricului sînt lucrurate cu grijă și lasă o deosebită impresie asupra cititorului atent. ⁷¹

În general, compoziția panegiricului e bine încheșată și rareori lasă să se întrevadă locul de sudură a diferitelor părți sau elemente de construcție. Materialul folosit, luat din izvoare diferite, cum am văzut mai sus, e bine îngemănat și dozat. Meritul mare al compoziției acestui panegiric este că din doi Ciprieni ea a făcut unul, e adevărat, un personaj uneori complex și greoi, dar unul. Izvoarele scrise atît pentru Sf. Ciprian al Cartaginei cît și pentru Sf. Ciprian al Antiohiei, precum și cele orale au fost contopite magistral de evlavie și arta Sf. Grigorie într-o masă unică, pe care credința și talentul său oratoric au dăltuit-o dîndu-i forma atrăgătoare pe care o cunoaștem. Chiar dacă Sf. Grigorie a dispus de un izvor intermediar între Trilogie, deoparte, și *Vita* din fruntea menționatului «corpus cyprianicum» și martiriul (*passio*) Sf. Ciprian, de altă parte, ⁷² operația de contopire a fost, totuși, grea, pentru că materialul aparținea la două cicluri diferite, care se vor fi făcut resimțite și în acest izvor intermediar și pentru că el dădea acestui material o formă nouă. Dar contribuția Sf. Grigorie nu se mărginește la armonizarea unui material bogat și, adesea, labil; primele cinci capitole care formează introducerea panegiricului aparțin în exclusivitate panegiristului; la fel considerațiile teologice sau filocalice pe care le face în majoritatea episoadelor panegiricului, partea a doua a cap. 18 și întregul cap. al 19-lea. La acestea se adaugă căldura unei evlavii, blîndețea unei inimi și altitudinea unei spiritualități cu totul deosebite. Poemul lui Prudențiu are o compoziție mai strînsă, mai condensată, decît aceea a panegiricului gregorian. Sudura părților e mai solidă și unitatea personajului e mai certă; e mai puțină magie ca la Sf. Grigorie, demonul nici măcar nu e pomenit, fecioara e menționată numai în treacăt, dar impresionează «peștera» de lîngă Cartagina în care a fost închis Sf. Ciprian, judecata acestuia și rolul său după moarte. Cu tot elanul poetic, mai ales la începutul și la sfîrșitul pie-

70. *Idem, op. cit.*, 3, *ibidem*, col. 1173 A.

71. H. Delehay, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage, ibidem*, p. 323: «Les développements se suivent avec beaucoup de logique et si l'on peut y relever des erreurs, elles sont de celles que le tempérament de l'orateur suffit à expliquer».

72. R. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 58, nota 3, la sfîrșit.

sei, atmosfera generală e mai sobră și respiră puternicul geniu al lui Prudențiu.

În această compoziție, episoadele sînt bine articulate și au rol pregnant în ansamblul acțiunii celor două piese : întîlnirea Sf. Grigorie cu credincioșii săi, lupta demonilor împotriva fecioarei, convertirea lui Ciprian, comportarea acestuia în timpul persecuției, executarea celor trei sute de creștini în faimoasa groapă plină cu var aprins, judecata lui Ciprian, înmormîntarea lui, aflarea moaștelor sale. Aceste episoade dau acțiunii nerv și o fac interesantă. Ele constituie aproape tot atîtea acte ale dramei Sf. Ciprian ; o dramă povestită pe care talentul autorilor o reactualizează pentru ascultătorii și cititorii lor.

2. STILUL

Stilul ambelor bucăți e dintre cele mai alese. Sf. Grigorie este, în panegiricul său, nu numai păstor și predicator, ci și poet ; el știe să se ridice, uneori, pînă la culmile poeziei lui Prudențiu ; alteleori, retorismul lui jenează.

În general, *descrierile* sale sînt vii, calde, luminoase, frumoase, fie că exprimă stări sufletești personale, fie că redau situații ale personajelor sale. Inima lui de părinte nu poate să tacă văzîndu-se în fața credincioșilor, fără să sublinieze legătura dintre el și ei : «Copii, mi-era dor de voi și vouă, deopotrivă, vă era dor de mine, sînt convins. Vedeți bună-tatea părintelui ; vă exprim dragostea mea, dar o mărturisesc și pe a voastră...». ⁷³ Sau : «Mărturisesc că în alte privințe sînt mai lăsător decît oricare altul ; dar, din momentul unirii cu Hristos, am îndepărtat orice poftă și nu mă mai ține nimic din cele care pentru alții sînt atrăgătoare și vrednice de nîvnit : nu mă ține nici bogăția care e trecătoare și nestă-tătoare, nici plăcerile pîntecelui și săturarea care nasc lipsa de măsură, nici îmbrăcămîntea moale și care cade alunecînd, nici strălucirile și grațiile pietrelor prețioase, nici audiția înșelătoare, nici mirosul care moleșește, nici aplauzele mulțimilor...». ⁷⁴ Martirii sînt : «holocauste..., jertfe desăvirșite, aduceri aminte primite de Dumnezeu, vestiri ale adevărului (credinței), înfierări ale minciunii, împlinire a Legii care se înțelege duhovnicește, dărîmare a rățăcirii, prigonire a răutății, prăbușire a păcatului, curățire a lumii». ⁷⁵ Se cunoaște puternica descriere a raporturilor spirituale dintre panegirist și Sf. Ciprian : «Cipriane, tu-mi ești foarte scump și în fapt și ca nume mai mult decît ceilalți martiri, căci între aceștia nu există pizmă. Sînt copleșit în chip deosebit de virtutea ta, sînt recreat de amintirea ta, sînt ca un inspirat de plăcere, într-un anumit fel te însoțesc..., și trec cu totul în tine...». ⁷⁶ În cap. 6 și 13, Sf. Grigorie prezintă portretul fizic și intelectual de o rară eleganță al Sf. Ciprian al

73. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 2, *ibidem*, col. 1172 B. Asemenea atîtora din exordiiile predicilor Sf. Ioan Gură de Aur.

74. Idem, *op. cit.*, 3, *ibidem*, col. 1173 A.

75. Idem, *op. cit.*, 4, *ibidem*, col. 1173 CD.

76. Idem, *op. cit.*, 5, *ibidem*, col. 1173 D, 1176 A.

Cartaginei, iar în cap. 8 pe acela al păgînului și magicianului Ciprian. Fecioara de care se îndrăgostește acesta din urmă e de o frumusețe și distincție neobișnuită: «Era o fecioară din părinți nobili și cinstiți. Ascultați fecioare și tresăltați; mai mult: (faceți așa) și voi care fiind căsătorite păziți și iubiți curăția... Fecioara era foarte frumoasă la chip. Să-ți cînte împreună cu noi dumnezeiescul David, zicînd: «Toată slava fiicei regelui (vine) dinăuntru» (Psalm. XLIV, 14); (fecioara era) mireasă adevărată a lui Hristos, frumusețe ascunsă, grădină închisă, fîntînă pecetluită... păstrată numai pentru Hristos». ⁷⁷ Descrierea pe care Prudențiu o face gropii cu var aprins, vestitei «candida massa», loc de tortură pentru creștini, trezește și azi groază la lectură. Versuri ca:

«Saxa recocta vomunt ignem nivèusque pulvis ardet,
urere tacta potens et mortifer ex odore flatus». ⁷⁸

reamintesc scene din Homer, Eschil, Pindar și Virgil.

Sf. Grigorie folosește uneori *comparații* interesante, totdeauna adecvate. Dorul lui față de credincioși și al acestora față de el a fost supus încercării prin distanță, așa cum examinează pictorii tablourile. ⁷⁹ Schimbarea lui Ciprian inspiră Sf. Grigorie această comparație: «Soarele e dulce după (ce a trecut) norul de care fusese acoperit mai înainte, primăvara e mai dulce pentru că ea (vine) după tristețea iernii, liniștea și marea întinsă zîmbesc mai dulce atunci cînd lovesc în țărături, după vînzoleala vînturilor și umflarea valurilor». ⁸⁰ Asemănările fecioarei menționate mai sus cu: statuia vie, ofranda neatinsă, templul neapropiat, grădina închisă, fîntina pecetluită sînt, în cea mai mare parte, de origine biblică. Fecioara mai este comparată cu un zid tare de care Ciprian îndrăcitul e aruncat în lături ca un instrument neputincios. ⁸¹ În timpul persecuției lui Deciu, Sf. Ciprian respinge atacurile și cursele într-un chip cu totul sugestiv. ⁸² Panegiristul nostru oferă altceva Sfîntului Ciprian decît i-ar fi oferit păgînismul în perioada corespunzătoare: «Acestea sînt, o, om sfînt, primițiile cuvîntării mele; aceasta îți este recompensa și pentru învățătură și pentru luptă: nu măslinul olimpic, nu merele, glume delfice, nu pinul istmic, nu țelina nemeiană cu care erau cinstiți odinioară tinerii nefericiți, ci cuvîntul, care e lucrul cel mai propriu din toate, slujitorilor Logosului». ⁸³

Un procedeu oratoric de efect, folosit cu succes de Sf. Grigorie, este *întreprerea* momentană a expunerii faptelor printr-o observație inciden-

77. Idem, *op. cit.*, 9, *ibidem*, col. 1177 C, 1180 A.

78. *Peristephanon*, XIII, vv. 78-79.

79. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 2, *ibidem*, col. 1172 B.

80. Idem, *op. cit.*, 5, *ibidem*, col. 1176 AB.

81. Idem, *op. cit.*, 11, *ibidem*, col. 1181 C.

82. Idem, *op. cit.*, 14, *ibidem*, col. 1185 C.

83. Idem, *op. cit.*, 19, *ibidem*, col. 1193 A.

tală referitoare la metoda prezentării lucrurilor sau atrăgînd atenția asupra unui amănunt mai deosebit.⁸⁴

Unul din elementele proprii panegiricului este *îndemnul*. În panegiricul Sf. Grigorie în cinstea Sf. Ciprian, ca de altfel în majoritatea panegiricelor gregoriene, îndemnul e una din principalele caracteristici ale acestui autor. Sf. Ciprian în ansamblu și în fiecare din faptele sale constituie îndemn de urmat pentru diferitele situații ale vieții. La fel fecioara, personajele biblice și o seamă de alte elemente. Iată un îndemn în finalul panegiricului: «Oferiți daruri mai mari decît acestea și așa cum se cuvine acelor care cinstesc cu adevărat pe Ciprian: slăbirea trupului, înălțarea sufletului, alungarea viciului, sporul în virtute... Să spun ceva și despre ai noștri: preoții (să aducă drept ofrandă) slujirea dumnezeiască, poporul credincios ascultarea, cei în durere consolarea, cei cărora le merge bine, teama, bogății împărțirea (averilor)..., toți lupta împotriva răului».⁸⁵

Figurile de stil: exclamația, invocația, paranteza, enumerarea, antiteza, paralelismul antitetic, metafora, apostrofa, paronomasa etc., dau un colorit viu și variază celor două panegirice. Limba Sf. Grigorie e de o rară conciziune, sobrietate și mobilitate. Deși frazele sale, în general lungi, sprijinindu-se cu deosebire pe infinitive și participii, par uneori confuze, în fond se limpezesc repede, fiindcă vehiculează o gîndire clară. «Articularea frazei și progresul gîndirii sînt asigurate prin jocul delicat al conjuncțiilor».⁸⁶ Vocabularul gregorian este ales. Versul arhilohic folosit de Prudențiu dă povestirii un farmec de epopee, aproape ca la Homer și Virgil. Limba și vocabularul prudentian au o ținută deosebită.

CONCLUZII

Panegiricul Sf. Grigorie de Nazianz și poemul lui Prudențiu în cinstea Sf. Ciprian au avut o importanță deosebită în vremea apariției lor

84. Ca de exemplu: «Nu știu cum să mai vorbesc și ce să fac, cum anume să nu lungesc cuvîntul și să-l prezint prea nepotrivit... Pentru ca să merg pe calea de mijloc, adică între scurtimea cuvîntării și dorința ascultătorilor, mi se pare că trebuie să fac așa: unele lucruri să le las deoparte pentru cei care le cunosc, dar să instruesc pe cei care nu le cunosc, dacă sînt cumva de aceștia, pentru ca ambele categorii să beneficieze deopotrivă...» (cap. 7, col. 1176 CD, 1177 A). Am văzut mai sus că prin această întrerupere Sf. Grigorie pregătește introducerea Sf. Ciprian de Antiohia. Altă întrerupere: «Știu că doriți urmarea povestirii. Vă frămîntați pentru fecioară și nu mai puțin pentru cel ce o iubea, ca nu cumva dragostea aceasta să fi dus la un sfîrșit nenorocit pentru amîndoi. Dar aveți încredere» (cap. 11, col. 1181 B). La începutul cap. 18, înainte de încheiere, care e destul de lungă (2 capitole), autorul nostru declară: «Acestea am avut de spus și nu știu dacă trebuie să vorbesc mai mult...» (cap. 18, col. 1192 A).

85. Cap. 18, col. 1192 AB. Sf. Grigorie și Prudențiu redau, în rezumat, îndemnul lui Ciprian către mărtiri (op. cit., 15, *ibidem*, col. 1188 C; *Peristephanon*, XIII, vv. 38-48).

86. Jean Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris, Editions franciscaines, 1952, pp. 248-249.

și ele continuă să prezinte și astăzi interes pentru iubitorii de informații istorice și frumuseți literare.

Ca opere de edificare sufletească și de laudă la adresa unui martir ca Sf. Ciprian, ele nu sînt opere istorice propriu zise, ci oferă material istoric cu condiția de a-l degaja de elementele parenetice sau poetice.

1. Sf. Grigorie de Nazianz și Prudențiu, deși, literar, prezintă un singur Ciprian, în realitate ei tratează despre doi: unul al Cartaginei și altul al Antiohiei. Folosirea materialului aparținînd ciclului lui Ciprian al Cartaginei și ciclului lui Ciprian al Antiohiei este evidentă pentru ochiul critic. Ea a constatat din contopirea unor elemente prezente în «corpus cyprianicum» inclusiv biografia (*Vita*) din fruntea acestui corpus, din elemente prezente în Trilogia lui Ciprian al Antiohiei și din elemente provenind din tradiția orală. Nu este exclusă existența unei biografii între aceste izvoare și cele două panegirice. Contopirea celor două cicluri aparține, foarte probabil, Sf. Grigorie de Nazianz, sau unui autor cu puțin anterior dar pe care marele capadocian l-a prelucrat în interesul tezei sale, adică în vederea elaborării unui panegiric.

2. În distribuirea materialului, Sf. Grigorie a procedat după importanța locală a celor două personaje contopite: el a utilizat elemente mai bogate pentru Sf. Ciprian al Antiohiei, care era mai cunoscut la Constantinopol, unde a rostit panegiricul, elemente destul de pregnante pentru Sf. Ciprian al Cartaginei, mai puțin cunoscut în capitala imperiului, dar celebru în Biserica și cultura creștină apuseană, și elemente strict personale cu care a sudat părțile și amănunțele luate din cele două cicluri și a învăluit panegiricul într-o înaltă atmosferă spirituală și literară. Cum era firesc, Prudențiu a consacrat Sfîntului Ciprian al Cartaginei 92 de versuri din totalul de 106 ale poemului, pentru că îl cunoștea mai bine și-i era, geograficește, mai aproape, iar lui Ciprian al Antiohiei numai 14 versuri. Ambii autori au folosit metoda contaminării, adică a atribuirii unor fapte sau însușiri paralele ale unui personaj dintr-un ciclu personajului omonim din celălalt ciclu, ca: nivelul culturii lor, originea lor păgînă, urcarea treptelor ierarhice pînă la episcopat, activitatea lor pastorală, martiriul lor prin sabie.

3. Sf. Ciprian al Cartaginei se desprinde din panegiricele Sf. Grigorie și Prudențiu ca un personaj de mîna întii, bine conturat, cu o viață bogată în virtuți și fapte și aureolat de un prestigiu deosebit, care se impusese din Africa și Spania pînă la Constantinopol. Anumite trăsături ale personalității sale sînt exagerate cînd printr-un retorism afectat, cînd prin avînturi poetice. Se vede că Sf. Grigorie nu cunoștea substanțial unele lucruri din viața Sf. Ciprian; dovadă: desele contaminări ale acestui Ciprian cu Ciprian al Antiohiei. Se cunosc și unele confuzii comise de Sf. Grigorie referitor la primul exil și la moartea Sf. Ciprian al Cartaginei. Ciprian al lui Prudențiu, deși copleșit și el sub podoabe poetice, este,

istoricește, mai precis și mai real decât Ciprian al Antiohiei. Trăsăturile gregoriene și prudentiene ale Sf. Ciprian nu contrazic, în general, chipul lui păstrat în documente istorice de prima mână. Dacă n-ar exista aceste documente, o biografie incompletă, cu goluri, s-ar putea, totuși, reconstitui din panegiricul și poemul studiate aci.

4. Sf. Ciprian al Antiohiei are o înfățișare ceva mai neclară, fiindcă deși el era singurul Ciprian real pentru credința bizantinilor, Sf. Grigorie îl tratează ca parte romantică a ansamblului, spre a crea o singură figură. Dragostea lui pentru fecioara creștină (Justina), convertirea, arderea cărților de magie, lupta pentru a i se recunoaște convertirea, intrarea lui în ierarhia bisericească și moaștele sale sînt elemente care pot rezista criticii istorice, dacă sînt degajate de minereul legendar în care le-a blocat Trilogia. Sf. Ciprian al Antiohiei e obiectul unei povestiri romanțate în panegiricul Sf. Grigorie de Nazianz, în timp ce Prudențiu redă, în 14 versuri, un chip mai adunat și mai conturat. Mineele, cărțile de slujbă și calendarele ortodoxe pomeneșc și prăznuiesc numai pe acest Sf. Ciprian cu Justina, la 2 octombrie, fără să menționeze pe cel al Cartaginei.⁸⁷ Martirologiul roman îl pomenește la 26 septembrie, iar pe Sf. Ciprian al Cartaginei la 14 și 16 septembrie.⁸⁸

87. Se pare, totuși, că el figura în vechile martirologii și sinaxare răsăritene, dacă ținem seama că apare în cărțile de slujbă slavo-ruse, dar și aci numai în *Proloage*, sau *Viețile Sfinților* (Ceti-Mineie), fiind pominit la 31 august, fără să aibă slujbă în Mineiul respectiv (a se vedea indicele alfabetic al sfinților Bisericii Ortodoxe, din *Trebnicul* rusesc, Moscova, 1956, partea I, f. 289 verso). Din *Viețile Sfinților* slavo-ruse, viața Sf. Ciprian al Cartaginei a trecut și în versiunea românească a *Vieților Sfinților...*, editate de Anhiereul Nifon Ploesteanul și tipărite de un pios creștin, vol. XII, cârticica I, luna august, ziua 31, București, 1906, format 12, pp. 1029-1042 (reprodusă după *Viețile Sfinților* de la București-Căldărușani, 1835). În *Triodul* ortodox, și anume în stihira a cincea a cîntării a noua din Canonul Utreniei din Simbăta Săptămîinii brînzei, este pominit, între alți mucenici, și un Ciprian, fără să se arate care anume (a se vedea *Triodul* românesc, ed. a 4-a, București, 1930, p. 96: «Petru și Ignatie, purtătorii de Dumnezeu, ca niște adevărați Apostoli ai lui Hristos și sfinți nevoitori, să se laude împreună cu Policarp și cu Chiprian, martirii Mintuilorului»). După sinaxaristul rus, Arhimandritul Serghe (Polni Meseașeslov Vostoka, tom. II, Moscva, 1876, p. 230), ar fi vorba aci de Sf. Ciprian al Cartaginei, dar lucrul nu e sigur. În sinaxarele din Mineele ortodoxe apar mulți sfinți martiri cu numele de Ciprian (a se vedea indicele alfabetic al sfinților, publicat de Pr. Grigore Popescu în rev. «Biserica Ortodoxă Română», an. 1956, nr. 1-2, p. 159). Ciprian prăznuit la 2 octombrie e numit aci Ciprian din Cartagina († 304) și martir, pentru că în *Viețile Sfinților*, vol. II, cârticica I, luna octombrie, București, 1902, p. 31, se spune că deși magician în Antiohia Siriei, el era «de neam din Cartagina». Autoritatea panegiricului Sf. Grigorie de Nazianz se vede și aci impunînd existența unui singur Ciprian din doi, dar unificați de biograful-autor al *Vieților Sfinților* nu literar, cum procedase marele capadocian, ci atribuind origine cartagineză magicianului de la Antiohia. Faptul în sine nu este, aprioric, exclus, căci magicienii circulau mult în lumea veche. În orice caz, prezența probabilă a Sf. Ciprian al Cartaginei în martirologiile și sinaxarele orientale vechi era de natură mai mult literară decât pioasă.

Multe din elementele acestei note și ale celei următoare le datoresc amabilității Pr. prof. Ene Braniște, căruia îi mulțumesc călduros și pe această cale.

88. În Martirologiul roman (catolic), Sf. Ciprian al Cartaginei a fost sărbătorit întîi la 14 septembrie, ziua morții lui martirice, dar din secolul V, sărbătoarea lui a

5. Sf. Grigorie a creat, literar, un singur Ciprian din cei doi, deși repetițiile, paralelismele și alte elemente proprii operațiilor de contopire lasă să se întrevadă, adesea, goluri sau contradicții care afectează, pe alocuri, unitatea de prezentare. Pentru ascultătorii Sf. Grigorie, în 379, vor fi părut stranii unele afirmații ale sale ca, de exemplu, simultaneitatea magiei lui Ciprian și a păstrării formei binelui în sufletul său, în perioada păgînă, episcopatul său la Cartagina și moaștele cu circulație în Orient pînă au ajuns la Constantinopol. Pentru un cititor neinițiat din zilele noastre, nimic deosebit nu atrage atenția. Discrepanța materialului e mai puțin vizibilă la Prudențiu.

6. Valoarea literară a celor două panegirice este superioară valorii lor istorice. Talentul oratoric, figurile de stil, fluența limbii, simplitatea cuvintelor și eleganța frazelor, varietatea tonului, căldura evlaviei și altitudinea spirituală a cugetării fac din panegiricul Sf. Grigorie o piesă predicatorială și literară de primul rang, întru nimic inferioară celorlalte cuvîntări ale acestui autor. Merită să fie relevată nu numai arta cu care el a reușit să unifice pe cei doi Ciprieni într-unul — operație extrem de delicată —, ci și iscusința de a semăna din abundență îndemnuri de edificare și uneori chiar considerații teologice. Talentul poetic al lui Prudențiu ridică și el, prin arta sa, pe Sf. Ciprian la rangul de «podoabă și dascăl al lumii».



—
 fost mutată la 16 septembrie, din cauza sărbătorii Sfintei Cruci, care cădea în aceeași zi; cf. J. Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie*, Paris, 1925, p. 184, și *Les Petits Bollandistes, Vies de Saints*, ed. VII (publ. de P. Guérin), t. XI, Paris, 1880, pp. 133 și urm.; *Das römische Martyrologium — Das Heiligengedenkbuch der katholischen Kirche — Neu übersetzt von Mönchen der Erzabtei Beuron, Regensburg, 1935, p. 231.*

CINSTIREA SFINŢILOR CA EXPRESIE A UNITĂŢII CREŞTINE *

1. DUHOVNICIA HRISTOLOGICA ŞI ECLESIOLOGICA

E îndeobşte ştiut că duhovnicia ortodoxă, — expresie exactă a dogmei ce o motivează şi o susţine —, e puternic hristocentrică.

Hristos-Domnul, ca «punct» de unire între frumuseţea divină, infinită, şi între frumuseţea umană cea pînă-n porţile morţii rănită de păcat, e viaţa şi mediul de viaţă al acestei duhovnicii.

Dar: întrucît Hristos nu-i niciodată singur, ci, împreună cu Biserica, Trupul Său, formează, inseparabil, «marea unitate «Hristos»,¹ înseamnă că, spre a fi oarecum fidelă şi permanent asemenea temeiului ei, duhovnicia ortodoxă trebuie să fie, în acelaşi timp, şi hristologică şi ecleziologică.

Şi, în adevăr, ea se şi prezintă ca atare.

Ea a propovăduit totdeauna un Hristos manifestat în Biserică, într-o plinătate de frumuseţi în «mulţi» — (adică nu numai în unul singur, «mulţi», ca pluralitate, fiind — peste tot în aceste consideraţii —, *opus* tendinţei de duhovnicie închisă, individualistă). Iar aceşti «mulţi», din plinătatea de frumuseţi a lui Hristos, sint uniţi intim întru El, fiind Trupul Lui şi un trup întru el.

În acest sens duhovnicia ortodoxă nu ştie de Hristos cel singur, al inşilor duhovniceşte şi dogmatic singuratici, deşi n-am vrea nicidecum să se înţeleagă că ea a ignorat vreodată sau a micşorat cumva, prin aceasta, valoarea raportului personal cu Hristos.

De fapt, purtînd pecetea unei subtile şi drepte atenţii faţă de structurile cele mai intime ale fiinţei umane, polarizate în acelaşi timp ca «eu» şi ca «noi», şi faţă de Hristos cel de necugetat altfel decît ca frumuseţi în «mulţi», ea a susţinut şi susţine atît relaţia vie, intensă, personală, cu Hristos, fiecare credincios fiind, pe de o parte, în concepţia ei un «uns», adică un «hristos»,² cit şi sentimentul smerit, profund, delicat, obiectiv şi odihnitor, că, pe de altă parte, fiecare credincios e chemat să vieze ecleziologic în Hristos, într-o caldă familie cu «unşii» cei nenumărat de mulţi, ce, în reflexele infinite ale Duhului Sfînt, sint uniţi într-o slujire simfonică, în Marea Doxologie, Biserica lui Hristos-Dumnezeu.

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistr, a fost întocmită sub îndrumarea d-lui prof. N. Chiţescu, care a dat şi avizul să fie publicată.

1. Prof. N. Mladin, *Iisus Hristos în viaţa morală a credincioşilor*, în rev. «Studii Teologice», nr. 9-10, 1953, p. 610.

2. Idem, *ibidem*, p. 620.

Am zice că sîntem în fața unei duhovnicii ce cheamă și împlinește, fidel dar transfigurat, în planul vieții duhovnicești (prin hristologie și eclesiologie), ambele aspecte ale ființei umane: aspectul «eu» și aspectul «noi», nedespărțite unul de celălalt și în continuă pătrundere reciprocă.

Vrem să subliniem în mod deosebit că acest aspect «noi», de care vorbim, nu are doar fața unui plural obișnuit, de simplă sumă, ci se transfigurează într-un «noi» ca «Trup», în Hristos și în Biserică, prin dragostea cea din Duhul Sfînt.³

Spunem toate acestea, firește, sub unghiul valorificării lor în sensul celor ce ne preocupă aci, întrucît cuprindem cinstirea sfinților în caracterul profund hristologic și eclesiologic al duhovniciei ortodoxe.

De fapt, în acord cu formația sa de ființă și cu orientarea sa continuă spre Hristos cel manifestat ca frumusețe în «mulți», credinciosul ortodox îi cinstește și-i iubește pe sfinți în chip firesc, fără frămîntări negative. Știindu-i pe sfinți sfeșnice de lumină și de sfințenie «ce luminează tuturor celor din casă» (Mat. V, 15), el vrea să se știe împreună-casnic cu ei (cf. Efes. II, 19), și să-L aibă pe Hristos în lumina lor, precum și pe ei în lumina lui Hristos și în frumusețea Lui îi are.

Ca adevăr de crez și de mărire, el vrea să fie neam în Hristos cu sfinții.

Și dacă interiorul său se odihnește în atita liniște dogmatică, aceasta e tocmai pentru că el știe că Hristos-ul în care crede el e același cu Hristos-Domnul cel ce s-a preamărit în sfinți și-n care s-au preamărit sfinții. Mai concret: el știe că modurile în care se sfințește el în Hristos sînt întim aceleași cu modurile în care s-au sfințit sfinții în Hristos — chiar dacă el (credincios de statură obișnuită), nu are același nivel de viață duhovnicească pe care l-au avut și-l au sfinții. Dar în Taina Botezului a fost adăpat cu același har al Sfîntului Duh.

Din acest motiv am zice că, fiind în Hristos și-n Biserică, el e în Hristos și în Biserică în chipul sfinților și în familia lor.

Nu spune oare Sfînta Scriptură că: «Domnul e în neamul sfinților»? (Ps. XIII, 5); și că: «Dumnezeu este minunat întru sfinții Săi»? (Ps. LXVII, 36); sau că adevărul, — adevărul divin —, e în «adunarea sfinților»? (Ps. LXXXVIII, 5); sau în sfîrșit că: «Dumnezeu se preamărește în sfatul sfinților»? (Ps. LXXXVIII, 7).

Sfinții sînt neamul de aproape al lui Dumnezeu (cf. Fapt. Apost. XVII, 29), și ei înșiși, toți, un singur neam în Dumnezeu.

3. E vorba în fond de integrarea credinciosului în comunitatea credinței. Iar pentru că A. S. Homiacov înlăcăște deosebit de sugestiv acest fapt, îl reproducem după expresia comparativă pe care i-o dă el, pentru toate cele trei direcții dogmatice creștine: «Grăuntele de nisip nu primește o existență nouă de la grămada în care l-a aruncat întîmplarea. Așa este omul în protestantism. Cărămida dintr-un zid nu suferă nici o prefăcere și nu primește nici o desăvîrșire de la locul pe care i l-a dat echerul zidarului. Așa este omul în romanism. Dar pîrticica materială, care a fost asimilată de un corp viu, primește ea însăși un sens nou și o viață nouă de la organismul în care ea a devenit parte integrantă. Așa este omul în Biserică cea care este Trupul lui Hristos, al cărui principiu organic este iubirea» (*L'Église latine et le protestantisme...*, Lausanne et Vevey, 1882, p. 117, la prof. N. Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», nr. 3-4, 1955, p. 164.

«Acesta e din neamul nostru», zice Maica Domnului despre Sf. Serafim de Sarov, în acel ceas al cercetării minunate.⁴

Dar oare câte motive nu sînt pentru ca el să vrea să fie în chip firesc și deplin una cu ei?

Acestor puține pagini, pentru extensiunea problemei pe care, sub multiplele ei fațete o bănuim imensă, le e cu neputință să epuizeze toate aceste motive; ba poate și numai să le enunțe (măcar) pe toate.⁵

Ca atare, cinstitul cititor e avizat că va găsi aci doar un mănunchi de semnificații (preferate cu dreptate sau fără dreptate de noi), din multe altele pe care le comportă cinstirea sfinților.

2. O DISTINCȚIE OBIECTIVA

Specificăm că deși în Biserică toți participă, prin Hristos, la sfințenie, există totuși trepte și moduri diferite de participare la sfințenie, — adică de sfinți.

Iar observația aceasta poartă sarcina mărturisită a unei preîntîmpinări față de obiecția principială ce se aduce cinstirii sfinților, de pe terenul teologiei protestante și neoprotestante, în genere.

Întîi de toate Noul Testament însuși vorbește de sfinți în două sensuri: un sens în care toți creștinii sînt arătați ca fiind sfinți (Rom. I, 7; Cor. I, 2; Efes. I, 1; Filip. I, 1; Colos. I, 2); și alt sens în care ei sînt chemați să devină sfinți (I Petru I, 15-16).⁶ «Pe de o parte sfințenia e o stare, e ceva dat, ceva existent: din momentul în care ai devenit creștin, ești sfințit; pe de altă parte sfințenia e un imperativ și un ideal, ți se impune, îți luminează cărările vieții, te îndrumază și pe care îl cucești printr-o luptă continuă. Pe de o parte toți sînt sfinți; pe de altă parte toți sînt chemați să devină sfinți însă nu toți sînt sfinți, ci numai cei ce «au dus lupta cea bună» și au ajuns pe piscurile desăvirșirii».⁷

E distincția între «sfințit» și «sfințit», între «sfințenia sacramentală» și între «sfințenia morală».

Sfințenia aceasta din urmă avînd în același timp, chip de misiune și de imperativ, e, evident, în strînsă legătură cu cea dintîi; ea e, de fapt, «consecvența» totală a credinciosului față de cea dintîi (față de starea sa de ființă sfințită, adică sfințită prin Sf. Taine), de aceea și poate fi concentrată pentru fiecare din fiii Bisericii în expresia: «Fii ceea ce ești! Ești sfințit, fii deci sfințit».⁸

Desigur, sfinții nici n-au fost «predestinați» să ajungă la starea lor de ținută morală excepțională și nici n-au avut alcătuire de «supraoa-

4. V. Niconov, *Prea Cuviosul Serafim de Sarov*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 7, 1953, p. 24.

5. Fie și dacă ne-am gândi numai la numărul considerabil de texte scripturistice referitoare la sfinți și la cinstirea lor, căci fiecare din aceste texte constituie, de fapt, sub o anumită nuanță, un astfel de motiv.

6. Cf. Ierom. prof. N. Mladin, *Sfinții în viața morală ortodoxă*, în «Studii Teologice», nr. 1-2, 1956, p. 5.

7. Idem, *ibidem*.

8. Idem, *ibidem*, p. 9.

meni». Aceasta ar fi descurajant pentru noi. Ci, acelaşi amestec de ceară şi de sînge şi de foc ce este în noi în toţi, a fost perfect convertit de ei spre slujirea frumuseţilor la care i-a chemat Hristos.

Fiecare membru al Bisericii poate plini, într-o nuanţă sau alta, sfinţenia, şi are chiar menirea s-o plinească.

*

Reţinem din cele expuse pînă aci, că Ortodoxia ştie şi distinge (între «sfînt» şi «sfinţ»), dar ştie totodată şi păstra în unitatea dragostei. De fapt chiar cînd distinge, ea face această distincţie tot în sfera dragostei. Sau numai în sfera dragostei. Iar distincţia ei cinstitoare nu-i nici-decum separaţie.

Dimpotrivă, deşi poartă sensul distincţiei dintre «sfînt» şi «sfinţ», cinstirea sfinţilor exprimă încă şi mai intim sensul unităţii adînci, duhovniceşti a celor ce cred şi-L iubesc pe Hristos.

Căci, — ca în lumina celui dintîi şi a celui din urmă cuvînt ce o defineşte —, Ortodoxia stă cu toate ale ei şi necurmat în dragoste, iar dragostea uneşte.

De aceea, cu intuiţie aproape înăscută, ea a refuzat toldeana «nestorianismul eclesiologic», adică «eroarea celor ce vor să separe Biserica în două fiinţe deosebite: Biserica cerească, invizibilă, singura adevărată şi absolută, şi Biserica (sau mai curînd «bisericile») terestră, imperfectă, relativă», după observaţia unui teolog.

Or, cinstirea sfinţilor e tocmai unul din aspectele mari ale acestui refuz.

Şi dacă trei sînt elementele ce structurează intim cultul religios al sfinţilor: cinstirea, invocarea lor în rugăciune şi imitarea lor,⁹ dintre acestea elementul ce va reţine atenţia consideraţiilor de faţă e cel al cinstirii.

3. «A CINSTI» ŞI «A IUBI»

Am sugerat deja că a vorbi de cinstirea faţă de sfinţi înseamnă, totodată, a vorbi de iubirea faţă de ei.

Căci, în genere, dar mai ales în sensul religios, ortodox al termenilor, «a cinsti» (a venera, τιμάω), — şi «a iubi» — (ἀγαπάω) — se întrepătrund ca semnificaţie. Fiecare îl presupune pe celălalt. Fiecare împrumută din mireasma celuilalt, însă fiecare şi dă, în acelaşi timp, celuilalt din mireasma proprie.

«A cinsti» nu-i, desigur identic cu «a iubi». Dar în adînc şi în «a cinsti» şi în «a iubi» e una şi aceeaşi frumuseţe a spiritului ce nu se închide, amar în sine.

«Iubiţi-vă unii pe alţii prin dragoste frăţească» (τῆ φιλαδελφίας εἰς ἀλλήλους φιλόστοργου) — scrie Sf. Apostol Pavel, — şi unii altora daţi-vă

9. Cf. P. Sejourné, *Saints (culte des)*, art. în «Dictionnaire de Théologie Catholique» (tome XIV, première partie), Paris, 1939, col. 870.

înfîietate prin cinste — τῆ τιμῆ ἀλλήλους προηγούμενοι — (Rom. XII, 9 ; comp. și Filip. II, 2-3 etc.).

Această învecinare și întrețesere dintre «a iubi» și «a cinsti» e confirmată, așadar, de Sf. Scriptură.

De altminteri, e cu totul de înțeles acest fapt. El ține de ordinea evidențelor simple și mari. Și revelează mereu că, cinstitoare, Ortodoxia stă cu toate «cinstirile» ei numai în împărăția dragostei.

E ceva ce pînă la urmă se va recunoaște, credem, dincolo de sfera unei aprecieri subiective de apartenență.

Iar dacă, — față de Dumnezeu și de sfinți —, «a iubi» e mai ales sugerarea împărtășirii și a unirii, a comuniunii, *căci dragostea unește*, «a cinsti» e parcă mai mult conștiința vredniciei deosebite a sfințeniei, a măreției sacralui (am zice în limbajul lui Rudolf Otto) : în Dumnezeu sau în «tu» din neamul sfinților adus în cîmpul conștiinței ; «a cinsti» sugerează mai ales fiorul pe care-l dă prezența intensă a divinului și înseamnă mai ales conștiință botezată în vibrația unui sentiment de smerenie din partea cinstitorului.

S-ar putea stărui, dar, deocamdată, nu facem aceasta. Vom reveni pe parcurs, cînd și cît va fi lipsă.

Notăm, doar acum, că de bună seamă motivul presupunerii reciproce și al chemării reciproce dintre «a cinsti» și «a iubi» a prilejuit în cîntările duhovnicești cinstitoare de sfinți ale Mineiilor, forme ca acestea : «Roagă-te lui Hristos Dumnezeu iertare de greșale să dăruiască, celor ce *cu dragoste cinstesc sfință pomenirea ta*». ¹⁰ Sau : «...*cu dragoste să cinstim pe...*», ¹¹ sau în sfîrșit : «Roagă-te să se mîntuiască cei ce *te cinstesc cu dragoste*». ¹² Am evitat înadins forma : «Rugați-vă pentru cei ce prăznuiesc cu dragoste sfință pomenirea voastră», ușor de aflat pe aproape orice pagină a Mineiilor, pentru că, deși aceeași în substanța ei, cu cele reproduse, nu îngemănează, în chip expres, pe «a cinsti» cu «a iubi». Iar din exemplificările notate (mai degrabă prea multe decît doar suficiente), sub considerarea unui prețios cîștig pe care-l vom valorifica mai departe, am vrea să fie atent reținută, îngemănarea căreia i-am acordat aci interesul.

10. *Mineiul lunii iulie*, cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod, ed. III, București, 1929, p. 117.

11. *Ibidem*, p. 368.

12. *Mineiul lunii octombrie*, cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod, ed. III, București 1929, p. 40 ; similar : pp. 78, 179, 212 etc. La p. 191, cu referire la Maica Domnului, citim : «*Te cinstim pe tine cu adevărată dragoste*». Specificăm cu acest prilej, că totuși paginile de față nu vor vorbi și de prea cinstirea Maicii Domnului. De fapt, pe de o parte, pe Maica Domnului o cuprindem în cinstirea sfinților, întrucît ea e sfință prin excelență, dar, pe de altă parte, pentru slava ei deosebită de Născătoare de Dumnezeu, o avem în considerație cu totul aleasă și mai presus de sfinți, deschizînd pentru ea singură un capitol oarecum aparte în Teologie, capitolul mariologie.

4. ÎN COMUNIUNĂ CU HRISTOS

Hristos nu-i niciodată singur. El e de necugetat în afara plinirii ca frumusețe a celorlalți întru El. Era, de fapt, și e dragostea Tatălui, ca în Preoția lui Hristos să ajungă «mulți în la slavă» (Evrei II, 10). De aceea și cântul «vasianonim de biruință și de bucurie pentru Preoția Lui cea dumnezeiește roditoare: «și moartea M-a lăsat să Mă-ntorc și cu Mine mulți». ¹³

Credem chiar că ține intim de calitatea de a fi creștin bucuria aceasta de a-L ști pe Hristos în noi.

Căci bucuria pentru Hristos în noi prin cinstirea sfinților, revelează un Hristos în unitatea credinței, ca plinătate de har și de frumusețe. Iar aceasta înseamnă că cinstitorul însuși e chemat să dobindească astfel dimensiuni corespunzătoare de orizont interior și lumini interioare corespunzătoare.

În orice caz, perspectiva aceasta justă a Ortodoxiei revelează un Hristos dumnezeiește roditor, adică real; un Hristos ce face vie și intim una o mare familie duhovnicească, în Biserica-Trupul Său, ca plinătate de har și ca diversitate expresivă și chemătoare de frumuseți.

Din acest motiv s-a și remarcat că, cei ce înlătură cinstirea sfinților, «deși rămân cu Hristos, ei pierd justul lor raport cu El», căci se arată ca fiind «duhovnicește fără familie». Or, a fi «duhovnicește fără familie», «fără părinți și frați în Hristos», înseamnă, desigur, a nu avea un Hristos dumnezeiește și real rodit în viața Bisericii, ca plinătate și ca diversitate de frumusețe. Și, evident, El pentru aceasta a venit, să fie început de frumusețe și să se reverse ca plinătate în credincioși. Iar un alt fel de Hristos decît cel bogat rodit, presupune, cel puțin logic, dacă nu cumva ultra-rafinat și psihologic, o lipsă de smerenie, de dragoste, de delicateță, de atenție față de alții din Hristos, de sociabilitate duhovnicească. Fiindcă, de bună seamă, precum există o sociabilitate în ordinea externă, obișnuită, tot așa există o dispoziție de sociabilitate interioară în Duhul Sfînt și-n Hristos. Sentimentul eclesiologic de vastă perspectivă temporală nu-i, în fond, decît un alt nume al acestei sociabilități interioare în Duhul Sfînt. Iar cinstirea sfinților e tocmai una din expresiile ei.

Căci chiar dacă într-un sens în singularitate și singur sufletul se dezbate în cel mai adînc proces al lui cu Hristos-Dumnezeu și încearcă vibrația religioasă cea mai intimă, o vibrație a sa, vieții religioase creștine îi sînt cu totul proprii și bucuria pentru «mulți» și întru «mulți» în Hristos.

E mereu același chip al îmbinului dintre aspectul vibrant al lui «eu» și dintre cel profund eclesiologic al lui «noi», ce se desfășoară într-o nedespărțită întrepătrundere în viața religioasă, ca, de altminteri, în viața spirituală umană, în genere. Căci, încă o dată —, omul e structurat familiar, pentru viața întru «mulți», în «Trup», eclesiologic. El știe a spune «eu» atît de adînc, cu atîta răspundere, cu atîta misiune spre semenii, și

13. Oden Solomons, trad. de Flemming, în *Texte und Untersuchungen*, 1910, XLII, 16.

cu atîta demnitate, dar știe a spune tot atît de frumos «noi», întru «mulți», în «Trup», altruist pînă la identificare cu alții. Și dacă «eu» e misiune spre semenii, evident, el se împlineste ca «noi», prin dragoste.

Mai ales teologia rusă, — căci spiritul slav a avut totdeauna deosebit de viu sentimentul sobornicității, al socialului «noi» —, a remarcat cu bucurie trecerea ortodoxă a lui «eu» în eclesiologicul «noi»; trăirea lui «eu» în și spre sensul spre plinătate din «noi». ¹⁴

Sub această semnificație, cinstirea sfinților e «noi», a cărui rază temporală e oîr vîrsta Bisericii; ea e pe de o parte revărsarea lui «noi» în «eu» și întru aceasta, negrăita îmbogățire a lui «eu», dar totodată și punerea lui «eu» întru «noi». Căci noi» e dragoste spre «mulți» și întru mulți».

Alăturăm numai deocît în vecinătatea acestora observația că întrucît e zidit după chipul lui Dumnezeu și întrucît Dumnezeu e, pe de o parte, ca Treime, o «Biserică» — în sensul de «societate de Persoane» — și, pe de altă parte mai ales prin Fiul și întru El, e fundamentul Bisericii, Fiul fiind sămînța, capul și chipul Bisericii (în sensurile dogmatice curente), la rîndul său și credinciosul are, prin răsfrîngere, în «după-chip», o structură bisericească. ¹⁵

Sîntem în fața unui paralelism simplu dar de mare semnificație: dacă Fiul e locașul (cortul, templul, prin sinonimiile din context), în care sînt chemate să se adune toate făpturile ¹⁶ și prin care «oamenii sînt atrași în Sfînta Treime ca societate, devenind ei înșiși societate», ¹⁷ atunci prin răs-

14. Deosebit de elocventă e, în acest sens, tot o remarcă a lui A. S. Homiacov, cunoscuta lui remarcă: «Noi știm că dacă cineva dintre noi cade, cade singur (chiar dacă e urmărit de durerea mullora sau a tuturor, cf. textul lui din II Cor. XI, 29, — n.n.), dar nimeni nu se mîntuiește singur. Cel ce se mîntuiește în Biserică se mîntuiește și în unire cu toate celelalte membre al sale. Dacă crezi, ești în comuniunea credinței; dacă iubești, ești în împărțășirea iubirii; dacă te rogi, ești în comuniunea rugăciunii. De aceea nimeni nu se poate sprijini pe propria-i rugăciune; ci fiecare, rugîndu-se, cere mijlocirea întregii Bisericii, nu doar că se îndoaiește de mijlocirea Unicului Mijlocitor Iisus Hristos, ci cu convingerea că toată Biserica e în nesfîrșită rugăciune pentru membrele sale. Se roagă pentru noi toți îngerii și Apostolii și martirii și patriarhii și mai presus de toți Maica Domnului nostru, și aceaslt slîntă unire e adevărată a Bisericii» (*Die Einheit der Kirche, in Ostliches Christentum-Dokumente*, publicate de Nic. v. Bubnoff și Hans Ehrenberg, vol. II, «Philosophie», München, 1925, p. 21, după *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, p. 759. «Sufletul care stă în mod individual în fața lui Hristos nu trebuie să fie izolat», — apreciază un alt teolog, în lumina aceleiași cuprinderi în dragoste a lui «eu» întru «noi». «Fiii oamenilor care aparțin aceluiași neam omenesc nu pot și nu trebuie să se închidă în singurătatea lor. Și, în fața lui Hristos, care ne-a învățat a spune «Tatăl nostru», noi ne ținem împreună cu toți frații noștri, adică mai întii cu sînții. Iată ce este comuniunea sînților». E o idee pe care, mai dezvoltată (pentru viața întreolaltă a credincioșilor de pe drumul mîntuirii), o reproducem și după întîmpinarea «Către cititori» a I.P.S. Nicolae Colan, Mitropolitul Ardealului, din «*Carte de Rugăciuni*», ed. III, Sibiu, 1958: «Iisus Hristos cînd i-a învățat pe ucenicii Săi să se roage, i-a învățat să spună: «Tatăl nostru...» (nu: Tatăl meu), «pînea noastră» (nu: pînea mea), «dă-ne-o nouă (nu: dă-mi-o mie), astăzi»; «și ne iartă nouă (nu numai mie) păcatele...» (p. XVIII). Ceea ce exprimă, în fond, o distinsă perspectivă dogmatică».

15. Cf. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, București, 1958, vol. II, pp. 771-773.

16. Cf. idem, *ibidem*, p. 773.

17. Idem, *ibidem*.

frîngere, în adînc, și ființa umană e locaș (cort, templu), cu menirea de a-i cuprinde în sine, în Hristos, pe «mulți». «Omul făcut templu după chipul Fiului, nu e o ființă singuratică..., nu se simte întreg cînd e singur. Omul e biserică, sau e locaș în sensul că e destinat să facă loc în sine semenilor săi, că nu poate exista ca locaș gol; locașul e loc de împreună-viețuire și fără aceasta, locașul nu-și plinește rostul de locaș». ¹⁸

Atunci, evident, prin reflex, și fiecare credincios trebuie să fie o «biserică» și să-i cuprindă în sine pe «mulți», prin dragoste.

De fapt, prin dragoste își plinește ființa umană rostul de «locaș». De aceea, cum să fie acceptabilă sau și numai cugetabilă închiderea lui Hristos față de sfinți? Dacă închiderea față de orice semen nu-i permisă în Hristos sau nu-i de dorit în Hristos, căci e o abdicare de la menirea de a-i cuprinde în suflet pe «mulți», sau, în orice caz, o micșorare a acestei meniri, atunci, ca principiu, cum să nu fi deschis în Hristos față de sfinți, dogmatic și duhovnicește, pentru ca toată frumusețea lor să-ți inunde și să-ți împodobească «locașul» ființei și pentru ca Hristos să fie, așa cum este El real, un «Trup» viu, sau, sub altă față, un «Cer» bogat în frumuseți și-n slavă, adunat în interiorul tău din toată viața Bisericii? Căci, prin sfinți, Hristos a revărsat în mod deosebit «Cerul» Său în viața Bisericii. Iar cinstirea sfinților e, pentru credincioși, o regăsire a Mîntuitorului cel manifestat ca frumusețe concretă și bogată în «mulți»; o plinire a «dragostei»; a profundului «noi»; a unirii ca «Trup» în Hristos.

5. DIVERSITATEA DE RĂSPRINGERI DIVINE DIN SEMENI ȘI DIN SFINȚI ÎN LUMINA CINSTIRII ȘI IUBIRII

S-a relevat cu subtilitate și în adevăr că, în genere, fiecare ființă umană e unică într-o anumită lumină a eș. Că e ea însăși; chipul lui Dumnezeu într-un reflex original; o teofanie cu o intenție aparte; sau, de jos în sus, un «eu», dar firește, un «eu» intim sociabil (social, comunitar, deschis spre «mulți», spre «noi»), și o semnificație plinită printr-un efort propriu în marele Trup al Umanității.

«Dumnezeu împărtășind fiecărui om chipul Său, îi împărtășește nu numai principiul personalității, ci sădește în fiecare personalitate originalitatea, unicitatea, nerepetabilitatea Sa. Fiecare om are în chipul lui Dumnezeu garanția, girul său propriu».

Fiecare ins uman e neînlocuibil.

De aci valoarea infinită a fiecărui semen. Aci și ultima și cea mai desfiguratoare dintre negațiile războiului, care, distrugînd atîtea vieți omenști, distruge tot atîtea posibilități și mesaje unice din umanitate.

Marele teme al luptei pentru pace stă, din punct de vedere teologic, tocmai aci, sau mai ales aci, că apără fondul uman infinit de bogat în toate înfloririle lui din cultură și civilizație: apără toate creațiile de pînă aci ale umanității, dar și potențialul creator al ei, de azi și de mîine.

18. Idem, *ibidem*.

Căci, evident, fiind neînlocuibil, fiecare om aduce, realizează sau e chemat să realizeze și să valorifice în lume cifra sa proprie, zestrea și mesajul său de unicitate.

Maeterlinck, în feeria sa de fond filozofic, «Pasărea albastră» dă o fină expresie literară acestei intuiții.¹⁹

Iată pentru ce, în efortul creator al identificării cu sine, efortul de a fi el însuși (un alt: «fii ceea ce ești», de sensul: «fii tu însuși», sau: « trăiește în efortul spre tine»), fiecare om e chemat să fie, în același timp, delicat de atent față de orice semen, spre descoperirea lui. Adică spre a se pune în contact cu răsfringerile lui Dumnezeu din orice semen.

Or, descoperirea semenului stă în cinstirea și iubirea lui. Sau numai în cinstirea și iubirea lui. Căci «a cinsti» și «a iubi» sînt moduri de descoperire a semenului. O descoperire de chip dublu, deși o singură descoperire, în fond. Dar prin «a cinsti» și «a iubi» îl descopăr pe semen atît ca personalitate (ca tu), cît și ca «originalitate» (ca răsfringere divină unică sau ca nerepetabilitate). Ceea ce înseamnă că mi-am adîncit și mi-am lărgit ființa, pe de o parte prin dialogul eu-tu și pe de altă parte prin contactul cu reflexul divin unic, întîlnit în semenul meu. De aceea, cu cît îi cuprind în mine pe mai «mulți», prin și în «dragoste», cu atît mă pun în contact cu răsfringerile divine originale, unice, din mai «mulți», și cunosc sensul spre plinătate pus de Dumnezeu în «a cinsti» și «a iubi».

Căci «a cinsti» și «a iubi» sînt numai bucurie, odihnă și sens spre plinătate.

Concret vorbind, din două ființe umane ce se întîlnesc și se descoperă prin și în «a cinsti» și «a iubi», fiecare se bucură în descoperirea celeilalte cît și în faptul însuși că cinstește și iubește, plinind finalitatea divină a vieții. Și de asemenea, fiecare o bucură pe cealaltă făcînd-o să se știe cinstită și iubită. Pe de altă parte, deși fiecare își rămîne întregă sieși, totuși fiecare se revărsă oarecum întregă, în cealaltă, într-un sens divin spre plinătate.

«A cinsti» și «a iubi» sînt astfel un reflex al plinătății treimice perihoretice. Sau sînt, am zice, perihoreza frumuseții în viața umană.

De aceea, din oricîți ar fi cuprinși în procesul divin din «a cinsti» și «a iubi» (proces ce poartă din plin semnificația mișcării, a circulației, a împărtășirii, a vieții), nu numai că nimeni nu-i deposedat de sine sau măcar înstrăinat de ceea ce am cuprins în expresia: «trăiește în efortul spre tine», ci, dimpotrivă, fiecare se îmbogățește prin toți. Căci «trăiește în efortul spre tine» e, în același timp și totdeauna, misiune spre semen. Și nici nu poate fi altfel decît misiune întru a-i cinsti și a-i iubi pe semen.

Aplicate sociabilității duhovnicești față de sfinți (cinstirii și iubirii lor), aceste considerații își păstrează și își revelează toată bogăția. Căci dacă cel ce-i cinstește și-i iubește pe semen cunoaște nesfîrșita diversitate a frumuseților lui Dumnezeu în semen și a semenilor în Dumnezeu și

19. Maurice Maeterlinck, *Pasărea albastră*, în rom. de N. Massim, E.S.P.L.A., București, 1958, pp. 112 sq.

răzbat în el nesfârşite reflexe din nesfârşiţi semeni; cum nu va avea semnificaţia şi realitatea acestei îmbogăţiri cinstirea sfinţilor?

Dumnezeu a vrut ca pe lângă creşterea din relaţia personală cu El, credinciosul să poată şi să trebuie să crească duhovniceşte cu dumnezeiescul din alţii; spre delicata atenţie a fiecăruia spre alţii şi spre plinirea unităţii de «Trup». Trăieşte în efortul spre tine şi trăieşte în alţii, iată sensul acestui adevăr. Descopere-L pe Dumnezeu din tine, dar fii neapărat atent când Dumnezeu din tine ți se va arăta ca frumuseţe a Sa, din alţii. E neapărat necesar momentul acesta. El e biruinţă şi izbăvire de mândrie şi mărturiseşte o ascultare dreaptă şi curată de Dumnezeu. El aduce totdeauna un plus de lumină şi o frumuseţe de nuanţă nouă. De altminteri, a-L descoperi pe Dumnezeu ca frumuseţe din alţii şi a te uita la Dumnezeu din alţii e, la urma urmei, marele teme teologic al iubirii faţă de semeni şi totodată marele mobil şi marele semn al acestei iubiri. Şi chiar dacă ți se pare că Dumnezeu din tine e deosebit de viu, totuşi, Dumnezeu cel viu din tine va spori, din ce în ce mai mult, cu Dumnezeu din alţii, cum am spune în vecinătatea unui cugetător.²⁰ De fapt, procesul acesta e un proces ce are deopotrivă loc şi sub aceeaşi semnificaţie şi între cei deosebit de vii în Dumnezeu, fiecare crescînd prin şi cu Dumnezeu ca frumuseţe din ceilalţi.

Cunoaştem pe Unul şi Acelaşi Hristos sub cerul uneia şi aceleiaşi credinţe, dar într-o nesfârşită diversitate de frumuseţi crescute în har şi deschise către sensul spre plinătate al vieţii în Hristos (sensul sugerat în «a cinsti» şi «a iubi»).

Varietatea aceasta e, de fapt, semnul ineputabilei bogăţii creatoare a lui Hristos. «Una este strălucirea soarelui şi alta strălucirea lunii, şi iarăşi alta strălucirea stelelor; şi stea de stea se deosebeşte în strălucirea lor», — scrie Sf. Apostol Pavel (I Cor. XV, 41). Aşa e «Cerul» duhovnicesc al Bisericii. Şi fiecare stea e o frumuseţe în sine, dar numai toate laolaltă ne oferă frumuseţea cea mare a «cerului instelat».

Immografia ortodoxă dă grai acestei bogăţii infinite de reflexe divine în sfinţi, prin forma: «Împodobindu-vă cu podoabele frumuseţii celei dinţii şi arătîndu-vă ca nişte luminători nerătăciţi, cer aţi făcut Biserica lui Hristos, sfinţilor, unul într-un chip, altul în alt chip, pe dînsa împodo-

20. Cf. M. Maeterlinck, *Le trésor des humbles*, cent trente sixième éd., Paris, 1924, p. 265. «Frumuseţea, — scrie el în aceeaşi carte —, e singurul limbaj al sufletelor noastre. Ele nu înţeleg alte limbaje» (p. 265). Toate sufletele aspiră către frumuseţe şi poartă într-însele îngeri de frumuseţe. De aceea, într-un sens, «e nevoie de aşa de puţin lucru pentru a-i deştepta pe îngerii adormiţi» (p. 256). În viaţă e o regulă pozitivă faptul că îngerii de frumuseţe din suflete se deşteaptă reciproc. Dar pentru aceasta trebuie să fie suflete care să înceapă să trăiască în frumuseţe şi să nu-şi ascundă frumuseţea, ci să şi-o arate spontan şi curat: «unde sînt cele (les âmes = sufletele, n.n.) ce nu-şi ascund frumuseţea? E necesar ca unul din ele să «înceapă». De ce nu îndrăzneşti să fii cel ce «începe»?» (p. 257).

Proiectate asupra celor ce ne preocupă aci, aceste observaţii se revarsă, desigur, în corespondenţe cu totul uşor de ghicit.

bind-o». ²¹ Sau în forma : «Arătându-vă, sfinților, ca niște luminători..., ați luminat cerul Bisericii, cu multe feluri de daruri și cu osebite podoabe». ²²

Cel ce cinstește adînc, real, creator, cel ce știe a cinsti, nu-și are oarecum numai vîrsta lui, ci trăiește oarecum și parcursul bisericesc în care el n-a existat.

Dacă în viața ființei umane funcția memoriei dă oarecum reversibilitate timpului și unitate ființei ca atare, atunci și cinstirea sfinților apare, oarecum, ca o reversibilitate a timpului în Hristos și în Biserică, favorizînd unitatea sau asemănarea Bisericii cu ea însăși.

Se poate spune că, prin cinstirea sfinților, tot ceea ce a aparținut frumuseții deosebite în Hristos, în desfășurarea Bisericii prin veacuri, devine oarecum al cinstitorilor. Căci cinstirea îi conferă timpului o fluiditate vie, făcîndu-l favorabil circulației de adevăr și de frumuseți harice. Cinstirea e astfel străbateră și aducere în «acum», în cinstitori, a tot ceea ce a aparținut frumuseții. De aceea ea e în același timp asimilare de frumuseți și sens spre plinătate. Frumuseților din «acum» al cinstitorilor, cinstirea le alătură chipurile de frumusețe duhovnicească, vie, a sfinților, din oricît de depărtate parcursuri bisericești, pentru ca Hristos să fie în toți un singur adevăr și o singură frumusețe în nesfîrșite reflexe.

E semnificația cea mare a cinstirii : asimilarea de valori din har și de nenumărați «purtători de frumusețe» din Hristos. Dar poate fi oare asimilat un «purtător de frumusețe»? Credem că sîntem înțeleși în ceea ce vrem să spunem, chiar dacă nu putem găsi cea mai adecvată exprimare.

Cinstirea sfinților are oarecum pentru aceasta semnificația unui simbol de relație și de unitate. Căci timpul nu are dreptul și nu trebuie să fie pentru credincioși, în Hristos și în Biserică, «nestorianism eclesiologic».

«În concertul lumii, — scrie undeva cu expresivitate de maestru Romain Rolland —, toate veacurile trecute și prezente cîntă în același timp în orchestră... Noi, să ascultăm ansamblul ! Acordul splendid, «prezentul» în care se cunună (l'aujourd'hui où se marient) toate visurile și elanurile lui «ieri» și ale lui «mîine», toate rasele și toate timpurile. Fiecare clipă este, pentru cine știe să o audă, suma cîntului tuturor ființelor, de la întiul născut pînă la cel din urmă mort ce se înșiruie ca o iasomie pe marginea drumului vîrstelor. Și pentru a urca drumul de gînduri al oamenilor, nu e nevoie să descifrezi papirusuri. Ele sînt aci, ne înconjoară, gîndurile de acum trei mii de ani. Nimic nu se stinge. Ascultați bine ! Însă ascultați cu urechile voastre...». ²³

*

Există o dărnicie minunată a lui Hristos-Domnul în procesul cinstirii. Căci Hristos mă întilnește în El cu toți cei ce L-au iubit în chip

21. *Penticostarul*, cu binecuvîntarea Sfîntului Sinod, ed. V, București, 1936, p. 355. (La Duminica tuturor Sfinților, în cadrul peasnei a 3-a).

22. Idem, *ibidem*, p. 363.

23. Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna*, Paris, 1930, p. 30. Sîntem ispitiți să notăm în acest sens și gîndul similar al unui alt maestru, Tudor Arghezi, din tableta : *Mesaj către Cehov* : «Trăim într-un cor secular de glasuri care răsună de cînd s-a pornit întotdeauna și din care cite o voce a tăcut, fără ca totuși să se piardă de tot : rămîne:

deosebit și s-au împodobit întru El vreodată. Hristos mi-i arată în El pe toți. Încît, cinstind, Biserica e oarecum memoria lui Hristos darnică față de cinstitori.

Veacul nostru, veac deplin înscris, prin marile lui idei sociale, în sfera acestor imperative, ne înlesnește mult înțelegerea celor de mai sus.

De altfel, sufletul creștin se obligă spre alții prin chiar calitatea sa de purtător al numelui de creștin. De aceea nu o dată și nu numai într-un singur fel s-a observat că «nu există creștin singuratic», că «un creștin singuratic», adică singur în sine, neprimitor al altora și nedeschis spre alții, «e o contradicție în sine». ²⁴

Iar dacă ni se va spune că cine-L cinstește pe Hristos și-L iubește pe El are totul și nu și-ar mai adăuga nimic cinstindu-i (și iubindu-i) pe sfinții... și că, pe lângă aceasta, cinstirea sfinților ar purta oarecum pentru Hristos înșuși, semnificația unei nedepințatăi (că adică nu ne poate împlini El în tot ceea ce sufletul nostru Li cere)..., răspundem din toată inima și din tot sufletul: nu-i adevărat.

Hristos nu ni se împărtășește ca frumusețe numai direct, vertical, ci și din alții, tocmai spre a ne uni pe unii cu alții; spre a ne face atenți întru delicatețe pe unii față de alții, într-o unitate autentică a dragostei ca perihorează de frumusețe și de adevăr.

Crucea, semnul și altarul tuturor învățăturilor legate de Hristos, nu are numai sens vertical: ea se împlinește și devine semn creștin, *specific*, prin orizontală. Ceea ce înseamnă că fiecare credincios se împlinește în Hristos în ambele sensuri.

Duhovnicia ortodoxă trimite insistent, cu smerenie și dragoste, spre «alții», spre «noi», din orizontala Crucii. Spre frumusețea și adevărul din «alții», adică din «mulți». Căci chiar dacă «șaptezeci de săptămîni» a petrecut «un bătrîn oarecare» într-o postire severă și în rugăciune, spre a-l lumina Dumnezeu asupra unui cuvînt din Scriptură, totuși, nimic nu a cîștigat pînă ce nu s-a smerit pe sine înlăuntru.

«Amin zic vouă, — zice Domnul —, întrucît ați făcut unuia dintre acești frați mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut» (Mat. XXV, 40). Tot așa în planul vast temporal al Bisericii, Hristos nu poate fi opus cinstirii sfinților. Fiindcă, evident, nici cinstirea sfinților nu se opune cinstirii și iubirii față de Hristos, de vreme ce Hristos, cu plîntărea Lui de har, este cinstit și iubit în ei, iar ei *nu autonom*, ci în Hristos și numai în Hristos: sînt cinstiți și iubiți.

Nu oare Hristos este Cel ce trimite totdeauna spre semeni, spre descoperirea lor, spre cinstirea și iubirea lor? Iar faptul că sfinții nu mai respiră «acum» cu noi, nu ne dezleagă nicidecum de aceste dorințe-porunci ale lui Hristos-Domnul.

un ecou genial în cîntările ce nu se mai sting. Și nu-mi pare ciudat că în isonul tuturor altarelor cîntătoare se amestecă accentul tuturor preoților poeziei, de la Homer pînă la dumnea (se referă la Cehov, n.n.), și pînă mai încoace, pînă azi...» (*Tablete de cronicar*, E.S.P.L.A., București, 1960, p. 171). Iar în altă parte: Iubirea e «tot ce ne rămîne după pierderea unui ales între aleși» (*ibidem*, p. 191).

24. J. Tyciak, *Christus und die Kirche*, Paderborn, 1937, p. 108: «Es gibt keine einzelnen Christen. Ein einzelnen Christ ist in sich ein Widersinn».

Duhovnicia ortodoxă are un «bucuria mea» și pentru cel din urmă dintre păcătoși și e străină de acel «novațianism» de poziții neoprotestante ce și-i separă pe aderenți de ceilalți credincioși, sub motivul păcătoșeniei acestora.

Dar dacă ea are un «bucuria mea» și pentru cel din urmă dintre păcătoși, apare cu totul clar din ce principii înfloresc cinstirea și dragostea ei pentru sfinți. Cinstirea sfinților e poate sensul cel mai de sus al cinstirii și dragostei ortodoxe față de om.

Astfel, dragostea divină a Ortodoxiei e a tuturor cuprinzătoare.

Și totuși, aceste atitudini de duhovnicie n-au nici un suflu antropolatric și nici o adiacență cu antropolatria.

Căci dacă e vorba de păcătoși, atunci, ca într-o pogorire în dragoste până la iad,²⁵ totdeauna «chipul» lui Dumnezeu, — neatinsul «chip» —, e căutat și iubit în ei și chemat la lumină; iar dacă e vorba de sfinți, de asemenea, totdeauna chipul lui Dumnezeu din ei, în splendida lui înflorire, e căutat, cinstit și iubit («chipul» lui Dumnezeu din ei înflorit și împlinit ca «asemănare», atita cit e omeneste posibil).

Așa înțelegem cum aghiologia ortodoxă respiră în cea mai precisă teologie, — în Hristos Dumnezeu cel de vastă și bogată manifestare eclesiologică, prin Duhul Sfânt.

Sfinții ar fi în această perspectivă cea mai limpezită răsfringere și exprimare a lui Dumnezeu; ultima treaptă a participării creaturii văzute la frumusețea lui Dumnezeu. De fapt, chiar unii din ei mărturisesc, în anumite experiențe, această participare din plin la slava divină.²⁶

6. A-I IUBI PE «MULȚI» ȘI DEPLIN

Dacă aici e momentul cel mai potrivit, și mai ales dacă nu s-a văzut de ajuns, chiar printre rinduri, că cinstirea sfinților nu ni-l ascunde nicidecum pe Dumnezeu și nu ne lasă în minus de cinstire și iubire față de El, vom mai zăbovi puțin asupra acestui fapt, prin aceeași perspectivă a polenizării reciproce dintre «a cinsti» și «a iubi», atât de proprie duhovniciei și dogmaticii ortodoxe.

Dacă adeseori adevărul e în nuanță, nuanța pretinde o atenție deosebită, dar o dată nuanța sesizată, sufletul devine familiar cu ea. Totul constă în a o sesiza odată intim.

25. Pr. magistrand Const. Galeriu, *Taina nunții*, în «Studii Teologice», nr. 7-8, 1960, pp. 495-496.

26. «Mă bucur de dragoslea Ta și de frumusețea Ta și mă simt plin de frumusețea și de slava divină — se exprimă unul din aceștia (ne referim la Sf. Simeon Noul Teolog). «Mă fac părtaș la lumină și la slavă; fața mea strălucește ca aceea a Iubitului meu și toate mădulele mele devin luminoase» (P.G., t. 120, *Divinorum amorum liber*, cap. XVI, col. 533 D, apud Arhim. Antim Nica, *Rugăciunea lui Iisus*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9-10, 1939, p. 559. Sau: «Eu nevrednicul sînt mîna și piciorul lui Hristos. Eu mișc mîna și mîna toată este Hristos, căci divinitatea Lui s-a unit cu Mine în chip invizibil. Eu mișc piciorul meu și acesta strălucește ca și El» (idem, *ibidem*, cap. XV, col. 532 B, apud idem, *ibidem*, p. 556.

E cazul, într-o anumită măsură, cu cinstirea sfinţilor.

Ortodoxia nu l-a înţeles în chip exclusivist pe acest: «Ți se cuvine toată...», și aceasta nu numai pentru faptul că Hristos e pururea împărtășitor de frumusețe și de slavă; «și slava pe care Mi-a dat-o Mie, Eu am dat-o lor» (Ioan XVII, 22);²⁷ — ci și prin aceea că «Ție se cuvine toată...» stă în iubire, iar iubirea divină nu-i exclusivistă ci a tuturor și atotcuprinzătoare.

Și tocmai prin iubire și iubind se exprimă sufletul ca «chip» al lui Dumnezeu. Căci în iubire și iubind are el marele dar și marea frumusețe de a putea iubi deplin și pe «mulți».

Spre a lămuri acestea vom porni de la temeiul lor divin.

«Dumnezeirea întregă, — scrie Sf. Maxim Mărturisitorul —, este aceeași, desăvârșită în chip desăvârșit, în Tatăl cel desăvârșit; și aceeași întregă, desăvârșită în chip desăvârșit, în Fiul cel desăvârșit; și întregă, aceeași, desăvârșită, în chip desăvârșit, în Duhul Sfânt cel desăvârșit».²⁸

E dogma creștină divină fundamentală.

Or, din reflexul ei desprindem în «după chipul» din adincimile noastre de ființă tocmai această calitate de a putea iubi în același timp (e vorba de iubirea superioară, spirituală), deplin și pe «mulți».

Cerem, spre o concretizare mai evidentă, îngăduința unei analogii.

Cu aceeași apă a unui pahar nu se pot adăpa doi sau mai mulți însetați. Apa pe care a băut-o primul însetat nu o mai pot da și celuilalt sau și celorlalți însetați, pentru că a băut-o primul însetat.

În cele ale sufletului însă, Dumnezeu ne-a pecetluit cu marele dar de a-i putea iubi deplin pe «mulți», în sensul: deplin pe fiecare din «mulți».

Un părinte bun își iubește cu toată inima și cu tot sufletul pe fiecare din fiii săi, dar și un fiu bun își iubește cu toată inima și cu tot sufletul pe fiecare din părinți și pe fiecare din frați, tocmai prin această pecete divină din «după chip», prin care putem iubi deplin și pe «mulți». Căci dacă «eu» e misiune spre «noi», de bună seamă nu numai unuia, ci tuturor celor din largul «noi», el trebuie să le poată dărui deplinul iubirii sale. Astfel, a-i iubi deplin pe «mulți», exprimă libertatea interioară a sufletului, căci dacă n-ar avea această pecete divină, acest reflex al perihorezei divine, din a-i iubi deplin pe «mulți», sufletul și-ar face idol din prima ființă întâlnită în cale, dăruindu-și toată iubirea numai unuia din largul «noi», și tuturor celorlalți nimic.

Or, a-i iubi deplin pe «mulți» (deplin pe fiecare din «mulți») e marele semn al iubirii spirituale, superioare, și totodată semnul libertății interioare al acestei iubiri.

Și totuși, a-i iubi deplin pe «mulți» nu desființează orice axiologie a iubirii.

27. Această observație a «revărsării» lui Hristos cu slavă în sfinți, mai în amănunt la P. Sejourné, *art. cit.*, col. 881. De asemenea în *Invățătura de credință creștină ortodoxă*, cu aprobarea Sfintului Sinod și cu binecuvântarea I.P.S. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952, p. 178.

28. Sf. Maxim Mărturisitorul, «*Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia intrupării Fiului lui Dumnezeu*», Centuria II, 1.

Ortodoxia însăși a știut să distingă atât de fericit între adorare și cinstire.

Dar, cu toate acestea, am îndrăzni să spunem că iubind orice făptură ca dinspre Dumnezeu și spre Dumnezeu, putem iubi cu toată puterea sufletelor noastre de a iubi, fără grijă că ne-am cheltuit sufletele iubind și cinstind idolatru.

Căci în toate și în toți e iubit Dumnezeu.

Și precum Treimea e *una* dar în *trei*, tot așa, în fond, iubirea e una și spre «Cel Unul», dar în diversitatea creaturii,²⁹ adică și spre *trei* și spre «mulți» și spre *toți*.

Mîntuitorul însuși a vrut și vrea totdeauna în cît mai activă lucrare calitatea iubirii depline spre «mulți».

De fapt, chiar și numai aceste cuvinte ale Sale: «Iubiți-vă unii pe alții precum Eu v-am iubit» (Ioan XIII, 34 etc.) — arată simplu și deasupra oricărei îndoieli, puțința și chiar imperativul iubirii depline spre «mulți» (spre fiecare din «mulți»). Căci, evident, din acest: «precum Eu v-am iubit», înțelegem că El ne-a iubit deplin. Or, iată că tocmai pe acest «precum Eu v-am iubit», adică deplinul iubirii, ni-l dă El ca unitate de măsură. Astfel: «iubiți-vă unii pe alții precum Eu v-am iubit», adică deplinul iubirii spre «mulți» (porunca Mîntuitorului e de formă plurală), nu ne micșorează nicidecum ca iubire și cinstire pentru Dumnezeu și nici nu ne lasă în antropolatrie. Căci, evident, «iubiți-vă unii pe alții» îl îngăduie și chiar îl implică pe «cinstiți-vă unii pe alții». Am văzut doar în ce strînsă întrefesere stau, în Ortodoxie, «a iubi» și «a cinsti».

*

Cît despre acel: «rugați-vă pentru cei ce vă cinstesc cu dragoste», — pe care duhovnicia ortodoxă îl adresează necurmat sfinților, el apare cu totul firesc în atmosfera și din sensul celor expuse pînă aci. De fapt, tocmai el situează cinstirea sfinților dincolo de monologul unei evocări obișnuite, în dialogul schimbului de iubire exprimat bisericește în ceea ce s-a numit comuniunea sfinților.³⁰

Astfel înțelegem o dată mai mult că pentru duhovnicia ortodoxă totul e, în Hristos, viață și înviere și că, de fapt, de nimic umbrit și fără de margini e pentru ea cerescul: «iubiți-vă unii pe alții».³¹

29. Cf. Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, trad. de Pr. C. Iordăchescu și Th. Simenschy, Iași, 1936, în special cap. «Despre Cel desăvîrșit și Unul», pp. 113-235.

30. A se vedea în acest sens: P. Trempelas, *Comuniunea sfinților*, în romînește de Pr. dr. Olimp N. Căciulă, tipografia Sf. Mînăstiri Cernica, 1940 (pentru ideea reprodușă, pp. 7 sq.). De asemenea dr. P. Rezuș, *Anghelologia ortodoxă*, Caransebeș, 1942, pp. 113-235.

31. Ne oprim aci pentru că sîntem deja în reflexele altui aspect de legătură cu sfinții; acela al invocării lor în rugăciune. Notăm numai — cu totul sumar — că acest fapt nu afectează cu nimic adevărul Scripturii din formulările: «Unul este mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Iisus Hristos» (1 Tim. II, 5); sau: «În numele lui Iisus Hristos să se plece tot genunchiul...» (Filip. II, 10), pentru că pe sfinți îi rugăm ca pe niște prieteni deosebiți ai lui Hristos, și prieteni ai noștri în Hristos. «Prieteni», «drați», «Părinți», așa și-i știe duhovnicia ortodoxă. Iar rugăciunile lor sînt, știm, în cer.

7. RESTRINGERI ȘI CONCLUZII

«A cinsti» e, în același timp, recunoștință, omagiu și aspirație.

Dar aci am axat cinstirea sfinților mai cu seamă pe aspectele «eu» și «noi» ale ființei umane, precum și pe aspectele hristologic și eclesiologic ale duhovniciei ortodoxe.

Și chiar dacă considerațiile noastre s-au desfășurat oarecum, preponderent, spre frumusețea duhovnicească a sfinților, în intenție ne-a fost mereu rezultatul dogmatic, de participare a credincioșilor la pîinea și vinul aceluiași adevăr și aceluiași crez dogmatic al sfinților.

De fapt ni s-a părut întotdeauna că expresii ca: «Dumnezeul părinților noștri» sau: «Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov», ca să ne coborîm pînă în vîrsta patriarhilor, tălmăcesc de-a dreptul o perspectivă dogmatică și poartă semnificații de imperativ dogmatic.

De aceea, fie că îi privim pe sfinți din planul parcursurilor istorice-bisericești depărtate, dar înviate în Hristos (ca cinstire), fie că îi privim în Cerul viu al lui Hristos (ca invocare), Hristos ni i-a făcut comunicabili.

Nici dintr-un plan, nici din altul, ei nu ne sînt închiși. Căci precum în Hristos totul e viață și înviere, tot așa totul e în El circulație, mișcare, schimb, împărtășire. Frumusețea și dragostea sînt în El permanent active. Sau, nuanțînd, am zice că frumusețea e în El într-o permanentă revărsare din unii în alții, prin dragoste.

Pentru ca El să fie în toate și în toți aceeași frumusețe și același adevăr; pentru ca Biserica să-și fie permanent asemenea; pentru ca toți să se întilnească întru El, în perihoreza frumuseții din dragostea ce unește: adînc, trainic, autentic.

De aceea, de fapt, frumusețea Ortodoxiei e o frumusețe de fior istoric plinar eclesiologic: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gînd să mărturisim».



ca o tîmnie aleasă de mare preț (cf. Apoc. VIII, 3-4). (Poate oare avea Hristos un Cer mort?). Și dacă pe «apropapele» îl invit să mă pomenească în rugăciunile sale (fără a umbri calitatea de *Unic Mijlocitor* a lui Hristos), tot așa îi rog în Hristos și pe sfinți. «Faceți rugăciuni, cereri, *mijlociri*, pentru toți oamenii», scrie tot Sf. Apostol Pavel (I Tim. II, 1), ceea ce, în perspectiva vast eclesiologică, sau prin «Cerul sfinților lui Hristos se tălmăcește tocmai prin acel: «Rugați-vă pentru cei ce vă cinstesc cu dragoste», care, evident, fără a-L umbri pe Hristos cel Unic Mijlocitor, duce, cum am văzut, că se exprimă A. S. Homiacov, la «convîngerea că toată Biserica e în nesfîrșită rugăciune pentru membrele Sale».

DOCTRINA FERICITULUI AUGUSTIN
DESPRE SFÎNTA TREIME DUPĂ TRATATUL
«DE TRINITATE» *

I. CONSIDERAȚII GENERALE

Fericitul Augustin a fost unul dintre puținele personalități patristice care a pus în discuție și a încercat să soluționeze aproape toate problemele teologiei creștine. Cugetarea sa teologică și filozofică, prin stilul și claritatea limbii, prin bogăția ideilor și soluțiilor noi ce le aduce, a fost și continuă să fie încă și astăzi în atenția celor mai iluștri și variați cercetători, care nu obosesc studiindu-l din cele mai diferite aspecte și puncte de vedere, încît «bibliografia augustiniană — zice unul din ei — este atît de vastă, că nimeni nu se poate lăuda că a cercetat-o în întregime».¹

Doctrina sa despre Sf. Treime pe care o vom expune aici, nu ocupă un loc secundar în cugetarea teologică a Fericitului Augustin, ci, dimpotrivă, un loc foarte vast și central. Cît de mult a fost formată cugetarea și fapta sa de credința în Sf. Treime, o arată și aceea, că aproape în toate operele sale se găsesc răspîndite explicații despre Sf. Treime,² dar mai ales faptul că Fericitul Augustin i-a dedicat o monografie specială, și anume cel mai mare și mai profund dintre tratatele sale dogmatice, opera sa *De Trinitate*. Am putea spune că această operă reprezintă culmea cugetării sale teologice și filozofice, ba unui cercetători merg și mai departe, susținînd că ea depășește în profunzimea speculației toate operele trinitare, care s-au scris în veacul patristic, deoarece tot «ceea ce a gîndit el ca psiholog, teoretician al cunoașterii, metafizician și teolog, și pe care timpul ulterior l-a însușit ca patrimoniu inalienabil ni s-a păstrat și concentrat cel mai mult aici. Și în special ea (această operă) este cel mai mare monument care l-a pus vreodată credința creștină și efortul speculativ care izvorăște din credința pentru taina aceasta cea mai negrăită».³ Opera Fericitului Augustin, *De Trinitate*, este într-adevăr o lucrare speculativ-teologică de maturitate. Cu tot geniul său creator și

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistr, a fost înlocuită sub îndrumarea d-lui prof. N. Chișescu, care a dat și avizul pentru publicare.

1. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. XII.

2. Dr. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 11), Münster, 1927, p. 2.

3. Idem, *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus. Fünfzehn Bücher über Dreieinigkeit. Aus dem lateinischem übersetzt und mit Einleitung versehen* von dr. Michael Schmaus (Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe, XIII), I Bind, München, 1935, p. XVII (prescurtat Einleitung). Idem, *Die Psychol.*, p. 2; dr. Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes*, tome III, Paris, 1903, p. 266.

puterea sa de pătrundere uimitoare, nu i-a fost ușor să ducă pînă la capăt această operă. El e deplin conștient că «nicăieri nu se cercetează ceva mai ostentiv, nicăieri nu se rătăcește mai primejdios, dar și nicăieri nu e mai fericitor ceea ce se găsește». ⁴ El a lucrat la acest tratat, cu întreruperi frecvente, aproape 20 de ani, din 398 pînă în 417. «Ca tînăr — zice el — am început cărțile despre Treime, ca bătrîn le-am terminat». ⁵ În diferite scrisori din acest răstimp el ne spune motivele încetinelii sale în redactarea lucrării, și anume pe lîngă unele lucrări de folos obștesc mai urgente, mai ales din cauza greutății subiectului și a însemnătății sale. ⁶ Opera *De Trinitate* se împarte în două părți. Prima parte cuprinde cărțile I-VII, iar a doua, cărțile VIII-XV. În prima parte, cărțile I-IV, prezintă temeiurile biblice despre Sf. Treime, iar cărțile V-VII se ocupă cu formularea teologică a dogmei. Partea a doua, mai puțin teologică, e dedicată în întregime pătrunderii speculative a dogmei trinitare cu ajutorul analogiilor din om, care se încheie apoi cu o rugăciune către Sf. Treime, pe care critica mai nouă a stabilit că trebuie să fie considerată ca autentică și stînd în strînsă legătură cu opera *De Trinitate*. ⁷ Desigur, lungul timp de redactare, întreruperile frecvente au făcut ca redactarea acestei lucrări să nu meargă într-un proces linear. Foarte numeroase sînt abaterile de la temă prin lungi paranteze tratînd alte probleme, precum tot atît de numeroase sînt și repetările. Anumite idei care țîșnesc incidental sînt urmărite aproape în afara temei principale, reluîndu-se firul ideilor uneori abia la sfîrșitul unei cărți, ceea ce îngreuiază mult urmărirea mersului gîndirii sale. Dar în această lipsă de sistematizare «reiese în relief, dimpotrivă, și o trăsătură caracteristică esențială scrisului augustinian. Augustin nu poate urmări cursul unei idei pînă la capăt, fără a privi la dreapta și la sînga. Pentru aceasta el este interesat personal de orice moment nou care-i apare în drumul spre Dumnezeu... Dacă, deci, gîndirea sa nu e o gîndire sistematică, ea este totuși o gîndire unitară». ⁸ Tratatul *De Trinitate* al Fericitului Augustin nu este apoi un tratat sistematic în sensul modern al cuvîntului. Unele probleme, de exemplu, sînt tratate foarte pe larg, pe cînd altele tot atît de importante sînt expuse numai în treacăt. ⁹

Cînd Fericitul Augustin a început să lucreze la tratatul său, erau date deja luptele trinitare cele mai grele și învățătura ortodoxă stabilită. Firește, spiritul său universal și studios nu putea trece nepăsător pe lîngă

4. *De Trin.*, I, 3, 5, P.L., 42, col. 822. Pentru textul lucrării ne-am folosit și de traducerea germană a lui Schmaus, citată mai sus, vol. I-II, München, 1935-1936, pe care am verificat-o continuu cu textul original al Patrologiei Latine.

5. *De Trin.*, Admonitio, P.L., 42, col. 817-818.

6. Schmaus, *Die Psychol.*, p. 4.

7. G. Morin, *Une prière inédite attribuée à St. Augustin dans plusieurs mss. du De Trinitate*, în «Revue Bénédictine», XXI, 1904, pp. 124-132, la Schmaus, *op. cit.*, p. 5.

8. Schmaus, *Einleitung*, pp. XIX-XX. Mai pe larg asupra metodei dialectice urmată de Fericitul Augustin în *De Trinitate*, vezi H. Marrou, *op. cit.*, p. 315.

9. F. Cavallera, *La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du De Trinitate*, în *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 365.

munca uriașă a acelor bărbați care au dus la victoria Ortodoxiei. Cu toate acestea, izvoarele patristice, mai ales pentru prima parte a tratatului său, sînt aproape exclusiv latine și numai indirect grecești, fapt condiționat desigur de mai mulți factori, între care și cunoștințele sale nu prea întinse ale limbii grecești și, eo ipso, ale culturii și tradiției patristice grecești.¹⁰ Unii cercetători catolici consideră însă această lacună în cultura și informația Fericitului Augustin, mai puțin un deficit, cît mai degrabă o felix culpa, ceea ce l-a condus pe Fericitul Augustin să ia un nou punct de plecare pe o pistă originală.¹¹ În ce constă deci originalitatea Fericitului Augustin în adîncirea și elucidarea învățaturii trinitare și în ce măsură rămîne el totuși pe linia ortodoxă a Bisericii? Despre aceasta ne vom ocupa în cele ce urmează.

II. UNITATEA TRINITAȚII ȘI TRINITATEA UNITAȚII LUI DUMNEZEU

Caracteristicile esențiale ale cugetării trinitare latine în general și ale Fericitului Augustin în special. Dintre cele două momente principale ale doctrinei trinitare, cel al unității ființei divine și cel al trinității persoanelor, cugetarea trinitară latină, începînd încă din a doua jumătate a sec. IV, pornea mai întîi *per descensum*, de la esența una a lui Dumnezeu pentru a ajunge apoi la realitatea concretă a acestei esențe, una a lui Dumnezeu, adică la persoanele treimice, spre deosebire de cugetarea trinitară greacă, care pornea *per ascensum* de la concret la abstract, adică de la persoanele treimice date la ființa lor una, fără să se atingă cîtuși de puțin prin aceasta nici dintr-o parte, nici din alta, esența credinței.¹² Din aceste moduri specifice de considerare a rezultat apoi o anumită pre-dilecție și de o parte și de alta pentru anumiți termeni care explicau și redau mai bine învățătura trinitară după modul propriu de a gîndi al fiecărei tradiții, ceea ce a dus uneori și la neînțelegeri, mai ales în întrebuintarea termenilor de ipostas, substanță, persoană etc. Acela însă care poate fi numit pe drept întemeietorul și desăvîrșitorul acestei tradiții trinitare latine a fost Fericitul Augustin. «Modul de a vedea apusean — zice un teolog —, ce a început abia în a doua jumătate a secolului IV, nu s-a impus ca antagonism, ci ca întregire a celui grecesc. Inteme-

10. Marrou, *op. cit.*, p. 37: «E inutil de a mai insista; se vede în ce limite relativ strîmte se cuprindea elenismul Sf. Augustin. El știa greaca, se înțelege, doar pentru a se servi de ea în munca științifică pentru o scurtă verificare a textului, dar el nu are acces, eu înțeleg un acces ușor la tezaurele elenismului; el nu cunoaște de loc clasicii greci; și din filozofii păgîni ca și din Părinții Bisericii răsăritene el nu a practicat decît acele scrieri din care a existat o traducere latină. Cultura intelectuală a lui Augustin este în întregime din limba latină». Idem, *St. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1956, pp. 14 sq. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, I Band, Freiburg im Breisgau, 1925, p. 235, zice că Augustin și-a scris opera sa trinitară «selbständig und unabhängig von den Griechen», ceea ce, evident, este puțin cam exagerat.

11. Marrou, *St. Augustin et l'augustinisme*, pp. 62-63.

12. Printre primii care au reliefat pe larg această deosebire între cugetarea trinitară latină și cea greacă este Théodore de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, în 4 vol., Paris, 1892.

ietorul său adevărat a fost Sf. Augustin, deși nu trebuie să se tăgăduiască că el a construit pe o bază creată deja de Părinții și scriitorii înaintași latini și greci... Cu toate acestea, geniul său creator a produs în tălmăcirea întregă a misterelor celor mai adânci ceva fără îndoială original. El a schițat o concepție pe care a însușit-o întreg Apusul și care a fost desăvârșită de scolastica medievală și transmisă ca bun comun posterității catolice». ¹³ Relevăm câteva elemente esențiale din bogata problematică a doctrinei trinitare augustiniene, ceea ce indică orizontul și modul nou sub care e tratată învățătura trinitară. Conceperea ființei divine înaintea persoanelor treimice, accentuarea deosebită a unității ființei divine, considerarea persoanelor treimice ca relații substanțiale intradivine, accentuarea inseparabilității perfecte a întregii Sfinte Treimi în toate lucrările *ad extra*, explicarea trimerelor divine și a teofaniilor vechitamentare în același sens, precum și explicarea psihologică a Sfintei Treimi cu ajutorul analogiilor etc. ¹⁴ În mare măsură, preilejul și planul acestui mod nou de a vedea doctrina trinitară, i l-a oferit eresia ariană ¹⁵ ce bîntuia în Apus, care lovea tocmai în unitatea și consubstanțialitatea persoanelor treimice și contra căreia trebuia afirmată, deci, puternic unitatea desăvârșită a ființei divine, de asemenea unele insuficiențe și lacune în concepția trinitară a înaintașilor lui, precum și predilecția sa pentru aprofundarea personală a tainei Sfinte Treimi, în afară de ofice controversă polemică.

UNITATEA TRINITĂȚII

«*Unus et solus et verus Deus ipsa Trinitas* = Dumnezeu unul și cel adevărat este Treimea însăși». ¹⁶ Încă de la început, Fericitul Augustin ne spune că el se silește în lucrarea sa, pe cît poate, «de a arăta rațiunea faptului că Treimea este Unul, Singurul și Adevăratul Dumnezeu și care pe drept se zice, se crede și se înțelege Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, că sînt de una și aceeași substanță și esență». ¹⁷ Această idee formează fundamentul tuturor explicațiilor trinitare ale Fericitului Augustin și leit motivul întregii sale opere *De Trinitate*. După Augustin, Treimea nu este ceva accidental în unitatea ființei și nici unitatea ceva în Trinitate, ci Treimea este însuși Dumnezeu unul și Dumnezeu unul însăși Treimea. O separație, chiar metodologică, cum se face în tratatele de astăzi ale acestor

13. Dr. Joseph Slipyi, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen, Photius*, în «*Zeitschrift für katholische Theologie*», 1921, p. 370. Schmaus, *Die Psychol.*, p. 120. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II Band, Dritte Auflage, Erlangen-Leipzig, 1923, p. 152.

14. Portalié, *Saint Augustin. Vie, oeuvre et doctrine*, în «*Dict. de Théol. Catholique*», tome premier, deuxième partie, Paris, 1923, col. 2347. Seeberg, *op. cit.*, p. 152. Schwane, *op. cit.*, p. 226. Mai pe larg vezi Schmaus, *op. cit.*, pp. 10-76.

15. Aceasta reiese mai ales din prima parte a tratatului său *De Trinitate*. Slipyi, *op. cit.*, p. 371. Schmaus, *op. cit.*, p. 113.

16. *De Trin.*, I, 6, 10, col. 826.

17. *De Trin.*, I, 2, 4, col. 822. Această idee o găsim în variate forme și de nenumărate ori: I, 2, 4, col. 822; II, 7, 12, col. 853; III, 11, 21, col. 881; V, 8, 9, col. 917; VII, 6, 12, col. 944; XV, 4, 6, col. 1061, *passim*.

două aspecte, nu este în spiritul Fericitului Augustin.¹⁸ Obirșia unității absolute a ființei divine nu mai e considerat Dumnezeu Tatăl, ca fiind Dumnezeu *κατ' ἕξοχὴν* ci unitatea absolut-numeric una a ființei divine, care există deodată împreună în fiecare persoană și în toate trei laolaltă. Pentru a exprima împreună cele două momente, cel al unității și cel al trinității, Fericitul Augustin nu consideră, cea mai nimerită, formula Părinților greci: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*. După el, *οὐσία* trebuie tradus cu *essentia* și *ὑπόστασις* cu *substantia*, care de fapt sînt sinonime.¹⁹ De aceea Fericitul Augustin evită formula «una essentia, tres substantiae», care duce în felul acesta la triteism și găsește cea mai nimerită formulă «una essentia, tres personae», împrumutată de la Tertulian, cu toate că el e conștient de identitatea materială între formula greacă și cea latină.²⁰ Cuvîntul «substanță» se întrebuițează, de regulă, ca opus accidentală, ca suportul imuabil al lor. Or, nu se poate spune la Dumnezeu că ființa divină este substanța atributelor sale, de sfințenie, dreptate etc., căci ele sînt identice cu ființa divină. De aceea, mai potrivit ar fi să se numească ființa divină nu prin cuvîntul substanță, ci prin cel de *essentia*, care derivă de la *esse*, exact ca și termenul grecesc *οὐσία*, întrucît Dumnezeu este singurul Cel ce există cu adevărat.²¹ Această unitate absolută a ființei divine, Fericitul Augustin nu o concepe ca o unitate generică, după care ființa divină e ceva comun fiecărei persoane treimice, ci ca o unitate numeric una, ce există deodată în fiecare și în toate, și care nu poate fi considerată sub punctul de vedere al raporturilor dintre gen și specie sau dintre specie și individii aceleiași specii, cum e cazul în lumea creată. Pentru că persoanele treimice nu se raportează față de ființa divină ca particularul la general, individul la specie și specia la gen, așa cum se raportează trei persoane diferite: Avraam, Isaac, Iacob față de specia om, întrucît au aceeași natură, căci în cazul acesta se poate vorbi de trei ființe divine, cum se zice trei oameni sau trei ființe umane, ceea ce evident nu se poate zice de Dumnezeu. «Dacă se afirmă — zice Fericitul Augustin — că trei oameni sînt o natură, sau că trei oameni sînt de una și aceeași natură, atunci se poate zice, de asemenea, că trei oameni subzistă din aceeași natură, pentru că din una și aceeași natură poate subzista încă alți trei oameni de acest fel. În cea ființă a Treimii, dimpotrivă nu poate subzista în nici un mod o altă persoană din aceeași natură. Apoi după acest exemplu, un om nu este tot atît cît trei oameni împreună și doi oameni sînt mai mult decît unul, și în trei statui egale există de trei ori mai mult aur decît în una singură, și una are mai puțin aur decît două. În Dumnezeu, dimpotrivă, nu este așa. Căci nu este de o

18. Schmaus, *op. cit.*, p. 102; idem, *Einleitung*, p. XXIX.

19. *De Trin.*, VII, 4, 7-8, col. 939-941; V, cap. 2, 8, 9, col. 912, 916-917.

20. *De Trin.*, VII, 4, 8, col. 941: «Astfel aceia vorbesc de trei substanțe și de o esență, precum noi vorbim de trei persoane și de o esență sau substanță».

21. *De Trin.*, VII, 5, 10, col. 942: «Neias est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitato intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; itam ut fortasse solum Deum oporteat essentiam».

mai mare ființă Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt împreună decît Tatăl singur sau Fiul singur, dimpotrivă acele substanțe sau persoane, dacă se poate spune așa, împreună sînt egale fiecăreia ceea ce desigur nu poate înțelege omul pămîntesc». ²² De asemenea, ființa divină nu poate fi concepută ca o materie la care ar participa trei ființe în forma a trei statui de aur ce formează o singură masă de aur, deoarece în Dumnezeu nu există, după Fericitul Augustin, o deosebire reală între esență și persoană, cum e cazul mai sus, unde altceva e a fi statuie și altceva a fi aur. «Dacă noi zicem pe drept la trei statui de aur că aceste trei statui sînt de aur, atunci noi nu considerăm totuși prin această expresie aurul ca gen, iar statuile ca specii. Nu așa numim noi Treimea trei persoane sau substanțe, o ființă și un Dumnezeu, ca și cum cele trei ar subzista dintr-o materie, chiar dacă aceasta ar fi desfășurată în aceste trei. Căci nu este nimic esența Lui în afară de această Treime, și totuși zicem că aceste trei persoane sînt de una și aceeași ființă sau că cele trei persoane sînt de o ființă; nu zicem însă că cele trei persoane subzistă din una și aceeași ființă, ca și cum aici altceva ar fi esența, altceva persoana, precum putem spune că cele trei statui subzistă din același aur, căci altceva este aici a fi aur și altceva a fi statuie». ²³ Pornind de la ideea că esența și persoana în Dumnezeu sînt perfect identice, Fericitul Augustin arată în continuare că persoanele treimice, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sînt o noțiune de specie, ci una de gen. Căci dacă se concep ele ca specie și esența divină ca gen, sîntem constrinși de a vorbi de «tres essentiae», exact cum se vorbește de trei persoane. Fiindcă dacă noțiunea de specie se exprimă la plural, atunci trebuie să se exprime la plural și noțiunea de gen, căci nu se poate spune — zice Fericitul Augustin — trei cai, un animal, ci numai trei cai, trei animale. Iar dacă se ridică obiecția că persoana nu caracterizează specia, ci individul singular, nu se schimbă cu nimic chestiunea, deoarece eu iarăși pot abstrage din esența individuală a persoanelor noțiunea generală de om, și iarăși, precum zic, trei indivizi, tot așa pot spune trei oameni, ceea ce evident nu se poate spune de Dumnezeu. Motivul principal pentru aceasta se află în unitatea numerică una a ființei divine. ²⁴ Datorită acestei unități desăvîrșite a ființei divine, toate însușirile acesteia pot fi atribuite deopotrivă fiecărei persoane aparte și întregii Sfinte Treimi la singular, nu la plural, căci nu vom zice trei atotputernici, trei nemărginituri, cum nu putem zice nici trei esențe divine, deoarece la Dumnezeu nu este altceva a fi și a fi mare, ci unul și același lucru, și de aceea precum zicem o singură esență divină, tot așa vom zice un singur Atotputernic, un singur Nemărginit etc. ²⁵ Din cauza

22. *De Trin.*, VII, 6, 11, col. 945.

23. *De Trin.*, VII, 6, 11, col. 944-945. Despre aceasta vezi și Franz Körner, *Das Sein und Mensch. Die existentielle Seinsdeckung des Jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*, München, 1959, p. 199.

24. *De Trin.*, VII, 6, 11, col. 943-945. Mai pe larg vezi la Schmaus, *op. cit.*, pp. 107-108.

25. *De Trin.*, V, 8, 9, col. 917: «Quidquid ergo ad se ipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, id est, de Patre et Filio et Spiritu Sancto et simul de ipsa Trinitate non pluraliter sed singulariter dicitur. Quoniam quippe non aliud

simplității desăvârșite a ființei divine s-ar părea că, după Fericitul Augustin, esența divină este identică cu orice atribut al său, ba chiar între diferitele sale atribute nu trebuie să se admită vreo deosebire reală, întrucât ele nefiind altceva decât ființa sînt identice între ele.²⁶ De teama deci ca nu cumva aceste însușiri să fie considerate accidente, iar esența divină substanța lor, Fericitul Augustin a trecut în cealaltă extremă socotindu-le identice cu esența însăși, precum aceeași teamă l-a făcut să considere de asemenea esența și persoana identice. În tot cazul, prin această accentuare puternică a unității ființei divine se evidențiază puternic consubstanțialitatea și egalitatea desăvârșită a persoanelor treimice contra arianismului și subordinațianismului.²⁷ Dar prin aceasta nu s-a pierdut din vedere treimea persoanelor? Nicidecum. Deoarece cum el însuși ne spune «unitatea esenței lui Dumnezeu în afara acestei Treimi nu este absolut nimic».

TRINITATEA UNITĂȚII LUI DUMNEZEU

Fundamentul ontologic al persoanelor treimice: producerile divine. După Fericitul Augustin, fundamentul ontologic al întregii Treimi, cel care face ca esența una să existe numai în trei persoane distincte se află în producerile divine. Prima producere divină care fundamentează deosebirea între prima și a doua persoană e caracterizată ca naștere. Prin faptul că Tatăl naște pe Fiul și Fiul este născut din Tatăl, Fiul se caracterizează ca Fiu al Tatălui și Tatăl ca Tată al Fiului, căci dacă Fiul ar fi din Sine El nu ar fi Fiu, dar întrucît este născut din Tatăl, El este Fiul și nu Tatăl.²⁸ Nașterea dumnezeiască a Fiului nu se poate compara cu nașterea unei ființe create unde cel care naște — cum observau și arienii — este mai mare ca cel născut și suferă o micșorare prin aceasta, ceea ce nu este cazul la Dumnezeu. Ci nașterea Fiului trebuie să fie considerată ca o producere din ființa Tatălui, ca o comunicare a întregii ființe divine, și nicidecum ca o creație, deoarece Fiul însuși este Creator.²⁹ Acest lucru îl va susține Fericitul Augustin continuu contra arienilor, care considerau nașterea Fiului ca un act al voinței personale a

est Deo esse, et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse: propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam et unam magnitudinem».

26. *De Trin.*, VI, 7, 8, col. 929: «Dumnezeu într-adevăr se numește diferit: mare, bun, înțelept, fericit, adevărat și orice altceva care nu poate fi atribuit demn decât Lui. Dar măreția Sa este același lucru (eadem) ca înțelepciunea Sa, căci El nu este mare prin înțindere, ci prin virtute. La El bunătatea este același lucru (eadem) ca înțelepciunea și măreția și veracitatea Sa este același lucru (eadem) ca toate celelalte atribute. Nici nu este aici fericirea altceva decât măreția, înțelepciunea, veracitatea, bunătatea sau ființa Sa». *Ibidem*, XV, 5, 8, col. 1062. Vezi și Schmaus, *Die Psychol.*, p. 88: «Wie mit dem göttlichen Wessen, so sind die Eigenschaften Gottes auch unter sich selbst identisch».

27. *De Trin.*, V, 8, proem., col. 947: «Tantumque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit major quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque persona qualibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas». *Ibidem*, VI, 8, 9, col. 929.

28. *De Trin.*, I, 4, 7, col. 824. Pentru această parte să se vadă și Schmaus, *op. cit.*, pp. 127-136.

29. *De Trin.*, XV, 20, 28, col. 1087. *Ibidem*, V, 13, 14, col. 920.

Tatălui, adică ca un produs creat al voinței Tatălui și nu ca o naștere din ființa Sa.³⁰ Ei puneau întrebarea: dacă Dumnezeu a născut pe Fiul volens-nolens. Dacă se răspundea nolens, atunci Dumnezeu ar fi cea mai nenorocită dintre ființe. Dacă se răspundea volens, atunci se susține cu arienii creaturalitatea Fiului. Fericitul Augustin răspunde însă printr-o contra întrebare: este Dumnezeu Tatăl Dumnezeu volens sau nolens? Dacă se zice nolens, atunci El este orice, dar numai Dumnezeu nu. Dacă se zice volens, atunci este inevitabilă consecința că Tatăl este Dumnezeu numai prin voință, nu și prin natură, ceea ce, evident, este absurd.³¹ De aici rezultă — cu toate că Fericitul Augustin nu trage această concluzie — că precum Tatăl este Dumnezeu printr-o necesitate lăuntrică a ființei divine, tot așa și Fiul este născut printr-o necesitate lăuntrică a ființei divine.³² Fericitul Augustin susține de asemenea, ca și ceilalți Părinți, veșnicia nașterii Fiului, deși nu poate soluționa întrebarea de mult controversată, dacă nașterea Fiului trebuie să fie considerată ca un act încheiat din veșnicie sau ca un act continuu veșnic, căci și într-un caz și în altul s-ar ajunge la concluzii inacceptabile. Dacă se zice că ea este un act încheiat din veșnicie, atunci apare ideea că Tatăl a încetat de a mai naște, iar dacă a încetat de a mai naște, trebuie de asemenea să fi început o dată să nască, și se ajunge la concluzia că Tatăl era o vreme fără Fiul. Iar dacă se zice dimpotrivă că Tatăl naște continuu pe Fiul, ar reieși că nașterea nu ar fi încheiată și deci nedeplină.³³

A doua producere divină care fundamentează o a treia persoană distinctă de Tatăl și Fiul este purcederea Duhului Sfânt. Referitor la această purcedere trebuie să specificăm că Fericitul Augustin nu are o concepție cu totul clară și lipsită de orice echivoc, fapt ce a determinat pe anumiți teologi să zică că Fericitul Augustin ar fi primul care a susținut clar purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul, adică «filioque».³⁴ Termenul «filioque» nu se găsește formal la Fericitul Augustin, dar se găsește de mai multe ori expresia «de» sau «ab utroque» (de la amândoi).³⁵ Motivul principal pentru purcederea Duhului Sfânt «de la amândoi», adică de la Tatăl și Fiul, îl vede Fericitul Augustin în aceea că Duhul Sfânt se numește nu numai Duhul Tatălui, ci și Duhul Fiului, că el este deci Duhul amândurora și nu se poate afirma că ar fi vorba aici de două duhuri diferite, că Duhul Tatălui ar fi altul decât Duhul Fiului. Dacă e așa, atunci trebuie să se zică că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, deoarece el este Duh și al Fiului. «Nu putem zice că Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul, căci nu în zadar el se numește Duh și al Tatălui

30. *De Trin.*, XV, 20, 38, col. 1087.

31. *De Trin.*, XV, 20, 28, col. 1087.

32. Schmaus, *op. cit.*, p. 830.

33. Ep. 238, 4, 24, apud Schmaus, *op. cit.*, p. 830. Idem, *Einleitung*, p. XXXII.

34. Schmaus, *Die Psychol.*, p. 131: «Mit grösster Klarheit und Präzision lehrt Augustin dem Ausgang der dritten Person von Vater und Sohn». Idem, *Einleitung*, p. XXXI. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. II, Paris, 1924, p. 366. Bartmann, *op. cit.*, p. 213. Anselmo Stolz et Hermann Keller, *Manuale Theologiae dogmaticae*, Fasc. II, Friburgi, 1939, p. 122 etc.

35. *De Trin.*, XV, 26, 47, col. 1094-1095.

și al Fiului. Fiindcă eu nu văd ce altceva ar vrea să semnifice Domnul, când suflând peste ucenici a zis: «Luați Duh Sfânt» (Ioan XX, 23). Căci această suflare corporală care porcedea din corpul lui Hristos și producea simțirea atingerii în mod corporal, nu era substanța Duhului Sfânt, ci era o demonstrare printr-un semn adecvat, că nu numai de la Tatăl, ci și de Fiul porcedea Duhul Sfânt... Când Domnul zice: «Vă voi trimite vouă de la Tatăl», El arată prin aceasta că Duhul Tatălui este și Duhul Fiului. Și când zice: «Pe care Tatăl îl va trimite», el adaugă: «în numele Meu» (Ioan XV, 26). Nu zice totuși pe care Tatăl îl va trimite de la Mine, cum zice «pe care Eu îl voi trimite de la Tatăl», arătând adică prin aceasta că Tatăl este principiul întregii dumnezeiri sau mai bine zis al întregii deități. Acela deci care porcedea de la Tatăl și Fiul se raportă de asemenea la Acela din care e născut și Fiul». ³⁶ Din acest text ar reieși că Duhul Sfânt porcedea «principaliter» sau după ființă numai de la Tatăl și raportându-se la El ca la principiul său singur, la fel ca și Fiul, iar de la Fiul numai în sens de trimitere temporală. Dar în alt loc, Fericitul Augustin zice apriat că precum Tatăl are în Sine puterea de a porcedea pe Duhul Sfânt, așa a dat și Fiului prin naștere puterea ca Duhul Sfânt să porcedă și de la El. ³⁷ Și anume nu în sensul că El ar porcedea de la Tatăl și Fiul ca de la două principii, ci întrucât sînt unul, așa cum Tatăl și Fiul față de creaturi sînt un singur Creator, un singur Domn. ³⁸ În tot cazul, datorită acestei imprecizii, dacă e vorba numai de o trimitere temporală sau de o porcedere veșnică, teologii medievali însă au interpretat categoric în sens filioquist învățătura trinitară augustiniană, ceea ce evident este o interpretare forțată și tendențioasă. ³⁹

Fericitul Augustin a încercat să explice și modul acestor produceri divine și motivul pentru ce există numai două produceri în Dumnezeu. Omul ca chip al lui Dumnezeu — zice el — răsfrînge în ființa sa spirituală imaginea Treimii prin activitățile sale esențiale de cunoaștere și iubire. Prin cunoașterea sa de sine ia naștere în ființa sa o imagine cognitivă a ființei sale, spiritul exprimîndu-se pe sine într-un cuvînt — nu material, fapt mai puțin important —, ci într-unul lăuntric, mintal (*verbum mentis*). Ca *cogitatio* el izvorăște din spirit și în același timp rămîne în el, formînd o singură unitate psihologică. În mod analog se întîmplă și în Dumnezeu — Spiritul Absolut, care contemplîndu-se pe sine, exprimă lăuntric această cunoaștere de Sine, în Cuvîntul Său veșnic. Dar spiritul caută de asemenea să se și iubească, și expresia acestei

36. *De Trin.*, IV, 20, 28, col. 908.

37. *De Trin.*, XV, 26, 47, col. 1094: «Sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coaeterna sit vitae Patris qui dedit: intelligat sicut habet Pater in semetipso ut de illo procedat Spiritus Sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus Sanctus». *Ibidem*, XV, 17, 29, col. 1081.

38. *De Trin.*, V, 14, 17, col. 921.

39. Bartmann, *op. cit.*, p. 214. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II Band, Tübingen, 1931, pp. 309-310. St. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului*, 1930, p. 174. Silvestru ep. de Canev, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, trad. episc. Silvestru, vol. II, București, 1899, p. 365. Dogmatistul Silvestru înclină să creadă că Fericitul Augustin înțelege prin porcederea și de la Fiul numai trimiterea Sa temporală.

iubiri de sine este iubirea însăși, care îl exprimă pe sine atât ca subiect cât și ca obiect, ca una care leagă pe iubitor și iubit într-o singură unitate. Tot astfel și Tatăl, care își exprimă în Fiul însăși Ființa Sa, prin cunoașterea Sa de Sine, se îmbrățișează împreună cu Fiul prin actul comun al iubirii sfinte de Sine, a cărei expresie sau terminus ad quem este Duhul Sfânt care precede «de la amîndoi», ca legătură (vinculum) care îi leagă pe amîndoi într-o unitate indisolubilă sau ca darul comun (donum commune) care și-l fac veșnic amîndoi reciproc. Intrucît spiritul își exprimă și își actualizează perfect ființa sa întregă prin aceste două activități spirituale esențiale, ne dă o imagine pentru ce în Dumnezeu — Spiritul absolut prin cele două acte esențiale ale Sale, nașterea Cuvîntului și purcederea Duhului Sfânt — viața Sa intradivină este încheiată, nemaiputînd exista o altă producere lăuntrică și deci o altă persoană.⁴⁰ Tot aici găsim o oarecare explicație pentru ce nașterea Cuvîntului precede logic — nu temporal — purcederea Duhului. Deoarece precum nu putem iubi ceva dacă nu-l cunoaștem în prealabil, cunoașterea precedînd totdeauna iubirea, așa și purcederea Duhului — iubirea comună a Tatălui și a Fiului — urmează nașterii Cuvîntului, expresia cunoașterii de Sine a lui Dumnezeu.⁴¹

Relațiile intradivine, factorul constitutiv și distinctiv al persoanelor treimice. Prin cele două produceri în Dumnezeu se fundamentează de asemenea anumite relații determinate între cel ce produce și cel produs, care structurează și definesc astfel persoanele între ele. Prin producerile divine — zice Scheeben — apare relația dintre producător și cel produs, care nu poate fi decît o relație personală, o relație între persoane, pentru că la Dumnezeu nimic nu se poate produce în aceeași persoană sau natură. De aceea producerile divine nu înseamnă altceva decît punerea unei alte persoane în posesia aceleiași naturi divine.⁴² Învățătura despre relații nu este o creație proprie a Fericitului Augustin, ea este o categorie aristotelică de care s-au folosit și Părinții capadocieni, meritul Fericitului Augustin e acela de a fi făcut din ea un element esențial în explicația doctrinei sale trinitare. Prilejul aprofundării acestei învățături i l-au oferit tot arienii, care, bazîndu-se pe înseși afirmațiile Fericitului Augustin, că în Dumnezeu nu există nimic accidental, ziceau că atunci totul trebuie să fie înțeles de Dumnezeu în mod substanțial și prin urmare numirile de «nenăscut», «născut» și «purces» care indică persoane

40. Schmaus, *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware*, în *Aurelius Augustinus*. Die Festschrift der Göres Gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustinus, Köln, 1930, p. 335.

41. Pentru partea aceasta să se vadă mai ales *De Trin.*, XV, col. 1035-1095. Nu insistăm mai mult asupra analogiilor Sf. Treimi în om, intrucît aceasta formează în sine o altă mare problemă în concepția trinitară augustiniană. Pentru o edificare mai amplă trimitem la lucrarea lui Schmaus, *Die Psychologie Trinitätslehre*, o monografie dedicată exclusiv acestor probleme. Amintim numai că această explicație analogică a producerilor divine a Fericitului Augustin a trecut ca bun comun în toate dogmaticile apusene. Vezi M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I Band, Freiburg, 1873, p. 847. Bartmann, *op. cit.*, pp. 211-216. Stolz, *op. cit.*, p. 63 etc.

42. Scheeben, *Die Mystrien des Christentums*. Herausg. von J. Höfer, Freiburg, 1941, p. 45.

diferite, trebuie să se înțeleagă ca o deosebire de substanță. Dar Fericitul Augustin sesizând dintr-o dată slăbiciunea acestei argumentări, îndreaptă acest raționament tocmai în contra adversarilor săi: «Dacă tot ceea ce se zice de Dumnezeu, se zice după substanță, atunci și ceea ce s-a zis: «Eu și Tatăl una sintem» (Ioan X, 20), s-a zis de asemenea despre substanță. Una este de aceea substanța Tatălui și a Fiului». ⁴³ Dar el nu se oprește aici, ci caută să depășească această categorie substanță-accident, oprindu-se asupra noțiunii de relație prin care se salvează atît unitatea ființei divine, cît și distincția persoanelor, întrucît ea nu poate fi considerată nici ca substanță, nici ca accident. «În Dumnezeu nimic nu se zice după accident, pentru că în El nu există nimic mutabil. Totuși, nu tot ceea ce se zice de Dumnezeu se zice după substanță, căci se poate zice relativ la ceva, precum Tatăl se zice relativ la Fiul, și Fiul relativ la Tatăl, ceea ce nu este un accident; deoarece Acesta este totdeauna Tatăl și Acela e totdeauna Fiul, nu în sensul că Tatăl, din care Fiul este născut, nu încetează niciodată de a fi Tatăl, pentru că Fiul nu încetează niciodată de a fi Fiu, ci în sensul că Fiul este totdeauna născut și niciodată nu începe de a fi Fiu. Dacă ar începe vreodată Fiul să existe sau dacă ar înceta vreodată să existe, atunci existența Fiului ar fi un accident. Dacă însă ceea ce se zice Tatăl, s-ar zice relativ la Sine însuși, nu relativ la Fiul, și ceea ce se zice Fiul nu s-ar zice relativ la Tatăl, atunci s-ar zice acel Tatăl și acel Fiu după substanță. Dar pentru că Tatăl nu se zice Tatăl decît numai de aceea că are un Fiu și Fiul se numește Fiu numai de aceea că are un Tatăl, atunci nu se zic aceste (expresii) după substanță; fiindcă fiecare din ei nu se zic așa relativ la sine însuși, ci unul față de altul și relativ la celălalt... De aceea, cît toate că a fi Tatăl și a fi Fiul este un lucru diferit, totuși nu este substanța diferită, fiindcă aceste expresii nu se zic după substanță, ci după relație». ⁴⁴ Deosebirea persoanelor nu este deci una substanțială-absolută, dar nici una accidentală, ci una relativă sau relațională, în sensul de raportare necondiționată a unui lucru la ceva, singurul prin care el se structurează și se definește ca atare, ca doi termeni inseparabili ce se cer reciproc. ⁴⁵ Astfel, prin nașterea Fiului apare în Dumnezeu o dublă relație, relația Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, prin care se structurează și se definește persoana amîndurora, fără să se poată schimba sau confunda între ei, cum e cazul între relațiile dintre frați, prieteni, vecini etc., unul putînd ocupa locul celuilalt, deoarece Tatăl nu poate fi Fiul și Fiul nu poate fi Tatăl, pentru că relația Tatălui față de Fiul nu este identică cu relația Fiului față de Tatăl și invers. ⁴⁶ De asemenea, prin purcederea Duhului Sfînt apare relația între cel purces și Tatăl și Fiul care purcede, structurîndu-se și definindu-se atît persoana Duhului Sfînt față de Tatăl și Fiul, cît și persoanele Acestora față de Duhul. Cu toate acestea, în cuvîntul «Duh» nu apare atît de evidentă relația, ca în:

43. *De Trin.*, X, 3, 4, col. 913.

44. *De Trin.*, V, 5, 6, col. 914.

45. *De Trin.*, V, 5, 6, col. 913-914. *Ibidem*, VII, 1, 2, col. 934.

46. *De Trin.*, V, 6, 7, col. 914. *Ibidem*, VII, 6, 11, col. 943.

cuvîntul Tatăl și Fiul, întrucît îi lipsește termenul corelativ. Se poate spune Duhul Tatălui și al Fiului, dar nu se poate spune Tatăl Duhului și Fiul Duhului.⁴⁷ Mai clar apare caracterul său relațional în numirea Sa de «dar» (donum), ce se raportează la un dăruitor, în noțiunea căruia este implicată relația față de dar. Dar și aici noțiunea de «Tatăl și Fiul» nu constituie termeni corelativi noțiunii de dar. Totuși, întrucît după Fericitul Augustin Tatăl și Fiul formează un singur principiu față de Duhul «darul amîndorura», ei sînt cuprinși în noțiunea de dăruitor al darului și deci ca termeni corelativi ai persoanei Duhului — darul lor comun.⁴⁸

Nefiind deosebiri substanțiale sau accidentale, relațiile nu sînt simple nume abstracte separate de esența divină, ci ele presupun aceasta și se fundamentează pe ea, deoarece nimeni nu poate sta în relație față de cineva, dacă nu ar subzista sau nu ar avea o substanță.⁴⁹ «Realitatea relațiilor — zice Schmaus — care sînt exprimate în cuvintele Tatăl și Fiul e posibilă numai atunci, după Augustin, cînd Tatăl și Fiul sînt în același timp în posesia ființei divine, cînd relația și ființa sînt identice... Caracteristica noțiunii de relație se menține prin aceea că relația identică cu ființa apare în contrast față de corelatul său».⁵⁰ Aceasta o exprimă foarte bine Fericitul Augustin cînd zice: «Tot ceea ce se zice de acea maiestate sublimă și dumnezeiască relativ la sine însăși (ad se) se zice în mod substanțial, dar tot ceea ce se zice de fiecare persoană relativ la ele, nu poate să se zică de ele împreună la plural, ci numai la singular».⁵¹ Dar relațiile intradivine nu afirmă numai distincția între persoane, ci și consubstanțialitatea și egalitatea lor perfectă. «Fiindcă Fiul nu se zice în relație față de Fiul, ci față de Tatăl, și nu se zice că după relația sa față de Tatăl, Fiul este egal Tatălui, rămîne stabilit deci că după substanță, El este egal. De aceea, fiecare are aceeași substanță».⁵² Dar arienii — neînțelegînd că termenul de relație nu exprimă ceea ce este un lucru în sine, ci relația sa de origine față de altul —, susțineau că termenul de «nenăscut» atribuit Tatălui nu exprimă o relație, ci o deosebire de esență față de Fiul. Fericitul Augustin arată însă, că termenul «nenăscut» exprimă, dimpotrivă, prin negație, relația Tatălui ca non genitus = non filius față de non genitorem = non patrem, precum termenul «născut» exprimă afirmativ relația celui născut față de cel care naște, respectiv a Fiului față de Tatăl.⁵³ Cu alte cuvinte, termenul de «nenăscut» exprimă relația de origine a Tatălui ca «nepriîncipiat», precum cel de «născut» aceea a Fiului ca «priîncipiat».⁵⁴ Concepția Fericitului

47. *De Trin.*, V, 11, 12, col. 919: «Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine (Spiritus); apparet autem cum dicitur donum Dei (Act. 8-20)».

48. *De Trin.*, V, 11, 12, col. 919: «Donum ergo donatoris et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus».

49. *De Trin.*, VII, 1, 2, col. 935: «De aceea și Tatăl, dacă nu este ceva în raport cu Sine însuși, nu există nimic ca să se zică în relație cu cineva».

50. Schmaus, *Die Psychol.*, p. 140.

51. *De Trin.*, V, 8, 9, col. 916-917. *Ibidem*, VII, 1, 2, col. 934-935.

52. *De Trin.*, V, 6, 7, col. 915.

53. *De Trin.*, V, 7, 8, col. 916. *Ibidem*, V, 6, 7, col. 914-915.

54. Am spus mai sus că, după Fericitul Augustin, persoanele treimice își au fundamentul în producerile divine, iar prin relațiile lor intradivine ele se structurează și

Augustin despre relații este într-adevăr «epocală», căci începînd de la ei, «această noțiune a rămas continuu hotărîtoare în dogmatica Apusului, fiind linia cea mai gîngășă și delicată care poate fi descoperită, pentru a marca oarecum diferențe în existența divină, fără ca totuși cu aceasta să fie distrusă prin categorii grele». ⁵⁵

Realitatea persoanelor Treimice. Din cele de mai sus reiese că în concepția Fericitului Augustin, noțiunea de relație se acoperă cu cea de persoană. «Noi am zis în altă parte — zice el — că în acea Treime, aceea se zice în mod propriu de fiecare persoană distinctă, ce exprimă o relație una față de alta, ca Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, darul amîndurora». ⁵⁶ Totuși, după Fericitul Augustin, noțiunea de persoane în sine nu pare a justifica identitatea sa perfectă cu noțiunea de relație, și nici întrebuițarea sa pentru desemnarea persoanelor treimice. Faptul că el consideră esența și persoana identice, i-a îngreuiat mult înțelegerea justă a problemei, împiedicîndu-l de a considera noțiunea de persoană ca termenul corespunzător și echivalentul noțiunii de relație. Iată mersul raționamentului său și concluzia la care ajunge în această privință. «La Dumnezeu — zice el — nu este altceva a fi și a fi ca persoană, ci este absolut același lucru (non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem), căci dacă a fi se zice relativ la sine, persoana însă relativ la altceva, atunci noi putem zice trei persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, precum zicem trei prieteni, trei rude sau trei vecini, întrucît sînt în relație unul față de altul, nu întrucît fiecare din ei e în relație față de sine însuși. De aceea, fiecare din ei este prietenul, ruda sau vecinul celorlalte două, fiindcă aceste nume au o semnificație relativă. Ce, deci? Oare vom zice noi că Tatăl este persoana Fiului și a Duhului Sfînt, sau că Fiul este persoana Tatălui și a Duhului Sfînt, sau că Duhul Sfînt este persoana Tatălui și a Fiului? Dar în acest sens cuvîntul «persoană» nu s-a obișnuit să se zică nicăieri și în această Treime, cînd noi zicem persoana Tatălui, nu zicem altceva decît substanța Tatălui (neque in hoc Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantia Patris). De aceea, cum substanța Tatălui este însuși Tatăl, nu întrucît el este Tatăl, ci întrucît există (non quo Pater est, sed quo est), așa și persoana Tatălui nu este altceva decît însuși Tatăl, căci relativ la Sine însuși se zice persoană, nu relativ la Fiul sau Duhul Sfînt, așa

definesc ca atare; de fapt, aceste două lucruri sînt simultane și în fond sînt același lucru. «Numai în modul nostru nedesăvîrșit de gîndire se deosebesc amîndouă, în aceea că originile și producerile exprimă mai mult devenirea care fundamentează, relațiile, dimpotrivă, existența devenită gata a persoanei. Pentru că totuși la persoanele divine principalul nu este geneza lor, ci permanența în ideea noastră, se obișnuiește să se spună cu o anumită exclusivitate: persoanele nu sînt constituite prin originile lor, ci prin relațiile lor». Joseph Pihle, *Lehrbuch der Dogmatik*, I Band, Paderborn, 1920, p. 295.

^{55.} Seeberg, *op. cit.*, p. 159. De asemenea concepția augustiniană despre relațiile divine a fost introdusă în toate dogmaticile apusene. Vezi Scheeben, *Dogmatik*, p. 836. *Mysterien*, p. 45. Bartmann, *op. cit.*, p. 220. Stolz, *op. cit.*, p. 68. Pohle, *op. cit.*, p. 289 etc.

^{56.} *De Trin.*, proem., col. 947. *Ibidem*, V, cap. 5-8, col. 917-919. Schmaus, *op. cit.*, p. 145: «Cu toată limpezimea, Augustin învață că persoanele înseamnă relațiile reale, imanente în existența divină». Această concepție e înșusită de asemenea de toți dogmaștii apuseni ca Scheeben, Bartmann, Pohle, Stolz, Schwane și alții.

cum relativ la sine însuși se zice Dumnezeu, mare, bun, drept și altele de acest mod (ad se quippe dicitur persona, non ad filium vel Spiritum Sanctum; sicut ad se dicitur Deus et magnus, et bonus et justus etc.). Și cum pentru El este același lucru a fi ca și a fi Dumnezeu, a fi mare, bun, tot așa pentru El este același lucru a fi și a fi ca persoană (ita hoc illi est esse, quod personam esse). Pentru ce deci nu zicem aceste trei împreună o persoană, cum noi zicem o esență și un Dumnezeu, ci zicem trei persoane, în timp ce noi nu zicem totuși trei Dumnezei sau trei esențe? Pentru ce altceva decât numai fiindcă voim să avem un oarecare cuvânt, care să servească ca semn, prin care să se înțeleagă Treimea și ca noi să nu tăcem cu totul când cineva ne întreabă ce sînt acești trei, cînd mărturisim că sînt trei». ⁵⁷ «Dicitur est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur». ⁵⁸ «De aici rezultă destul de bine că Augustin nu găsește o justificare lăuntrică în noțiunea de persoană de a vorbi de trei persoane. Pentru el, în cele din urmă, rămîne numai cuvîntul gol. Numai pentru a avea în general o oarecare indicație se slujește de această expresie». ⁵⁹ Fiind identică cu esența divină, noțiunea de persoană nu putea fi — după Fericitul Augustin — o noțiune relațională, ci una absolută, care exprimă același lucru ca noțiunea de substanță. «Într-adevăr, — cum remarcă și Schmaus —, Fericitul Augustin afirmă substanțialitatea persoanelor, însă el duce atît de departe în același timp identitatea dintre persoană și substanță, încît nu mai rămîne nici un loc pentru relațiile subzistente. Cînd el voiește să desemneze real cu cuvîntul persoană relațiile substanțiale, atunci nu poate să-i cadă atît de greu de a zice «trei persoane». Cînd el se hotărăște pentru formula trei persoane, atunci motivul pentru aceasta nu stă în conținutul cuvîntului, ci în uzul de a vorbi și necesitatea de a numi pe cei trei în general, cu un cuvînt comun. Astfel, după Augustin, expresia *persoană* înseamnă ceva *absolut*, nu ceva relativ. Și faptic în noțiunea de persoană nu este inclusă noțiunea de relație. Cum noi întrebuițăm expresia «persoană» în uzul de vorbire obișnuit, ea înseamnă în același timp o substanță. Tocmai de aceea nu se potrivește, după gînditorul nostru, acest termen pentru caracterizarea unei relații subzistente». ⁶⁰ Teamă continuă de a nu fi considerat raportul între ființa divină și persoanele treimice ca cel dintre substanță și accident sau ca cel dintre indivizi și natura lor comună, l-a făcut deci pe Fericitul Augustin să nu vadă caracterul relațional al persoanei — care, ca eu conștient de sine implică și postulează existența altor euri, deci pluripersonalitatea, prin care există, se structurează și se definește ca atare —, și să fie foarte rezervat în a întrebuița acest termen cu toată

57. *De Trin.*, VII, 6, 11, col. 943.

58. *De Trin.*, V, 9, 10, col. 918. *Ibidem*, VII, 4, 9, col. 941.

59. Schmaus, *op. cit.*, p. 147. *Idem*, *Einleitung*, p. XXXI.

60. Schmaus, *Die Psychol.*, pp. 149-150. Scheeben, *Dogmatik*, p. 834: «Numele «persoană» exprimă, fără îndoială, la Dumnezeu ca și la creatură, tot atît de puțin, prin sine însuși, această relativitate esențială a persoanelor divine sau, altfel zis, formal el nu are nici o însemnătate relativă».

încrederea în învățatura trinitară, ceea ce, însă, nu l-a împiedicat să afirme mai puțin realitatea distinctă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt structurată și definită prin relațiile lor reciproce.

III. CONSECINȚELE UNITĂȚII DESĂVIRȘITE ȘI NEDESPĂRȚITE A SFINTEI TREIMI

Interpătrunderea și inseparabilitatea persoanelor treimice. Una din primele consecințe ale unității numerice una a ființei persoanelor treimice, apărută de orice îmbucătățire și separare prin conceperea persoanelor treimice ca relații substanțiale și a identității lor cu întreaga ființa divină, este interpătrunderea lor reciprocă.⁶¹ «În acea Treime supremă — zice Fericitul Augustin — atît de mare este o persoană cît cele trei împreună, nici nu sînt cu ceva mai mare două decît una. Ele sînt toate infinite. Astfel, fiecare este în fiecare și toate în fiecare și fiecare în toate și toate în toate și toate sînt una».⁶² Din același principiu rezultă de asemenea inseparabilitatea desăvîrșită a persoanelor treimice, fiecare cuprinzîndu-se și existînd una într-alta în mod nedespărțit. «Dacă se aude că Tatăl este singur Dumnezeu, El nu se separă totuși de Fiul și de Duhul Sfînt, căci numai cu ei, El este singur Dumnezeu, cu care de asemenea este Dumnezeu Unul. De asemenea, cînd auzim că Fiul e singur Dumnezeu, aceasta trebuie să se înțeleagă fără nici o separație de Tatăl și Duhul Sfînt.»⁶³ Iar în alt loc zice: «Cu toate acestea nu se poate închipui în ce chip s-ar putea zice Tatăl singur sau Fiul singur, cînd totdeauna Tatăl este inseparabil de Fiul. Nu că amîndoi sînt Tatăl, sau amîndoi sînt Fiul, ci pentru că ei sînt totdeauna unul cu altul, nici unul nu este singur (sed quia semper in invicem, neuter solus)».⁶⁴ Chiar și atunci cînd Sf. Scriptură vorbește separat de fiecare persoană pentru a indica Treimea, din cauza mărginirii înțelegerii noastre, «totuși nu trebuie să se înțeleagă acestea separat de celelalte persoane, din cauza aceleiași unități a Treimii și a substanței și dumnezeirii una a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfînt».⁶⁵ Conform cugetării apusene, Fericitul Augustin concepe deci interpătrunderea persoanelor treimice în sens static, de stare, de sălășluire una înalta, și nu în sens dinamic de mișcare a persoanelor purcese înapoi spre izvorul lor. Chestiune de nuanță, în primul caz apare mai bine unitatea ființei divine, distincția persoanelor în al doilea caz.⁶⁶

Modul nedespărțit de lucrare ad extra al întregii Sf. Treimi. Cum au remarcat Altaner și Portalié, o trăsătură specifică concepției trinitare augustiniene este «insistența de a face din orice lucrare dumnezeiască ad

61. Régnon, *op. cit.*, vol. I, pp. 411-413, apud Schmaus, *op. cit.*, p. 151.

62. *De Trin.*, VI, 10, 12, col. 932: «Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia».

63. *De Trin.*, VII, 6, 12, col. 934.

64. *De Trin.*, VI, 7, 9, col. 929.

65. *De Trin.*, I, 9, 19, col. 834.

66. Bartmann, *op. cit.*, p. 228. Vezi și V. Loichiță, *Perihoreza și Enipostasia în Dogmatică*, în «Ortodoxia», nr. 1, 1958, p. 4.

extra lucrarea indistinctă a celor trei persoane». ⁶⁷ Datorită unității ființei divine și a întrepătrunderii desăvârșite a persoanelor treimice, în Dumnezeu nu poate exista decât o singură voință și o singură lucrare. «Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, precum există în mod inseparabil, tot așa lucrează în mod inseparabil». ⁶⁸ În acest sens nici o persoană treimică nu poate lucra ceva ad extra separat sau independent de celelalte, ci orice lucrare dumnezeiască e lucrată de toate în același timp și în același mod, chiar dacă în Sf. Scriptură apare numai o persoană și ca și cum i s-ar atribui numai ei acea lucrare. Astfel, când Fiul zice celor doi Apostoli că «a ședea de-a dreapta Mea sau de-a stînga Mea nu Mi-i îngăduit să dau decât celor ce li s-a hotărît de Tatăl Meu» (Mat. XX, 23), nu înseamnă că Tatăl hotărăște aceasta separat de Fiul, sau că Fiul este exclus de la această hotărîre divină. Căci «ceea ce este hotărît de Tatăl Său — zice Fericitul Augustin — este hotărît și de Fiul însuși, fiindcă El și Tatăl sînt una» (Ioan X, 30). Noi am arătat deja că în acea Treime, Scripturile dumnezeiești au exprimat în multe feluri, de fiecare persoană, ceea ce este propriu tuturor din cauza lucrării inseparabile a uneia și aceleiași substanțe. Astfel El zice de Duhul Sfînt: «Cînd Mă voi duce, El voi trimite la voi» (Ioan XVI, 7). Nu zice «Noi îl vom trimite», ci așa ca și cum numai Fiul l-ar trimite, nu și Tatăl, în timp ce în alt loc zice: «Iar Mîngîietorul, Duhul Sfînt, pe care Tatăl îl va trimite în numele Meu, Acela vă va învăța toate» (Ioan XIV, 25). Și aici iarăși așa se zice ca și cum pe El nu l-ar fi trimis și Fiul, ci numai Tatăl. ⁶⁹ Cînd psalmistul zice de Dumnezeu: «Care singur face minuni» (Ps. LXXI, 18), Fericitul Augustin se întreabă: «Eu vreau să știu, de cine trebuie să se înțeleagă acest cuvînt? Dacă se înțelege numai de Tatăl, în ce fel este adevărat, ceea ce însuși Fiul zice: «Ceea ce face Tatăl, același lucru face Fiul deopotrivă» (Ioan V, 19)? Și oare ce este între minuni mai minunat decât a învia și a da viață morților? Dar tocmai aceasta zice Fiul: «Precum Tatăl înviază morții și dă viață, așa și Fiul dă viață cui vrea» (Ioan V, 21). Cum deci trebuie să se admită că numai Tatăl face minuni, cînd aceste cuvinte nu trebuie înțelese nici numai de Tatăl, nici numai de Fiul, ci fără îndoială numai de Dumnezeu unul, singurul adevărat, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt». ⁷⁰ Aceeași inseparabilitate și unitate desăvârșită de lucrare învață Sfînta Scriptură, cînd zice că Tatăl nu face nimic fără Fiul și Duhul Sfînt, «ei numai prin Fiul în Duhul Sfînt» (Ioan I, 3; Rom. XI, 36; I Cor. VIII, 6). Căci «dacă altele sînt făcute prin Tatăl, altele prin Fiul, atunci nu mai sînt toate prin Tatăl, și toate prin Fiul, același lucru e însă prin Tatăl, ceea ce este prin Fiul (eadem per Patrem, quae per Filium). Deci Fiul este egal Tatălui și inseparabilă este lucrarea Tatălui și a Fiului. Fiindcă dacă Tatăl a creat oarecum pe Fiul, pe care Fiul însuși nu l-a creat (quia si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filium), nu s-au făcut toate

67. Porlalié, *art. cit.*, col. 2348. B. Altaner, *Patrologie*. Vierte Auflage, Freiburg, 1955, p. 387.

68. *De Trin.*, I, 4, 7, col. 824. *Ibidem*, IV, 9, 12, col. 896.

69. *De Trin.*, I, 12, 25, col. 838.

70. *De Trin.*, I, 6, 11, col. 826.

prin Fiul, ori toate prin Fiul s-au făcut; de aceea, El însuși nu a fost creat ca să creeze împreună cu Tatăl toate cele ce sînt create». ⁷¹ Astfel, în lucrarea de creație și guvernare a lumii, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh nu apar ca trei principii creatoare, ci ca unul singur, un singur Creator, un singur Domn. «Un principiu se zice deci Dumnezeu în raport cu creatura, nu două sau trei principii». ⁷² La fel de inseparabil lucrează întreaga Sfîntă Treime și în lucrarea de mîntuire și sfințire a lumii. Astfel, cînd Sfînta Scriptură zice: «Dacă cineva Mă iubește pe Mine, va păzi cuvintele Mele și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și vom face sălaş la el» (Ioan XIV, 23). «Oare s-ar putea crede — zice Fericitul Augustin — că Duhul Sfînt ar fi exclus de la această sălășluire pe care Tatăl și Fiul o fac în cei care îi iubesc? Ce e deci aceea ce s-a zis mai sus de Duhul Sfînt? «Pe care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede nici nu-L cunoaște, voi însă îl cunoașteți, fiindcă rămîne cu voi și este în voi» (Ioan XIV, 7). Deoarece se zice de El, că «rămîne cu voi și este în voi», El nu este exclus de la această sălășluire. Nimeni nu poate să fie atît de absurd ca să creadă că atunci cînd Tatăl și Fiul vin să facă sălaş în cei ce îi iubesc, Duhul Sfînt ar pleca de acolo ca și cum pentru a face loc celor ce sînt mai mari decît El». ⁷³

Modul lucrării propriu fiecărei persoane treimice. Dacă întreaga Sf. Treime lucrează ad extra în mod cu totul inseparabil, vom atribui oare întregii Sf. Treimi chiar și acele lucrări care se atribuie îndeobște numai unei singure persoane, ca de exemplu: Intruparea, Răscumpărarea, pogorîrea Duhului Sfînt în chip de porumbel? Cu alte cuvînte, cum se conciliază modul propriu de lucrare absolut inseparabil al întregii Treimi cu anumite lucrări dumnezeiești atribuite numai unei singure persoane? Pentru Fericitul Augustin aceste două moduri dumnezeiești de lucrare nu se exclud reciproc, ci amîndouă sînt deopotrivă de reale și se conciliază perfect, fără să se confunde persoanele și lucrările lor proprii din cauza unității și inseparabilității lor, și nici să se despartă persoanele din cauza lucrărilor lor proprii. «Unii caută să înțeleagă — zice Augustin — în ce mod este aceasta mai ales cînd se zice că Treimea lucrează în mod inseparabil în orice lucru pe care Dumnezeu îl face, și totuși s-a auzit o voce a Tatălui, care nu este vocea Fiului, și s-a născut în trup, a pătimit, a înviat și s-a înălțat la cer numai Fiul, ⁷⁴ și în chip de porumbel a venit numai Duhul Sfînt. Ei voiesc să înțeleagă în ce mod acea voce, care a fost numai a Tatălui, a făcut-o Treimea, și acel trup în care numai Fiul s-a născut din Fecioară, aceeași Treime l-a creat și acel chip de porumbel, în care numai Duhul Sfînt a apărut, însăși acea Treime l-a lucrat, căci dacă ar fi altfel, Treimea nu ar mai lucra inseparabil, ci alta ar face Tatăl,

71. *De Trin.*, I, 6, 12, col. 827.

72. *De Trin.*, V, 13, 14, col. 920. *Ibidem*, V, 14, 15, col. 921. *Ibidem*, VII, 6, 12, col. 945.

73. *De Trin.*, I, 9, 19, col. 833-834.

74. *De Trin.*, XIII, 11, 15, col. 1025: «Toate le lucrează împreună Tatăl, Fiul și Duhul amîndorura, deopotrivă și de comun acord, totuși noi sîntem justificați în Singele lui Hristos și sîntem împăcați cu Dumnezeu prin moartea Fiului Lui». *Ibidem*, XV, 11, 20, col. 1073.

alta Fiul, alta Duhul Sfânt, sau dacă unele lucruri le fac toate trei împreună iar altele lucrează fiecare în particular, Treimea nu ar mai fi inseparabilă». ⁷⁵ Cu toate că deci nu întreagă Sf. Treime s-a întrupat, a pătimit, s-a pogorît în chip de porumbel, ci numai o singură persoană, totuși Fericitul Augustin zice că chiar și la acele lucrări care se atribuie numai unei singure persoane, Treimea apare separată numai pentru noi, prin chipul creaturii văzute, dar în sine lucrarea Treimii este perfect inseparabilă. «Și precum când eu numesc memoria, intelectul și voința mea, fiecare nume pe care-l pronunț se referă la lucruri deosebite, totuși fiecare din acestea este format de toate trei; căci nu există nici unul din aceste nume pe care memoria, intelectul și voința mea să nu le fi operat împreună. Așa, întreagă Treimea a lucrat în același timp vocea Tatălui, trupul Fiului și porumbelul Duhului Sfânt, deși fiecare din aceste lucruri se rapoartă totdeauna numai la o persoană. Prin această asemănare se poate cunoaște că Treimea inseparabilă în sine se arată în mod separat prin chipul creaturii văzute și că lucrarea Treimii este inseparabilă și la acele lucrări, care se zic că au ca scop de a arăta fie pe Tatăl, fie pe Fiul, fie pe Duhul Sfânt». ⁷⁶ Se observă deci că accentul cade mai mult pe unitatea persoanelor decât pe distincția lor.

Trimiterile divine și teofaniile. Și în această problemă a trimiterilor și teofaniilor observăm aceeași preocupare la Fericitul Augustin, de a susține și apăra unitatea și inseparabilitatea desăvârșită a persoanelor treimice contra ereticilor arieni, după care Tatăl, întrucît trimite pe Fiul și Duhul este mai mare decât cei pe care îi trimite și deci se deosebește substanțial de ei. ⁷⁷ Fericitul Augustin arată însă că trimiterea unei persoane nu atinge cîtusi de puțin consubstanțialitatea și inseparabilitatea persoanelor, și din această cauză nu implică nici o condiție de superioritate sau de inferioritate a uneia față de alta. ⁷⁸ «Sub trimitere, Augustin înțelege, dimpotrivă, purcederea veșnică a unei persoane din alta legată cu manifestare exterioară a persoanei care purcede». ⁷⁹ Acest lucru îl exprimă clar Fericitul Augustin când zice: «Deci a ieșit de la Tatăl și a venit în această lume, aceasta înseamnă a fi trimis». ⁸⁰ Trimiterea temporală a Fiului și a Duhului în lume nu este deci altceva decât consecința purcederii lor veșnice. De aceea numai de Fiul și de Duhul se zice că sînt trimiși, pentru că numai de Ei se zice că purced de la Tatăl, ⁸¹ iar Tatăl

75. *De Trin.*, I, 5, 8, col. 824. *Ibidem*, I, 4, 7, col. 824; *ibidem*, II, 10, 18, col. 857.

76. *De Trin.*, IV, 21, 30, col. 909-910: «Inseparabilem in se ipsa Trinitatem per visibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari et inseparabilem Trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad Patrem, vel ad Filium, vel ad Spiritum Sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur». În același sens se exprimă și teologul Scheeben, *Mysterien*, p. 112.

77. *De Trin.*, II, 5, 7, col. 847.

78. *De Trin.*, II, 5, 9, col. 850: «Cum a trimis Dumnezeu pe Fiul Său? A poruncit El ca să vină și Acesta a venit ascultînd de poruncă sau L-a rugat sau numai L-a sfătuit?»

79. Schmaus, *op. cit.*, p. 164. *De Trin.*, II, 5, 10, col. 851.

80. *De Trin.*, II, 5, 7, col. 849.

81. *De Trin.*, IV, 20, 28-29, col. 907-908.

neliind purces de nimeni, nu se zice nicăieri că este trimis.⁸² Trimiterea unei persoane nu indică deci o inferioritate sau deosebire de ființă, ci întrucît este reversul purcederii veșnice, arată numai originea persoanei trimise, că adică Fiul este trimis nu întrucît ar fi neegal Tatălui, ci întrucît este din Tatăl, nu Tatăl din Fiul. «Dacă însă după aceasta se zice că Fiul este trimis de Tatăl, fiindcă unul este Tatăl, altul este Fiul, nu împiedică nimic să credem că Fiul este egal, consubstanțial și coetern Tatălui și că totuși e trimis de Tatăl. Nu fiindcă unul este mai mare și altul mai mic, ci fiindcă unul este Tatăl și altul este Fiul... Căci Fiul este din Tatăl, nu Tatăl din Fiul».⁸³ Fiul a fost trimis în mod văzut la întrupare iar Duhul Sfînt, atunci cînd s-a arătat în mod văzut, în chip de porumbel la Botezul Domnului și în chip de limbi de foc deasupra Apostolilor la Cincizecime, fără să se unească cu acestea, cum s-a unit Fiul ipostatic cu natura omenească,⁸⁴ deși întreagă Treimea a lucrat în mod inseparabil, modul de manifestare văzut al Fiului și al Duhului, adică pentru întruparea, porumbelul etc. Din această cauză, Fericitul Augustin merge și mai departe admitînd că Fiul a fost trimis nu numai de Tatăl, ci de întreaga Sf. Treime, deci și de El însuși. «Poate că cineva ne constrînge să zicem că Fiul este trimis și de Sine însuși, pentru că acea concepere și naștere din Fecioara Maria este opera Sf. Treimi, prin a cărei activitate creatoare toate s-au creat. Și cum poate să zică cineva că Tatăl L-a trimis pe Fiul, cînd Acesta s-a trimis pe Sine însuși? Căruia îi voi răspunde, întrebîndu-l mai întîi să spună, dacă poate, cum Tatăl L-a sfințit pe El, dacă El însuși se sfințește pe Sine? Căci amîndouă ne spune același Domn: «Pe Acela — El zice — pe care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, puteți zice voi că hulește pentru că a zis: sînt Fiul lui Dumnezeu?» (Ioan X, 36). În alt loc însă zice: «Pentru ei Mă sfințesc pe Mine însumi» (Ioan XVII, 19). De asemenea eu întreb cum L-a dat pe El Tatăl, dacă El s-a dat pe Sine însuși, căci amîndouă le spune Apostolul Pavel... (Rom. VIII, 32; Gal. II, 20). Eu cred că voi răspunde, dacă acela a înțeles bine aceasta, fiindcă Tatăl și Fiul au o singură voință și lucrare inseparabilă (quia una voluntas et Patris et Filii et inseparabilis operatio). Astfel poate înțelege că întruparea și nașterea din Fecioară, sub care trebuie să se înțeleagă trimiterea Fiului, a fost făcută de una și aceeași lucrare a Tatălui și a Fiului în mod inseparabil, de unde firește nu este exclus nici Duhul Sfînt».⁸⁵ Nici nu se putea închipui o contralovitură mai puternică ca aceasta,⁸⁶ dată arienilor.

Arienii răstălmăceau de asemenea și teofaniile vechitamentare în sprijinul tezei lor, după care Tatăl fiind cu totul transcendent lumii și invizibilitatea desăvîrșită revenind numai Lui, patriarhilor și profeților Vechiului Testament li s-a arătat numai Fiul, ceea ce — zic ei — arată

82. *De Trin.*, IV, 20, 28, col. 908: «Dacă Tatăl totuși e cunoscut în timp de cineva, nu se zice că El este trimis, căci El nu are pe nimeni din care ar exista sau din care să purceadă».

83. *De Trin.*, IV, 20, 27, col. 906.

84. *De Trin.*, II, 6, 11, col. 851-852.

85. *De Trin.*, II, 5, 9, col. 850.

clar inegalitatea Fiului față de Tatăl. Dar arienii găseau un oarecare sprijin pentru această interpretare a teofaniilor și în scrierile unor Părinți Bisericești ca: Justin, Irineu, Teofil, Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian, Ciprian și alții, după care în teofaniile vechitamentare a apărut numai Fiul, nu și Tatăl. Pentru a lua arienilor orice putere, Fericitul Augustin rupe cu această tradiție și se raliază celorlalți Părinți ce atribuiau aceste teofanii, în general, întregii Sfinte Treimi, dezvoltând și adâncind această problemă într-un mod cu totul nou. Mai întâi Fericitul Augustin arată că invizibilitatea desăvârșită a lui Dumnezeu nu este un atribut exclusiv al Tatălui, ci el aparține deopotrivă și Fiului și Duhului Sfânt, întrucât au una și aceeași ființă dumnezeiască.⁸⁶ Datorită acestei invizibilități ființiale a întregii Sf. Treimi, «Dumnezeu, adică Tatăl, Fiul și Sf. Duh nu s-a arătat niciodată ochilor trupești (nemijlocit în ființa Sa), decît numai prin mijlocirea unei creaturi corporale supuse puterii sale».⁸⁷ Teofaniile sînt deci manifestări ale prezenței lui Dumnezeu prin mijlocirea creaturilor, fie corporale, fie îngerii, ca de pildă la stejarul lui Mamvre etc., de care Dumnezeu se folosește pentru a trata cu oamenii într-o formă văzută.⁸⁸ Prin aceste creaturi putea să se prefigureze deopotrivă întreaga Treime sau uneori Tatăl, uneori Fiul, uneori Duhul Sfânt, uneori Dumnezeu fără nici o distincție de persoană și nu numai Fiul, cum susțineau arienii.⁸⁹ Astfel, de exemplu, lui Adam, în paradis, se pare că i s-a arătat întreaga Sf. Treime sau a grăit cu el numai Tatăl. «Dacă totuși numai sunete și voci au sunat, prin care li s-a arătat simțurilor acelor primi oameni prezența lui Dumnezeu, eu nu văd pentru ce nu trebuie să se înțeleagă persoana lui Dumnezeu Tatăl, deoarece persoana Lui s-a arătat într-o voce cînd Iisus a fost transfigurat înaintea celor trei ucenici (Mat. XVII, 5), și în aceea cînd la Botez a coborît un porumbel peste Cel botezat (Mat. III, 17), și în aceea cînd Hristos a strigat către Tatăl de transfigurarea Sa, și I s-a răspuns Lui: «Te-am slăvit și iarăși Te voi slăvi» (Ioan XII, 28)... Apoi nimic nu ne împiedică de a accepta că aceste voci auzite de Adam au fost lucrate nu numai de întreaga Treime, ci și arată persoanele aceleiași Treimi ca prezente».⁹⁰ Întrucît Sf. Scriptură nu ne spune expres care persoană s-a arătat în fiecare caz, Fericitul Augustin recomandă prudență și o cunoaștere justă a contextului și a locurilor paralele. «Considerația moderată și prudentă a tainelor dumnezeiești ne întărește convingerea că nu trebuie să ne pronunțăm cu temeritate, care din cele trei persoane ar fi apărut unuia din patriarhi și profeți într-un corp sau analog corpului, afară numai dacă contextul ne dă unele indicii probabile. Căci dacă însăși natura, substanța sau esența lui Dumnezeu nu poate fi văzută în mod corporal, totuși trebuie să se creadă că nu numai Fiul sau Duhul Sfânt ci și Tatăl poate să

86. *De Trin.*, II, 8, 14, col. 854-855.

87. *De Trin.*, II, 9, 16, col. 855.

88. *De Trin.*, III, 11, 23-27, col. 882-886.

89. *De Trin.*, III, 11, 26, col. 886.

90. *De Trin.*, II, 10, 18, col. 857.

se arate simțurilor muritoare sub o formă corporală sau analogă corpului, prin mijlocul unei creaturi supuse voinței Sale». ⁹¹

*

Din expunerea sumară a doctrinei Fericitului Augustin despre Sf. Treime — lăsind la o parte, din cauza vastității sale, cealaltă mare problemă legată strâns de prima, aceea a explicației psihologice a Sf. Treimi cu ajutorul analogiilor din om —, am putut să ne dăm seama de problematica vastă și bogată a doctrinei trinitare augustiniene și de modul nou sub care ea a fost tratată în marea sa operă: *De Trinitate*. Prin problematica sa și prin modul tratării sale, doctrina trinitară augustiniană a devenit hotărâtoare pentru întreagă teologia trinitară latină de mai târziu. «Geniul creator al lui Augustin — zice un bun cunoscător al său — a format cugetarea apuseană asupra dogmei fundamentale a creștinismului, asupra Sf. Treimi. Un mileniu și jumătate după el a rămas misiunea de a îngriji și sistematiza moștenirea preluată de la el, de a duce mai departe ici și colo o linie începută, de a scoate în relief o idee ascunsă, de a introduce o nouă piatră. În esență, schița lui Augustin a devenit patrimoniul teologiei, spiritului și inimii apusene. ⁹² Relevăm îndeosebi câteva aspecte ale doctrinei trinitare augustiniene luminate prin geniul științelor al cugetării sale pătrunzătoare, ca de exemplu conceperea unității ființei divine ca o unitate numeric una, ce există deodată în toate și în fiecare persoană, și nu ca o unitate generică, cum se credea pînă la el, explicația persoanelor treimice ca relații substanțiale intradivine, prin care se excludea dintr-o dată orice încercare de a interpreta dogma Sf. Treimi prin categoriile substanță-accident, de asemenea și consecințele ce rezultă de aici, cum ar fi unitatea și inseparabilitatea perfectă a întregii Sf. Treimi în orice lucrare ad extra, chiar și în lucrările unei singure persoane, precum și elucidarea problemei trimiterilor divine și a teofaniilor vechitestamentare într-un mod aproape definitiv, prin care se dădeau ultimele lovituri de grație arianismului. În felul acesta doctrina trinitară augustiniană a fost zidul inexpugnabil de care s-au frînt continuu toate marile erezii trinitare ce bîntuiau în Apus, curățindu-se și pregătindu-se astfel terenul pentru înțelegerea și primirea învățăturii ortodoxe a Bisericii.

Fără îndoială, observăm în concepția trinitară augustiniană și unele stîngăcii și imprecizuni în rezolvarea unor probleme importante ca de

91. *De Trin.*, II, 18, 35, col. 868. Pentru aceasta să se vadă și Schmaus, *op. cit.*, pp. 160 sq.

92. Schmaus, *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware*, p. 315. Pentru influența Fer. Augustin asupra teologiei trinitare latine, să se vadă și M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II Band, München, 1936, pp. 45-46. Idem, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I Band, Berlin, 1956, pp. 124-145. B. Altaner, *op. cit.*, p. 368. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV Band, Freiburg, 1924, p. 435. Harnack, *op. cit.*, p. 306.

exemplu susținerea purcederii Duhului Sfânt «de la amîndoi», adică de la Tatăl și Fiul ca de la un singur principiu, precum și susținerea raportului de identitate perfectă între însușirile lui Dumnezeu și esența divină, ca și între esența divină și persoanele treimice, identitate care, dezvoltată în mod consecvent pînă la capăt; poate duce la o serie întreagă de consecințe grave cu totul inacceptabile. S-a vorbit de asemenea mult de un cvasisabelianism sau modalism al Fericitului Augustin, în special de către Adolf von Harnack și Reinhold Seeberg.⁹³ Dar Fericitul Augustin combate deopotrivă și sabelianismul și corolarul său, erezia patripasiană, după care Tatăl ar fi pățimit în locul Fiului, deși nu cu aceeași energie ca arianismul, pe care îl consideră o erezie mai primejdioasă ca prima.⁹⁴ El accentuează într-adevăr unitatea ființei divine mai mult decît trinitatea contra arienilor, dar fără să piardă totuși din vedere distincția și realitatea persoanelor treimice. «Cuvîntul lui Dumnezeu deci — zice el —, Fiul Unul Născut al Tatălui, în toate asemenea și egal Tatălui..., este întru totul ca și Tatăl, totuși El nu e Tatăl fiindcă acesta este Fiul, acela este Tatăl (est hoc omnino quod Pater, non tament Pater, quia iste Filius, ille Pater)»,⁹⁵ încît e de mirare cum a putut fi calificat atît de ușor ca sabelianist. Fără îndoială, în scopul de a apăra unitatea persoanelor divine, persoanele se estompau oarecum, dar în fond era vorba numai de o repartizare diferită de ton și nu de o negare a celui alt aspect.⁹⁶ El nu cunoaște un Dumnezeu Unul care nu este în același timp Treime, și nici o Treime care nu ar fi în același timp Dumnezeu Unul. Așa se roagă el și în rugăcunea cu care își încheie tratatul său, adresîndu-se Sf. Treimi: «Doamne Dumnezeul nostru, credem în Tine, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Căci nu ar fi zis cel ce e Adevărul: «Mergînd, botezați toate neamurile în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfînt» (Mat. XXVIII, 19), dacă nu ai fi fost Tu Treime. Și nu ne-ai fi poruncit Tu, Doamne Dumnezeule, de a ne boteza în numele Aceluia care nu este Domnul Dumnezeu Unul. Nici nu ar fi zis glăsuțul dumnezeiesc: «Auzi Israel, Domnul Dumnezeuul tău este Dumnezeu Unul» (Deut. VI, 4), dacă Tu nu ai fi fost în același mod Treime, cum ești Domnul Dumnezeu Unul (nisi trinitas ita esses, ut unum Dominus Deus esses). Și dacă Tu însuți ai fi atît Dumnezeu Tatăl cît și Fiul, cuvîntul Tău Iisus Hristos, și darul vos-

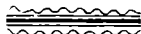
93. Harnack, *op. cit.*, p. 307: «Se vede clar, Augustin nu trece dincolo de modalism decît numai prin simpla afirmație de a nu voi să fie modalist și prin distincțiile virtuozose ale gîndirii». Seeberg, *op. cit.*, pp. 159-160, 163. «Dacă se consideră învățătura (trinitară augustiniană) pur ca învățătură, adică făcînd abstracție de aceea că Treimea stă ca premiză dată pur și simplu în afară de orice discuție, atunci e sigur că ea nici măcar nu duce la o concepție sabeliană despre Treime, adică ea în general nu este o învățătură despre Treime (d. h. dass sie überhaupt keine Lehre von den Trinität ist)».

94. Schmaus, *Die Psychol.*, pp. 110 sq.

95. *De Trin.*, XV, 14, 23, col. 1076.

96. Schmaus, *Einleitung*, pp. XXVII, XXIX.

tru Duhul Sfint, noi nu am fi cetit în cărțile Adevărului : «A trimis Dumnezeu pe Fiul Său» (Gal. IV, 8 ; Ioan III, 17), și nici Tu, o, Unule Născut, nu ai fi zis de Duhul Sfint : «...pe care Tatăl Il va trimite în numele Meu» (Ioan XIV, 26), și «pe care Eu Il voi trimite vouă de la Tatăl» (Ioan XV, 26).⁹⁷ Doctrina Fericitului Augustin despre Sf. Treime, cu toate deosebirile ei de nuanță și accent — minus însă unele deosebiri și impreciziuni de fond amintite —, este deci doctrina însăși a Bisericii dreptmăritoare de totdeauna ; chiar dacă Fericitul Augustin «nu a exercitat asupra Răsăritului aproape nici o influență, el a devenit și a rămas, în toată puterea cuvântului, Părintele prin excelență al Bisericii Apusene. În el se rezumă și cu el se încheie antichitatea creștină latină, a cărei gândire și-a găsit în opera sa expresia ei cea mai precisă, dar cu el începe, de asemenea, să mijcească teologia evului mediu, pe care el a pregătit-o și ai cărei germeni există deja în scrierile sale».⁹⁸



97. *De Trin.*, XV, 28, 51, col. 1097-1098.

98. Tixeront, *op. cit.*, pp. 356-357.

ORIGINEA ALFABETULUI ÎN LUMINA DESCOPERIRILOR MAI NOI

Originea și dezvoltarea scrisului în general și a alfabetului, în special, este un subiect de interes permanent. Folosirea scrisului este principala caracteristică care deosebește un popor civilizată de un popor în stare de primitivitate. Vechile popoare orientale au lăsat moștenire urmașilor o cultură și civilizație înaintată. Ar fi imposibil să ne facem o imagine clară despre această cultură și civilizație, oricât de bogată și de variată s-ar înfățișa ea, dacă nu s-ar fi păstrat pînă la noi vechile tradiții istorice pe calea cuvîntului omenesc, scris.

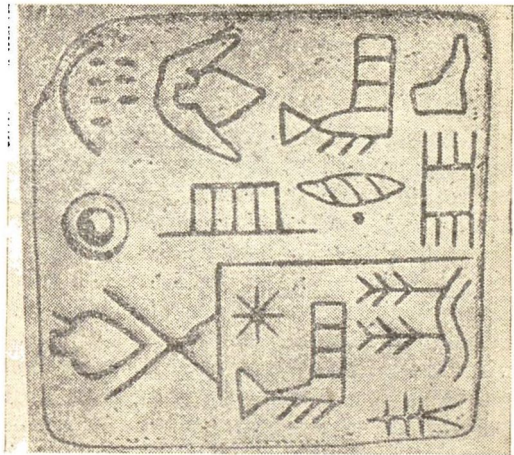
Din fericire pentru posteritate, vechile civilizații au înțeles foarte de timpuriu arta de a fixa cuvintele omenești în scris și de fapt s-a scris foarte mult.

O imensă mulțime de monumente s-au păstrat din Vechiul Orient și au apărut la lumină în urma dezgropărilor arheologice. Din momentul în care aceste texte vechi au putut fi citite și înțelese, istoria vechilor popoare orientale este pusă într-o nouă lumină, pe baza unor izvoare originale.

Cele mai vechi sisteme de scris s-au născut, fără îndoială, independent unele de altele. Cele mai vechi monumente scrise ne înfățișează un fel de semne în forma unor imagini, scrierea pictografică, care redă obiectele printr-o imagine. Dintru început nu s-au scris sunete, ci cuvinte întregi prin semne în formă de imagini.

Astfel, de exemplu, cînd cineva voia să noteze cuvîntul cap, desena ușor un cap, pentru un ochi se desena forma unui ochi, pentru cuvîntul picior se desena un picior, pentru cuvîntul munte se schița un munte etc.

Așadar, scrierea la începutul ei era ideografică, fiecare semn înfățișea o idee. Din ideografică, cum era la început, scrierea devine silabică. De exemplu, cuvîntul cer în limba sumeriană înseamnă «an», și era redat printr-un semn. Același semn era întrebuințat și pentru zeul cerului, sau



Scriere ideografică (pictografică).

pentru o divinitate oarecare, dar și pentru notarea silabei «an». Trece-rea de la scrierea ideografică la scrierea silabică înseamnă un uriaș pas înainte. Trecerea aceasta nu s-a făcut deodată, ci într-un timp mai îndelungat. Mai întâi s-a făcut trecerea de la scrierea pur ideografică la un amestec de scriere ideografică (pictografică) și de scriere fonetică.

Scrierea mai avansată a asiro-babilonenilor este cunoscută sub numele de cuneiformă și este scriere silabică, iar semnele folosite sînt în formă de cuie, imitînd instrumentul cu care erau săpate pe tăblițe de argilă. Sistemul de scriere al egiptenilor era tot atît de complicat ca și cel al babilonenilor. Acesta întrebuița, de asemenea, unul lingă altul, în același text, în aceeași frază, în același cuvînt, semne ideografice și semne fonetice. Primele înfățișau obiectul desenat, de exemplu: soarele printr-un cerc cu un punct în mijloc, zeul Thot prin pasărea ibis, altele înfățișau fiecare o silabă sau chiar numai o consoană. Scrierea ieroglifă și-a păstrat caracterul original în formă de imagini pînă în timpul cel mai tirziu. În cursul timpului scrierea ieroglifă a egiptenilor s-a simpli-ficat, trecînd prin două faze: scrierea ieratică și scrierea demotică. La fel s-a simplificat și scrierea cuneiformă de către perși.

La vechiul sistem de scriere, pe lingă scrierea cuneiformă din Me-sopotamia și cea ieroglifă din Egipt se numără și așa numita scriere ieroglifă hitită.

Intrucît erau necesare foarte multe imagini pentru însemnarea obiec-telor și încucît se aflau foarte multe silabe în vorbire, aceste vechi scrieri au multe sute de semne diferite. La această dificultate se mai adaugă alta. Unele semne aveau mai multe înțelesuri. De exemplu, semnul pen-tru ochi putea să însemne cuvîntul ochi, sau verbul a vedea, sau să în-semne diferite silabe. Sau invers: o silabă putea să fie scrisă cu diferite semne, fiindcă compoziția semnelor ei corespundea, în totul sau în parte, diferitelor obiecte. De aceea s-a introdus în scriere tot soiul de semne ajutătoare determinative sau semne convenționale pentru anumite cuvinte. De exemplu: pentru a conduce pe cititor la descifrarea diferitelor semne polifonice, se adăuga în fruntea cuvîntului un determinativ, care nu se citea, dar atrăgea atenția cititorului că este vorba despre un zeu, despre o cetate, despre o regiune, despre un munte etc.

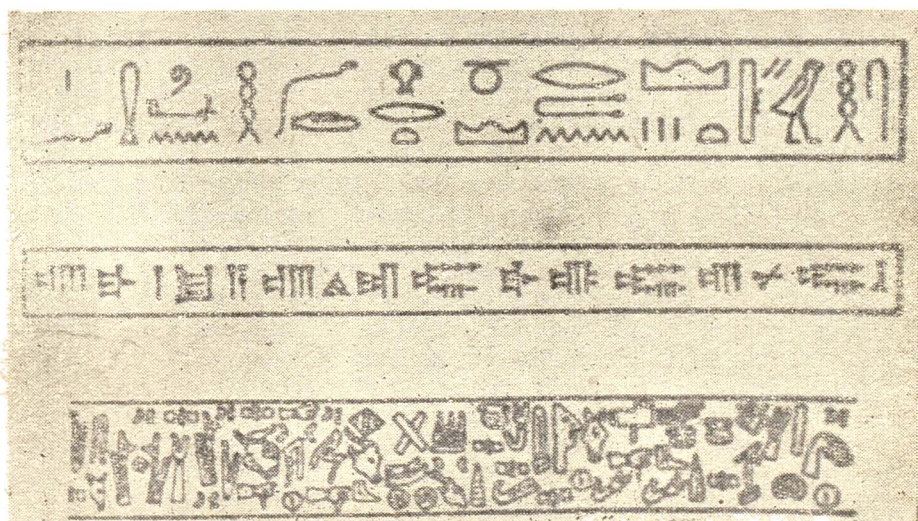
Dificultățile acestor semne de scris au avut drept urmare ca arta scrisului și a cititului să fie rezervată numai pentru puțini, pentru spe-cialiști, pentru învățați. Aceștia formau o categorie deosebită.

Ce minunată dovadă de stăruință a minții omenești este faptul de a putea nota un text oarecare numai cu un șir de semne limitate, de exem-ple cu 22 de semne, care formau alfabetul fenician!

Vechiului Orient lumea îi datorează invenția scrierii alfabetice, adică o scriere care redă în mod consecvent numai semne unice, și fiecare cuvînt este înțeles și scris ca o articulație de sunete în parte. Aceasta înseamnă față de scrierile ideografice și silabice o reducere extraordinară a sem-nelor. Specificul scrierii alfabetice constă, așadar, în faptul că elementele atomice ale limbii: consoanele și vocalele au fost sistematic disociate, oricare ar fi, de altfel, forma caracterelor folosite pentru a le reprezenta.

Scrierea alfabetică se deosebește prin aceasta de scrierea ideografică, ale cărei caractere reprezintă obiecte materiale, și, prin derivare sau asociere, operațiile sau ideile abstracte, sugerate prin aceste obiecte. Scrierea alfabetică se deosebește, de asemenea, și de scrierea silabică ale cărei caractere reprezintă fonetic silabe complete, notînd astfel sunetele, independent de sens.

Simplificarea semnelor scrierii pînă la limita extremă a fost o condiție pentru posibilitatea răspîndirii scrisului și cititului în cercuri cît mai



1. Scriere ieroglifă egipteană. 2. Scriere cuneiformă. 3. Scriere ieroglifă hitită.

largi. Scrisul și cititul nu mai constituiau o știință însușită numai de învățați, ci devenea un bun folosit de un număr cît mai mare de oameni. Scrierile alfabetică ale popoarelor pămîntului își au obîrșia direct sau indirect din sistemul de scriere alfabetică, care s-a introdus în vechiul Orient. Alfabetele vechi orientale aveau totuși o deficiență. Ele însemnau cu literele alfabetului numai consoanele cuvintelor, fără vocale, ceea ce adeseori pricinuia ca același cuvînt să fie înțeles în mai multe feluri.

Cam pe la sfîrșitul veacului IX sau începutul veacului VIII în. Hr., grecii au primit de la fenicieni alfabetul, care era în uz la aceștia. Ei au desăvîrșit acest alfabet, făcînd din consoanele laringale, care nu existau în limba greacă, semne vocalice. Mărginirea scrierilor alfabetică vechi orientale la redarea osaturii consoanelor cuvintelor amintește de scrierea ieroglifă și se pare că există o oarecare legătură istorică cu aceasta. La scrierea pictografică a unor cuvinte de tot scurte, ce constau numai dintr-o singură consoană, semnul ieroglific reda, de fapt, numai o singură consoană, deci în mod practic o literă a alfabetului. Acest caz se întîlnește în sistemul ieroglific numai în împrejurări deosebite, în cazuri secundare. Acest caz special al sistemului ieroglific a devenit principiu

în scrierile alfabetice și prin aceasta s-a făcut pasul hotărîtor în istoria scrierii.

Pe teritoriul Siriei și Palestinei, în mileniul II î. Hr., s-au făcut mai multe încercări și invenții ale scrierilor alfabetice. Probabil nu este întimplător faptul că aici, în centrul lumii vechi orientale, unde diferitele sisteme de scriere, cu dificultățile lor, erau cunoscute și totuși nici una din ele nu s-a împămîntenit, nici n-a rămas în mod statornic în uz, să se fi făcut primele încercări și experiențe de simplificare a scrierii. În adevăr, istoria scrierii în Palestina este legată în chip esențial de originile și dezvoltarea alfabetelor semite în Asia anterioară. Documentele redactate în limbile indigene ale Palestinei sînt scrise invariabil cu caractere alfabetice. Rarele documente în scrierea ieroglifică sau cuneiformă își au originea în afară, sau mai bine zis sînt adresate la corespondenți din afară. Astfel, oricare ar fi importanța acestora, ele nu ocupă decît un loc marginal în arheologia biblică.

Așadar, în această regiune de legătură între cele două mari civilizații ale vechiului Orient, Asiro-Babilonia și Egiptul, s-a pus problema scrisurii în modul cel mai serios și s-au întreprins felurite experiențe în domeniul scrierii și în sfîrșit s-a făcut pasul cel mai important spre scrierea sunetelor drept cea mai bună rezolvare a problemei scrierii.

Geniul limbilor semite, cu rădăcinile lor de trei consoane, a căror modificare semantică și funcțiunile gramaticale sînt exprimate prin schimbarea vocalizării, era în adevăr favorabil la întrebuintarea unei scrieri, care să înregistreze, fără echivoc, armătura consonantică a cuvintelor, lăsînd cititorului grija de a restitui vocalele. În caz de extremă necesitate, vocalele lungi puteau fi sugerate prin inserare de litere slabe, așa numitele *matres lectiones* (alef, he, iod, vau).

Ce-i drept, scrierea sunetelor s-a încercat în mai multe feluri și forme, dar în principiu în acord unele cu altele.

În timpurile din urmă s-au descoperit un șir de inscripții alfabetice, care încă nu s-au descris. Dacă facem abstracție de aceste inscripții nedescifrate, două sisteme de scriere alfabetică au apărut în cursul mileniului II î. Hr., în Siria și Palestina. Scrierea alfabetică din Raș-Samra (Ugarit) și acea scriere cu litere, care apoi a cucerit lumea (alfabetul clasic fenician). E potrivit să pornim, așadar, de la formele bine cunoscute, deplin dezvoltate și neîndoelnice ale acestor două sisteme de scriere și apoi să punem problema legăturilor eventuale dintre ele și a originii lor.

În urma săpăturilor arheologice care s-au făcut în cursul anului 1929 pe colina Raș-Samra în Siria de Nord, M. Claude Schaeffer a descoperit o întregă bibliotecă compusă din tăblițe de argilă cu o scriere asemănătoare celei cuneiforme.

În cursul săpăturilor ulterioare, tăblițele cu inscripții s-au tot înmulțit, încît astăzi constituie o însemnată literatură. Pentru prima dată, textele de la Raș-Samra au fost publicate de Ch. Virolleaud în anul 1929, în autografie.

Importantul corp de texte de la Raș-Samra (Ugarit) cuprinde poeme religioase (Legenda feniciană a lui Danel, Legenda lui Keret, Zeița Anat

etc.), precum și documente epistolare și tăblițe de contabilitate. Toate aceste texte sînt adunate și publicate în transcriere de către C. H. Gordon, cu titlul *Ugaritic Handbook* (Analecta Orientalia, 25), 1947. Acest autor a tradus principalele texte în limba engleză, în cartea sa *Ugaritic Literature* (1949).

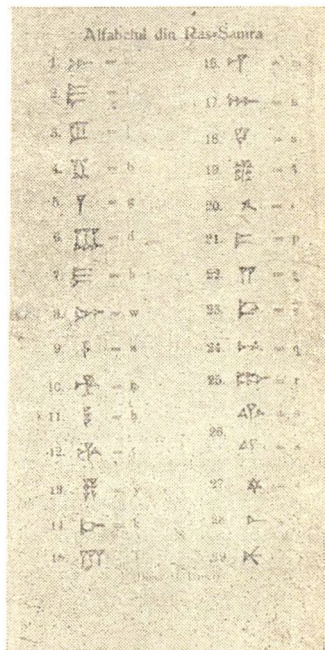
Trei învățați, independent unul de altul, și-au luat sarcina să descrieze textele aflate: Hans Bauer în Germania, Edouard Dhorme în Ierusalim, și Charles Virolleaud în Franța. S-a stabilit că textele de mai sus, deși scrise pe tăblițe de argilă și cu o tehnică asemănătoare scrierii cuneiforme, totuși nu este vorba despre o scriere cuneiformă cunoscută pînă acum, ci de un alfabet constînd din 30 de semne sau, după H. Bauer, din 29 de semne. Textele cu scriere cuneiformă alfabetică din Raș-Samra redau numai consoane. Față de scrierea veche cuneiformă, semnele sînt de tot simple și sînt într-un număr foarte redus. Probabil ele au fost inventate de cineva care cunoștea tehnica scrierii cuneiforme, dar cunoștea de mai înainte și principiul scrierii alfabetice a consoanelor. Se scria de la stînga la dreapta, ca și la scrierea cuneiformă. Numai o tăbliță cu scriere inversă, de la dreapta la stînga, s-a aflat pînă acum în Raș-Samra. În afară de Raș-Samra, pînă acum s-a descoperit o tăbliță cu aceeași scriere în Beth-Semeș. Scrierea este și aici de la dreapta la stînga.

Cu toate că s-a aflat în Beth-Semeș această tăbliță, a cărei legătură istorică nu se cunoaște, se pare că folosirea scrierii de la Raș-Samra a fost numai locală și limitată. În epoca tîrzie a bronzului, alături de această scriere se folosea scrierea cuneiformă pentru legăturile internaționale în Siria și Palestina. Textele din Raș-Samra datează din secolele XV-XIV în. Hr.

Alfabetul din Raș-Samra e mai complet decît cea mai mare parte a alfabetelor semite. El posedă caractere speciale pentru un oarecare număr de consoane pe care araba le distinge încă, dar care în ebraică și aramaică se confundă. De notat îndeosebi este supraabundența sibilantelor și distincția celor 3 alef, după cum se leagă cu vocalele a, i, u.

Alfabetul clasic fenician, care a cucerit teren și s-a impus apoi, aparținînd viitorului, era deplin format pe la sfîrșitul mileniului II și începutul mileniului I în. Hr. Cele mai vechi mărturii ale formei sale desăvîrșite sînt de obîrșie din orașul fenician Biblos.

Evoluția paleografică a alfabetului din Biblos și derivatele lui feniciene pot fi observate cu ajutorul monumentelor următoare:



Alfabetul din Raș-Samra
(după H. Bauer)

1. Epigraful vasului Abdo ;
2. Inscricția pe piatră a lui Safatbaal cu privire la construirea unui zid ;
3. Spatulă lui Azarbaal (Asdrubal) ;
4. Epitaful lui Ahiram, datat, după unii, din veacul XIII în. Hr., sau, după alții, pe la sfîrșitul veacului XI sau începutul veacului X ;
5. Inscricția lapidară a lui Iehimilc cu privire la restaurarea unor temple. Din punct de vedere epigrafic, ea este puțin mai nouă decît epitaful lui Ahiram ;
6. Săgeata de bronz cu inscripția din Rouensch (Liban) ;
7. Inscricția lui Abibaal, contemporan cu Sesonc, regele Egiptului, din a doua jumătate a veacului X etc.

Datarea acestor inscripții este foarte greu de stabilit. Unele din ele urcă pînă în veacul XV. Așa, de exemplu, inscripția lui Safatbaal este datată de către H. R. Driver din veacul XV.

Majoritatea inscripțiilor din Biblos sînt gravate în piatră. Scrierea se citește de la dreapta la stînga. Alfabetul din Biblos, cu cele 22 de consoane, a fost apoi folosit în Palestina pentru transcrierea idiomurilor locale, care sînt, de altfel, foarte apropiate de feniciană.

Între cele mai vechi inscripții descifrate de pe pămîntul Canaanului sînt următoarele :

1. Calendarul agricol din Ghezar, pe care W. F. Albright îl datează pe la finele veacului X în. Hr. ;
2. Inscricția regelui Meša, din secolul IX în. Hr. Din aceeași epocă datează și inscripțiile de pe cioburi de vase de lut (ostraca) din Samaria ;
3. De la sfîrșitul veacului VIII datează inscripția pe o piatră aflată în iazul Siluamului, care vorbește despre construirea unui apeduct de către regele Hischia ;
4. Inscricții pe sigilii de la sfîrșitul monarhiei iudaice și după restaurarea postexilică.

Mai grea este problema unei eventuale preistorii a acestui sistem de scriere. Avem felurite inscripții din mileniul II, care de regulă se socotesc drept antecesorii alfabetului, deși nu s-a reușit încă să se citească și să se descifreze satisfăcător aceste incipții.

În primul rînd este vorba despre inscripțiile numite protosinaitice, aflate pe platoul Serabit-el Khadim (Sinai). Flinders Petrie a aflat, între anii 1904-1905, aici, 10 inscripții mici, pe care el le datează pe la 1500 în. Hr. Alții le datează cu mult înainte.

Noi inscripții s-au adăugat ca urmare a misiunilor arheologice ulterioare în această așezare. Unele dintre aceste inscripții sînt gravate pe pereții galeriilor minei, altele pe pietre, în cinstea zeiței Hator. Caracterul pictografic al semnelor nu e îndoielnic, dar este foarte greu de stabilit dacă e vorba despre același semn în diferite forme, sau de semne diferite. În anul 1916, H. H. Gardiner, avînd la dispoziție materialul accesibil de atunci, a emis ipoteza unui alfabet semitic primitiv, bazat pe principiul acrofoniei. Unele analogii cu scrierea feniciană și mai multe caractere

ieroglife făceau să se creadă că sîntem în prezența lanțului intermediar între ieroglifile egiptene și alfabetul fenician arhaic. Gardiner a descifrat cuvîntul *b'a-l-th* = doamnă (כ ע ל ת). S-a reușit apoi să se descifreze *'h-b* (*ahab*) = a iubi. Încercările de descifrare au continuat. Între alții, Albright a încercat o primă descifrare în 1935, apoi și-a revăzut concluziile pe baza unor observații proprii, în anul 1947. El dă ca sigură identificarea a 19 semne, deci mai rămîne aproape un sfert din lista totală neidentificată. Albright consideră că limba inscripțiilor este un dialect canaanic.

Unele obiecte cu inscripții din Palestina sînt aproximativ contemporane cu inscripțiile sinaitice, însă semnele lor nu au caracter atît de remarcabil pictografic. E vorba despre o inscripție pe un ciob de vas din Ghezer, precum și altele aflate în Lachiș și Sihem, datînd din epoca medie a bronzului. În Palestina de sud-vest s-au descoperit unele inscripții din epoca tîrzie a bronzului (1550-1200), ale căror semne, în general, pot fi privite drept puntea de legătură între inscripțiile pictografice din epoca mijlocie a bronzului și scrierea alfabetică de mai tîrziu.

E vorba de grupe de semne scrise cu cerneală pe un ostracon din Beth-Semeș, o inscripție pe un ostracon din Tell-el-heși, o inscripție pe un vas de lut din Tell-Agiulun (Gaza) etc. Se mai adaugă, apoi, o inscripție pe un inel cu sigiliu de aur din Megiddo.

Din toate aceste texte amintite și altele ca și acestea, care sînt în curs de studiere și de descifrare, rezultă că în cursul mileniului II în. Hr., în Siria și Palestina s-au făcut felurite încercări de a se ajunge la o scriere alfabetică, și că o serie de astfel de încercări, îndeosebi unele din epoca tîrzie a bronzului, de fapt pot fi privite drept înaintașii scrierii alfabetice literale liniare.

În legătură cu originea alfabetului se discută raportul dintre cele două sisteme de scriere alfabetică: cel de la Raș-Samra (Ugarit) și scrierea alfabetică literală liniară, al cărei centru este vechea localitate Biblos.

Care dintre aceste două sisteme de scriere alfabetică este anterior?

Ordinea literelor alfabetului fenician din Biblos se cunoaște din unele texte din Vechiul Testament, de exemplu Ps. IX și X. O inscripție din veacul VII în. Hr., pe o piatră din Lachiș (Tell-el-duwer), înfățișează primele 5 semne ale alfabetului. Ordinea literelor alfabetului ebraic și fenician trebuie să fie însă cu mult mai veche, fiindcă, cam pe la sfîrșitul veacului IX sau începutul veacului VIII, grecii au adoptat alfabetul liniar fenician. O mică tăbliță de argilă, aflată în Raș-Samra, în noiembrie 1949, prezintă o listă de semne a alfabetului de tip cuneiform, în număr de 30, care este o listă de semne «A.B.C.» în ființă, urmînd aceeași ordine ca și literele alfabetului liniar. Această tăbliță datează din veacul XIV.

Acordul ființial în ordinea celor două alfabete, pe de o parte, precum și oarecare asemănare între unele semne, ne face să bănuim o legătură apropiată între cele două alfabete. Caracterul mai complet al alfabetului din Raș-Samra (Ugarit), avînd unele semne prisositoare, ar putea să ne facă să presupunem că acesta e mai vechi decît alfabetul din Biblos. Judecînd însă mai adînc, nu trebuie să ajungem la această concluzie. Deși alfabetul din Raș-Samra este confirmat dintr-un timp mai vechi (veacul

XV-XIV) și, deși are mai multe semne decât cel din Biblos, dependența celui din urmă nu trebuie căutată numai în legătura cu cel dintâi.

Nimic nu ne împiedică să presupunem existența alfabetului liniar în același timp cu cea a alfabetului de tip cuneiform, sau poate chiar anterioară alfabetului din urmă.

În cazul acesta, putem presupune că un bărbat din Raș-Samra, cunoscând bine tehnica scrierii cuneiforme, a avut ideea să transpună alfabetul liniar în semne de tip cuneiform, inventând unele semne noi pentru literele care nu se află în limba accadiană și nici în șirul celor 22 de consoane ale alfabetului liniar.

Este posibil că numărul mai mare de consoane al alfabetului din Raș-Samra față de cel din Biblos trebuie să se explice prin grija scribilor acestei cetăți, de a nota în scopul unei recitări solemne a poemelor religioase mlădierea unei limbi care în practică se altera din zi în zi. Pentru uzul zilnic, folosirea celor 22 de consoane ale alfabetului din Biblos era suficientă.

Așadar, poate fi vorba despre două alfabeturi semite în uz. Un alfabet liturgic sau savant, cel din Ugarit, și alfabetul curent, cel din Biblos. Anterioritatea acestuia din urmă poate fi dovedită într-o oarecare măsură pe baza așa numitelor inscripții pseudoieroglifice din Biblos care datează de pe la începutul mileniului II î. Hr. E vorba de vreo 10 inscripții care cuprind o scriere constând din vreo 100 de semne.

Eforturile lui M. Dunand pentru descifrarea pseudo-ieroglifelor din Biblos n-au dat, după însăși mărturia lui, nici un rezultat apreciabil. El presupunea un idiom semitic transcris prin mijlocirea unui sistem de ideograme și de foneme care ar fi lăsat scribilor o mare libertate în alegerea și utilizarea semnelor.

Într-o comunicare făcută de profesorul E. Dhorme în anul 1946, se afirmă că acest învățat ar fi dezlegat enigma acestor semne. După E. Dhorme, limba inscripțiilor pseudo-ieroglifice ar fi feniciană, iar sistemul de scriere un intermediar între scrierea silabică cuneiformă și cea ieroglifă egipteană, pe de o parte, și cea alfabetică propriu zisă, pe de altă parte.

Întrucât unele semne ale acestor pseudo-ieroglifice arată asemănare surprinzătoare cu unele litere ale alfabetului liniar (fenician), se crede că acesta din urmă s-ar fi dezvoltat din scrierea pseudo-epigrafă. Ulterior s-a descoperit un fragment de inscripție liniară gravată pe un bloc de piatră ale cărui caractere seamănă să rezulte din stilizarea ulterioară a pseudo-ieroglifelor. Unele semne din acest fragment se aseamănă foarte mult cu literele alfabetului fenician arhaic. M. Dunand înclină să considere, în adevăr, această scriere, numită de el pseudo-ieroglifă liniară, drept lanțul care unește scrierea pseudo-ieroglifă despre care a fost vorba mai sus, cu alfabetul fenician propriu zis. A. Bea postulează existența unui alfabet protofenician liniar înainte de apariția scrierii sinaitice, deci înainte de anul 1500 î. Hr.

Din scrierea alfabetică a fenicienilor derivă direct alfabetul aramaic. Cele mai vechi monumente epigrafice cunoscute și scrise în acest alfabet foarte înrudit cu cel fenician, emană de la principii mici din Siria de Nord.

Inscr. Mișa c. 840.

Inscr. sigilii și game sec. V a. Hr.

Inscr. de la Siloam c. 700 a. Hr.

Inscr. din t. Macabeilor (sec. II a. Hr.)

Inscr. din t. Asmoneilor, sec. II-I a. Hr.

Inscr. din sec. I-II d. Hr.

Inscr. pe pietre, sec. VI-IV a. Hr.

literă cursivă | manuscrise

Inscr. Sengirli sec. VIII a. Hr.

Inscr. pe greutăți, sigilii, etc. sec. VIII-III a. Hr.

Vechi inscripții sec. I-IV d. Hr.

Alfabetul ebr. modern, lit. tipar

כ	צ	ב	א	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	פ	ק	ר	ש	ת
𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔
𐤕	𐤖	𐤗	𐤘	𐤙	𐤚	𐤛	𐤜	𐤝	𐤞	𐤟	𐤠	𐤡	𐤢	𐤣	𐤤	𐤥	𐤦	𐤧	𐤨	𐤩
𐤪	𐤫	𐤬	𐤭	𐤮	𐤯	𐤰	𐤱	𐤲	𐤳	𐤴	𐤵	𐤶	𐤷	𐤸	𐤹	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾
𐤿	𐥀	𐥁	𐥂	𐥃	𐥄	𐥅	𐥆	𐥇	𐥈	𐥉	𐥊	𐥋	𐥌	𐥍	𐥎	𐥏	𐥐	𐥑	𐥒	𐥓
𐥔	𐥕	𐥖	𐥗	𐥘	𐥙	𐥚	𐥛	𐥜	𐥝	𐥞	𐥟	𐥠	𐥡	𐥢	𐥣	𐥤	𐥥	𐥦	𐥧	𐥨
𐥩	𐥪	𐥫	𐥬	𐥭	𐥮	𐥯	𐥰	𐥱	𐥲	𐥳	𐥴	𐥵	𐥶	𐥷	𐥸	𐥹	𐥺	𐥻	𐥼	𐥽
𐥾	𐥿	𐦀	𐦁	𐦂	𐦃	𐦄	𐦅	𐦆	𐦇	𐦈	𐦉	𐦊	𐦋	𐦌	𐦍	𐦎	𐦏	𐦐	𐦑	𐦒
𐦓	𐦔	𐦕	𐦖	𐦗	𐦘	𐦙	𐦚	𐦛	𐦜	𐦝	𐦞	𐦟	𐦠	𐦡	𐦢	𐦣	𐦤	𐦥	𐦦	𐦧
𐦨	𐦩	𐦪	𐦫	𐦬	𐦭	𐦮	𐦯	𐦰	𐦱	𐦲	𐦳	𐦴	𐦵	𐦶	𐦷	𐦸	𐦹	𐦺	𐦻	𐦼
𐦽	𐦾	𐦿	𐧀	𐧁	𐧂	𐧃	𐧄	𐧅	𐧆	𐧇	𐧈	𐧉	𐧊	𐧋	𐧌	𐧍	𐧎	𐧏	𐧐	𐧑
𐧒	𐧓	𐧔	𐧕	𐧖	𐧗	𐧘	𐧙	𐧚	𐧛	𐧜	𐧝	𐧞	𐧟	𐧠	𐧡	𐧢	𐧣	𐧤	𐧥	𐧦
𐧧	𐧨	𐧩	𐧪	𐧫	𐧬	𐧭	𐧮	𐧯	𐧰	𐧱	𐧲	𐧳	𐧴	𐧵	𐧶	𐧷	𐧸	𐧹	𐧺	𐧻
𐧼	𐧽	𐧾	𐧿	𐨀	𐨁	𐨂	𐨃	𐨄	𐨅	𐨆	𐨇	𐨈	𐨉	𐨊	𐨋	𐨌	𐨍	𐨎	𐨏	𐨐
𐨑	𐨒	𐨓	𐨔	𐨕	𐨖	𐨗	𐨘	𐨙	𐨚	𐨛	𐨜	𐨝	𐨞	𐨟	𐨠	𐨡	𐨢	𐨣	𐨤	𐨥
𐨦	𐨧	𐨨	𐨩	𐨪	𐨫	𐨬	𐨭	𐨮	𐨯	𐨰	𐨱	𐨲	𐨳	𐨴	𐨵	𐨶	𐨷	𐨸	𐨹	𐨺
𐨻	𐨼	𐨽	𐨾	𐨿	𐩀	𐩁	𐩂	𐩃	𐩄	𐩅	𐩆	𐩇	𐩈	𐩉	𐩊	𐩋	𐩌	𐩍	𐩎	𐩏
𐩐	𐩑	𐩒	𐩓	𐩔	𐩕	𐩖	𐩗	𐩘	𐩙	𐩚	𐩛	𐩜	𐩝	𐩞	𐩟	𐩠	𐩡	𐩢	𐩣	𐩤
𐩥	𐩦	𐩧	𐩨	𐩩	𐩪	𐩫	𐩬	𐩭	𐩮	𐩯	𐩰	𐩱	𐩲	𐩳	𐩴	𐩵	𐩶	𐩷	𐩸	𐩹
𐩺	𐩻	𐩼	𐩽	𐩾	𐩿	𐪀	𐪁	𐪂	𐪃	𐪄	𐪅	𐪆	𐪇	𐪈	𐪉	𐪊	𐪋	𐪌	𐪍	𐪎
𐪏	𐪐	𐪑	𐪒	𐪓	𐪔	𐪕	𐪖	𐪗	𐪘	𐪙	𐪚	𐪛	𐪜	𐪝	𐪞	𐪟	𐪠	𐪡	𐪢	𐪣
𐪤	𐪥	𐪦	𐪧	𐪨	𐪩	𐪪	𐪫	𐪬	𐪭	𐪮	𐪯	𐪰	𐪱	𐪲	𐪳	𐪴	𐪵	𐪶	𐪷	𐪸
𐪹	𐪺	𐪻	𐪼	𐪽	𐪾	𐪿	𐫀	𐫁	𐫂	𐫃	𐫄	𐫅	𐫆	𐫇	𐫈	𐫉	𐫊	𐫋	𐫌	𐫍
𐫎	𐫏	𐫐	𐫑	𐫒	𐫓	𐫔	𐫕	𐫖	𐫗	𐫘	𐫙	𐫚	𐫛	𐫜	𐫝	𐫞	𐫟	𐫠	𐫡	𐫢
𐫣	𐫤	𐫥	𐫦	𐫧	𐫨	𐫩	𐫪	𐫫	𐫬	𐫭	𐫮	𐫯	𐫰	𐫱	𐫲	𐫳	𐫴	𐫵	𐫶	𐫷
𐫸	𐫹	𐫺	𐫻	𐫼	𐫽	𐫾	𐫿	𐬀	𐬁	𐬂	𐬃	𐬄	𐬅	𐬆	𐬇	𐬈	𐬉	𐬊	𐬋	𐬌
𐬍	𐬎	𐬏	𐬐	𐬑	𐬒	𐬓	𐬔	𐬕	𐬖	𐬗	𐬘	𐬙	𐬚	𐬛	𐬜	𐬝	𐬞	𐬟	𐬠	𐬡
𐬢	𐬣	𐬤	𐬥	𐬦	𐬧	𐬨	𐬩	𐬪	𐬫	𐬬	𐬭	𐬮	𐬯	𐬰	𐬱	𐬲	𐬳	𐬴	𐬵	𐬶
𐬷	𐬸	𐬹	𐬺	𐬻	𐬼	𐬽	𐬾	𐬿	𐭀	𐭁	𐭂	𐭃	𐭄	𐭅	𐭆	𐭇	𐭈	𐭉	𐭊	𐭋
𐭌	𐭍	𐭎	𐭏	𐭐	𐭑	𐭒	𐭓	𐭔	𐭕	𐭖	𐭗	𐭘	𐭙	𐭚	𐭛	𐭜	𐭝	𐭞	𐭟	𐭠
𐭡	𐭢	𐭣	𐭤	𐭥	𐭦	𐭧	𐭨	𐭩	𐭪	𐭫	𐭬	𐭭	𐭮	𐭯	𐭰	𐭱	𐭲	𐭳	𐭴	𐭵
𐭶	𐭷	𐭸	𐭹	𐭺	𐭻	𐭼	𐭽	𐭾	𐭿	𐮀	𐮁	𐮂	𐮃	𐮄	𐮅	𐮆	𐮇	𐮈	𐮉	𐮊
𐮋	𐮌	𐮍	𐮎	𐮏	𐮐	𐮑	𐮒	𐮓	𐮔	𐮕	𐮖	𐮗	𐮘	𐮙	𐮚	𐮛	𐮜	𐮝	𐮞	𐮟
𐮠	𐮡	𐮢	𐮣	𐮤	𐮥	𐮦	𐮧	𐮨	𐮩	𐮪	𐮫	𐮬	𐮭	𐮮	𐮯	𐮰	𐮱	𐮲	𐮳	𐮴
𐮵	𐮶	𐮷	𐮸	𐮹	𐮺	𐮻	𐮼	𐮽	𐮾	𐮿	𐯀	𐯁	𐯂	𐯃	𐯄	𐯅	𐯆	𐯇	𐯈	𐯉
𐯊	𐯋	𐯌	𐯍	𐯎	𐯏	𐯐	𐯑	𐯒	𐯓	𐯔	𐯕	𐯖	𐯗	𐯘	𐯙	𐯚	𐯛	𐯜	𐯝	𐯞
𐯟	𐯠	𐯡	𐯢	𐯣	𐯤	𐯥	𐯦	𐯧	𐯨	𐯩	𐯪	𐯫	𐯬	𐯭	𐯮	𐯯	𐯰	𐯱	𐯲	𐯳
𐯴	𐯵	𐯶	𐯷	𐯸	𐯹	𐯺	𐯻	𐯼	𐯽	𐯾	𐯿	𐰀	𐰁	𐰂	𐰃	𐰄	𐰅	𐰆	𐰇	𐰈
𐰉	𐰊	𐰋	𐰌	𐰍	𐰎	𐰏	𐰐	𐰑	𐰒	𐰓	𐰔	𐰕	𐰖	𐰗	𐰘	𐰙	𐰚	𐰛	𐰜	𐰝
𐰞	𐰟	𐰠	𐰡	𐰢	𐰣	𐰤	𐰥	𐰦	𐰧	𐰨	𐰩	𐰪	𐰫	𐰬	𐰭	𐰮	𐰯	𐰰	𐰱	𐰲
𐰳	𐰴	𐰵	𐰶	𐰷	𐰸	𐰹	𐰺	𐰻	𐰼	𐰽	𐰾	𐰿	𐱀	𐱁	𐱂	𐱃	𐱄	𐱅	𐱆	𐱇
𐱈	𐱉	𐱊	𐱋	𐱌	𐱍	𐱎	𐱏	𐱐	𐱑	𐱒	𐱓	𐱔	𐱕	𐱖	𐱗	𐱘	𐱙	𐱚	𐱛	𐱜
𐱝	𐱞	𐱟	𐱠	𐱡	𐱢	𐱣	𐱤	𐱥	𐱦	𐱧	𐱨	𐱩	𐱪	𐱫	𐱬	𐱭	𐱮	𐱯	𐱰	𐱱
𐱲	𐱳	𐱴	𐱵	𐱶	𐱷	𐱸	𐱹	𐱺	𐱻	𐱼	𐱽	𐱾	𐱿	𐲀	𐲁	𐲂	𐲃	𐲄	𐲅	𐲆
𐲇	𐲈	𐲉	𐲊	𐲋	𐲌	𐲍	𐲎	𐲏	𐲐	𐲑	𐲒	𐲓	𐲔	𐲕	𐲖	𐲗	𐲘	𐲙	𐲚	𐲛
𐲜	𐲝	𐲞	𐲟	𐲠	𐲡	𐲢	𐲣	𐲤	𐲥	𐲦	𐲧	𐲨	𐲩	𐲪	𐲫	𐲬	𐲭	𐲮	𐲯	𐲰
𐲱	𐲲	𐲳	𐲴	𐲵	𐲶	𐲷	𐲸	𐲹	𐲺	𐲻	𐲼	𐲽	𐲾	𐲿	𐳀	𐳁	𐳂	𐳃	𐳄	𐳅
𐳆	𐳇	𐳈	𐳉	𐳊	𐳋	𐳌	𐳍	𐳎	𐳏	𐳐	𐳑	𐳒	𐳓	𐳔	𐳕	𐳖	𐳗	𐳘	𐳙	𐳚
𐳛	𐳜	𐳝	𐳞	𐳟	𐳠	𐳡	𐳢	𐳣	𐳤	𐳥	𐳦	𐳧	𐳨	𐳩	𐳪	𐳫	𐳬	𐳭	𐳮	𐳯
𐳰	𐳱	𐳲	𐳳	𐳴	𐳵	𐳶	𐳷	𐳸	𐳹	𐳺	𐳻	𐳼	𐳽	𐳾	𐳿	𐴀	𐴁	𐴂	𐴃	𐴄
𐴅	𐴆	𐴇	𐴈	𐴉	𐴊	𐴋	𐴌	𐴍	𐴎	𐴏	𐴐	𐴑	𐴒	𐴓	𐴔	𐴕	𐴖	𐴗	𐴘	𐴙
𐴚	𐴛	𐴜	𐴝	𐴞	𐴟	𐴠	𐴡	𐴢	𐴣	𐴤	𐴥	𐴦	𐴧	𐴨	𐴩	𐴪	𐴫	𐴬	𐴭	𐴮
𐴯	𐴰	𐴱	𐴲	𐴳	𐴴	𐴵	𐴶	𐴷	𐴸	𐴹	𐴺	𐴻	𐴼	𐴽	𐴾	𐴿	𐵀	𐵁	𐵂	𐵃
𐵄	𐵅	𐵆	𐵇	𐵈	𐵉	𐵊	𐵋	𐵌	𐵍	𐵎	𐵏	𐵐	𐵑	𐵒	𐵓	𐵔	𐵕	𐵖	𐵗	𐵘
𐵙	𐵚	𐵛	𐵜	𐵝	𐵞	𐵟	𐵠	𐵡	𐵢	𐵣	𐵤	𐵥	𐵦	𐵧	𐵨	𐵩	𐵪	𐵫	𐵬	𐵭
𐵮	𐵯	𐵰	𐵱	𐵲	𐵳	𐵴	𐵵	𐵶	𐵷	𐵸	𐵹	𐵺	𐵻	𐵼	𐵽	𐵾	𐵿	𐶀	𐶁	𐶂
𐶃	𐶄	𐶅	𐶆	𐶇	𐶈	𐶉	𐶊	𐶋	𐶌	𐶍	𐶎	𐶏	𐶐	𐶑	𐶒	𐶓	𐶔	𐶕	𐶖	𐶗
𐶘	𐶙	𐶚	𐶛	𐶜	𐶝	𐶞	𐶟	𐶠	𐶡	𐶢	𐶣	𐶤	𐶥	𐶦	𐶧	𐶨	𐶩	𐶪	𐶫	𐶬
𐶭	𐶮	𐶯	𐶰	𐶱	𐶲	𐶳	𐶴	𐶵	𐶶	𐶷	𐶸	𐶹	𐶺	𐶻	𐶼	𐶽	𐶾	𐶿	𐷀	𐷁
𐷂	𐷃	𐷄	𐷅	𐷆	𐷇	𐷈	𐷉	𐷊	𐷋	𐷌	𐷍	𐷎	𐷏	𐷐	𐷑	𐷒	𐷓	𐷔	𐷕	𐷖
𐷗	𐷘																			

și din valea Taurului. În apropiere de Aleppo s-a aflat o piatră cu o inscripție a regelui Benhadad I, datînd de la jumătatea veacului IX în. Hr. În localitatea de azi, Sengirli, s-au aflat inscripțiile unor regi și ale unor construcții. Cea mai veche dintre acestea este cea a regelui Kīlamuwa din veacul IX în. Hr. În ordine cronologică urmează inscripțiile din veacul VIII ale lui Panammu și ale lui Bar Rekub. Inscripția lui Zakir din Hamat (sfîrșitul veacului IX sau începutul veacului VIII) este redactată într-un idiom amestecat, asemănător cu inscripțiile din Sengirli. Grafia inscripțiilor de mai sus este foarte înrudită cu cea a inscripțiilor feniciene contemporane, sau cu inscripția regelui Meša.

Popularizarea limbii aramaice ca limbă internațională, îndeosebi în epoca persană, a înmulțit documentele epigrafice secundare, de exemplu, texte magice, inscripții pe greutăți, pe sigilii și pe cilindri etc. Această extraordinară difuzare a limbii aramaice accelerează evoluția scrierii aramaice. Cam în același timp papirii din Elefantine (Asuan), veacul V în. Hr., ne fac cunoscută o scriere similară, însă scrisă cu calamul și mai cursivă. Evoluția alfabetului aramaic se consideră terminată cam în jurul începutului erei creștine.

Alfabetul ebraic păstrat pînă azi este considerat de Diringier ca rezultat — cel puțin în parte — al unei transformări indigene a alfabetului evreu antic. După tradiția iudaică (Sanhedrim 21 b) se atribuie lui Ezra scrierea pătrată, pe care el ar fi adus-o din exil. De aici ar rezulta că scrierea pătrată este o formă derivată a alfabetului aramaic. Sigur este faptul că după exil, limba și scrierea aramaică erau cele oficiale. Scrierea pătrată ebraică se întîlnește pentru prima dată în veacul III în Hr., într-o scurtă inscripție pe piatră de la Hrac-el-emir, la nord-estul Mării Moarte și apoi, mai tîrziu, pe mai multe osuoare. De asemenea, textele de la Marea Moartă (Kirbet Kumran) ne prezintă scrierea pătrată în formele ei cele mai vechi.

În ceea ce privește forma celor 22 de semne ale literelor alfabetului fenician sau al celui vechi ebraic, se poate admite că scrierile mai vechi, îndeosebi cea ieroglică egipteană, au avut o oarecare influență. Așa, precum inventatorii alfabetului din Raș-Samra s-au inspirat în alegerea semnelor din scrierea cuneiformă, tot așa și inventatorii literelor alfabetului fenician arhaic s-au inspirat din sistemul de scriere ieroglic. Aceasta se vede și din asemănarea unor semne ale scrierii pseudo-ieroglice și apoi a scrierii alfabetice liniare de mai tîrziu cu ieroglifele egiptene. În tot cazul, aici e vorba numai de un simplu sprijin și de împrumutul unor puține semne alături de care stau semne numeroase nou inventate.

Cu derivarea unor semne ale alfabetului liniar din scrierea egipteană și de acord și principiul acrofoniei, care stă la baza alfabetului fenician arhaic, sau vechi ebraic. Potrivit acestui principiu, imaginea unui obiect devine semnul literei pentru sunetul cu care începea cuvîntul obiectului și cuvîntul acesta a devenit apoi numele literelor semite. De exemplu, semnul pentru alef, prima literă a alfabetului semitic în forma lui cea mai veche (cea de la Sinai), se recunoaște clar de tot ca un cap de vită.

HEBR	Akhiram	Abiboacl Eliboacl	Môcha	Grec Archaïque		Grec Classique Ionien / Chalcidien		Latin
Aleph	ΚΚ	Κ	⋆	Α	Α	Δ	Δ	Α
Bet	Ϟ	Ϟ	Ϟ	Β	Β	Β	Β	Β
Samel	⋆	⋆	⋆	Γ	Κ	Γ	Γ	С (C)
Dalet	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ
Hé	Ε		Ε	Ε	Ε	Ε	Ε	Ε
Waw	Υ	Υ	Υ	Υ	Ζ		Ε	Ε
Zoin	Ι	Ι	Ι	Ι	Ζ	Ζ	Ζ	Ι (I)
Het	⊞	⊞	⊞	⊞	Η	Η (H)	Η (H)	Η (H)
Tet	⊕		⊕	⊕		Θ	Θ	⊕
Yod	Ϡ	Ϡ	Ϡ	Ϡ	Ι	Ι	Ι	Ι
Kaph	Ϡ	Ϡ	Ϡ	Ϡ	Κ	Κ	Κ	Κ
Lamed	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ
Mem	Μ	Μ	Μ	Μ	Μ	Μ	Μ	Μ
Noun	Ν	Ν	Ν	Ν	Ν	Ν	Ν	Ν
Samak	Ξ		Ξ	Ξ	⊞	Ξ (Ξ)		
'Ain	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο
Pé	Π		Π	Π	Π	Π	Π	Π
Şadé		Ν	Ν	Μ				
Qoph			Ϟ	Ϟ			Q	Q
Rech	Ϟ	Ϟ	Ϟ	Α	Α	Ρ	Ρ	Ρ
Chin	Ϡ	Ϡ	Ϡ	Μ	Ξ	Σ	Σ	Σ
Tow	⋆	⋆	Χ	Τ	Τ	Υ	Υ	Υ
						Φ	Φ	Φ
						Χ (X)	Χ (X)	Χ (X)
						Ψ	Ψ	
						Ω		
								Υ
								Ζ

Alfabetul vechi fenician, grec și latin.

Această icoană s-a acceptat apoi spre a însemna spiranta ușoară cu care începe cuvântul 'alef = vită. De asemenea, sunetul gutural cu care începe cuvântul 'ajin = ochi, poartă numele 'ajin = ochi, pentru că în scrierea veche semită, acest sunet avea forma unui ochi. Ce-i drept, nu la toate literele alfabetului fenician arhaic și ale celui ebraic vechi se poate cunoaște clar însemnarea.

Făcând un studiu comparativ între scrierile alfabetice folosite pe suprafața globului, fie că e vorba de alfabetul ebraic, cel aramaic sub diversele sale aspecte (nabateic, palmerian, siriac), cel arab, cel etiopian sau alfabetele uzitate în India, precum și alfabetele vechi grecesc și latin, vom face aceeași constatare: toate derivă dintr-o tulpină comună.

Majoritatea învățaților la începutul veacului nostru admit că fenicienii n-au fost numai cei dinții răspânditori, ci și inventatorii alfabetului liniar. Unii însă localizează această creație în Palestina de Sud (la Kiriat-Sefer), care s-a desăvârșit apoi în Fenicia (G. R. Driver).

Ne mai rămâne să arătăm, pe scurt, raportul între alfabetul vechi fenician și alfabetul vechi grecesc. Autorii greci clasici, de exemplu Herodot și Luchian, afirmă că grecii au adoptat de la fenicieni literele, pe care ei le numeau φοινικικά litere feniciene. Herodot păstrează tradiția că literele au fost aduse în Grecia de Kadmos, care era socotit drept fiu al lui Aghenor, regele Feniciei. Numele Kadmos pare că derivă de la semiticul Kedem = Orient.

De fapt, semnele grecești arhaice sînt foarte apropiate de cele ale scrierii vechi feniciene sau chiar aproape identice. Literele alfabetului grecesc sînt așezate în aceeași ordine ca și cele din alfabetul vechi ebraic sau vechi fenician.

De asemenea, numele literelor în cele două liste arată o înrudire evidentă: alfa în grecește, alef în evreiește, beta, bet, gamma pentru gama, ghimel, delta, dalet etc. Sensul unor semne din acestea este fără îndoială semit: alef înseamnă vită, bet = casă, ghimel = cămilă, delta, dalet = ușă, vau = cui, iod = mână, kaf = palmă. De la greci alfabetul a trecut la latini și apoi toate popoarele moderne își au sistemul lor de scriere prin intermediul grecilor ori latinilor, indirect de la fenicieni.

Pe baza documentelor pe care ni le pun la îndemână formele intermediare, putem, în general, stabili istoricește filiațiunea sistemelor de scriere alfabetică.

De aici rezultă o constatare importantă, anume că alfabetul, ca sistem de scriere, a apărut într-un moment precis al istoriei, într-un loc anumit al globului, de unde apoi s-a răspândit în toate laturile lumii, unde a fost folosit. În ceea ce privește alfabetul, se pare că este vorba despre o invenție, care s-a făcut într-un anumit timp și într-un anumit loc. Autorul, sau autorii acestei invenții, au putut avea înaintași care au pregătit căile, și urmași care au desăvârșit ideea lor. Invenția în sine constă de

fapt în semne pentru a înfățișa nu cuvinte ori silabe, ci exclusiv elementele componente ale cuvântului (la început numai consoanele).

Vechea tradiție pune pe seama fenicienilor invenția alfabetului. Învățații sînt de acord, în majoritatea lor, de a da crezare acestei tradiții. Documentele mai noi descoperite în părțile Feniciei și faptul că trei din sistemele concepute pentru realizarea principiului disocierii silabei au apărut în această țară, întăresc convingerea că în adevăr din rîndurile fenicienilor a fost unul sau mai mulți bărbați care au lăsat moștenire lumii alfabetul, unul dintre cele mai importante vehicule ale culturii și civilizației universale, care cu drept cuvînt poate fi numit cheia pentru istoria omenirii (P. Diringier).

B I B L I O G R A F I E

1. Barrois (A. G.), *Manuel d'Archéologie Biblique*, tome II, Paris, 1953. Îndeosebi capitolul XIII («Scrierea»), pp. 118-153.
2. Benzinger (I), *Hebräische Archäologie*, Leipzig, 1927 (îndeosebi capitolul «Die Schrift»), pp. 173-187.
3. Driver (G. R.), *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet*, London, 1948.
4. Erman (Adolphe), Ranke (Herman), *Aegypten und aegyptisches Leben*, Tübingen, 1923. Îndeosebi pp. 8-12 («Descifrarea ieroglifelor»).
5. Lods (Adolphe), *Les origines de l'alphabet*, în «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», anul XIII (1933), pp. 473-487.
6. Meissner (dr. Bruno), *Die Babylonisch-Assyrische Literatur*, Potsdam, 1928. Îndeosebi capitolul II («Die Entstehung und Enzifferung der Keilschrift Ausgrabungen in Babylonien und Assyrien»), pp. 14-23).
7. Noth (Martin), *Die Welt des Alten Testaments*, 3 Aullage, Berlin, 1957, p. 318. Îndeosebi capitolul III («Schriften und Schriftdenkmäler»), pp. 158-177.
8. Tarnavski (Vasile), *Arheologia Biblică*, 1930. Îndeosebi pp. 198-210 («Scrierea și limba»).



VECHIUL TESTAMENT ÎN LITURGHIILE ORTODOXE *

Sfânta Liturghie este partea cea mai însemnată a cultului creștin, punctul culminant al acestuia, pentru că ea continuă și actualizează în fața ochilor noștri, în chip nesingeros, jertfa de pe Cruce, izvorul mântuirii noastre. Ea reprezintă de fiecare dată sub chipul pîinii și al vinului, Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, aducînd deci spre împărțășirea credincioșilor pe însuși Intemeietorul creștinismului.

După toate aspectele ei, Sf. Liturghie este o reeditare în primul rînd a Patimei și în al doilea rînd o actualizare a vieții și activității Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, o actualizare a planului economiei divine.¹ Așa sînd lucrurile, putem afirma că Liturghia este o prescurtare la maximum posibil a Sf. Scripturi, căci ea prezintă credincioșilor pe Mesia cel prezis de profeți și așteptat cu nerăbdare de poporul ales, ea actualizează întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu; readuce în fața auditorilor predica și învățătura Lui, culminînd prin moartea și învierea Lui cea de a treia zi.²

Sf. Scriptură și Sf. Liturghie formează un tot unitar, organic, sînt unite într-o legătură indisolubilă de care trebuie să se țină seama. Ruperea acestei legături este nefirească, de neconceput, pentru că la baza ei stă însuși Iisus Hristos, și atît Sf. Scriptură cit și Sf. Liturghie istorisesc evenimente din viața și activitatea Mîntuitorului, au deci amîndouă același izvor de inspirație.

În această Liturghie, Vechiul Testament are un rol destul de mare, căci textele mesianice luate din cuprinsul lui, precum și numeroasele simboale și tipuri din Legea Veche au trecut în dumnezeiasca slujbă și s-a afirmat pe bună dreptate că riturile sacramentale ale Legii Noi nu pot fi explicate dacă sînt rupte de rădăcinile lor vechitamentare.³

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru în Teologie a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. prof. Mircea Chialda, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Vezi amănunte în legătură cu această problemă la Diac. Ene M. Branîște, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila*. Teză de doctorat, București, 1943, pp. 178-180; «Irenikon», *La Bible dans la Piété orthodoxe*, nr. 4, t. XXIII, 1950, p. 381, citînd pe Teodor de Andida, afirmă că: «Liturghia este recapitularea tuturor episoadelor mîntuirii».

2. Vezi pe larg simbolismul Sf. Liturghii la V. Mitrofanovici, T. Tarnavski și N. Collarciu, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1929, pp. 472-544.

3. Vezi P. Doncoeur, *Bible et Liturgie. Conditions d'une tension féconde*, «Études», 1957, Juillet-Août, pp. 95-105, care tratează amănunțit problema Sf. Scripturi și a Sf. Liturghii, cu toate elementele comune, precum și reciprocitatea acestor elemente. Pe aceeași linie, a continuării tipologiei Vechiului Testament în Noul Testament și în cultul

Este adevărat că Vechiul Testament are un sens spiritual, îmbibat cu simboale și tipuri, dar noi trebuie să încercăm cu ajutorul lui să întrevădem în cele expuse de Legea Veche, adevăratul înțeles al lucrurilor, care-și are explicația în pedagogia divină.⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, vorbind despre sensul Sf. Scripturi, afirmă că sub litera care se vede, există un sens ascuns, care nu încetează de a exista, din contră, el alcătuiește adevărul tainic și nemuritor al lucrurilor, tot așa după cum omul este muritor după ceea ce se vede și nemuritor după ceea ce este invizibil. În măsura în care știm să stăpânim acest sens tainic, spiritual al Sf. Scripturi, reușim să înlocuim umbrele trecutului cu adevărul devenit de acum din ce în ce mai evident, mai strălucitor.⁵

Astăzi însă, Vechiul Testament deține un rol minor în Sf. Liturghie față de rolul mare pe care l-a jucat în Liturghia primelor secole de existență creștină. Lucrul acesta este absolut explicabil și în cele ce urmează vom încerca să-l facem înțeles.

VECHIUL TESTAMENT CA IZVOR AL CULTULUI CREȘTIN ÎN PRIMELE TREI SECOLE DE EXISTENȚA A BISERICII CREȘTINE

La început, Biserica creștină își avea învățătura ei păstrată oral. Membrii Bisericii erau evrei de origine, în urechile cărora mai vibrau încă puternic cuvintele Mântuitorului, și orice încercare de a transpune în scris viața și activitatea lui Iisus Hristos era inutilă. Abia după prima decadă de existență, creștinismul primește din partea Sf. Evanghelist Matei prima sa operă scrisă, dedicată creștinilor proveniți dintre iudei. Dar, pînă la această dată și încă multă vreme după aceasta, creștinii citeau și cinstesc Scriptura Vechiului Testament, imitînd în acest fel pe marele lor Învățător, pe Iisus Hristos și pe ucenicii Lui apropiați, pe Sfinții Apostoli.

Primii creștini, evrei de origine, luau parte la serviciul de la templu (Fapt. Apost. II, 46), unde se făcea un cult ebraic fără să fi bănuit măcar că această participare, care în curînd va rămîne de domeniul trecutului, va afecta cît de puțin calitatea lor de creștini și închinători ai lui Iisus Hristos.⁶ Este adevărat însă, că pe lîngă această participare

creștin se fixează și Charles Moeller, *Bible et oecuménisme*, în «Irénikon», nr. 2, t. XXIII, 1950, pp. 171-175, prezentînd tipologia ca o metodă esențială a Bisericii în cult.

4. F. Amiot, *Bible et Liturgie*, în «Nouvelle Revue Théologique», 1948, nr. 5, pp. 461-472, pune un accent deosebit pe unitatea Sf. Scripturi și unitatea organică dintre aceasta și Liturghie, arătînd că evenimentele istorisite în Sf. Scriptură se regăsesc în Sf. Liturghie, care apare ca un mijloc minunat de a trăi Sf. Scriptură în comunitatea credincioșilor.

5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, cap. VI, Migne, P.G., vol. XCI, col. 684; vezi și trad. franceză în «Irénikon», t. XIII, XIV, XV, 1936, 1937, 1938.

6. Din contră, mulți dintre ei, iudaizanții, erau convinși că drumul spre mîntuire trece prin mozaism. Vezi mai pe larg viața celor mai de seamă comunități creștine, cu toate problemele ce se leagă de importanța Legii Vechi pentru creștini la prof. Iustin Moisescu, *Sfîntul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca Apostolică*, în «Studii Teologice», nr. 7-8, 1951, pp. 398-416.

ei luau parte și la întruniri specific creștine unde se săvârșea frîngerea pîinii.

Începînd de la instituirea Sf. Euharistiei, la Cina cea de Taină, Apostolii și prin ei și creștinii, primiseră prin testament, de la Iisus Hristos, porunca: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea» (Luca XXII, 19; I Cor. XI, 25); și porunca a fost respectată cu strictețe. Creștinii se adunau cu multă rîvnă să împlinească testamentul lăsat, săvîrșind la această *liturghie primară* pe lângă frîngerea pîinii, rugăciuni în comun și citiri din Sf. Scriptură. Apoi mai obișnuiau la aceste adunări să cînte bucăți din Psalmii lui David și imne duhovnicești (Fapt. Apost. II, 42; Efes. V, 19; Colos. III, 16), să asculte cu evlavie predica proestosului, care consta în majoritatea cazurilor din explicarea lecturilor biblice. Adunările lor cultice se încheiau adesea cu agapele frățești, foarte des practicate în creștinismul primar.

Acesta este cultul practicat în Biserica primară, așa cum rezultă el din scrierile Noului Testament. Analizîndu-l cu atenție, ne dăm seama că el este mult influențat de cultul sinagogii din timpurile acelea și poate fi chiar considerat ca o continuare firească a lui.⁷ La sinagogă, spre deosebire de templu, nu se jertfea nimic. Aici iudeii se adunau pentru ca să se roage în comun, să citească din Lege și profeți, să cînte psalmi și să asculte predica exegetică a lecturii făcute în acea zi.⁸ Elementele componente ale acestui cult au trecut în creștinism ca formă, căci în ceea ce privește fondul, el era mult schimbat. Lectura din Vechiul Testament s-a practicat multă vreme încă în Biserică, dar ea era orientată după principiile creștine. Psalmii se cîntau și se cîntă și acum de către creștini, dar ei diferă de cei pe care îi cîntau iudeii în sinagogă, alegerea lor fiind făcută în special după ideea mesianică pe care o au în conținutul lor. La aceste elemente de tradiție ebraică s-au adăugat altele noi de caracter specific creștin, ca: frîngerea pîinii, serviciile spirituale, iar mai tîrziu, alături de lecturile din Vechiul Testament își fac un loc din ce în ce mai simțit cărțile Noului Testament, care se impun tot mai mult.⁹

Creștinismul își manifestase și în cult principiul său de a turna în formă veche conținut nou, încercînd cu succes de a da un înțeles adecvat fondului și formei. Intrebuințarea elementelor vechi, a formei, era necesară, căci «cultul Vechiului Testament avusese un rol profetic sau preînchipuitor, așa încît folosirea unor elemente din cadrul lui, în cultul Bisericii lui Hristos, își putea găsi locul ca o necesitate pentru explicarea și înțelegerea deplină a Liturghiei creștine, ba chiar ca o metodă de amintirea lui Hristos în Liturghie».¹⁰

7. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, p. 47. Autorul este de părere că numai cultul sinagogii a avut influență asupra cultului creștin și neagă orice încercare a exegeților evului mediu, care se sileau să prezinte anumite apropieri între cultul Pentateuhului și al Bisericii.

8. Idem, *ibidem*, pp. 48-49.

9. Idem, *ibidem*, p. 49.

10. Pr. Petre Viintilescu, *Încercări de Istoria Liturghiei. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 64.

După perioada apostolică, cultul păstrează în continuare prin excelență un caracter biblic. «Și în ziua numită a soarelui, zice Sf. Justin, toți cei se se află prin orașe și prin sate ne adunăm la un loc și se citește *scrierile Apostolilor sau ale profeților*, pe cât ne permite timpul...»,¹¹ sau «în această zi săvârșim trei rugăciuni spre aducerea aminte de Acela care a înviat după trei zile, și se face citire din prooroci și vestire din *Evanghelie* și aducerea Sfintei Jertfe și împărțășirea cu sfânta hrană».¹² *Așezămintele apostolice* ne istorisesc însă cu de-amănuntul în ce constă cultul și mai ales care era partea de contribuție a Vechiului Testament: «...iar în mijloc (al bisericii) citețul stînd pe un loc înalt, să citească cărțile lui Moise și ale lui Iisus al lui Navi, ale Judecătorilor și ale împăraților, Paralipomenele și cărțile despre întoarcerea din captivitate. Pe lângă acestea, cărțile lui Iov și ale lui Solomon și ale celor șasesprezece prooroci, făcîndu-se citire în două părți. Altcineva să cînte psalmii lui David, iar poporul să cînte începuturile stihurilor. După aceasta să se citească Faptele noastre, ale Apostolilor, și epistolele lui Pavel, cel împreună-lucrător cu noi, pe care le-a trimis bisericilor după însuflarea Duhului Sfînt. Și după aceasta, un diacon sau un preot să citească *Evangheliile*...», arătînd apoi, în continuare, că după citirea *Evangheliei*, preoții erau datori să predice învățînd și luminînd poporul.¹³

Lecturile vechitamentare erau alese cu precădere dintre cele care prevesteau într-un fel sau altul evenimente legate de viața și activitatea Mîntuitorului. Cele cu caracter istoric au avut o întrebuintare destul de mică și, încetul cu încetul, au fost înlăturate păstrîndu-se doar partea care alcătuia *evanghelia Vechiului Testament*. Întrebuintarea acestei *evanghelii* vechitamentare se impunea cu necesitate din motive apologetice și liturgice. Din punct de vedere apologetic, noua credință trebuia justificată prin profețiile referitoare la Iisus Hristos (în această privință Legea Veche era socotită drept mijlocul prin excelență prin care se poate ajunge la o înțelegere desăvîrșită a *Evangheliei*), iar din punct de vedere liturgic, Septuaginta a fost multă vreme unica lectură în cadrul cultului divin. Încă în secolul II se vorbea între creștini de Sf. Scriptură, înțelegîndu-se prin acest termen numai Septuaginta, adică Vechiul Testament. Abia mai tîrziu și pe măsură ce cărțile Noului Testament începeau să devină tot mai cunoscute, ele au început să se impună, ridicîndu-se și pentru acestea pretenția de a fi citite în adunările de cult alături de cărțile Vechiului Testament.¹⁴

În perioada de formare a Canonului cărților Noului Testament, Vechiul Testament a jucat un rol hotărîtor în cadrul cultului Bisericii creștine. La început creștinii au primit diferit cărțile Legii Noi, și anume:

11. Sf. Justin Martirul și Filozoful, *Ἀπολογία πρῶτη ἐπὲρ χριστιανῶν*, cap. 67, Migne, P.G., vol. VI, col. 429.

12. *Așezămintele Apostolice*, II, 59, trad. din original de Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Păslaru și Pr. G. N. Nițu, 1928.

13. Idem, *ibidem*, II, 57.

14. G. Jouassard, *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament, dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens*, în «Revue des Études Byzantines», t. XVI, 1958, pp. 105-108.

pe unele cu mult entuziasm, iar pe altele cu oarecare rezervă. În schimb, toți respectau și citeau cărțile Vechiului Testament, încît putem conchide că mult timp după întruparea lui Iisus Hristos, cărțile Legii Vechi, cel puțin parte dintre ele, s-au bucurat de o trecere deosebită în creștinism, ele fiind totodată singurele cărți autorizate de Biserică.

În mod normal se naște întrebarea: De ce prețuiau creștinii atât de mult Vechiul Testament, din moment ce știau că acesta nu este totul și că Legea singură nu poate aduce mîntuirea?

Într-o oarecare măsură, această întrebare își are răspunsul în cele expuse mai sus, iar în cele ce vor urma vom încerca să-l completăm printr-o documentare mai amplă, arătînd că, în atitudinea lor față de Vechiul Așezămînt, creștinii imită pe Iisus Hristos și pe urmașii Acestuia.

1. Creștinii erau obișnuiți încă de la Mîntuitorul să-și apere credința prin profețiile mesianice existente din abundență în Legea Veche. Iisus Hristos însuși, în scurta dar rodnică Sa activitate pămîntească, s-a apărat de acuzele aduse de concetățenii Săi prin cuvintele Scripturii Vechi: «Cercetați Scripturile, căci socotiți că în ele aveți viață veșnică, și tocmai ele sînt care mărturisesc despre Mine» (Ioan V, 39). Dar nu numai atât, creștinii își amintesc perfect de cuvintele Fiului Omului: «Să nu socotiți că am venit să stric Legea și proorocii. N-am venit să stric, ci să plinesc» (Mat. V, 17), cuvinte prin care El, Intemeietorul Noului Legămînt, cinstește Legea Veche ca fiind strîns legată de cea Nouă, El însuși socotindu-se plîniorul și desăvirșitorul acestei Legi, Noul Testament fiind o continuare firească, o împlinire — așa după cum însuși sensul verbului $\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma$ o arată — a acestui început făcut față de părinții israeliților.¹⁵

2. Sfinții Apostoli, în ce privește Vechiul Testament, propovăduiesc o legătură organică între cele două Testamente, arătînd că Noul este coroana ce se dezvoltă pe trunchiul vechi alcătuit de Vechiul Testament. «Dobîndind ajutorul lui Dumnezeu, stau pînă în ziua aceasta și mărturisesc și la mic și la mare, fără să spun nimic decît ceea ce și proorocii și Moise au spus că va să fie: că adică Hristos va trebui să pătimească și să fie cel dintîi în învierea morților și să propovăduiască lumina, deoptrivă poporului Israel și păgînilor» (Fapt. Apost. XXVI, 22-23).¹⁶

3. Sfinții Părinți, primind flacăra tradiției de la Sf. Apostoli, au continuat atitudinea acestora față de Vechiul Testament. Pentru ei, Vechiul Testament era o parte componentă a Sfintei Scripturi, legată organic de cealaltă parte, era inspirată de același Duh Sfînt ca și Noul Testament, era partea fără de care Noul Testament cu greu ar putea fi înțeles. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, de pildă, vorbind despre unitatea Sf. Scripturi, spune că în întregimea ei ea este un om, avînd drept corp Vechiul Testament, iar ca suflet, spirit și înțelepciune, Noul Testament.¹⁷ Din aceste motive omiliile și comentariile Sf. Părinți pe teme vechitamentare erau

15. Vezi pe larg atitudinea Mîntuitorului față de Vechiul Testament, la Pr. prof. D. Belu, *Vechiul Testament ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 5-8, 1957, pp. 505-508.

16. Vezi pe larg atitudinea Sf. Apostoli față de Vechiul Testament la Pr. prof. D. Belu, art. cit., pp. 508-509.

17. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, cap. VI, col. 684.

foarte frecvente, iar atunci cînd cineva se ridica împotriva folosirii Vechiului Testament, ei nu-și precupețeau nici un efort pentru a demonstra utilitatea Legii Vechii. Grăitor în această direcție este cazul ereticului Marcion, în urma combaterii căruia reieșea și mai mult utilitatea acestei părți din Sf. Scriptură, precum și unitatea Cărții Sfinte. Vechiul Testament sprijină Noul, în timp ce Noul Testament explică Vechiul, formînd împreună o unitate desăvîrșită.¹⁸

De-a lungul veacurilor, Vechiul Testament a mai pierdut din întrebuințarea largă de care s-a bucurat la început, cauza fiind datorită importanței pe care o prezintă Noul Testament față de Vechiul, cît și faptului că tot mai puțini sînt cunoscătorii Vechiului Legămînt.¹⁹ Cu toate acestea, pînă în zilele noastre, Liturghia ortodoxă păstrează încă texte care provin din Legea Veche, fie împrumutate ad litteram, fie doar inspirate din nescatele texte, simboale și tipuri ce se găsesc din abundență în prima parte a Sf. Scripturi.

TEXTE DIN VECHIUL TESTAMENT IN LITURGIILE ORTODOXE²⁰

Incepînd de la Proscomidie, Vechiul Testament este prezent în Sfintele Liturghii prin cîteva texte: «*Ca un miel spre junghiere s-a dus și ca o oaie nevinovată, fără de glas împotriva Celui ce o tunde, așa nu și-a deschis gura Sa. Intru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat. Iar neamul Lui cine-l va spune? (Că s-a luat de pe pămînt viața Lui)*» (Isaia LIII, 7-8). Acesta este textul prin care profetul Isaia anunță, ca de altfel întreg capitolul LIII, suferințele lui Mesia, text citat apoi de Sf. Evangheliști cînd relatează Patimile Mîntuitorului și rostit astăzi de liturghisitori la scoaterea Sf. Agneț.

Tot în cadrul Proscomidiei, cînd liturghisitorul scoate mirida pentru Sf. Fecioară Maria, punînd-o de-a dreapta Sf. Agneț, zice: «*De față a stătut împărăteasa, de-a dreapta Ta, în haină aurită îmbrăcată și prea înfrumusețată*» (Ps. XLV-XLIV, 10).

Majoritatea Părinților Bisericii²¹ interpretează acest text ca referindu-se la Biserica lui Hristos, pe care El o ridică la demnitatea de a sta

18. Pr. prof. D. Belu, *art. cit.*, pp. 509-519, prezintă pe larg, citînd la fiecare pas exemple, atitudinea Sf. Părinți față de Vechiul Testament, precum și legătura organică existentă între cele două Testamente; G. Jouassard, *art. cit.*, pp. 110-112.

19. F. Amiot, *art. cit.*, p. 462, reliefează foarte bine situația actuală a Vechiului Testament. Omilia tradițională, spune autorul, este făcută de cele mai multe ori din Evanghelie, rareori din Epistole și aproape niciodată din psalmi sau lecturile Vechiului Testament.

20. Pentru identificarea textelor ne-am folosit de: F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, pp. 345-411; Mitrofanovici, Tarnavski, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 472-544; Pr. dr. T. Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, București, 1940; textele pe care le prezentăm în cuprinsul lucrării sînt citate după *Liturghier*, ed. 1956.

21. Fericitul Ieronim, *Breviarium in Psalmos*, Migne, P.L., vol. XXVI, col. 1016; vezi și trad. franceză l'Abbé Bareille, *Saint Jérôme, Oeuvres complètes*, vol. XI, Paris, 1884; «Ipsi nunc Ecclesiae propheta loquitur. Regina, Ecclesia est»; Fericitul Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, Migne, P.L., vol. XXXVI, col. 509; vezi și trad. franceză Péronne, Vincent, Ecalles, Charpentier, H. Barreau, *St. Augustin Oeuvres complètes*, vol.

de-a dreapta Lui. Sf. Vasile cel Mare specifică în comentariul său că împărăteasa este «sufletul acela care este în întregime potrivit cu mirele. Cuvîntul, sufletul acela care nu este stăpînit de păcat, ci care este părtaş împărăției lui Hristos, la dreapta Mîntuitorului, în haină aurită, cu alte cuvinte țesut la un loc și înrumusețat cu dogmele cele înțelegătoare, care îl împodobesc în chip serios și plin de sfințenie». ²² Deci împărăteasa este identificată cu Biserica, cu adunarea credincioșilor creștini, care formează un corp comun cu însuși Împăratul, Iisus Hristos, care și-a luat drept împărăteasă Biserica, ridicînd-o la dreptul de a împărăți împreună cu El în împărăția cerurilor. Fiul lui Dumnezeu a ridicat Biserica, pînă atunci umilită, surghiunită și lipsită de dragoste, la strălucirea extraordinară de a sta de-a dreapta Lui, ea reușind să se mențină în această fericire eternă prin puterile ce i-au fost date de Intemeietorul ei. ²³

Totuși, prin «a stătuț împărăteasa de-a dreapta Ta» nu se înțelege a fi împărăteasa de aceeași ființă cu Fiul, căci exegeții specifici arătînd că împărăteasa nu șade de-a dreapta Fiului, ci stă în picioare, tocmai pentru ca să arate deosebirea firilor, căci ea este în cele din urmă o creatură. «Εἰ γὰρ καὶ βασιλισσά ἐστιν ἀλλὰ κτιστῆς οὐσίας ἐστὶ». ²⁴ Această demnitate la care a fost ridicată Biserica, Sf. Ioan Gură de Aur o explică cu ajutorul textului din Efes. II, 6: «Și împreună cu el ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești în Hristos Iisus», căci Iisus Hristos este capul Bisericii, iar noi mădulele, în felul acesta fiind așezați de-a dreapta lui Dumnezeu în ceruri, dîndu-ni-se posibilitatea să participăm la această cinste fiind încă aici pe pămînt. ²⁵

Haina «prea înrumusețată» a împărătesei este de natură spirituală, fiind confecționată de însuși Împăratul slavei, care a îmbrăcat mireasa prin botez. Această haină minunată este alcătuită din cele mai variate dogme creștine, din cele mai diferite Taine săvîrșite în Biserica, precum și din mulțimea limbilor în care se propovăduiește învățătura ce generează mîntuirea oamenilor. Toate acestea alcătuiesc varietatea în care constă frumusețea hainei ce împodobeste umerii împărătesei, haina fiind însă simbolul unității Bisericii lui Hristos, unitate realizată prin credință, unitate, la care conlucrează într-o armonie desăvîrșită întreaga varietate a veșmîntului. ²⁶

XI-XV; Teodoret de Cyr, *Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ΠΝΨαλμοὺς*, Migne, P.G., vol. LXXX, col. 1193; vezi și trad. romînă de Iosif, înfiul episcop al Argeșului, *Tîlcuire la cei 150 de Psalmi ai prooroc-împăratului David*, Buzău, 1840; Sf. Atanasie cel Mare, *Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, Migne, P.G., vol. XXVII, col. 212.

22. Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Pr. dr. Olimp N. Căciulă, în *Îzvoarele Ortodoxiei*, nr. 2, București, 1939, p. 225.

23. Sf. Ioan Hrisostom, *Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, Migne, P.G., vol. LV, col. 199; vezi și trad. franceză, l'Abbé J. Bareille, *St. Jean Chrysostome, Oeuvres complètes*, t. IX, Paris, 1868; Eutimie Zigabenu, *Ἐξηγήσεις εἰς τὸ Παλιῆριον*, Migne, P.G., vol. CXXVIII, col. 497; vezi și trad. rom., Mitropolitul Veniamin, *Tîlcuirea Psaltirei a profețului și împăratului David*, vol. I, Iași, 1850.

24. Sf. Ioan Hrisostom, *loc. cit.*

25. Idem, *ibidem*.

26. Sf. Ioan Hrisostom, *loc. cit.*; Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*; Fer. Augustin,

Exegeții moderni²⁷ continuând pe înaintașii lor, au dat aceeași interpretare împărătesei descrise de prolețul David; ea reprezentă Biserica ridicată de Iisus Hristos la demnitatea de a sta de-a dreapta Sa.

Cu toate acestea, nu s-a înregistrat o unitate de vederi în ceea ce privește exegeza acestui verset. Chiar între Sf. Părinți au fost unii care au manifestat o atitudine șovăielnică în a desemna împărăteasa Psalmului XLV/XLIV. Sf. Atanasie de exemplu, la locul citat mai sus, era de părere că împărăteasa reprezenta Biserica, fiind în acest fel în consensul aproape unanim al Sf. Părinți. Cu altă ocazie, însă, același Sfânt Părinte²⁸ ne lasă să întrevădem în acest psalm pe Fecioara, care va naște pe Mesia. Dintre exegeții moderni, Fillion își încheie comentariul său la acest verset, afirmând că tot ceea ce s-a spus în acest psalm, urmând interpretarea spirituală ca referindu-se la Biserică, se potrivește în mod minunat și Fecioarei Maria.²⁹

În Biserica Ortodoxă, textul în discuție a fost așezat în locul pe care-l ocupă astăzi abia din secolul XVI,³⁰ iar liturghiștii consideră aceste cuvinte drept o referire la «rădăcina marelui sacrificiu», Sf. Fecioară Maria.³¹

La terminarea Proscomidiei, liturghisitorul tămăduiește cele trei acoperăminte rostind pentru fiecare din ele texte din Vechiul Testament. Pentru acoperământul Sf. Agneț, preotul rostește Psalmul XCIII/XCII: «*Domnul a împărțit întru podoabă S-a îmbrăcat, îmbrăcatu-s-a Domnul întru putere și S-a incins, pentru că a întărit lumea care nu se va clădi. Gata este scaunul Tău de atunci, din veac ești Tu. Ridicat-au riurile, Doamne, ridicat-au riurile glasurile lor, ridică-voș riurile valurile lor cu glasuri de ape multe. Minunate sînt înălțările mării, minunat este întru cele înalte Domnul. Mărturiile Tale s-au incredințat foarte. Casei Tale se cuvîne sfințenie, Doamne, întru lungime de zile.*»

Sf. Părinți, aproape în majoritate, socotesc acest psalm, mesianic. Cuvintele prin care începe psalmul sînt un imn de laudă la adresa lui Mesia, un imn care a zguduit din adîncuri pe David cel ce se făcuse mijlocitorul Revelației divine. Îl cutremurase, căci el se împărțăsea acum de adevăruri ce vesteau lumii întregi pe Hristos ca împărat, precum și

loc. cit., este de părere că varietatea veșmîntului constă în mulțimea limbilor și a modurilor de predare a Evangheliei, iar aurul reprezintă unitatea ideilor acestei învățături. «Varietas in linguis, aurum in sententiis».

27. J. Calès, *Le Livre des Psaumes*. Traduit et commenté, vol. I, Paris, 1936, pp. 472-474; J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire d'après Dom Calmet, Les Saintes Pères et les exégètes anciens et modernes*, vol. VI, Arras, 1892, p. 336; L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible, commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, vol. IV, Paris, 1924, p. 141; Isidor Cav. de Onciul, *Cartea Psalmilor*. Traducere și explicare făcute după Textul massoretic. Redactată de prof. dr. Em. Voiuschi, 1898, p. 178.

28. Sf. Atanasie cel Mare, *Ἐπιστολὴ πρὸς Μαρκελλῖνον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν Παλμῶν*, cap. VI, Migne, P.G., vol. XXVII, col. 16.

29. C. Fillion, *op. cit.*, p. 141, motivează că din această cauză Ps. XLIV se citește la toate sărbătorile Sf. Fecioare. Desigur că autorul se referă la întrebuintarea acestui psalm în Biserica Romano-Catolică.

30. Pr. prof. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, București, 1943, p. 30.

31. Mitrofanovici, Tarnavski, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 475-476.

toată mișcarea pe care o va stârni în lume propovăduirea Apostolilor și slava Bisericii.

Urmind exegeza patristică, psalmul ne prezintă pe Iisus Hristos cel înviat și împodobit cu slava și puterea cea dumnezeiască, care-i erau proprii Fiului prin însăși calitatea Lui de Fiul al lui Dumnezeu. În acest sens, Teodoret de Cir mărturisește că nu pe cele ce nu le-a avut le-a luat Hristos, ci pe cele care-i erau proprii ni le-a arătat nouă.³² Desigur, că autorul nostru a avut în vedere, în afirmația de mai sus, înseși cuvintele Celui proorocit: «Și acum, Părinte, la Tine însuși mă preamărește cu slava pe care la Tine am avut-o înainte ca să fie lumea» (Ioan XVII, 5).

Încununat de biruința asupra morții și a păcatului, Cel ce se umilise ca se face om se întoarce înconjurat de slavă întru ale Sale, întâmpinat fiind de osanalele ingerilor (Ps. XXIII, 7-10).

Biruință și încununându-se cu slavă și putere, Iisus Hristos a «întărit lumea», care pînă la El era clătinată și dezorientată de păcat și întreg complexul și urmările lui. Ca Mîntuitor, Iisus Hristos a născut această lume nouă prin boiez, înzestrînd-o cu slavă și putere³³, dînd posibilitate fiecărui creștin ca la sfîrșitul vieții să se împărtășească de slava, puterea și împărăția Lui cea cerească. Toate acestea Hristos nu le-a primit în timp, ci le are «de atunci», din veac, ele urcînd o dată cu însăși existența Fiului în veșnicie».³⁴

Rîurile sînt simbolul Sfinților Apostoli, iar valurile, ale ucenicilor și propovăduitorilor de mai tirziu, de la care s-a adăpat lumea cu învățătura Evangheliei. Ca niște rîuri au brăzdat Apostolii lumea cunoscută pe atunci și ca niște valuri uriașe se ridicau în urma lor ucenicii și învățătorii ce propovăduiau cu osîrdie predica Celui înviat a treia zi. Ei predicau cu toții pe Iisus Hristos, pentru că El este izvorul acestor ape dătătoare de viață, căci «Cela ce crede în Mine, rîuri de apă vie — precum a zis Scriptura — vor curge din pîntecele Lui» (Ioan VII, 38). Într-adevăr, fluvii de apă vie au devenit Apostolii după pogorirea Duhului Sfînt, ridicîndu-și glasurile și propovăduind fără teamă în tot pămîntul dumnezeieștile învățături, îndemnînd la îndreptare și chemînd la o nouă viață pe toți cei întîlniți în albia lor misionară.³⁵

Din revărsarea acestor fluvii în «marea» lumii păgine s-a născut furtuna bine cunoscută din istoria creștinismului primar. Apostolii și urmașii lor băteau cu îndrăzneală și siguranță la porțile acestei lumi în agonie, care căuta prin orice mijloace să suprimă noua religie ce-și în-

32. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1624.

33. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1625; Fericiul Ieronim, *op. cit.*, col. 1172. Stabilitatea acestei lumi s-a fixat prin învierea lui Hristos; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 953, afirmă că prin Hristos, lumea este întărită pe piatra credinței. Această lume nouă o formează Biserica, despre care însuși Hristos ne spune că nici porțile iadului nu o vor birui (Mat. XVI, 18); Fericiul Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVII, col. 1182, afirmă că Hristos s-a îmbrăcat în slavă pentru cei cărora le-a plăcut predica Lui, iar pentru cei ce l-au fost ostili, considerîndu-L ca pe un corupător al mulțimilor, El s-a îmbrăcat în putere.

34. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 953.

35. Amănunte la Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1625; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 953; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1172; Fer. Augustin, *op. cit.*, col. 1187-1188.

groșă rîndurile în detrimentul cultelor idolatre. Tot mai mulți erau cei chemați de glasurile acestor fluvii să coboare în piscinele creștine pentru a primi aici de la cei rînduiți nașterea «din apă și din Duh», primind astfel cunoștința măreției Domnului, a minunăției lucrurilor Lui, certitudinea prezicerilor despre Iisus Hristos și a întregii iconomii divine.³⁶

Bucuria cea mare constă în faptul că bunurile primite în Hristos Iisus nu sînt trecătoare, ci ele devin veșnice pentru noi prin felul cum știm să le păstrăm. Cu ajutorul «casei Tale», a Bisericii, reușim să ducem o viață pentru Hristos și în Hristos, împrumîndu-ne rezultatul luptei Lui: biruința asupra păcatului. Prin această biruință devenim membrii denini ai Bisericii a cărei caracteristică este măreția, lipsa oricărei întinăriuni sau zbircituri, sfințenia și fără de prihana (Efes. V, 27). Ea este sfință, pentru că în ea locuiește Sfîntul lui Dumnezeu și orice întinăriune nu-și poate avea locul în această casă a curăției. În Biserica lui Iisus Hristos se roagă credincioșii a fi păstrați fără de pată, strălucind în lumină, pentru a nu profana harul botezului prin care au primit în El o nouă naștere. Aici se roagă ei cu frica lui Dumnezeu, ca să rămînă în sfințenie, să devină cu adevărat casă vrednică ca să poată primi înăuntrul lor pe Dreptul Judecător.³⁷

În rîndul exegeților moderni, Psalmul XCIII/XCII a fost obiectul a numeroase discuții. Comentatorii evrei însă, în cea mai mare parte, consideră acest psalm ca mesianic.³⁸

Tămîind acoperămîntul al doilea pe care-l așează pe Sf. Potir, preotul liturghisitor rostește: «*Acoperit-a cerurile bunătatea Ta, Hristoase, și de lauda Ta este plin pămîntul*», text inspirat din profetul Avacum III, 3, și tot la fel pentru acoperămîntul al treilea rostește un text inspirat din Psalmul XVII/XVI. Aceste trei texte luate din proorocii referitoare la Iisus Hristos, demonstrează dumnezeirea Fiului și calitatea Lui de Mintuitor, iar așezarea lor în aceste locuri, Nicolae Cabasila o motivează astfel: «pentru ca nu cumva, din pricina întrupării și a înfățișării omenesti, oamenii să-și închipuie lucruri mici și nevrednice de dumnezeirea Sa (a Fiului)».³⁹

36. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1628; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 956, este de părere că prin cuvintele «cu glasuri de ape multe» este anunțat botezul săvîrșit în miile de baptisterii creștine. Aceste «glasuri de ape multe» reprezintă, însă, în același timp și chemările Sf. Treimi, iar marea, la singular, arată unicul botez ce se săvîrșește în creștinism. Prezentînd o comparație între marea cea adevărată și între marea imaginată a botezului, autorul conchide că valurile primei mări înecă pe cel cufundat în ele, iar valurile celei de a doua îl mîntuiesc, renăscîndu-l la o viață nouă; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1172.

37. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1628-1629; Eutimie Zigabenu *op. cit.*, col. 956; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1172.

38. J. Calès, *op. cit.*, vol. II, pp. 178-179. Acest psalm s-ar fi compus, după unii, cu ocazia transportării chivotului din casa lui Obed-Edom în Ierusalim (II Sam. VI, 12), sau cu ocazia reîntoarcerii din captivitatea babilonică. După alții, ar fi un psalm al creației, sau un cîntec de biruință al lui Iahve asupra lui Sanherib, sau domnia eshatologică a lui Iahve cel victorios. Pentru alții, el este un cîntec victorios pentru o sărbătoare anuală. Vezi și Petit, *op. cit.*, vol. VII, p. 144; Fillion, *op. cit.*, p. 285.

39. Nicolae Cabasila, *Tilcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. din grecește și lămuriri introductive de Diaconul Ene Braniște, București, 1946, p. 41.

Rînduiala Proscomidiei se termină cu rostirea Psalmului LI/L, în timpul căruia preotul tămăiază altarul și biserica. Acest psalm de pocăință, izvorit dintr-o inimă conștientă de păcatul ce-l săvîrșise și de urmările lui catastrofale pentru mintuirea trupului și a sufletului, va fi rostit de mai multe ori în cuprinsul Sf. Liturghii. Dar în afară de cazurile cînd el se rostește în întregime, alcătuitoarii dumnezeieștii slujbe au făcut de mai multe ori apel la versetele lui. Astfel, la Rînduiala pregătirii sfințiților slujitori, preotul rostește versetul 15: «*Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta*», iar după Vohodul mare rostește versetele 20 și 21: «*Fă bine, Doamne, intru bunăvoința Ta, Sionului, și să se zidească zidurile Ierusalimului. Atunci vei binevoi jertfa dreptății, prinosul și arderile de tot, atunci voi pune pe altarul tău vițeii*». În timpul cîntării «Pe Tine Te lăudăm...», buzele diaconului rostesc în taină: «*Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeuule, și duh drept înnoiește întru cele din lăuntru ale mele. Nu mă lepăda de la față Ta și Duhul Tău cel Sfînt nu-l lua de la mine*» (v. 12-13).

La începutul Sf. Liturghii, după ectenia mare, credincioșii înalță în cor imne de laudă în care mărturisesc și preamăresc pe Dumnezeu.⁴⁰ Unul din aceste imne îl formează Psalmul CIII/CII, 1: «*Binecuvîntează suflete al meu pe Domnul și toate cele dinlăuntru meu numele cel Sfînt al Lui*». După Teodoret de Cir,⁴¹ acest psalm s-ar fi scris în Babilon, în zilele de grea încercare pentru poporul ales. El este rugăciunea miilor de suflete ce laudau și preamăreau pe Iahve cel Atotputernic, rugîndu-L să le înlesnească întoarcerea în pămîntul făgăduinței. Pentru creștini, cuvintele de mai sus arată datoria ce revine credinciosului de a lăuda și preamări pe Creatorul său pentru darurile primite de la El. În această binecuvîntare și slujire a Domnului, omul trebuie să fie angajat în întregime, trup și suflet, căci «numai omul în întreaga sa ființă poate lauda și mulțumi lui Dumnezeu, care justifică, mîntuiește și înnoiește cu grația Sa».⁴² În armonia celor dinlăuntru cu a celor din afară, a celor spirituale cu a celor trupești, omul este dator să liturghisească binecuvîntînd pe Domnul și numele Lui cel sfînt, al cărui har se răsfrînge sfințind pe cel ce-L binecuvîntează.⁴³

După unii dintre comentatorii moderni, psalmul ar fi rugăciunea de mulțumire a profetului David adresată lui Iahve pentru iertarea păcatului de adulter săvîrșit,⁴⁴ sau o rugăciune de mulțumire pentru bunurile pe care le-a primit personal din partea lui Dumnezeu.⁴⁵ Indiferent însă, de autorul lui și de semnificația pe care a avut-o el în Vechiul Testament, creștinii trebuie să primească acest îndemn, de a binecuvînta și mulțumi Domnului ca o datorie zilnică.

40. Aceste imne se numesc Antifoane, ele împărțindu-se în mai multe grupe. Unele dintre acestea sînt alcătuite din texte vechitestamentare. Vezi Mitrofanovici, Tarnavski, Cotlarciuc, *op. cit.*, p. 482.

41. Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1685.

42. I. Olariu, *Explicarea Psalmilor din Orologiu*, Caransebeș, 1901, p. 49.

43. Teodoret de Cir, *loc. cit.*; Eulimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1009.

44. Vezi la I. Olariu, *op. cit.*, p. 48.

45. Vezi Fillion, *op. cit.*, p. 303.

În imnul «*Sfinte Dumnezeuule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi*» este cântată slava și sfințenia Sfintei Treimi, căci prin «*Sfinte Dumnezeuule*» preamărim pe Tatăl; prin «*Sfinte tare*» laudăm pe Fiul lui Dumnezeu cel ce s-a întrupat învingînd păcatul și pe diavol prin puterea Crucii, dîndu-ne ce putere să-l învingem și noi pe el; prin «*Sfinte fără de moarte*» slăvim pe Duhul Sfînt de viață făcătorul, iar prin cuvintele «*miluiește-ne pe noi*» ne adresăm la toate persoanele Sfintei Treimi, arătînd în acest fel unitatea lor.⁴⁶

Acest imn este opera Bisericii și e rezultatul unei combinații făcute între cuvintele imnului serafimic (Isaia VI, 3) și cuvintele lui David: «*Insetat-a sufletul meu după Dumnezeu cel tare, Dumnezeu cel viu*» (Ps. XLII/XLI, 3), la care s-au adăugat cuvintele «*miluiește-ne pe noi*», provenite tot din Psalmii lui David.⁴⁷ Scopul care se urmărește prin această doxologie este reliefaarea legăturii dintre Vechiul Testament și Noul Testament, precum și faptul că «*îngerii și oamenii s-au unit într-o singură Biserică și o singură ceată prin venirea lui Hristos*».⁴⁸

Sf. Maxim Mărturisitorul⁴⁹ dă o interpretare accentuat eshatologică trisaghionului liturgic, arătînd că semnificația acestui imn este unirea și egalitatea credincioșilor cu puterile cerești la venirea a doua a Mîntuitorului. Atunci natura umană a celor drepți va fi ridicată la onoarea de a sta în jurul lui Dumnezeu și a cînta împreună cu îngerii sfințenia Treimii. Melodia divină reprezintă bucuria de care se împărtășesc cei ce au dus aici o viață în virtute, ea reprezintă modul de viață și concordanță în doxologia divină, care va avea loc în viața viitoare între puterile cerești și cele pămîntești. Această unitate a lumii văzute cu a celei nevăzute și mai ales înalta plăcere de care se vor împărtăși muritorii de astăzi se datorește nestrîcaciunii și spiritualizării trupurilor, care nu vor mai îngreua sufletul prin diferite ispite.

Textul versetului 2 din Psalmul CXXXIV/CXXXIII: «*Ridicați mîinile voastre la cele sfînte și binecuvîntați pe Domnul*» este rostit de către preot în timp ce pune Aerul pe umărul stîng al diaconului.

În acest psalm autorul se referă la slujitorii cultului mozaic rînduiți pentru rugăciunile de la templu, care se rugau adesea cu mîinile ridicate spre cer, gest frecvent întîlnit în rugăciunea ebraică și trecut apoi și în creștinism. Rugăciunea nu înceta la templu, căci cu ajutorul ei slujitorii cultului întrețineau o legătură permanentă cu Dumnezeu. Așa se explică faptul că ea nu înceta nici în timpul nopții, ci dimpotrivă, noaptea era considerată ca timpul cel mai favorabil rugăciunii și meditației.⁵⁰

46. Sf. Gherman al Constantinopolului, *Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία*, Migne, P.G., vol. XCVIII, col. 408.

47. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 59; Sf. Simion al Tesaloniceului, *Sfintele Rugăciuni*, cap. 316, Migne, P.G., vol. CLV, col. 576. Vezi și trad. rom., Sf. Simion, Arhiep. Tesaloniceului, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe după adevăratele principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos*, ed. Toma Teodorescu, București, 1865.

48. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 59.

49. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, cap. XIX, XXIV, col. 696, 704, 708-709.

50. J. Calès, *op. cit.*, vol. II, p. 517; Petit, *op. cit.*, vol. VII, p. 376; Fillion, *op. cit.*, p. 385.

Sf. Părinți, urmărind sensul spiritual al acestui text, îndeamnă pe credincioși la rugăciune, care spre deosebire de evrei se puteau ruga noaptea în propriile lor case. Se recomandă rugăciunea din timpul nopții pentru că sufletul este mai puțin preocupat de cele materiale, mintea este mai puțin frământată, liniștea nopții contribuind la formarea mediului favorabil pentru o rugăciune adevărată, în cursul căreia sufletul trebuie să fie lipsit de orice pornire pătimasă.⁵¹ Noaptea simbolizează însă și lumea păcatelor ce ne înconjoară. Din acest întuneric format din păcatele noastre trebuie să ne ridicăm prin fapte bune spre cele sfinte, spre Iisus Hristos, căci minile sînt simbolul faptelor și Dumnezeu nu ascultă rugăciunea cuvintelor, ci rugăciunea faptelor noastre. Din această cauză, în rugăciunile lor, credincioșii trebuie să mărturisească pe Hristos prin cuvinte și fapte bune, făcînd totul în numele lui Hristos și pentru Hristos.⁵²

În ultima parte a versetului, psalmistul ne îndeamnă să binecuvîntăm pe Domnul, cere ca tot ceea ce facem noi să raportăm Domnului, în felul acesta numele Lui fiind pe buzele fiecărui credincios. Cea mai frumoasă binecuvîntare însă, pe care o poate aduce omul lui Dumnezeu, este acordul perfect dintre viața lui și învățătura divină, căci prin faptele noastre laudăm și binecuvîntăm pe Domnul mai mult decît prin cuvinte.⁵³ În acest sens însuși Iisus Hristos ne îndeamnă zicînd: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încît să vadă faptele voastre cele bune și să mărească pe Tatăl vostru carele este în ceruri» (Mat. V, 16).

La îndemnul diaconului: «Să ne iubim unii pe alții...», strana răspunde: «Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfîntul Duh...», arătînd obiectul spre care trebuie să se îndrepte iubirea noastră. În acest timp preotul se închină de trei ori, rugîndu-se prin cuvintele: «*Iubi-Te-voi Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea și scăparea mea și izbăvitorul meu*» (Ps. XVIII/XVII, 2-3). De fapt acest psalm este un imn de mulțumire al profetului pentru mulțimea bunurilor primite din partea lui Dumnezeu. Pentru toate acestea el nu se poate recompensa față de Binefăcătorul său decît printr-o iubire care să depășească în intensitate iubirea ce o manifestase pînă atunci față de «izbăvitorul» său. Această iubire era cerută și de prima poruncă: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată virtutea ta» (Deut. VI, 5), ea rămîinind forma cea mai înaltă prin care omul poate mulțumi lui Dumnezeu. Cu sute de ani în urma psalmistului, Apostolul Pavel demonstra Corintenilor că iubirea e mai presus de toate, ea fiind caracteristica fundamentală a creștinismului. «Dragostea îndelung rabdă; dragostea este plină de bunătate; dragostea nu știe de pizmă; nu se laudă; nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mînie, nu pune la socoteală răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu pierе niciodată». (I Cor. XIII, 4-8).

Unii dintre Părinții Bisericii vechi sînt de părere că acest text se

51. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 386; Eulimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1229.

52. Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1296-1297.

53. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 387; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1298.

referă la Iisus Hristos și Biserica Sa, Hristos fiind virtutea, întărirea, scăparea și izbăvitorul cel adevărat.⁵⁴ Pentru credincioși, Iisus Hristos este centrul vieții cu adevărat creștinești, rugăciunea lor îndreptându-se cu nădejde spre El, cerind putere în ispită. El este Cel care ne-a adus scăparea din lumea păcatului, biruind ca un adevărat izbăvitor al nostru, moartea și împărăția diavolului, prin moartea cea de bună voie primită pe Crucea de pe Golgota. Exteriorizarea dragostei pe care o mărturisește preotul prin cuvintele psalmistului se concretizează prin sărutarea sfintelor, ca pe însuși Domnul Cel ce în scurtă vreme va fi prezent în Sf. Euharistie.

În ceea ce privește cuvintele pe care le-a rostit David, credem că sînt adresate lui Dumnezeu Tatăl, Cel care l-a scăpat pe regele plin de faimă din multe necazuri ale vieții lui zbuciumate, dar nu mai puțin adevărat este că noi astăzi, prin aceleași cuvinte ne adresăm lui Dumnezeu Fiul, virtutea, întărirea, scăparea și izbăvitorul creștinilor.

Imnul «*Sfint, Sfint, Sfint, Domnul Savaot, plin este cerul și pămîntul de slava Ta. Osana întru cei din înălțime. Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana Celui dintru înălțime*» este rezultatul eforturilor creștinești de a combina imnul serafimilor din viziunea lui Isaia VI, 3 și cîntarea evreilor cu care întîmpinau principii și bărbații trimiși de Dumnezeu: «Osana, Fiul lui David; bine este cuvîntat Cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!» (Mat. XXI, 9; Marcu XI, 9; Ioan XII, 13; Ps. CXVIII, 25-26). Cu aceleași cuvinte L-au întîmpinat și mulțimile și pe Iisus la intrarea triumfală în Ierusalim.

În acest imn ca și în trisaghionul liturgic, cîntarea puterilor cerești se împletește și se completează cu cîntarea credincioșilor, preamărînd Sfînta Treime prin cuvintele «Sfînt, Sfînt, Sfînt», iar prin «Domnul Savaot» unitatea ei. De trei ori rostesc îngerii cuvîntul «Sfînt», pentru că — zice Sf. Gherman al Constantinopolului⁵⁵ — Dumnezeu de trei ori este sfînt și totuși este un singur Dumnezeu în putere. Sfînt, fiindcă Tatăl este sfînt; dar Sfînt este și Fiul, pentru că este Cuvîntul și ipostasul Tatălui, prin Care toate s-au lăcut; Sfînt însă cu adevărat este și Duhul, care de la Tatăl porcede și care pe toate le sfințește și le desăvîrșește. Pe aceeași linie a sfințeniei, a tripersonalității și a unității Sfinței Treimi se situează și Dionisie Pseudo-Areopagitul,⁵⁶ zicînd: «Dar cîntecul de laudă al acestei ierarhii ne mai învață că Divinitatea este o monadă și o unitate în trei ipostase ce-și revarsă providența Sa cea bogată în iubire asupra întregii creaturi, de la ființele cele mai presus de ceruri pînă la lucrurile cele mai depărtate ale acestui pămînt; pentru că ea este obîrșie și cauză a oricărui lucru și cuprinde totul într-un chip mai presus de ființă, într-o îmbrățișare neînțeleasă».

La cuvintele lui Isaia: «Plin este tot pămîntul de mărirea Lui» s-a făcut o completare, care explică de fapt, ceea ce voia să spună profetul

54. Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 914-915; Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVI, col. 148.

55. Sf. Gherman al Constantinopolului, *op. cit.*, col. 429-432.

56. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericască*, trad. din grecește de Pr. Cicerone Iordăchescu, 1932, p. 31.

dintru început. S-a adăugat : «Plin este *cerul* și pământul...», redându-se în acest fel mai clar ideea că întreg universul a fost uimit de slava acestui unic Dumnezeu întreit în persoane, slava Lui fiind cunoscută de oameni prin întruparea Fiului și prin predica Apostolilor.⁵⁷

Partea a doua a imnului : «Osana întru cei din înălțime, binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana Celui dintru înălțime!» se adresează Mîntuitorului. «Osana» înseamnă «mîntuiește», și este legat de persoana lui Mesia deschizînd și închizînd urările pline de entuziasm ale poporului din Ierusalim, care primește pe Mesia ca pe un împărat. Expresia biblică «Fiul lui David» este înlocuită prin expresia «întru cei din înălțime», pentru că prima are un caracter pronunțat mozaic și este greu să admitem — afirmă Pr. Vintilescu — că s-a putut strecura în Canonul euharistic ceva de acest gen. Formula «întru cei din înălțime» este primitivă chiar dacă nu va fi fost absolut generală.⁵⁸

Prin cuvînte admirabile preamărește Sf. Ioan Gură de Aur acest imn, în care îngerii și oamenii formează o unitate desăvîrșită în a lăuda Sf. Treime. «În înălțimi, legiunile îngerilor cîntă imnul de slăvire; pe pămînt, în biserici, oamenii de asemenea strînși în coruri cîntă după exemplul lor același imn. Sus, serafimii fac să se audă întreit sfînta cîntare; pe pămînt, mulțimea oamenilor trimite spre cer aceleași laude. Cerul și pămîntul se unesc laolaltă în sărbătoare: mulțumiri, bucurie, coruri de veselie, totul este comun. Acest concert — negrăita bunătate a lui Dumnezeu ni-l îngăduie slăbiciunii noastre — Sfîntul Duh l-a compus. Asupra armoniilor sale se oprește cu plăcere bunăvoința Tatălui ceresc. Această melodie ne vine din cer: Prea Sfînta Treime a făcut-o să vibreze ca instrumentul atins cu varga de fildeș și o face să dea aceste accente plăcute și dulci, aceste cîntări îngerești, această eternă simfonie».⁵⁹

După ce s-a împărtășit cu Sfîntul Singe, preotul (și diaconul) roștește în taină : «*Iată, s-a atins de buzele mele și va șterge fărădelegile mele și de păcatele mele mă va curăți*», text adaptat după cuvintele îngerului din viziunea lui Isaia, cînd unul dintre serafimii ce stăteau înaintea Domnului a luat cu un clește un cărbune de pe altar și venind în zbor spre prooroc, i-a atins buzele zicînd : «Iată, s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale și fărădelegile tale le va curăți» (Isaia VI, 7). Gestul îngerului simbolizează curățirea profetului de păcate, iar rostirea acestor cuvînte după împărtășirea cu Trupul și Singele Domnului mărturisește credința preotului în puterea mîntuitoare a Sf. Euharistiei, ea avînd menirea să aducă curățirea sufletului celui ce cu credință primește hrana dătătoare de viață.

Ca răspuns la invitarea făcută de preot (sau diacon) credincioșilor ce vor să se împărtășească, prin cuvintele : «Cu frica lui Dumnezeu, cu

57. Sf. Simion al Tesalonicului, *op. cit.*, cap. 315, col. 576, vede prin «slava Ta» unitatea în putere, voință și lucrare a Sf. Treimi; rugăciunea pe care o citește preotul în taină în timpul acestei cîntări mărturisește sfințenia și slava persoanelor Sf. Treimi, arătate nouă prin Fiul. *Liturghier*, p. 145.

58. Pr. Petre Vintilescu, *Două imne îngerești în Liturghie*, Pitești, 1927, p. 72. Amănunte în legătură cu acest imn și întrebuintarea lui liturgică la pp. 53-74.

59. Sf. Ioan Hrisostom, la Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, pp. 55-56.

«credință și cu dragoste să vă apropiați», poporul răspunde cu versetele psalmistului: «*Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului; Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă*» (Ps. CXVIII/CXVII, 26-27), «binecuvîntînd și slăvind, ca pe Dumnezeu, pe Iisus, pe Care îl văd cu mintea, în Sfintele Daruri». ⁶⁰

Părinți Bisericii ⁶¹ mărturisesc fără ocol că aceste versete vestesc pe Hristos cel ce a venit în numele Domnului, aducînd lumii lumina cea adevărată, care conduce pe tot cel ce crede în El, la viață veșnică. Profeția s-a împlinit cu adevărat în persoana lui Iisus Hristos, căci El spunea despre Sine: «Eu am venit în numele Tatălui Meu și voi nu mă primiți; dar să vină altul în numele său, pe acela îl veți primi» (Ioan V, 43). Aceste lucruri le-a cunoscut David în chip minunat și «a binecuvîntat mai dinainte pe Cel ce vine întru numele Domnului, numind Domn pe Tatăl și zicînd că Cel ce s-a arătat (Hristos) este Dumnezeu însuși. De aceea credincioșii, repetînd cuvintele prorocului, binecuvîntează acum pe Hristos, ca pe Cel ce vine și se arată lor». ⁶²

În ceea ce privește textul «Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă», putem spune că el întărește ideea versetului anterior, exegeza patristică confirmînd aici profeta întrupării lui Hristos și toate corolarele ei. Fiul, care s-a întrupat, este Domn și Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Tatăl în numele Căruia vine. El va trăi aici pe pămînt asemenea oamenilor, pentru mîntuirea și binecuvîntarea cărora s-a întrupat, va suferi moarte de bună voie, dar va învia a treia zi, învierea Sa radiînd lumina care alungă întunericul din mijlocul nostru. ⁶³

Exegeții moderni, urmînd exemplul Părinților exegezei creștine, au rămas pe aceeași linie a mesianității în interpretarea versetelor mai sus amintite. ⁶⁴

Terminînd împărtășirea credincioșilor, preotul binecuvîntează poporul rugîndu-se pentru el în felul următor: «*Mintuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvîntează moștenirea Ta*» (Ps. XXVIII/XXVII, 9). Această rugăciune îl arată pe Fiul lui Dumnezeu ca moștenitor al neamului omenesc, pe care l-a scos din robia păcatului prin jertfa Sa cea de bună voie. Cu alte cuvinte, preotul vrea să spună: «Mă rog pentru robii Tăi aceștia, printre care Te-ai îndurat să cobori și să viețuiești laolaltă cu ei, Tu care stăpînești toate, și să fi numit moștenitor Tu, pentru care nimic nu

60. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 91.

61. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1132: «Aceasta s-a prorocit despre Hristos, căci Acesta a venit întru numele Domnului, adică de la Domnul și din ființa Domnului»; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1257, afirmă că în aceste versete este prorocit Mesia, și leagă conținutul lor de mărturisirea lui Hristos însuși din Ioan V, 43; Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, cap. V, col. 13; Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1817.

62. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 92.

63. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1133, susține că «Dumnezeu este Hristos, Domn este Hristos și s-a arătat oamenilor prin întrupare»; Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 338; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1257: «Resurrectione enim sua illuminavit tenebras nostras»; Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1817-1820; Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, col. 13; N. Cabasila, *op. cit.*, pp. 91-92.

64. J. Calès, *op. cit.*, vol. II, p. 405; Petit, *op. cit.*, vol. VII, p. 294.

e cîştigat (căci ale Tale sînt toate, din veci)». ⁶⁵ Este adevărat că aparţinem lui Hristos prin creaţie, dar după jertfa Sa de pe Golgota ne-am făcut şi moştenirea Lui, moştenirea reprezentînd o legătură mult mai strînsă între noi şi Hristos decît creaţia, căci «cu mult mai de aproape şi mai bine ne-a luat Fiul în stăpînire ca moştenitor, decît ne avusese mai înainte ca creator al nostru». ⁶⁶ Prin moştenire a devenit Hristos stăpînul nostru, pentru că de bună voie i-am supus minţea, «fiindcă am cunoscut că El este Dumnezeu adevărat şi Stăpîn al întregii făpturi; iar voia, fiindcă L-am iubit şi am primit cu bucurie stăpînirea şi jugul Lui pe umerii noştri». ⁶⁷

Atitudinea Părinţilor Bisericii, în ceea ce priveşte interpretarea versetului nostru, este caracterizată de cele două căi pe care le urmăresc în interpretarea Sf. Scripturi. Unii dintre ei, urmărind sensul spiritual al Cărţii Sfinte, văd în acest verset creştinismul ca moştenire a lui Hristos, iar alţii, urmărind sensul literal, referă locul acesta la timpurile davidice. ⁶⁸ Aceeaşi atitudine au urmat-o şi exegeţii secolelor următoare, iniţiind o serie întreagă de ipoteze în legătură cu timpul, autorul şi locul compunerii sale. ⁶⁹

Întrebuinţarea liturgică a acestui text urcă pînă spre începuturile creştinismului. În Aşezămintele Apostolice se face menţiune că după binecuvîntarea poporului cu textul din Numeri VI, 24-26, «să se roage apoi şi episcopul şi să zică: «Mîntuieşte, Doamne, poporul Tău şi binecuvîntează moştenirea ta, pe care ai dobîndit-o şi ţi-ai păstrat-o cu scumpul Sînge al Hristosului Tău şi ai chemat-o preoţie împărătească şi neam sfînt». ⁷⁰

După ce s-a rostit textul de mai sus, preotul (şi diaconul) se întoarce spre sf. masă tîmîind-o de trei ori şi zicînd în taină: «*Înalţă-Te peste ceruri Dumnezeule, peste tot pămîntul slava Ta*» (Ps. LVII/LVI, 6).

Comentînd acest text, Fericiul Augustin afirmă că profetul, prin inspiraţia Duhului Sfînt, a văzut peste veacuri întruparea lui Iisus Hristos. L-a văzut pe Cel fără de pată bătut şi umilit, şi în cele din urmă condamnat la moartea cea mai ruşinoasă a timpului: crucificarea. Dar, toate încercările de a condamna pe Acest drept au eşuat prin învierea Lui cea de a treia zi. După această zi glorioasă, Iisus Hristos a mai petrecut

65. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 92.

66. Idem, *ibidem*.

67. Idem, *ibidem*, p. 93.

68. Aşa, de exemplu, Fer. Ieronim este de părere că prin: «Mîntuieşte Doamne poporul Tău», este avizat poporul creştin pe care l-a răscumpărat Hristos prin moartea Sa, reunindu-l într-o singură Biserică prin taina Trupului şi Sîngelui Său, *op. cit.*, col. 954; Teodoret de Cir, *op. cit.*, col. 1060, laudă pe David, care deşi prigonit de Saul şi de întreg poporul, se roagă pentru mîntuirea acestui popor implorînd pe Dumnezeu să-l mîntuiască şi să-l ridice deasupra vrăjmaşilor; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 329, este de părere că David, scurtă vreme urma să se urce pe tron, şi pentru aceasta se ruga pentru mîntuirea poporului lui Dumnezeu.

69. Fillion, *op. cit.*, p. 89; Petit, *op. cit.*, vol. VI, pp. 218 şi urm.; J. Calès, *op. cit.*, vol. I, pp. 319-320.

70. *Aşezămintele Apostolice*, II, 57. Text inspirat din Psalmul XXVIII/XXVII, 9; Faptele Apostolilor, XX, 28; I Petru I, 19; II, 9.

puține zile pe pământ, dînd ultimele instrucțiuni Apostolilor și apoi s-a înălțat la ceruri, urmînd să se întoarcă cu slavă la judecata viitoare.⁷¹

Liturgiștii, urmînd exegeza patristică,⁷² au văzut în acest verset înălțarea lui Iisus la cer și din această cauză l-au rînduit să fie rostît la ridicarea sf. disc de pe sf. masă, act ce simbolizează de fapt Înălțarea.

La cuvintele «totdeauna acum și pururea», creștinii se închină ultima dată sflintelor daruri, cîntînd: «*Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta...*». Prin această cîntare alcătuită de Biserica creștină și inspirată din Ps. LXXI/LXX, 8, credincioșii cer putere de la Iisus Hristos ca să găsească cuvintele cele mai potrivite pentru a-L lăuda. «Adică așa precum celor ce se roagă le insuflă ce anume și cum trebuie să ceară, tot așa dă gurilor noastre puterea de a Te lăuda după cuviință», că deși nu s-au împărtășit toți cu Trupul și Singele Tău, totuși s-au învrednicit a participa la această Taină supraomenească.⁷³

După rugăciunea amvonului, inspirată de asemenea din texte vechi-testamentare⁷⁴ (Ps. XXVIII/XXVII, 9; XXVI/XXV, 8; XXVII/XXVI, 9; XVII/XVI), strana cîntă: «*fie numele Domnului binecuvîntat de acum și pînă în veac*» (Ps. CXIII/CXII, 2), ultima cîntare din cadrul Sf. Liturghii prin care credincioșii slăvesc binecuvîntînd pe Domnul. Părinții Bisericii prezintă această binecuvîntare ca o datorie a oamenilor față de Creatorul lor, căci ceea ce ne îndeamnă profetul prin cuvintele: «Fie numele Domnului binecuvîntat...» ne învață și Apostolul Neamurilor zicînd: «Preamăriți dar pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru» (I. Cor. VI, 20), și ne sfătuiește însuși Iisus Hristos prin cuvintele: «Sfințească-se numele Tău» (Mat. VI, 9). Binecuvîntarea noastră, însă, nu trebuie făcută numai prin cuvinte, ci ea trebuie susținută în permanență prin fapte. Să trăim și să activăm în așa măsură încît faptele noastre să nu dezonoreze numele Domnului, căci numai prin viața noastră sflintă Il putem binecuvînta.⁷⁵

*

În Liturghia darurilor mai înainte sflințite, numărul textelor din Vechiul Testament este mai mare; ele apar aici în mod mult mai compact decît în Liturghia Sf. Ioan Hrisostom, sau a Sf. Vasile cel Mare. Catisma 18, de exemplu, cuprinde un număr de 15 psalmi împărțiți în trei stări (I Ps. CXX/CXIX—CXXIV/CXXIII; II Ps. CXXV/CXXIV—CXXIX/CXXVIII; III Ps. CXXX/CXXIX—CXXXIV/CXXXIII), preotul rostind la sfîrșitul fiecărei stări ectenia mică. Tot din această categorie fac parte Paremiile, două la număr, iar în cazul cînd e hram sau sflint cu Polieleu, se adaugă și Paremiile zilei respective din Minei.⁷⁶ Apoi la începutul Liturghiei se

71. Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVI, col. 669.

72. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 596. Aceste cuvinte se referă la Hristos, care după ce a săvîrșit taina înomenirii, s-a suit iarăși la cer de unde s-a pogorît, iar slava Lui și Evanghelia au străbătut tot pămîntul.

73. N. Cabasila, *op. cit.*, p. 93.

74. Același lucru e valabil și pentru rugăciunea Antifonului II.

75. Sf. Ioan Hrisostom *op. cit.*, col. 301; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1104.

76. *Manual unic de Liturgică și Tipic*, fasc. IV, p. 491, dactilografiat.

citește Psalmul CIV/CHII: «*Binecuvintează suflete pe al meu...*», supra-numit și Psalmul creației. Acest supranume este întru totul motivat pentru că el este un ecou al istorisirii creației lui Moise din Geneză I, 1-11, 3. Deși psalmistul omite câteva fapte din istorisirea Genezei, totuși el se ridică deasupra relatării lui Moise prin felul cum prezintă bunătatea și dragostea lui Dumnezeu față de creaturile Sale. În ceea ce privește măreția literară a psalmului, generațiile de exegeți și specialiști au fost extaziați în fața ei, încît l-au numit pe drept cuvînt «o capodoperă a poeziei biblice». ⁷⁷

După ectenia mică, ce urmează stării a treia din Catisma 18, strana cîntă: «*Doamne, strigat-am către Tine, auzi-mă, ia amînte glasul rugăciunii mele cînd strig către Tine. Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămîia înaintea Ta. Ridicarea mîinilor mele jertfă de seară*» (Ps. CXLI/CXL, 1-2). Aceasta este rugăciunea lui David, tot atît de fierbinte și puternică în intensitate ca și rugăciunea Annei, soția lui Elcana. Ea este strigătul inimii curate și însetate după ajutorul lui Dumnezeu, mult mai bine primită de Domnul decît bolboroseala buzelor însoțită de mulțimea jertfelor. Aceluia care se roagă din adîncul inimii lui, zice Sf. Ioan Gură de Aur, i se potrivesc aceste cuvinte, căci rugăciunea cere o concentrare la maximum din partea celui ce se roagă, și o îndepărtare totală de realitățile ce l-ar putea sustrage de la scopul propus. ⁷⁸ Rugăciunea trebuie să fie curată, pornită dintr-o inimă din care au fost suprimate resentimentele față de aproapele, dintr-un suflet animat de dragoste față de Dumnezeu și de oameni. În această direcție, inepuizabile sînt exemplele rugăciunii Mîntuitorului, Sf. Apostoli și a ucenicilor lor. A avea în minte, cînd te rogi, exemplul lui Hristos: «Părinte, iartă-le lor că nu știu fac» (Luca XXIII, 24), sau al arhidiaconului Ștefan: «Doamne, nu le ține în seamă acest păcat» (Fapt. Apost. VII, 60), și imitîndu-l înseamnă a înălța o rugăciune care cu siguranță va fi bine primită de Dumnezeu. ⁷⁹

David dorește ca rugăciunea lui să se îndrepte spre Dumnezeu ca fumul de tămîie, iar ridicarea mîinilor lui să fie tot așa de bine primită ca și jertfa de seară. ⁸⁰ Aceste două sacrificii erau plăcute lui Dumnezeu și bine primite de El, pentru că ele erau simbolul curăției, fiind sacrificii de mulțumire și preamărire a Domnului. Tămîia, prin ea însăși, spunea Sf. Ioan Hrisostom, are un miros plăcut, miros ce crește în intensitate prin ardere. Tot așa, rugăciunea este bună prin natura sa, ea devenind și mai bună și mai elicace, cînd pleacă dintr-o inimă curată, înflăcărată de dragostea și căldura credinței. ⁸¹

77. Fillion, *op. cit.*, p. 306.

78. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 428; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1268.

79. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 429.

80. Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVII, col. 1818, afirmă că jertfa de seară nu este decît un tip al jertfei lui Hristos. S-ar putea deci spune că jertfa de seară este Patima Domnului, crucea Lui, sacrificiul mîntuirii noastre, olocaust bine plăcut lui Dumnezeu. «*Illud ergo est sacrificium vespertinum, passio Domini, crux Domini, oblatio victimae salutaris, holocaustum acceptum Deo*».

81. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 431; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1308-1309, bazîndu-se pe textul din Apoc. V, 8, afirmă că tămîia este simbolul rugăciunii sfinților.

Versetetele 3 și 4 din Psalmul CXLI/CXL: «Pune Doamne pază gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele! Să nu abați inima mea spre cuvinte de viclesug ca să tăgăduiesc răspunsurile cele din păcate...» le rostește preotul după citirea Paremiilor, din partea de miazăzi și de răsărit a Sfintei Mese.

Prin versetul 3, profetul recunoaște slăbiciunea firii omenești și mai ales a limbii care este cauza multor rele. Aceeași limbă însă, care ne duce spre pierzare, ne poate îndrepta și spre mîntuire, totul depinzînd de felul cum știm să o întrebuițăm. Psalmistul își dă seama de importanța acestui lucru, și din această cauză cere ajutorul lui Dumnezeu în alegerea drumului ce are de urmat. Într-adevăr, după cum spune Eclesiastul, există un timp al tăcerii și un timp cînd trebuie să vorbești, secretul constînd în distingerea celor două timpuri, a ști cînd «este vremea să taci și vremea să grăiești» (Ecl. III, 7).⁸²

Versetul 4 întărește ideea de mai sus, David rugîndu-se ca Dumnezeu să nu-i abată inima de la cele bune și drepte, să nu-o lase să cugete la cele necuvenite. Profetul este conștient de faptul că va fi supus și el greșelii, dar în acest caz el cere curajul răspunderii prin recunoașterea păcatului săvîrșit, recunoașterea fiind prima treaptă în îndreptarea păcatului. Diavolul știe, zice Eutimie Zigabenu, ⁸³ că mărturisirea păcatului îmbălinzește pe Dumnezeu, și din această cauză el sugerează păcătosului ideea unei false dezvinovățiri, ca prin aceasta să rupă eventuala legătură ce s-ar crea între om și Dumnezeu, adîncind în felul acesta și mai mult prăpastia între păcătos și Mîntuitorul său.

Despre întrebuițarea acestui psalm în Biserica creștină avem argumente din cele mai vechi timpuri. Unul din acestea ni-l oferă Așezămintele Apostolice, care spun: «...Și în fiecare zi adunați-vă în biserică dimineața și seara, citind psalmi și rugîndu-vă în casa Domnului, dimineața citind psalmul 62, iar seara 140»,⁸⁴ sau «...făcîndu-se seară, să aduni, episcopi, biserica; și după ce se va citi psalmul de seară (140), diaconul să pronunțe rugăciunile pentru cei chemați...»,⁸⁵ fapt care ne arată că psalmul nostru intrase în rugăciunile de seară ale adunărilor de cult încă din secolul IV.

Chinonicul Liturghiei darurilor mai înainte sfințite este alcătuit de un text din Ps. XXXIV/XXXIII: «Gustați și vedeți că bun este Domnul (v. 9). *Aliluia, aliluia, aliluia*». Prin aceste cuvinte, David profetul îndeamnă lumea să încerce să se bucure de binecuvîntările Domnului, de bunătatea Lui, de care s-a bucurat și el din belșug. Sf. Părinți însă dau o interpretare mai înaltă acestui text, afirmînd că prin el se prefigurează împărțirea credincioșilor cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos. «Noi

82. Sf. Ioan Hrisostom, *op. cit.*, col. 432; Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1269; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 1309, este de părere că David în acest verset cere ajutor de la Dumnezeu împotriva păcatului ce pătrunde în corp prin cele cinci simțuri.

83. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1272. Exemplul clasic de dezvinovățire a păcatului săvîrșit îl alcătuiesc protopărinții noștri. Adam a acuzat-o pe Eva că l-a îndemnat, iar Eva la rîndul ei motiva că a fost îndemnată de șarpe, ca să calce porunca.

84. *Așezămintele Apostolice*, II, 59.

85. *Ibidem*, VIII, 35.

gustăm, dar nu sîntem chemați să gustăm pîne și vin, ci antitipul Trupului și Singelui lui Hristos». ⁸⁶ Cuvîntul «gustați», zice Sf. Vasile cel Mare, sugerează și cunoașterea parțială de care ne învrednicim în această viață (I Cor. XIII, 12), dar «va veni o vreme cînd logodna aceasta de acum și masa aceasta a harului ne va duce pe noi la desăvîrșirea bucuriei noastre». ⁸⁷ Se mai zice «gustați», spune același Sfînt Părinte, «pentru ca să fiți de-a pururi fericiți, înlăminzind și inșetoșînd de dreptate», căci este știut că «Cel ce este de-a pururi plin de pofta cuvîntului, nu-și va pune nădejdea în nimeni altcineva decît în Domnul». ⁸⁸ De fapt, «cele două verbe (gustați și vedeți), spune Fillion, denotă o experiență intimă, în opoziție cu o simplă cunoaștere superficială». ⁸⁹

Așezămintele Apostolice, în cartea a VIII-a, care este o expunere a Liturghiei primelor veacuri, afirmă: «Iar în timpul cît se împărtășesc toți ceilalți, să se citească psalmul 33...», ⁹⁰ iar Sf. Chiril al Ierusalimului ne dă următoarea indicație: «După aceea auziți psaltul care cu dumnezeiască cîntare vă îndeamnă să vă împărtășiți cu Sfintele Taine, și zice: gustați și vedeți că bun este Domnul». ⁹¹ Aceste indicații ne fac să credem că încă din cele mai vechi timpuri Biserica a citit sau a cîntat cuvintele acestui psalm în timpul împărtășirii credincioșilor.

Pină la sfîrșitul Liturghiei, în afară de textele comune și celorlalte două Liturghii, pe care le-am analizat mai sus, mai întîlnim încă un text din Psalmul XXXIV/XXXIII. La cuvintele preotului: «Cu frica lui Dumnezeu, cu credință...», strana răspunde: «*Voi binecuvînta pe Domnul în toată vremea, pururea lauda Lui în gura mea*» (Ps. XXXIV/XXXIII, 2).

Viața lui David, în prima parte a ei, a fost foarte zbuciumată, prîmejdia morții pîndindu-l la fiecare pas, dar de fiecare dată, cu ajutorul lui Dumnezeu, el scapă. Drept recunoștință regele Israelului își propune să mulțumească Domnului pentru binefacerile pe care le-a arătat față de el, binecuvîntîndu-l «nu numai în bucuriile vieții ci și în timpurile cele critice». ⁹² Așa cum a făcut David în vremea sa, face și Biserica acum, binecuvîntîndu-L pe Domnul în toate ocaziile, pururea fiind lauda Domnului în gura credincioșilor. În ce constă această laudă și mai ales de cine este ea făcută, ne spune Sf. Vasile cel Mare: «Este și o gură nevăzută, gura aceea a omului lăuntric cu care se hrănește el, împărtășindu-se din cuvîntul vieții, care este piinea care s-a pogorit din cer». Cu această gură, credinciosul laudă în permanență pe Domnul, făcînd din aceasta un scop al vieții lui. ⁹³

86. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, V, 20, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 7, vol. II, București, 1945, p. 576.

87. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 181.

88. Idem, *ibidem*, p. 182.

89. Fillion, *op. cit.*, p. 103.

90. *Așezămintele Apostolice*, VIII, 13.

91. Sf. Chiril al Ierusalimului, *loc. cit.*

92. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 168.

93. Idem, *ibidem*, p. 160; Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 975.

Fericitul Augustin este de părere că Hristos este cel ce pronunță cuvintele de mai sus, laudînd și preamărînd pe Tatăl, dar acestea sînt și cuvintele pe care trebuie să le rostească zilnic credincioșii, ca făcînd parte din Trupul lui Hristos, alcătuiind împreună cu El o unitate perfectă: Biserica. Creștinii trebuie să rostească aceste cuvinte pentru că Hristos s-a făcut om pentru mîntuirea lor, înnobilînd natura umană, pentru ca creștinul să poată deveni înger care zice: «Voi binecuvînta pe Domnul...», binecuvîntare care trebuie adusă în toată vremea și atunci cînd primim bunuri, și atunci cînd ele ne sînt retrase. În această privință ne este recomandat exemplul lui Iisus Hristos, care a binecuvîntat și laudat pe Tatăl în toate împrejurările vieții lui.⁹⁴

În cultul Bisericii Ortodoxe se găsesc o serie întregă de formule liturgice împrumutate din Vechiul Testament, formule care au trecut apoi și în Noul Testament; unele dintre ele fiind des folosite de Mîntuitorul în activitatea Sa pămîntească. Astfel, dintre aceste formule ne vom permite să amintim doar cîteva. Și anume: «Doamne miluiește» (יְיָ יְיָ, κύριε ἐλέησον), «Pace tuturor» (Εἰρήνη πᾶσι), «Pace ție» (יְיָ שָׁלוֹם לְךָ, Εἰρήνη σοι), «Amin» (אָמֵן, γένοιτο), «Aleluia» (לְיְיָ הַלְלִיָּהּ, Ἀλληλουῖα)⁹⁵ etc.

Tot ca influențe vechitestamentare în cultul creștin putem aminti proclamațiile de la citirea Apostolului sau a Paremiilor. De aceeași natură e și pomenirea în cadrul Liturghiei a personajelor din Legea Veche ca: «Moise și Aaron, Ilie și Elisei, David și Iesei, a Sfinților Trei Tineri și a lui Daniil prorocul și a tuturor sfinților proroci». În Biserica veche, personajele Vechiului Testament au cucerit atenția Sfinților Părinți, aceștia preocupîndu-se de multe ori în mod special de ele. Astfel, Sf. Grigore de Nisa scrie pagini inegalabile despre viața legiuitorului Vechiului Așezămînt în «Viața lui Moise», iar fraților Macabei li s-au făcut panegirice admirabile de către Sf. Ioan Hrisostom și Sf. Grigorie de Nisa.⁹⁶

*

Ajunși la capătul expunerii noastre, ne dăm seama că în Liturghiile ortodoxe se păstrează încă și astăzi destul de multe texte de proveniență vechitestamentară. Avînd în vedere unitatea celor două Testamente și condițiile istorice în care apare creștinismul — în Palestina, iar primii închinători ai lui Hristos sînt iudei —, ne dăm seama că amprenta vechitestamentară asupra cultului creștin este inevitabilă și explicabilă. Ea nu ne deranjează cu nimic, din contră, Vechiul Testament, prin caracte-

94. Fer. Augustin, *op. cit.*, vol. XXXVI, col. 308-309.

95. Vezi amănunte la Mitrofanovici, Tarnavski, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 278-284, și Drews, *Liturgische Formeln*, «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», vol. XI, pp. 545-577.

96. G. Jouassard, *op. cit.*, pp. 113-114.

rul său de pedagog spre Hristos, ar putea avea un rol deosebit de important în predică și cateheza creștină. Viața personajelor mai importante din Vechiul Testament ca patriarhii Avraam, Isaac, Iacob, Moise, a profetilor etc., pregătită în predică și cateheză, în lumina lor profetică, ar putea fi tot atâtea exemple de urmat și efectul lor ar fi tot atît de mare ca și acela al prezentării vieții sfinților.⁹⁷

Analizînd cu atenție textele păstrate în Liturghii, ajungem la concluzia că ele fac parte din așa numita evanghelie a Vechiului Testament, adică au caracter mesianic, prevestesc pe Mesia sau evenimente legate de El și Biserica Sa. Se poate observa ușor că între aceste texte, un loc foarte mare îl ocupă psalmii și în mai mică măsură profeții, reprezentate în Liturghie prin cîteva texte luate din Isaia.

Întrebuițarea psalmilor în cultul creștin este ușor explicabilă dacă ținem seama de faptul că Psaltirea conține pe scurt aproape întreaga doctrină a Vechiului Testament. «Cartea Psalmilor cuprinde în sine tot ceea ce este mai folositor în toate. Ea profetizează cele viitoare, face aluzii istorice, dă legi pentru viață, arată ce trebuie să facem și ca să spunem într-un singur cuvînt, este o adevărată comoară de învățături bune, punînd la îndemîna fiecăruia, după sîrguința lui, tot ceea ce îi este de folos. Ea vindecă rănile cele vechi ale sufletului și aduce cît se poate de grabnic însănătoșirea celui de curînd rănit. Îngrijește de cel bolnav și păstrează întreg pe cel sănătos».⁹⁸

Forma plăcută și conținutul atît de bogat și de variat, care putea fi aplicat cu multă ușurință la toate stările sufletești ale creștinului, au contribuit și mai mult la întrebuițarea psalmilor în cultul creștin. Conținutul lor se învață cu multă ușurință în corul creștinilor, iar cuvintele lor pe buzele credinciosului creeau impresia celui ce le rostea, că sînt cuvintele lui proprii, că psalmul respectiv a fost scris pentru el. Prin cîntul psalmilor creștinul primea liniștea și mulțumirea sufletească necesară și învața fără efort doctrina ce rezulta din conținutul lor, căci Duhul Sfînt «a împreunat laolaltă cu dogmele plăcerea cîntului, pentru ca fără știrea noastră, o dată cu bucuria și frumusețea celor auzite să primim și folosul care rezultă din cuvintele pe care le auzim».⁹⁹ Psalmii sînt de mare folos în viața credinciosului, învățîndu-l «măreția bărbăției, exactitatea dreptății, însemnătatea înfrînării, desăvîrșirea judecării, chipul în care să se pocăiască, măsura în care trebuie să rabde și tot ceea ce se poate spune despre lucrurile cele bune. Numai aici poate să găsească teologia cea desăvîrșită, aici precizarea venirii în trup a Domnului Hristos, aici amenințarea judecării celei veșnice, aici nădejdea învierii, aici teama iadului, aici făgăduința mării ce ne așteaptă, ca și desăvîrșirea tainelor celor neajunse, căci toate se găsesc adunate aici în Cartea Psalmilor, întocmai ca într-o comoară bogată, care este pusă la îndemîna tuturor».¹⁰⁰

97. F. Amiot, *art. cit.*, p. 462.

98. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 23.

99. Idem, *ibidem*, p. 24.

100. Idem, *ibidem*, p. 26.

Iată pentru ce Biserica n-a înlăturat din cadrul cultului divin Psaltirea, ci din contră, psalmii sînt cîntați alături de imnele creștine, făcînd parte împreună cu acestea din momentele cele mai importante ale dumnezeieștilor slujbe. Se observă, deci, că împletirea armonioasă a profețiilor mesianice din Vechiul Testament cu împlinirile lor din Noul Testament în Sf. Liturghie, ne oferă unul din cele mai puternice argumente referitoare la atitudinea Bisericii Ortodoxe față de Legea Veche, precum și referitor la unitatea Sf. Scripturi. De aceea Liturghiile ortodoxe — reprezentînd într-o oarecare măsură tradiția vie a Bisericii — vor rămîne normative pentru atitudinea și folosirea justă a Vechiului Testament în creștinism.



CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÎNE*

34

ISAAC SIRUL, Cuvinte pustnicești.

Sec. XVIII; hîrtie; 620 foi; 23×16; scriere cursivă cu cerneală neagră; titluri și inițiale cu cerneală roșie numai de la f. 546 pînă la f. 587v. 19 rînduri pe pagină. Un singur condei. Corectat de prima mînă. Legătură veche în piele cu păftăluțe. Provenit de la Mînăstirea Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă: pe cotor, 100; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2334.¹

f. 1-2v. Albe.

f. 3. A celui întru sfinți părintelui nostru avva *Isaac Sirul Postnicul și Sihastrul*, carele au fost episcop iubitoarei de Hristos cetăți Ninevii, Cuvinte pustnicești, scrise adecă de dînsul pre a sa limbă, iară tălmăcite pre limba cea ellinească de cuvioșii părinții noștrii de avva Patrichie și de avva Avramie filosofii și[i] sihastrii, carii au pustnicit în lavra celui întru sfinți părintelui nostru Savvei = Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευί τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, ἀξιώσει μὲν τοῦ μακαριωτάτου καὶ θειοτάτου καὶ σοφωτάτου πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ Κυρίου Κυρίου Ἐφραὶμ, ἐπιμελεῖα δὲ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου, Leipzig, 1770.

1. f. 3-13v. Cuvînt 1. = *Op. cit.*, p. 1-11.

2. f. 13v-18v. Cuvînt 2. = *Op. cit.*, p. 12-16.

3. f. 18v-23v. Cuvînt 3. Pentru depărtare și cum că nu ni să cuvine a ne spăimînta și a ne teame, ci a ne întări cu inima cu nedeajdea spre Dumnezeu și a cuteza cu neîndoita credință ca unii ce avem străjuitoriu și păzitoriu pre Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 16-20.

* Continuare din nr. 1-2, anul XIII (1961).

1. Manuscrisul este o copie a traducerii Cuvintelor pustnicești făcută de Macarie Ieromonahul. Traducerea aceasta, cu mici îmbunătățiri făcute pe rînd, întîi de Isaac Dascalul după un manuscris de la Muntele Athos și apoi de Iosif Ieromonahul, care a adăugat și sholiile din ediția lui Nichifor Teotochi, lăsate la o parte de Macarie Ieromonahul, a fost tipărită la Mînăstirea Neamțu în 1819.

4. f. 23v-27v. Cuvînt 4. Pentru dorirea lumii = *Op. cit.*, p. 21-25.
5. f. 27v-49v. Cuvînt 5. = *Op. cit.*, p. 25-45.
6. f. 50-51. Cuvînt 6. = *Op. cit.*, p. 45-46.
7. f. 51v-56v. Cuvînt 7. Pentru rînduiala noilor începători și pentru așăzarea și pentru ceale ce sînt cuviincioase lor = *Op. cit.*, p. 46-51.
8. f. 56v-63v. Cuvînt 8. Pentru rînduiala cea suptire a socotealii = *Op. cit.*, p. 51-58.
9. f. 63v-66v. Cuvînt 9. Pentru rînduiala vieții călugărești și pentru scurtime și osebite și cum și prin care chip să nasc bunătățile unele dintru altele = *Op. cit.*, p. 59-62.
10. f. 66v-69. Cuvînt 10. Pentru ca în ce să păzește frumusețea vieții ceii călugărești și care e chipul slavosloviei lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 62-64.
11. f. 69-71v. Cuvînt 11. Pentru că nu să cuvine robului lui Dumnezeu cela ce s-au făcut sărac... și au eșit spre căutarea lui, pentru că nu-au ajuns cuprinderea adevărului pentru frica acestui (lucru), a înceta despre căutare și a i să răci fierbințeala, ceaia ce să naște din dorirea celor dumnezești și din cercarea tainelor acestora, prin care chipuri obișnuiaște mintea a să amesteca întru pomenirea patimilor = *Op. cit.*, p. 64-67.
12. f. 72-76v. Cuvînt 12. Pentru cum e datoriu socotitoriul a ședeia în liniște = *Op. cit.*, p. 67-72.
13. f. 76v-80. Cuvînt 13. Pentru cum că e de folos sihastrilor a fi desărți despre griji; și de e vătămare întrarea și eșirea = *Op. cit.*, p. 72-75.
14. f. 80-81v. Cuvînt 14. Pentru schimbarea și prefacerea carea să face celor ce călătoresc în calea liniștii, în ceaia ce de la Dumnezeu e orînduită = *Op. cit.*, p. 76-77.
15. f. 81v-84. Cuvînt 15. Pentru cei ce liniștesc, cînd încep a priceape unde au ajuns întru lucrurile sale, în marea cea netrăcută adevărată întru petreacerea liniștii și cînd pot a nădăjdui puțin, cum că au început a le da lor ostenețele lor rîduri = *Op. cit.*, p. 77-80.
16. f. 84-87v. Cuvînt 16. Pentru chipurile bunătăților = *Op. cit.*, p. 81-84.
17. f. 87v-92v. Cuvînt 17. Pentru tilcuirea chipurilor bunătății și carea iaste putearea fiește căriia dintru acestea și carea iaste usebirea fiește căriia dintru iale = *Op. cit.*, p. 85-91.
18. f. 92v-97. Cuvînt 18. Pentru cîtă să face măsura cunoștinței; și măsurile ceale pentru credință = *Op. cit.*, p. 92-96.
19. f. 97-111v. Cuvînt 19. Pentru credință și pentru smerita cugetare = *Op. cit.*, p. 96-109.
20. f. 111v-120v. Cuvînt 20. Pentru cîtă cinste are smerita cugetare și cu cît mai înaltă e treapta ei = *Op. cit.*, p. 110-118.
21. f. 120v-127v. Cuvînt 21. Pentru din ce să folosească omul spre a să apropia la Dumnezeu întru inima sa. Și carea iaste pricina cea adevărată carea apropie spre dînsul întru ascuns ajutoriul. Și iarăși

- carea iaste pricina ceaia ce aduce pre om întru smerenie = *Op. cit.*, p. 119-125.
22. f. 128-134. Cuvînt 22. Pentru chipurile nădejzii ceii spre Dumnezeu și cui i să cuvine a nădăjdii spre Dumnezeu și cine iaste cela ce cu neburnie și cu neînțeleagere are nădeaide = *Op. cit.*, p. 126-130.
23. f. 134-155. Cuvînt 23. Pentru dragostea lui Dumnezeu și pentru lepădare și pentru odîhnirea cea întru dînsul = *Op. cit.*, p. 131-151.
24. f. 155-156v. Cuvînt 24. Pentru seamnele și lucrurile dragostei lui Dumnezeu = *Op. cit.*, p. 152-153.
25. f. 157-161. Cuvînt 25. Pentru răbdarea cea pentru dragostea lui Dumnezeu și cum sprijineala să află întru dînsa = *Op. cit.*, p. 154-158.
26. f. 161-174v. Cuvînt 26. Pentru cea deapaurarea postire și pentru a să aduna pre sineși întru un loc și ce e ceale ce să nasc dintru aciasta. Și cum că prin cunoștința socotealelor învățată a fost adeverința unel-tirii onora ca acestora = *Op. cit.*, p. 159-171.
27. f. 174v-178v. Cuvînt 27. Pentru pornirea trupului = *Op. cit.*, p. 172-175.
28. f. 179-182. Cuvînt 28. Pentru privighiirea noptilor și pentru chipurile ceale de multe fealiuri ale lucrării ei = *Op. cit.*, p. 176-179.
29. f. 182-189. Cuvînt 29. Pentru căile ceale ce ne fac a ne apropiia spre Dumnezeu și care să arată omului din lucrurile ceale dulci ale priveghierii ceii de noapte și cum că cei ce lucrează întru petrecerea aciasta, cu miere să hrănesc întru toate zilele vieții lor = *Op. cit.*, p. 180-185.
30. f. 189-200. Cuvînt 30. Pentru mulțămirea lui Dumnezeu, întru carele și învățături prin capete = *Op. cit.*, p. 186-196.
31. f. 200-201v. Cuvînt 31. Pentru osebirea socotealii ceii din liniște și pentru stăpînirea minții și pînă unde are aciastă stăpînire a mișca mișcările sale întru osebirea chipurilor rugăciunii. Și care e hotarul rugăciunii cel ce iaste dat firii și pînă unde ai stăpînire întru aciasta a te ruga și pre care hotar trecîndu-l a nu fi aciasta rugăciune, deși cu numirea rugăciune să grăiaște ceaia ce să săvîrșaste = *Op. cit.*, p. 196-198.
32. f. 202-212v. Cuvînt 32. Pentru rugăciunea cea curată = *Op. cit.*, p. 198-207.
33. f. 212v-221. Cuvînt 33. Pentru chipul rugăciunii și pentru ceale-lalle ceale ce de nevoe să caută pentru cea deapaurarea pomenire și care folosesc prin multe părți, deaca cinevași întru socotință cetîndu-le le-ar păzi pre aceastea = *Op. cit.*, p. 207-214.
34. f. 221v-235. Cuvînt 34. Pentru metanii și alte cuvinte = *Op. cit.*, p. 215-226.
35. f. 235-239v. Cuvînt 35. Pentru ce oamenii cei sufletești întru cunoaștere privesc spre oarecare duhovnicești dupre grosimea trupurilor și cum poate a să înnălța dintru aciasta mintea și care e pricina a nu fi slobozit dintru aciasta. Și cînd și întru care iaste cu puțință înlăuntru a rămînea cugetul afară de năluciri în ciasul rugăciunii = *Op. cit.*, p. 226-230.

36. f. 239v-245. Cuvînt 36. Că nu să cuvine fără de nevoe a pofti sau a căuta oareșcarea seamne arătate a avea în mîinile noastre = *Op. cit.*, p. 231-235.

37. f. 245-248v. Cuvînt 37. Pentru cei ce viețuesc lîngă Dumnezeu și întru viața cunoștinței zilele sale petrec = *Op. cit.*, p. 235-239.

38. f. 249-256v. Cuvînt 38. Pentru a priceape cinevași întru care măsură stă din gîndurile ceale ce să mișcă într-însul = *Op. cit.*, p. 239-246.

39. f. 256v-259. Cuvînt 39. Pentru mișcarea cea îngerească spre înaintea sporirea sufletulu[i] întru ceale duhovnicești prin pronia lui Dumnezeu deșteptare face întru noi = *Op. cit.*, p. 247-249.

40. f. 259-261. Cuvînt 40. Pentru a dooa cea întru om lucrare = *Op. cit.*, p. 249-251.

41. f. 261v-267v. Cuvînt 41. Pentru păcate de voe și lără de voe și pentru ceale ce dintru oareșcare întimplare să fac = *Op. cit.*, p. 251-256.

42. f. 267v-270v. Cuvînt 42. Pentru putearea și lucrarea răutăților păcatului din carea să alcătüesc și din care să încetează = *Op. cit.*, p. 256-259.

43. f. 270v-283. Cuvînt 43. Pentru păzirea și ferirea despre cei lea-neși și trîndavi și cum că din apropiiarea acestora împărătește întru om lenevirea și trîndăvirea și să umple de toată necurata patimă și pentru a păzi pre sineși de apropiiarea celor mai tineri, pentru ca să nu să spurce mintea în gîndurile ceale curvești = *Op. cit.*, p. 259-269.

44. f. 283v-291v. Cuvînt 44. Pentru simțiri întru carele și pe[n]tru i[s]pite = *Op. cit.*, p. 270-276.

45. f. 291v-295v. Cuvînt 45. Pentru milostivirea Stăpînului prin carea dintru înălțimea mărimii Sale spre neputința oamenilor s-au pogorit și pentru ispite = *Op. cit.*, p. 277-280.

46. f. 295v-305. Cuvînt 46. Pentru chipurile ispitelor celor de multe fealiuri și căta dulceață au ispitele ceale ce să fac pentru adevăr și sint suferite. Și treaptele și rinduialele întru care omul cel înțelept călătorește = *Op. cit.*, p. 280-288.

47. f. 305-307. Cuvînt 47. Pentru cum că trupul temîndu-se de ispite să face priiaten păcatului = *Op. cit.*, p. 289-290.

48. f. 307-310. Cuvînt 48. Pentru care pricină lasă Dumnezeu ispitele preste cei ce-l iubesc pre dînsul = *Op. cit.*, p. 291-293.

49. f. 310-318v. Cuvînt 49. Pentru cunoștința cea adevărată și pentru ispite și pentru ca să cunoaștem cu deadînsul cum că nu numai oareșcarii prea mici și neputincioși și neiscușiți, ci și cei ce s-au învrednicit nepătîmirii cu zăbavă și au ajuns la săvîrșirea înțelegerii și despre o parte aproape s-au făcut lîngă curățeniia cea înjugată cu omorîrea, să face spre dinșii slobozire prin milă pe[n]tru căderea mîndriei = *Op. cit.*, p. 294-302.

50. f. 319-324. Cuvînt 50. Pentru aceiaș minte a capului acestuia și pentru rugăciune = *Op. cit.*, p. 303-308.

51. f. 324-327. Cuvînt 51. Pentru fealiuri de chipuri ale războiului celui de la diavolul cătră cei ce călătoresc în calea cea strîmtă ceaia ce iaste mai înnaltă decît lumea = *Op. cit.*, p. 309-311.

52. f. 327-331. Cuvînt 52. Pentru chipul al doilea războaielor diavolului = *Op. cit.*, p. 312-315.
53. f. 331-332v. Cuvînt 53. Pentru chipul al triilea al vrăjmaşului spre cei puternici şi viteaji = *Op. cit.*, p. 316-317.
54. f. 332v-337v. Cuvînt 54. Pentru înprotivă grăitoriul chipul cel al patrulea al războiului vrăjmaşului = *Op. cit.*, p. 317-322.
55. f. 337v-342v. Cuvînt 55. Pentru patimi = *Op. cit.*, p. 322-327.
56. f. 342v-359v. Cuvînt 56. Pentru cum că cu folosinţă au slobozit Dumnezeu sufletul a fi primitoriu de patimi. Întru carele şi pentru lucrurile ceale sihăstreşti = *Op. cit.*, p. 327-343.
57. f. 359v-362. Cuvînt 57. Pentru schimbarea ceaia ce în suflet să face întru toată vremea, a luminii şi a întunecareului şi pentru eşirea ceaia ce întru ceale deadreapta şi stînga să face = *Op. cit.*, p. 344-346.
58. f. 362-372. Cuvînt 58. Pentru vătămarea răvniî ceii nebune, a ceii ca întru faţa a cei dumnezeeşti. Şi pentru ajutoriul cel dintru blîndeaţe. Şi pentru alte chipuri = *Op. cit.*, p. 346-357.
59. f. 372-373v. Cuvînt 59. Pentru schimbările ceale multe care urmează cugetului şi care prin rugăciune să ispitesc = *Op. cit.*, p. 357-359.
60. f. 373v-380v. Cuvînt 60. Pentru gînduri vicleane ceale ce fără de voe sînt făcute din dezlegarea lenevirii cea mai denainte de acestea = *Op. cit.*, p. 359-365.
61. f. 380v-384v. Cuvînt 61. Pentru de unde să păzească trezviea cea ascunsă carea înlăuntru în suflet să face. Şi de unde întră somnul şi răceala în minte şi stînge slînta fierbinţeală din suflet şi omoară pofta cea spre Dumnezeu din fierbinţeala celor duhovniceşti şi cereşti = *Op. cit.*, p. 366-369.
62. f. 385-394v. Cuvînt 62. Pentru ceale trei chipuri ale cunoştinţei şi pentru osebirea lucrării lor şi a înţelegerilor lor. Şi pentru credinţa sufletului şi pentru bogăţia cea tainică, carea e ascunsă întru aciasta şi cită osebire are cunoştinţa lumii aceştia dintru chipurile ei de prostimea credinţei = *Op. cit.*, p. 370-378.
63. f. 394v-398. Cuvînt 63. Pentru întia rânduială a cunoştinţei = *Op. cit.*, p. 379-382.
64. f. 398-399. Cuvînt 64. Pentru a dooa rânduială a cunoştinţei = *Op. cit.*, p. 382-383.
65. f. 399-403v. Cuvînt 65. Pentru a triia rânduială a cunoştinţei. Carea iaste rânduiala săvârşirii = *Op. cit.*, p. 383-388.
66. f. 403v-405. Cuvînt 66. Pentru alte chipuri şi înţelegeri ale osebirii cunoştinţei = *Op. cit.*, p. 388-390.
67. f. 405-410v. Cuvînt 67. Pentru pricina sufletului celui ce caută vedenia cea adîncă, ca să se cufunde întru aciasta despre cugetele ceale trupeşti, care sînt din pomenirea lucrurilor = *Op. cit.*, p. 390-396.
68. f. 410v-412v. Cuvînt 68. Pentru păzirea inimii şi pentru vedenie mai supţire = *Op. cit.*, p. 397-398.
69. f. 412v-418. Cuvînt 69. Pentru fealiuri de pricini carea iaste trebuinţa a fieşte căruia dintru acestea = *Op. cit.*, p. 399-405.

70. f. 418v-422. Cuvînt 70. Pentru cuvintele dumnezeieștii Scripturi ceale ce îndeamnă spre pocăință. Cum că spre neputința oamenilor au fost grăite, pentru ca să nu piară despre Dumnezeu cel viu. Și cum că nu să cuvine spre pricina păcătuirii a le lua pre acestea = *Op. cit.*, p. 405-408.

71. f. 422-429. Cuvînt 71. Pentru acealea prin carea poate cinevași a ciștiga schimbarea înțelegerilor celor ascunse împreună cu schimbarea viețuirii ceii din afară = *Op. cit.*, p. 409-415.

72. f. 429-433. Cuvînt 72. Carele cuprinde pricini folositoare pline de înțelepciunea Duhului = *Op. cit.*, p. 415-418.

73. f. 433-445v. Cuvînt 73. Carele cuprinde sfătuirii pline de folosință, pre care întru dragoste le-au grăit celora ce îl caută pre el cu sm[e]renie = *Op. cit.*, p. 419-430.

74. f. 446-449. Cuvînt 74. Pentru arătarea și pentru pilda² vedeniei simbetei și a duminecii = *Op. cit.*, p. 431-434.

75. f. 449-451v. Cuvînt 75. Pentru povestirea sfinților bărbați și întru tot cuvioaselor cuvintelor lor. Și pentru minunata viețuirea lor = *Op. cit.*, p. 434-436.

76. f. 451v-454. Cuvînt 76. Pentru starițul cel vechiu = *Op. cit.*, p. 436-438.

77. f. 454-456. Cuvînt 77. Pentru alt stareți = *Op. cit.*, p. 439-440.

78. f. 456-458v. Cuvînt 78. Pentru întrebarea oareșcăruia frate = *Op. cit.*, p. 441-443.

79. f. 458v-465. Cuvînt 79. Pentru prihănirea oareșcăruia frate = *Op. cit.*, p. 443-449.

80. f. 465-467v. Cuvînt 80. Carele cuprinde de zi aducere aminte prea de nevoe și foarte folositoare celuia ce șade întru chilia sa și singuru de sineși a lua aminte voiaște = *Op. cit.*, p. 449-451.

81. f. 467v-480v. Cuvînt 81. Pentru osebirea bunătăților și pentru săvirșirea a toată călătoria = *Op. cit.*, p. 451-461.

82. f. 480v-483v. Cuvînt 82. Pentru cum că fără de osteneală întră sufletul spre înțeleagerea înțelepciunii lui Dumnezeu și a zidirilor Lui de va liniști și despre lume și despre grijile vieții. Pentru că atunceă poate a cunoaște firea sa și vistieriile ceale ce înlăuntru le are ascunsă = *Op. cit.*, p. 462-465.

83. f. 483v-491v. Cuvînt 83. Pentru suflet și pentru pătimi și pentru curățeniia minții. Dupre întrebare [și] răspundere = *Op. cit.*, p. 465-472.

84. f. 491v-499v. Cuvînt 84. Pentru vedearea firii celor netrupești. Dupre întrebare și răspundere = *Op. cit.*, p. 472-482.

85. f. 499v-541. Cuvînt 85. Pentru fealiuri de pricini. Dupre întrebare și răspundere = *Op. cit.*, p. 482-518.

86. f. 541-545v. Cuvînt 86. Pentru fealiuri de pricini, dupre întrebare și răspundere = *Op. cit.*, p. 518-524.

Pe f. 545v o altă doxologie a aceluiași cuvînt.³

2. In ms: *pinda*.

3. Lipsă în ediția de la Leipzig.

87. f. 546-552. Trimiterea 1. Scrisă către oareșicarele frate ce iubea liniștea = *Op. cit.*, p. 525-530.

88. f. 552-554. Trimiterea 2. Cătră oareșcarele frate firesc și duhovnicesc, carele îl îndemna și-l ruga prin scrisori ca să iasă cătră dînsul, carele era în lume și însătoșa ca să-l vază pre acesta = *Op. cit.*, p. 531-532.

89. f. 554-562v. Trimiterea 3. Trimisă cătră oareșicarele iubit al lui. Și îl învață întru aciasta ceale pentru tainele liniștii. Și cum mulți pentru a nu le cunoaște pre aceastea să lenevesc întru minunată lucrare aciasta. Și cum că cei mai mulți au ținut șădearea chiliilor din moștenirea ceaia ce călătorește între călugări, cu scurtă adunarea cea cuviincioasă povestirii liniștii = *Op. cit.*, p. 533-540.

90. f. 563-614. Trimiterea 4. Cătră prea cuviosul părintele Simeon făcătoriu de minuni = *Op. cit.*, p. 540-584.

f. 614. Sfirșitul cuvintelor a prea cuviosului părintelui Isaac Sirul. f. 614v-620. Albe.

Insemnări posterioare :

f. 3, pe marginea de jos a foi : *De obște a sf[inte]i Min[ăstiri] Că[l]d[ărușani].*

f. 620v. *A celui întru sfinți părintelui ava Isac Sirieanul. Cuvînte pusnicești foarte folosito[a]re de suflet către cei ce voesc să se mintuească, cu ale căruia rugăciuni, Hristose, mintuește-mă și pre mine nevrednicul rob al Tău, că să cuvine slava în veci, Amin. Toate neamurile plesniți cu minile, slăviți pre Dumnezeu cu glas de bucurie.*

35

GRIGORE SINAITUL, Opera ⁴

Sec. XVIII-XIX, 182 foi ; 23×17 ; scriere cursivă, cu cerneală neagră ; titlurile, colontitlurile și inițialele cu cerneală roșie ; frontispicii în 2-4 culori, executate de mîini diferite ; 19 rînduri pe pagină ; un singur condei ; Corecturi făcute de prima mîină și de o mîină posterioară. Legătură veche în piele. A aparținut Mînăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : pe cotor, 101 ; în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2268.

f. 1-3v. Albe.

I. f. 4-24. *[Starețul Vasile de la Poiana Mărului]*, Cuvînt înaintea sau înaintea călătorie celor ce vor vrea să cetească aciastă carte și să nu greșască înțeleagerea ce iaste într-însa.

Inc. Mulți celînd această sfință carle a sfințului Grigore Sinaitul și neștiind cercarea .

4. Manuscrisul acesta este un adevărat corp al operei Sfințului Grigorie Sinaitul. E mai complet decît cel publicat de Sfințul Nicodim Aghioritul în *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπικῶν*, Veneția, 1782, p. 879-925, 1186-1197 și reprodus în MG, vol. 150, col. 1240-1345 ; înglobează lucrări necunoscute ediției lui Nicodim, întregeste după manuscrise slavone lucrarea «Știință cu deamăruntul» (vezi mai jos VI, 2-6) și prezintă o tradiție manuscris mai bună decît cea folosită de Filocalie.

Sf. Rugînd pre Domnul nostru Iisus Hristos ca să ne fie ajutătoriu și învățătoriu la aciasta... Amin.

II. A sfîntului *Gr[i]gorie Sinaitul* Innainte cuvîntare asupra cărții aceștia.

1. f. 24-26. Pentru că nu este lupta noastră cătră sînge și trup și ce iaste războiul și ce este ostașul și toată arma lui Dumnezeu.

Inc. Canon iaste al bunătăților despărțirea; iar priveaște adunare iaste, îngerilor și oamenilor.

Sf. Și odihnesc și au săvîrșit lucrul lui Dumnezeu.

2. f. 26-27. Pentru ceale trei părți ale sufletului.

Inc. Sufletul să înparte spre (parlea) cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de înpărăția lui Dumnezeu, iubire de punere de fii.

3. f. 27-29v. Pentru gînduri prin care tot păcatul să săvîrșăște.

Inc. Deci opt sint gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinții îngeri, în veacii cei fără de sfîrșit strălucindu-să.

III. f. 29v-108v. *Același*, Capete prin acrostihidă foarte folositoare, ceale căroro acrostihida, adecă marginosloviia grecește la greci iaste acias-ta: Cuvinte fealnice pentru porunci, dogme, înfricoșări și făgăduințe, încă și pentru gînduri și patimi și bunătăți, încă și pentru liniște și rugăciune = MG, vol. 150, col. 1240-1300.⁵

IV. *Același*, Alte capete.

1. f. 108v-109v. Cap. 1-3 = MG, vol. 150, col. 1300.

2. f. 109v-110. Pentru schimbarea cea pătimicioasă. Cap. 4 = MG, vol. 150, col. 1301.

3. f. 110-110v. Pentru schimbarea cea bună. Cap. 5 = MG, vol. 150, col. 1301.

V. *Același*, Pentru liniștire în capete cincisprezece.

1. f. 110v-112. Pentru ceale doao chipuri ale rugăciunii. Cap. 1 = MG, vol. 150, col. 1313.

2. f. 112-113v. Pentru cum să cuvine a lucra rugăciunea. Cap. 2 = MG, vol. 150, col. 1313-1316.

3. f. 113v-115. Pentru răsuflare. Cap. 3 = MG, vol. 150, col. 1316-1317.

4. f. 115-116. Pentru cum să cuvine a cînta. Cap. 4 = MG, vol. 150, col. 1317.

5. f. 116-117. Pentru osebirea celora ce cîntă. [Cap.] 5 = MG, vol. 150, col. 1317-1320.

6. f. 117-118. Inprotivă grăire. [Cap.] 6 = MG, vol. 150, col. 1320.

7. f. 118-118v. [Cap.] 7 = MG, vol. 150, col. 1320.

8. f. 118v-120. Cap. 8 = MG, vol. 150, col. 1320-1321.

5. In ms, spre deosebire de ediția din Migne și din *Φιλοκαλία τῶν ἑσπῶν ἡγίων*, Veneția, 1782, p. 879-905, lucrarea este împărțită pe probleme, indicate în titlu, astfel: Cap. 1-25, Pentru porunci; Cap. 26-32, Pentru dogme; Cap. 33-40, Pentru munci; Cap. 41-59, Pentru făgăduințe; Cap. 60-74, Pentru gînduri; Cap. 75-82, Pentru patimi; Cap. 83-98, Pentru bunătăți; Cap. 99-110, Pentru liniște; Cap. 111-130, Pentru rugăciune; Cap. 131-137, Pentru înșelare.

9. f. 120-121v. Cap. 9 = MG, vol. 150, col. 1321-1324.
10. f. 121v-123. Pentru înșelare. Cap. 10 = MG, vol. 150, col. 1324.
11. f. 123-124v. Pentru cetire. Cap. 11 = MG, vol. 150, col. 1324-1325.
12. f. 124v-125v. Cap. 12 = MG, vol. 150, col. 1325.
13. f. 125v-126. Cap. 13 = MG, vol. 150, col. 1325.
14. f. 126-128v. Cap. 14 = MG, vol. 150, col. 1325-1328.
15. f. 128v-129v. Cap. 15 = MG, vol. 150, col. 1328-1329.

VI. *Același*. Știință cu deamăruntul pentru liniște și rugăciune. Și încă și pentru seamnele darului și al înșelării și carea iaste osebiria căldurii și a lucrării? Și cum că fără de povățuitoriu lesne împreună vine rătăcirea. Capete 10.

1. f. 129v-138v. Cap. 1-10 = MG, vol. 150, col. 1304-1312.
- f. 138v. *Până aicea întru cea grecească. Iar întru cea slovenească scoatere încă să află și acește cuvinte :*
2. f. 138v-139. [Sfârșitul capitolului 10].
Inc. Și preacurveaște întru ascuns înfierbîntînd și aprinzînd mādulările.
Sf. Ca să aprinză pre om spre lucrarea înșelării.
3. f. 139-139v. Cap. 11.
Inc. Să cade a ști că înșelarea iaste aprinderea păcatului.
Sf. Pre lucrarea cea de rușine ca pre o îndulcire cea deapurarea dobîndindu-o.
4. f. 139v-140v. Cap. 12.
Inc. Războiul adecă a doi oareșcărora să face în vremea rugăciunii.
Sf. Cu puțință este pre fiește care a înțeleage și a afla.
5. f. 140v-142v. Pentru căldura darului.
Inc. Căldura darului iaste focul Duhului spre carele au venit Domnul.
Sf. Și mai vîrtos de la bîntuitori amestecată să fie.
6. f. 142v-143v. [Sfârșitul lucrării].
Inc. Aceastea s-au zis după cît era cu puțință pentru seamnele darului.
Sf. Și al luminării săvîrșăște pre cei ce dintru smerenie sporesc înainte.

VII. *Același*, Pentru liniște. Cum întru aciasta să cade a ședeia.

1. f. 143v-144v. Cap. 1. = MG, vol. 150, col. 1329.
2. f. 144v-145. Cap. 2. Pentru cum să cade a grăi rugăciunea = MG, vol. 150, col. 1329-1332.
3. f. 145-146v. Cap. 3. Pentru cum să cade a ținea pre minte = MG, vol. 150, col. 1332.
4. f. 146v-147v. [Cap. 4]. Pentru cum să cade a goni pre gînduri. ← MG, vol. 150, col. 1332-1333.
5. f. 147v-151. Cap. 5. Pentru cum să cuvine a cînta = MG, vol. 150, col. 1333-1336.
6. f. 151-153v. [Cap. 6]. Pentru cum să cuvine a ne hrăni = MG, vol. 150, col. 1336-1337.

VIII. f. 153v-162. *Același*, Pentru înșelare întru care și pentru [alte] multe pricini = MG, vol. 150, col. 1337-1345.

IX. f. 162-163v. *Același*, Chipurile proniei lui Dumnezeu.

Inc. Toale sint de la Dumnezeu și ceale necăjitoare și ceale nevreadnice.
Sf. Au slobozit a să aspri pentru nesupunerea.

X. f. 163v-164. *Același*, Pentru însuși desine stăpînirea noastră.

Inc. Dumnezeu au zidit pre om singur de sine stăpînitoriu.
Sf. Cătră bunătate și cătră răutate grăesc stăpînirea abaterii am luat.

XI. *Același*, Pentru ceale patru sfințite începătorii.

1. f. 164-165. De cîte ori sfințită începătorie să grăiaște și de cîte ori să înparte cea cu așezămînt vedea.

Inc. Pricină adecă tuturor fiind Troița.
Sf. Ceale cugetătoare și nematerialnice și dumnezeești.

2. f. 165-166. Pentru numirea și rînduiala a fiește căriia din ceale sfințite începătorii.

Inc. Precum adecă cea îngerească sfințită începătorie.
Sf. După ascultare au cîșligat viață.

3. f. 166-166v. Pentru a bisearicii sfințită începătorie.

Inc. Iar bisericescă sfințită începătorie.
Sf. Începătorii preoșilor mai vîrtos a prorocilor.

4. f. 166v-167v. Ce fealiu iaste așezarea vieții cei sînguratice de mijloc.

Inc. Și cei dintiu adecă adecă sint ai așezării cei lucrătoare de mijloc.
Sf. Ceale proaste, zice, scaune sint simțirii.

5. f. 167v-168v. Tîlc pentru sfințita începătorie.

Inc. Sfințita începătorie iaste soborniceaște a zice.
Sf. Străjariu te-am dat pre line casii lui Israil.

6. f. 168-169. Ce este și cum să săvîrșaste cea după bunătate începătură de sfințenie a cei sînguratice viețuirii.

Inc. Sfințita începătorie adecă a rînduialii cei bisericesti.
Sf. De sfințenie să fac și desăvîrșit să lucrează.

7. f. 169-172. Tălcuire pentru fealu sfințitei așazări.

Inc. Să căutăm cum înaintea au judecat cuvîntul.
Sf. Mie lumea s-au răsticnit și eu lumii.

8. f. 172-173v. Care este după călugăreasca viețuire de sfințenie începătorie și cum după bunătate să face.

Inc. Cea închipuioare adecă sfințită începătorie.
Sf. Cînd graiu întru altele vom zice.

9. f. 173v. Pentru chipul închipuirii a înbrăcămîntei cei călugărești.

Inc. Iară înbrăcămîntea cea înnegrită.
Sf. Al bunătăților tot chipul călugăresc.

10. f. 173v-176. Ce sint chipurile așezării sfințitei începătorii cei bisericesti.

Inc. De vreme ce rînduialele amîndurora închipuioare sint.
Sf. Și înpărăția celor vreadnici însemnează.

11. f. 176-176v. Așezămînturile ceale cu chip dumnezeesc.

Inc. Păharul iaste, carele iaste fără de durearea morții.
Sf. Cea întru veselie uimire a cugetului celui de lire.

12. f. 176v-177v. Pentru supunere și ascultare .

Inc. Supunerea iaste slujire lui Hristos.

Sf. Dumnezeieștii părinții au așezat.

XII. f. 177v-179v. *Același*, Pentru ispitele ceale în somn = MG, vol. 150, col. 1301-1304.

XIII. f. 179v-180. *Același*, Pentru cum să cade a lua milostenie cel ce liniștează = MG, vol. 150, col. 1304.

f. 180v-182v. Albe.

Insemnări de la prima mână :

f. 180. *Sfârșit, August 27 și s-au început Ghenarie 1.*

Insemnări posterioare :

f. 4, pe marginea de jos a foii : *De opște a sf[întei] M[inăstiri] C[ăldărușani].*

f. 5, pe marginea de jos a foii : *De obște a sf[întei] Min[ăstiri] Căld[ărușani].*

36

AVA TALASIE ȘI GRIGORE SINAITUL

Sec. XVIII și XIX, hîrtie ; 88 foi ; 23×17 ; scriere cursivă, cu cerneală neagră ; cu cerneală roșie titlurile, colontitlurile, inițialele și numerele de ordine ale capitolelor (numai foile 1-43) ; un singur frontispiciu, în două culori, negru și roș, pe foaia 38 ; 20-24 rînduri pe pagină ; trei condeie ; corecturi de la prima mână. Legătură veche în piele și hîrtie. A aparținut Mănăstirii Căldărușani. Numere vechi de bibliotecă : în Biblioteca Internatului Teologic a avut numărul 2276.

Manuscrisul e format din trei corpuri. Corpul întii, foile 2-37 ; corpul al doilea, foile 38-42 ; amîndouă scrise în sec. XVIII ; corpul al treilea, foile 43-88, fără sfîrșit, scris de o altă mână la începutul sec. XIX, continuă lucrarea din corpul al doilea, rămasă neterminată. Foaia 1, foaie de Vorstatz.

I. *Ava Talasie Libianul și Africanul*, Pentru dragoste și înfrînare și cea după minte petrecere, către Pavel Prezviterul, capete ce aduc slove pre margine aceastea : Duhovnicescului frate și iubit Domnului Pavel, Talasie, cel ce adevărat cu arătarea iaste pustnic, iară cu adevărul ne-guțătoriu mării deșarte.

1. f. 2-10v. Suta întiiu = MG, vol. 91, col. 1428-1437.

2. f. 10v-19. Suta a doao, a cărăra stihuri pre margine : Roagă-te pentru mine, frate prea cinstite, că mari reale aștept, vrednice voii meale, scîrbe sufletului și dureri trupului = MG, vol. 91, col. 1437-1448.

3. f. 19-27v. Suta a treia, a cărora stihuri pre margini sînt aceastea : Însă reale cu adevărat nu ceale ce pe trup adevărat îl strică, iar pre suflet îl curățesc sînt, ci ceale ce întristează pre știință, iar pre trup îl veselesc = MG, vol. 91, col. 1448-1457.

4. f. 27v-37v. Pentru aceleaș[i]. Suta a patra, a cărora stihuri pre margine aceastea : Dar însă și de ceale cu adevărat răutăți și de ceale ce nu cu adevărat, dar părute, roagă-te întins cătră Domnul Dumnezeu nostru să ne izbăvim noi = MG, vol. 91, col. 1457-1469. ⁶

6. Textul sutei a patra transmis de acest manuscris prezintă unele deosebiri față

II. f. 38-42; f. 42 v albă; f. 43-52v. [*Starețul Vasile de la Poiana Mă-rului*]. Cuvînt înaintea sau înainte călătorie celor ce vor vrea să ce-tească aciastă carte și să nu greșască înțeleagerea ce iaste într-însa.⁷

Inc. Mulți cetind aciastă sîntă carte a sîntului Grigorie Sinaitul.

Sf. Rugînd pre Dumnezeuul nostru Iisus Hristos ca să ne fie ajutoriu și în-vățătoriu la aciastă... Amin.

III. A *sîntului Grigorie Sinaitul*, Înainte cuvîntare asupra părții acește.

1. f. 53-54. Pentru că nu este luptă noastră către sînge și către trup și ce este războiul și ce este ostașul și toată arma lui Dumnezeu.

Inc. Conac este stare a bunătăților cea cu depărtare, iar privealiștea adu-nare este a îngerilor și oamenilor.

Sf. Și să odihnesc și au sfârșit lucru lui Dumnezeu.

2. f. 54-54v. Pentru ceale trei părți ale sufletului.

Inc. Sufletul să înaparte spre parte cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de împărăția lui Dumnezeu, iubire de punerea de fii.

3. f. 55-56. Pentru gîndurile prin care tot păcatul să săvărșeaște.

Inc. Deci opt sînt gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinții îngeri, în veacii cei fără de săvărșit strălucindu-se.

f. 56v. Albă.

III. f. 57-60; 60v-61, albe; ⁸ 61v-88. *Același*, Capete prin acrostihidă foarte folositoare, ale cărura acrostihidă, marginosloviia grecește la greci este aciastă. Cap. 1. Cuvinte fealnici pentru porunci, dogme, înfricoșări și făgăduinți, încă și pentru gînduri și patimi și bunătăți încă și pentru linește și rugăciune: ⁹ = MG, vol. 150, col. 1240-1273.

Insemnări posterioare.

f. 1. *Această carte s-au citit: Teodul cîntărețu 1841 octombrie 30.*

f. 2, pe marginea de jos a foii: *De obște a s[întei] Min[ăstiri] Că[1]-d[ărușani].*

Pr. D. FFCIORU



de cel publicat în MG: are numai 98 de capete; lipsește cap. 24 din MG, iar capetele 82 și 83 din MG sînt înglobate într-un singur cap., numărul 81. Mai mult, textul capetelor prezintă oarecare variante față de cel editat, de pildă cap. 94 din ms, respectiv 96 din MG.

7. Textul acestei introduceri în scrierile Sîntului Grigorie Sinaitul, este scris de doi copişti la o distanță apreciabilă de timp. Începutul, f. 38-42, este scris în sec. XVIII, iar restul, f. 43-52v, la începutul sec. XIX. Al doilea copist a găsit începutul acestei introduceri și o continuă; dar nu pe foaia unde rămăsese primul copist (f. 42), ci pe un caiet nou, lăsînd f. 42v albă și făcînd legătura dintre textele prin repelarea pe f. 43 a ultimului cuvînt de pe foaia 42: «sînt».

8. f. 60v și 61 rămase, din neatenția copistului, albe, căci textul se continuă firesc pe f. 61v. Cap. 25 a rămas nescris de copist. Se poate ca textul de pe care copia să fi prezentat sau greutăți de lectură, sau să fi fost mutilat din cine știe ce pricină: cer-neală, apă etc. Manuscrisul este legat fără sfîrșit. Cuvîntul care termină f. 88v arată că textul se continua. S-a legat atît cît s-a găsit.

9. Aceași împărțire pe probleme ca și în ms 35.

A. S. Kapelrud, *Central ideas in Amos*. (Publicații ale Academiei norvegienne de Științe. Secția de Istorie și Filozofie, 4), Oslo, 1956, 86 pp.

Lucrările recente consacrate profetului Amos au dus la revizuirea imaginii pe care și-o făcuse despre profet exegeza din prima jumătate a secolului nostru. Așa se face că azi se admite că Amos a fost un novator cu mult mai puțin decât am fi bănuț, că a avut unele legături cu profetismul tradițional, iar opoziția dintre cult și morală nu există, dacă textele sînt citite obiectiv. Urmînd o linie originală, Kapelrud încearcă să reliefeze ideile esențiale ale lui Amos. El subliniază cu lărie ceea ce s-ar putea numi moștenirea tradiției. Lucrul acesta ar apărea în mod evident în profețiile de blestem asupra cîtorva națiuni străine și asupra lui Israel, care formează începutul cărții Amos (I, II, 1-16), și care au originea în templul din Ierusalim (Am. I, 2). Dar universalismul pe care îl arată Amos, ale cărei urme le vedem în alte pasaje ale cărții, are rădăcini mai vechi încă și ar proveni din cultul lui El, cu care Yahweh ar fi fuzionat. Lucrul acesta pare destul de important și trebuie să fim recunoscători savantului profesor de la Oslo, pentru că a subliniat rolul dumnezeului El, pentru înțelegerea textelor profetice, după ce alții au făcut-o pentru cărțile istorice și pentru psalmii.

Predica etică a lui Amos nu-i mai puțin fondată în tradiție. Profetul nu cere poporului să se supună unor norme noi, ci simplu, el îi trimite la ceea ce i-a fost relevat deja de mult timp, prin legile scrise și orale. Cît despre cuvintele așa de aspre asupra cultului (Am. V, 23 sq.), este bine să le examinăm în lumina contextului lor. Dacă Amos, în oracolele sale asupra popoarelor și în imne, a adoptat forme ieșite din cult, e cu neputință ca el să condamne cultul ca o instilație nelegitimă. Ceea ce Amos condamnă este un cult depărtat de scopul său. Căutarea plăcerilor egoiste și interesate împiedică pe Dumnezeu să se reveleze credinciosului și pe credincios să asculte pe Dumnezeu. Poate că am putea să ne gîndim că originalitatea lui Amos a fost mai mare decît ar voi Kapelrud, dar trebuie să-i fim recunoscători că el a arătat importanța pe care tradiția o îmbracă în viața profetilor. (E. Jacob, «RHPR», 39 (1959), nr. 3). (Pr. At. N.).

Prof. dr. Duș a n G l u m a c (Beograd), *Zu Psalm II, 11-12*, în «ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΑΜΙΑΚΑ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, ΑΘΗΝΑΙ 1958, pp. 82-87.

Autorul voințe să precizeze traducerea părții a doua a versetului 11 și părții prime a versetului 12 din psalmul 2, întrucît traducerea variază, modificînd sensul versetelor menționate.

În partea primă, versetul 11 sună: «Slujiți Domnului cu frică», iar în partea a doua — după majoritatea traducerilor — «vă bucurați (gîlu) cu cutremur». Traducerea ar fi fără sens: a se bucura tremurînd (?), și nu indică legătura logică cu partea primă a versetului 12, unde «nasgu bar» în majoritatea traducerilor, e redat cu «sărutați pe Fiul». După unii ar trebui înversate ultimele două cuvinte ale v. 11 și primele ale v. 12, traducînd: «sărutați picioarele Lui (Jahve) cu cutremur». Dar sensul acesta este străin religiei lui Israel din Vechiul Testament, întrucît obiceiul de a săruta picioarele nu exista. Textul acesta nu-i clar nici în timpul Septuagintei, cînd «gîju» a fost tradus cu ἀγαλλιασθε, dar «nasgû bar» cu δράσαντες παιδισας. Autorul crede că cheia pentru corecta înțelegere a textului menționat îl oferă cuvîntul «gîlu», căci nu-i posibil ca starea psihologică de entuziasm și bucurie, ce culminează în jubilarie, să fie acompaniată de cutremur. Deci traducerea menționată nu pot fi corecte.

Dar sensul logic al textului poate fi reconstituit — crede autorul — pe temeiul unui larg răspândit obicei în Orientul vechi. După acesta, cel primit în audiență de rege se arunca la pământ în fața lui și săruta pământul. Era un act de deosebită cinstită. În vechiul Egipt se comportau așa toți fruntașii țării. Obiceiul e practicat în Asiria, Babilonia, Persia, și-l aflăm în diferite timpuri și la poporul evreu în Vechiul Testament. Pentru «căderea la pământ» e întrebuițat verbul «naphal». Ca probă, autorul indică o serie de texte (Gen. XVII, 3; Gen. XLIV, 14; Rut. II, 10; I Sam. XX, 41; Iov I, 20 ș.a.).

Ideea aceasta — afirmă autorul — se potrivește și pentru textul discutat. În prima pară a versetului 11, psalmistul indică «o slujire sclavică» (avad), pe aceasta o repetă în partea a doua, dar cu alt cuvânt. Slujirea și teama sclavică, după obiceiul practicat, se exprimă prin căderea la pământ și sărutarea pământului, sărutare care e pretinsă în versetul 12, — deci o gradație: a sluji, apoi a cădea la pământ și, în sfârșit, a săruta pământul. În felul acesta textul și-ar primi sens logic, adică pentru a îmblânzi și abate mînia lui Dumnezeu, psalmistul îndeamnă pe toți să-L recunoască pe Dumnezeu «ca Rege al lumii, prosternîndu-se în fața Lui și sărutînd pământul».

Traducerea versetelor ar fi, deci, versetul 11: «Slujiți Domnului cu frică și cădeți la pământ cu cutremur», și versetul 12: «Sărutați pământul, ca El să nu se mînie și să nu pieriți în calea voastră, căci mînia Lui degrabă se aprinde».

Menționăm că în traducerea românească (V. Radu și Gala Galaction, 1936), este: «Vă bucurați cu cutremur..., sărutați pe Fiul». Biblia din Petersburg (1819): «Vă bucurați cu cutremur..., luați învățătură»; în acest fel e traducerea și în Biblia din 1914, în același fel în Biblia lui Șerban. În ediția britanică a Bibliei (1928) stă: «Bucurați-vă tremurînd..., dați cinste Fiului». Psaltirea (București, 1957): «Slujiți și vă bucurați cu cutremur, luați învățătură...».

Deci filologii ebraiști să se lămurească. (O. B.).

Benn, 62 *psaumes et versets de la Bible*, Paris, «Les Editions Letort» (1960), 272 pp., format 33×44.

Este de fapt un album, care conține 62 de tablouri în culori și 62 de schițe-desene consacrate psalmilor lui David și unor versete din Biblie.

Primele schițe ale acestei valoroase opere a lui Benn au fost lucrate în timpul războiului, într-o pivniță, unde pictorul și soția sa, Ghera, se ascundeau în timpul lungilor luni de persecuții hitleriste. În ascunzătoarea sa, Benn se simțea ca și părăsit. Lipsit de libertate, sub amenințarea permanentă de a fi descoperit, lipsit de tot ceea ce-i este necesar unui creator, el n-avea altă hrană intelectuală decît ceea ce-și amintea din studiile sale ebraice și, între altele, din textele psalmilor, pe care le traducea în desene. După război, fiind liber și afară de orice pericol, Benn și-a transformat schițele în picturi. Și astfel, din aceste două elemente s-a ajuns la albumul apărut de curînd.

Căruia fapt se datorește valoarea acestei opere? Conținutului, formei plastice, sau genezei ei? Benn rămîne întru totul credincios psalmilor și comuniunii profunde cu conținutul lor. El procedează cu minuțiozitate, cu o stilizare care nu este întimplătoare. Imaginile sale corespund admirabil textelor.

E ceva primitiv, simplu, în viziunea lui Benn. Totul este clar în opera sa. Nimic nu e în dezacord cu contemplația religioasă a lui Benn-poetul. Albumul său este o rugăciune. Credincioșii vor găsi în acest album o predică elocventă, țesută din drame, din dureri, din bucurii și speranță totodată, pătrunsă de umanitate, de compătimire.

Benn a dat textului o interpretare vizuală poetică, într-o compoziție de bleu pal, gri clar, verde și alb. Colorația celor mai multe dintre planșe este puțin pronunțată, Benn urmărind să ușureze, să dezincarneze, să spiritualizeze imaginile, care trebuie să traducă fidel textele.

Din Biblie s-au inspirat nenumărați pictori. Interpretarea lui Benn este însă nouă. (H. Adam, *La Bible de Benn*, în rev. «Les Lettres Françaises», no. 859, du 19 au 25 Janvier 1961, p. 11). (T. N. M.).

Y. Gutman, *Ha-Sifrut ha-Yehudit* (Începuturile literaturii iudeo-elenistice), Yerusalim, Bialik Institute, 1958, 286 pp.+8 pl.

Scopul autorului este să descrie primele contacte dintre iudaism și elenism, mai înainte de perioada asmeonică. Ca să dea subiectului perspectiva necesară, el începe prin a descrie criza perioadei elenistice, și anume schimbarea valorilor din punctul de vedere al celor trei sfere: gândirea religioasă, concepțiile politice și expresia artistică. Deci el descrie pe autorii greci din această perioadă, ale căror relatări despre iudei și iudaism s-au păstrat începînd cu Hekaleos de Abdera; vine apoi un capitol despre scrierile grecești ale autorilor iudei: traducerea Septuagintei, Ben-Sira (Eclesiasticul) și diferitele încercări de a îmbrăca povestirea biblică în forma literară grecească epică ori dramatică. Textele sînt date în traducere ebraică, corectate și emendate unde a fost necesar. O serie de apendice tratează despre prelinsele referiri la Israel în perioada preelenistică, fragmentele din Hekateos și Aristobul, și apoi concludă printr-o examinare critică a fragmentelor lui Aristobul, așa cum sînt citate de Părinții Bisericii. («Israel Exploration Journal», vol. IX, nr. 3, 1959).

La Bible et l'Orient, Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et Orientalisme biblique (Saint Cloud, 23—25 Avril 1954), «Cahiers de la Revue d'histoire et de Philosophie religieuses», no. 34. In 8°, «Presses Universitaires», 1955, p. 145.

După cel de al doilea război mondial, studiile de orientalică au luat în Franța o amploare deosebită. Bibliștii și orientaliștii au ieșit din cercul izolar în care se închideau pînă aci și și-au dat mina cu cei protestanți, întărind în modul acesta grupul cercetătorilor Răsăritului. Așa se face că alături de un Edmont Jacob, de la Facultatea de Teologie protestantă din Strasbourg, stă un H. Cazelles, de la Institutul Catolic din France și membru al Institutului, care a ieșit din sînul Bisericii Catolice pentru a-și căpăta libertatea de acțiune, publicîndu-și vederile sale în materie de teologie biblică.

Datorită acestei uniri de forțe, publicațiile din domeniul orientalisticii și Bibliiei au atins un număr impresionabil. Volumul pe care-l prezentăm este fructul acestei uniri și colaborări. El conține textul sau rezumatul studiilor prezentate de către diferiți specialiști la primul Congres francez de arheologie și orientalism biblic, concentrate în jurul a patru teme principale, și anume: Mesopotamia, Egipt, Manuscrisele de la Marea Moartă și Vechiul Testament.

TEMA I. — M. Lambert, *De quelques thèmes littéraires en sumerien et dans la Bible*. Autorul arată că literatura orientală se prezintă într-o anumită unitate, care provine din folosirea unor teme literare identice. El dă cîteva exemple caracteristice, ca de pildă descrierea construcției lui Gudea în templul zeului Ningirșu și construcția templului din Ierusalim, apoi a «orașului glorios» Agade și a Ierusalimului.

E. Szelchter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*. Sînl examinate două chestiuni: legitimitatea împrumutului cu dobîndă și garanția și căile de executare, în Mesopotamia. În Vechiul Testament, dobînda nu consta în bani, ci în munca debitorului sau a membrilor familiei sale, sau a sclavilor lui. Sesia debitorului sau a familiei sale servea nu numai să «garanteze», ci și să «ramburseze» creanța făcută.

A. Parrot, *Mari et l'Ancien Testament*. Studiu de documentație epigrafică și arheologică. Sînt tratate aci problemele: Habiru, Beniamiți, semnalizarea la distanțe mari prin foc, profetism, apoi instalațiile templului lui Dagan, altare, betili (stîlpi sacri) de la templul lui Ninni-zaza.

Ch. F. Jean, *Les noms propres des personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque*. Autorul, asirolog cu renume în Biserica Romano-Catolică, mort anul trecut, tratează despre numele proprii derivate sau formate din porecle sau adjective, apoi despre cele formate printr-o propozițiune nominală și despre

cele constituite printr-o propozițiune verbală cu verbul la imperfect ori perfect și, în fine, despre numele teofore.

TEMA II. — E. Driston, *La date de l'Exode*. Autorul, bun cunoscător al problemelor de egiptologie, se ocupă de descoperirile făcute în Egipt și arată că ele încă nu duc la rezolvarea definitivă a chestiunii de a ști dacă Exodul a avut loc sub faraonul Amenolis II (către 1480 în Hr.), ori sub Meneftah (către 1230 fr. Hr.). Totuși, s-ar părea că săpăturile arheologului P. Montet, făcute pe locul fostei cetăți din Deltă, Tanis, apoi mențiunile Ps. 78, și, în fine, o interpretare mai strânsă a stelei lui Israel (un stîlp de piatră în inscripții egiptene) ar duce spre înclinarea în favoarea părerii care plasează data Exodului sub domnia lui Meneftah. Părerea aceasta e susținută de aproape o jumătate de secol de emeritul profesor de la Școala biblică din Ierusalim, H. Vincent.

H. Cazelles, *Données géographiques sur l'Exode*. Autorul, un fecund scriitor pe tărîmul biblic, încearcă să localizeze toponimicele menționate în cartea Exod ca fiind localitățile prin care s-a efectuat ieșirea lui Israel din Egipt. Se vorbește pe rînd de: Baal Safon, Migdol, Yam-Suf, Sukkot, Etam, Pihihirot. Ne găsim în prezența unei tradiții foarte puternice, potrivit căreia israeliții ar fi plecat prin sud, și în fața datelor geografice care par să se refere la un drum prin nord (J.). Documentul P. încearcă să armonizeze cele două izvoare divergente (Elohistul și Jahvistul), și să le împace.

Z. Mayani, *Goshen*. Autorul arată că acest nume, care nu se întâlnește în documentația egipteană și care nu face parte nici din onomastica ebraică, ar fi totuși înrudit cu mai multe dialecte indo-iraniene, cu sensul de «locul unde sînt păzite vitele», «locul oițelor», și deci, prin extensie, cuvîntul *Goshen* ar însemna «pășune».

TEMA III. — A. Parrot, *Les manuscrits de la Mer Morte. Le point de vue archéologique*. Autorul, unul din cei mai de seamă arheologi ai Franței de azi, face recapitularea descoperirilor găsite în cele trei sectoare: Uadi Murabba'at, Kirbet-Mird lu Qumran, în grote și în Kirbeh. Teoria «eseniană» nu pare prea sigură. «Piscinele» sînt, în realitate, cisterne pentru strîns apa în timpul iernii, iar borcanele par să fi fost fasonate pentru a conserva în ele manuscrisele; ar fi bine să se facă săpături în cimitir, pentru a se vedea dacă nu se află și cadavre de femei.

H. Michaud, *A propos du nom de Qumran*. Acest nume ar însemna «ruina vegetorilor la lumina lunii», și, deci, ar face aluzie la vecherele nocturne ale comunității de la Qumran pentru studiul cărților sacre și pentru rugăciunile de priveghere (noapte).

A. Dupont-Sommer, *Le problème des influences étrangères sur la secte juive de Qumran*. Autorul, unul din cei mai activi cercetători ai textelor de la Qumran, arată că dacă textele de la Qumran pun în lumină caracterul iudaic, expresiv iudaic, al sectei eseniene, este lucru sigur că asupra ei s-au exercitat influențe străine, ca: iraniene (doctrina celor două spirite), apoi pitagoreice (rugăciunea către soare, calendar special). Deocamdată nu se pot determina cu precizie data și modalitățile acestor influențe.

Geza Vermes, *A propos des Commentaires bibliques découverts à Qumran*. Autorul arată că documentele de tip *peșer* (= comentariu) se apropie mult de targumi, în ce privește forma. E vorba, în același timp, de o exegeză «revelată» și de o lectură biblică, intercalată cu numeroase explicări.

J. DANIELOU, *La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne*. Autorul arată relația dintre inițierea creștină și admiterea în comunitatea fiilor lui Sadoq, subliniind că există diferență fundamentală între botezul creștin și băile eseniene. Pe de altă parte, ritualul ospățului este de origine iudaică, și nu neapărat de origine eseniană. Din contră, există multe analogii în ceea ce privește rugăciunea, liturgia săptămînală, liturgia anuală ș.a. Se poate să găsim asemănări identice în ceea ce privește ierarhia de două trepte, punerea în comun a bunurilor, practica ospitalității, idealul virginității ș.a.

TEMA IV. — Ed. Dhorme, *Le texte hébreu dans l'Ancien Testament*. Autorul e fostul director al Școlii biblice conduse de dominicanii din Ierusalim. În comunicarea sa, Dhorme arată că există o dublă tradiție, în ce privește manuscrisele cărților Vechiului Testament: una urmată de LXX, iar alta care se poate numi palestiniană, prelungită pînă în textul masoretic de azi. Masoreții sînt martorii unei tradiții păstrate cu grijă de scribii care au tratat scripturile canonice ca pe cuvîntul lui Dumnezeu, căuțînd prin toate mijloacele să le facă cunoscute tuturor. Deși uzul primelor versiuni, în special LXX, e de capitală importanță în privința rectificării textului, cînd e vorba de unele greșeli strecurate nu trebuie să ne depărtăm de textul masoreților, care-i de preferat celor al LXX, Peșito, Vulgata.

Ed. Jacob, *Histoire et historiens dans l'Ancien Testament*. Autorul e profesor la Facultatea de Teologie protestantă din Strasbourg.

Credința într-un Dumnezeu unic, — spune el —, a determinat pe israeliți să considere istoria ca o unitate. Dumnezeu lui Israel este totdeauna Dumnezeu sfânt și just, care pedepsește răul și recompensează binele. Istoria este desfășurarea unui plan, care constă în instaurarea de către Dumnezeu a regalității sale. Caracteristicile sînt, în această privință, lucrările yahviste, deuteronomiste, cronicile, unde teologul se confundă cu istoricul. Din contra, Apocaliptica n-a fost creatoare de istoriografie.

Arch. Hunter, *Introducing in the New Testament*, ed. II, Philadelphia, «Westminster Press», 1958, 208 pp.

Această carte, un fel de Introducere în Noul Testament, este scrisă cu scopul de a face cunoscute descoperirile savanților din domeniul Noului Testament și de a clarifica istoria care stă la baza oricărei doctrine creștine sănătoase. Față de ediția I, 1945, au fost adăugate nouă capitole noi, prin care se urmărește clarificarea punctelor asupra cărora cititorii au avut nedumeriri. Autorul arată poziția fiecărui discipol al lui Hristos și înșirarea evenimentelor legate de ei în primele două secole care au urmat după moartea lui Hristos. Lucrarea conține, de asemenea, analize detaliate și parafrazări ale epistolelor, care ajută mult la înțelegerea doctrinei Noului Testament. («Library Journal», vol. LXXXIII, nr. 6, mai 1958).

P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*. Neutestamentliche Studien, Wien, München, Tyrolia-Verlag, 1959, 457 pp.

Cartea aceasta ne oferă mai mult decît ne spune titlul. După un studiu introductiv asupra lui Ioan XXI, 15 («Paște mieiușei mei»), urmează o serie de studii exegetice asupra textelor din Faptele Apostolilor, în care Petru joacă un rol de frunte, ca de exemplu alegerea lui Matia (Fapt. Apost. I, 15 sq.), alegerea lui Ștefan (Fapt. Apost. VI, 1-6), întemeierea comunității din Antiohia (Fapt. Apost. XI, 19), rolul lui Petru și al lui Iacob la Sinodul Apostolic.

Un capitol lămurește așa numita ceartă dintre Petru și Pavel în Antiohia (Gal. II, 1).

Penultimul capitol tratează despre dregătoria din Corint, iar ultimul, care-i o adevărată monografie (pp. 338-450), tratează despre «limitele apostolatului lui Pavel» (Pr. At. N.).

Erinar Molland, *Une trace de la formule arhaïque, Τί κωλύει dans un rite baptismal*, în «ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ ΤΙΜΗΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ ΑΜΙΑΚΑ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ». ΑΘΗΝΑΙ, 1958, pp. 261-266.

Autorul face o scurtă analiză a unui studiu publicat de Oscar Cullmann, privitor la întrebuițarea verbelor κωλύειν și διακωλύειν în patru texte ale Noului Testament: Mt. III, 14; Fapt. Apost. VIII, 36; X, 47; XI, 17, și în fragmentul Evangheliei ebionitilor, citat de Epifane în Panarion XXX, 13

Textele se referă la administrarea Sfintei Taine a Botezului, verbul κωλύειν avînd sensul de a opri (a împiedica).

La Fapt. Apost. VIII, 36, iamenul spune: «Ce mă oprește ca să fiu botezat?». La Fapt. Apost. X, 47, Sf. Apostol Petru spune: «Poate cineva să-i oprească de la apa botezului pe aceștia care au luat Duhul Sfînt, ca și noi?». La Fapt. Apost. XI, 17, tot

Sfântul Apostol Petru spune: «Dacă Dumnezeu le-a dat lor același dar ca și nouă, pentru că au crezut în Domnul Iisus Hristos, cine eram eu ca să pot opri pe Dumnezeu?» — aici Dumnezeu nu trebuie oprit. În sfârșit, la Mat. III, 14 e vorba de botezarea lui Iisus Hristos — Sfântul Ioan Botezătorul încerca să-L «oprească pe Iisus, zicând: «Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?»».

În Evanghelia ebioniților, verbul *κωλύειν* e întrebuințat tot în legătură cu botezul lui Iisus Hristos. Aici însă Iisus îl «oprește» pe Ioan când acesta cere să fie botezat de Iisus.

Frecvența verbului *κωλύειν* în ritualul administrării Sfintei Taine a Botezului l-a determinat pe Cullmann — spune autorul — să afirme că în textele menționate ar fi vorba de practica Bisericii creștine primare de a întreba dacă este vreun impediment pentru administrarea botezului celor ce voiau să-l primească. Probabil, cel ce dorea să se boteze, rostea fraza: «Ce mă oprește să mă botez», sau poate preotul întreba pe cei ce se așteptau, dacă există vreun impediment, sau poate chiar cineva dintre asistenți întreba, primind răspunsul că nimic nu împiedică administrarea botezului. Ca probă pentru afirmațiile sale, Cullmann induce textul de la Marcu X, 13-16, unde atunci când ucenicii certau pe cei ce aduceau copiii la Mântuitorul, pentru ca El să-și pună mâinile peste ei, — Mântuitorul spune: «Lăsați..., nu-i opriți!». Cullmann vede aici o discuție privitoare la botezul pruncilor în Biserica creștină primară.

După Cullmann, practica de a întreba de impedimente înainte de administrarea botezului ar fi existat în Biserica primară pînă la introducerea catehumenatului, adică în timpul cînd botezul se administra numai în urma unei sumare cercetări a candidatului la botez, drept garanție servind răspunsul negativ la întreba: «ce te oprește de la botez?». Ca analogie pentru această practică se induce practica din Biserica Anglicană, unde, la hirotonia în preot, episcopul întreabă credincioșii dacă cunosc vreun impediment la hirotonia respectivului candidat. Asemenea și practica din Bisericile din Anglia și Suedia în legătură cu săvîrșirea Sf. Taine a Nunții, cînd cei ce ar cunoaște vreun impediment sînt datori să-l spună preotului. (Este practică și în Biserica Ortodoxă).

Autorul găsește confirmarea celor menționate în Omilia Pseudo-Clementină XIII, 5. Aici, mama lui Clement, înțelegînd din cuvîntarea Sf. Apostol Petru că ea nu poate sta la masă cu fiul ei creștin, cît timp ea este necreștină, spune: «Ce mă împiedică să mă botez?», mai ales că în ultimele două zile ajunase, fapt confirmat de alți doi fii ai ei botezați, și care mărturiseau că nu există nici un impediment ca ea să fie botezată. Dar Sf. Apostol Petru, deși o socotea pregătită pentru botez — sub aspectul credinței —, îi mai cere o zi de ajunare, fiindcă ajunarea de pînă atunci n-a fost direct în legătură cu Sfînta Taină a Botezului.

Aici ar fi deci o formulă înrudită cu cea din Fapt. Apost. VIII, 36.

Iată, deci — spune autorul — că Pseudo-Clementinele cuprind multe indicații din practica Bisericii creștine primare. (O. B.).

L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et trad. par Guillaumont, Puech, Quispel, Till și Yassaf 'Abd Al Masih, Paris, «PUF», 1959, p. 62.

În 1945 s-au descoperit la Nag Hamadi, în Egiptul de Sus, 13 volume de papirus, conținînd 49 de opere scrise în limba coplă, și aproape toate inedite, provenind din biblioteca unei comunități gnostice. Specialiștii au publicat textul celui mai de valoare din aceste volume, și anume al celor 114 «logia» sau «Cuvintele lui Iisus», a căror transmisiune sau redactare, cum se spune în prefață, se datorește Apostolului Toma. Se crede că acest document poate să dateze încă din anul 150 după Hr. Printre aceste «cuvinte» se află unele care figurează deja în Evangheliile sinoptice, iar altele în diferite scrieri, cunoscute mai dinainte. Dar sînt și 20 de «cuvinte» complet necunoscute pînă acum, și tocmai de aceea descoperirea de la Nag Hamadi (Khenoboskion) este importantă. (B.C.L.F., tome XV (1960), nr. 4). (Pr. At. N.).

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer, Paris, «Edition du Cerf», 1960, 127 pp. (Coll. «Sources chrétiennes», 67).

Manuscrisul acestei opere teologice a fost descoperit în 1941, aproape de Cairo, și a fost publicat într-o primă ediție, de J. Scherer, în 1949. Discuția lui Origen și Héraclide, pe tema Sfintei Euharistii, a avut loc, după toate probabilitățile, între anii 244 și 249, în Arabia. Opusculul, reeditat acum de același J. Scherer, cuprinde trei părți, textul original fiind însoțit de o introducere, traducere și note. Personajele care apar, afară de Origen, sînt necunoscute. Problema care ține treaz interesul acestei discuții se referă la întrebarea: cui trebuie să fie adresată rugăciunea euharistică, Tatălui sau Fiului? Sau amîndurora în același timp.

Această contribuție, din veacurile patristice, la înțelegerea Sfintei Jertfe Euharistice, trebuie să rețină atenția teologilor și a preoților, în primul rînd. (Gabriel Widmer, în «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausanne, III-ème série, deuxième année, 1960, t. III, p. 243). (Gh. A.).

Günter Klaffenbach, *Griechische Epigraphik*, Göttingen, Vandenhoech u. Ruprecht, 1957, 107 pp. (Studienhefte zur Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Bruno Snell und Hartmut Erbse, Hamburg, Heft 6).

De la tratatele de epigrafie greacă rămase clasice ale lui S. Reinach și W. Larfeld s-au adus multe contribuții prețioase în această spinoasă epigrafie. Remarcabilă și în completare se remarcă însă C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau, 1917. Cartea de față este o sinteză în primul rînd a tot ce este esențial în materie și se adresează în primul rînd învățămîntului superior și cercetătorilor științifici începători, dar nu pretinde să înlocuiască mai ales masivul tratat al lui Larfeld. Rămîne deci un îndrumător de încredere.

După o scurtă prezentare a disciplinei și scopul ei, Klaffenbach face un scurt istoric al epigrafiei din antichitate pînă azi, însușindu-și regula de aur a tuturor epigrafiștilor formulată de Jean Antoine Letronne acum mai bine de un secol: «nu e vorba de a refăce documentul, ceea ce este totdeauna foarte ușor, dar fără nici un folos; trebuie să-l restabilești, ceea ce este cu totul altceva». Se dă apoi lista celor mai importante publicații de inscripții (A — Corpora; B — Colecții selecționate, generale și speciale; C — Material ilustrativ), istoria scrierii grecești înainte de introducerea scrierii la fenicieni, adoptarea și dezvoltarea alfabetului la greci, foarte succint și clar. Din capitolul despre răspîndirea inscripțiilor grecești se pot reține elementele de bază: materia și tehnica inscripțiilor, iar din cel următor, conținutul lor, arătat pe categorii: pe morminte (ἐπι τῶ θάφῃ), de afierosire sau mulțumire (χαριστήριον sau τὸ προσκύνημα τοῦ θείου); de onoare, decrete, eliberări de sclavi și altele. Cîteva îndrumări simple se dau și despre limba și datarea inscripțiilor grecești. Ultimul capitol este rezervat tehnicii edițiilor de inscripții, în care recomandă, în ce privește parantezele, sistemul propus de papirologi la Congresul internațional al orientaliștilor, ținut în 1931 la Leiden, în Olanda. Un triplu indice, de lucruri, termeni greci și de persoane, înlesnește consultarea lucrării, altfel nu atât de întinsă.

Joyce S. and Arthur E. Gordon, *Contributions to the Palaeography of latin inscriptions*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1957. (University of California Publications in classical archeology, volume 3, no. 3, pp. XII+65—242, plates 10-17, 36 figures in text).

Contribuțiile de față au scopul să lămurească un *Album* în curs de tipărire, pentru a servi la datarea inscripțiilor latine. Pentru aceasta cercetează inscripțiile cunoscute

în cele mai mici amănunte de măsurătoare, duct, tehnică și formă, cu o prezentare descriptivă nemiștinută până acum în epigrafie. Specialiștii au de profitat din această migăloasă muncă la care puțini se înhamă cu plăcere. Dacă nu ajung totdeauna la concluzia pozitivă, autorii marchează totuși o tentativă prețioasă pentru a ajunge acolo. Vreau să remarc un element nou aici, pus la contribuție din plin: fotografia în diferite moduri și grade de lumină. Exemplele comparative date în planșe sînt instructive în acest sens.

L. Politis, *Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὀδηγῶν* (I. Der Schreiber Ioasaph; II. Die Schreiberschule des Kloster τῶν Ὀδηγῶν). «Byzantinische Zeitschrift», 51 (1958), pp. 17-36, 261—287 + pl. I-III, XIII-XVIII.

Autorul, după ce precizează că mînăstirile τῶν Ὀδηγῶν și Ὀδηγήτρια sînt deosebite, studiază arta caligrafică a lui Ἰωάσαφ ἀπὸ τῆς μονῆς τῶν Ὀδηγῶν, cum semnează de obicei și cum este notat în lista lui Vogel și Gardthausen din 1909. Este un adevărat scriptorium de cea mai mare însemnătate pentru istoria scrisului grecesc. Cu acest prilej observă că alit în lista amintită cît și în puținele completări ce s-au făcut ulterior s-au strecurat destule confuzii de atribuire datorită omonimiei, mai ales la monahi, și prin faptul că nu s-a studiat ductul grafic. Atribuirii greșite s-au semnalat chiar și cu cele semnate de Ioasaf. Politis restabilește o nouă listă a manuscriselor lui Ioasaf, datele sau databile 1360-1406, cum și a celor mai vechi restaurate de el sau de școala lui. Totodată stabilește și depozitele în care se află acum (Athos, British Museum, Madison, New Jersey, Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, M-rea Theotokos din Halki, Mega Spileon, Sinai, Paris, Athena, Patmos, Vatican și altele), cum și conținutul lor (Noul Testament, Tetraevanghel, liturgice-teologice și chiar un Ioannes Kantakuzenos).

Materia subiacentă este pergamentul, numai trei fiind pe hîrtie. Toate sînt luxoase, împodobite cu ornamente în aur, inițiale și miniaturi. Scrisul însuși în decurs de 47 de ani se dezvoltă destul de mult, deși la început denotă un conservatorism apreciabil. Cu timpul el capătă virtuozitate.

Politis, grație însemnărilor lui Ioasaf poate stabili și timpul cît a lucrat la multe manuscrise. Așa, de exemplu, într-o lună — 4 iunie—5 iulie 1366) scrie un Noul Testament (acum la British Museum), dar altele dărează ani; opera lui I. Kantakuzenos este copiată în anii 1370-1375, iar o acoluthie, de la 5 octombrie 6913 la 8 ianuarie 6914 (1405-1406). Se vede că ritmul de lucru scăzuse.

Ioasaf cu scrisul său nu apare dintr-o dată. Înaintea lui, tot la Odigon, un călugăr Hariton (1319-1346) semnează ca Ioasaf. Se cunosc de la el 11 manuscrise date, și se pune întrebarea dacă el este dascălul lui Ioasaf, căci tot atunci și tot aci lucrează și călugărul Ioachim în același fel. De asemenea și Teoleptos, care ajunge mitropolit al Libiei, și monahii Grigore și Nicolae, lucrători contemporani cu Ioasaf cu care împreună se creează școala scriitoricească.

Continuatorii școlii sînt însă numeroși: Matei (1418-1419), Metodie (1436), Iosif ieromonah (1456) — aceștia doi la Mînăstirea Odighitria —, Alexios din Arta protopsalt și nomofilax (1458-1483), Ioannes Plusiadenos (= Iosif de Methone), prietenul cardinalului Bessarione, care trăiește în Creta venețiană. Aci în Creta, Mihail Apostolis, după căderea Constantinopolului sub turci, mută școala de scris, devenind cea mai de preț continuatoare a ei. După aceea arta scrisului trece în Cipru, puțin evoluată, unde se remarcă numeroși copiiși, între care Teoclit și Cristofor sînt călugări de la Athos. Astfel școala va trece și aci, dînd o continuitate remarcabilă la Dionisiu timp de peste un secol (1544-1666). Acest scriptorium de la Dionisiu este absolut identic cu cel de la Odigon.

Am prezentat mai pe larg aceste scriptoria pentru două motive. Întîi, spre a arăta cît de grea este datarea manuscriselor nedatate, avînd în vedere măiestria copierii lor identice de-a lungul secolelor. Al doilea, pentru că de această școală de la Odigon, a lui Ioasaf, se leagă o seamă de manuscrise grecești scrise pe pămîntul țării noastre și clasate la școala cipriotă. Această legătură o face însuși Politis.

Aici informațiile lui Politis sînt mai vagi. Vorbind despre dezvoltarea scrisului grecesc în Tara Romînească și Moldova, așezat în timpul «umanismului religios» al domnilor «fanarioși», îndrumați de patriarhii Meletie Pigas și Chiril Lucaris, se referă la Leca din Cipru, episcop de Buzău («in der Moldau» (p. 282). Confuziile de date sînt evidente. Deși folosește lucrările lui D. Russo, totuși nu știe că Luca a ajuns și mitropolit al Ungrovlahiei. Școala lui Luca din Cipru este continuată, spune Politis, prin Matei din Pogoniana în Epir, apoi mitropolit de Mira, care compune și versuri, cum și o «Geschichte von Ungarn und der Walachei» (1), deși nu este mult mai tînăr decît el. Noi știm că în realitate Luca și Matei sînt contemporani, cel dintîi supraviețuind secundului cel puțin cu cinci ani. Cele două notițe din codicii de la Lavra și Pantelimon aduse de Politis măresc posibilitatea de datare a sfîrșitului lui Matei. Este adevărat că autorul promise să se ocupe în mod special de activitatea scripturistică a lui Luca de Buzău. Noi așteptăm cu încredere împlinirea acestei făgăduieli.

Studiul se încheie cu indicarea numelui și operei săvîrșite de unii din școlarii lui Luca: Ierotei Cucuzel din Cipru (1603-1626), Porfirie ieromonah (1613-1635), Iacov arhieru πρῶτη Γάνου Χώρας (o Psaltire începută de Luca și terminată de el, 1627-1641), și Antim din Ianina (1638-1641), cu continuare în secolele XVII și XVIII.

Socotim că acest studiu prezintă importanță și pentru noi, avînd în vedere marea contribuție pe care am adus-o în domeniul dezvoltării culturii postbizantine.

Constantino Porfirogenito, *De thematibus*. Introduzione, testo critico, commento, a cura di A. Pertusi. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952, XV+210 pp.+II pl. și 1 hartă. («Studi e testi», 1960).

Semnalarea unei cărți utile nu e niciodată tirzie. Cea de față nu privește numai studiile bizantine și istoria în general, ci și istoria bisericească, deoarece opusculul juvenil al învățatului basileus are strînse legături cu prețioasele *Notitiae Episcoporum*.

Pertusi dă aici pentru prima dată o ediție critică folosind toate manuscrisele cunoscute (nu însă și Petrop. gr. 108), cum și edițiile precedente integrale sau fragmentare (1588-1893). Unele manuscrise nu sînt trecute în aparat, fiind lipsite de orice importanță. Pentru cartea I are la bază *Cod. Vat. gr. 1065* (în recenzia R), corectat cu lecțiuni din alte trei manuscrise, iar pentru cartea II, *Cod. Parisinus gr. 854* (în recenzia C), cu multe greșeli și lacune, dar nu există un altul, corecturile trebuind să fie făcute prin diferite alte investigații. Studiul manuscriselor este instructiv pentru edițiile textelor bizantine.

Urmează textul grecesc (pp. 59-100) și comentariul format din un studiu despre originea temelor (pp. 103-111) și bogate note la text (pp. 112-183). Apoi *index nominum et rerum* (pp. 185-195), *index graecitatis* (pp. 196-200), *varia grammatica* (pp. 201-202) și *Fontes et testimonia* (pp. 203-205), care înlesnesc cercetarea. Atragem atenția asupra indicelui grecesc, deoarece la multe cuvinte Pertusi dă și corespondentul lor latin, sau originea, ca de exemplu ἀνθύπατος (*proconsul*), ἀξίς (*dignitas*), αὐτοκρατορικός (*imperatorius*), ἐπαρχία (*praefectura*), ἡγεμών (*tribunus și praefectus*), ἡγούμενος (*dux*) și altele. Multe cuvinte sînt de origine latină. Evident, aceste corespondențe sînt valabile pentru textul în cauză și secolul respectiv (al X-lea). Persistă termeni militari de origine latină.

B. I a. R a m m, *Papstvo i Rusi v. X-XV vekah*. Moscova-Leningrad. Izdat. Akad. Nauk S.S.S.R. 1959. 284 pp.+erata. (Akad. Nauk. S.S.S.R.).

Boris Iakovlavici Raur urmărește în trei capitole expansiunea catolicismului în Rusia veche, în secolele IX-XII, întărirea ofensivei feudalo-catolice spre Răsărit în secolele XIV-XV. Esențial se insistă asupra luptei dintre catolicism și ortodoxie, cum și asupra

motivelor pentru care aceasta din urmă a ieșit biruitoare. Este bine pus în lumină caracterul antirus al politicii agresive papale.

Lucrarea este prevăzută cu o bogată bibliografie melodică (pp. 246-264), foarte importantă pentru colecțiile de documente rusești și sovietice, de izvoare narative și studii care pot folosi și istoriografiei noastre, o listă cronologică a faptelor și evenimentelor mai importante (pp. 265-270), indice de nume (pp. 271-280), și lista prescurtărilor lucrărilor mai des folosite (pp. 281-282).

P. Wirth, *Das bislang erste literarische Zeugnis für die Stephanskronne aus der Zeit zwischen dem X. und XIII. Jahrhundert*. «Byzantinische Zeitschrift», 53, Heft 1 (1960), pp. 79-82.

Autorul discută o cuvântare necunoscută pînă acum a lui Michael Auchialos, mai tîrziu patriarh al Constantinopolului, scrisă pe la 1165-1167, în care se vorbește despre victoriile lui Manuil Comnen la Sirmium și în Paristrion, și despre coroana trimisă de împăratul bizantin și folosită la încoronarea regilor ungarilor (τῶν Παυοναρχῶν στέφανος) în biserica mitropolitană, probabil din Gran, socolită de autor ca un simbol al dependenței maghiare față de bizantini. Este cea dintîi însemnare literară despre această coroană, ceea ce arată că legenda ei era creată la acea dată.

Heinrich Gerhard Franz, *Die erste Kirche St. Martin in Tours und der vorkarolingische Kirchenbau in Frankreich*, în «Forschungen und Fortschritte», 32 (1958), nr. 1, pp. 17-23.

Autorul arată că pe mormîntul Sfîntului Martin din cimitirul din Tours s-a ridicat la început o *cellula*. Peste aceasta episcopul Perpetuus (461-491) a ridicat o *basilica*, atunci la 550 pași afară din cetate. Pe aceasta încearcă să o reconstituie ținînd seama de descrierea lui Grigore din Tours. Întreaga biserică avea 53 m lungime și 20 m lățime, iar înălțimea avea 15 m pînă la *camera*. La altar (*altario*) erau 32 ferestre, iar în rest (*capso*) 20 ferestre. A fost distrusă de normanzi în anul 903.

Afară de interesul pentru terminologie și de posibilitatea reconstituirii unui monument arhitectonic dispărut, studiul ne poate interesa și pe noi, ca metodă de cercetare și aplicare la reconstituirea unor importante monumente dispărute. (A. S.).

O. E. J a m e s, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London, Praeger, 1958, pp. 352.

Distinct de romanele pur literare ale trecutului, mitul este o povestire sacră a evenimentelor vitale pentru om și societate, iar ritualul este o retrăire a acestor evenimente. Utilizînd aceste definiții, precum și tot materialul furnizat de textele aflate și de arheologie, accesibil savanților, profesorul James dezvoltă temele comune Orientului antic (cultele de sezon, regalitatea sacră și zeița mamă, legendele creației și ale imortalității). În felul acesta el voințe să procure ajutor documentar pentru soluționarea problemelor relative la aspectele mitologice ale religiilor ce viază încă și care își au originea în acest Orient apropiat: iudaismul, creștinismul, islamismul. Lucrarea este bine documentată și scrisă de un competent. («Library Journal», vol. 83, nr. 14, august 1958). (Pr. At. N.).

Georges Méautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis* (Coll. «Mythes et religions»), Paris, 1959, 128 pp.

Legendarii zei olimpici sînt tratați de Georges Méautis într-un chip nou, original. Autorul vrea să pătrundă «sufletul» zeilor, să creeze, dacă este posibil, o «psihologie di-

vină» cu ajutorul textelor clasice. Astfel, Zeus este studiat în lumina referințelor literare furnizate de Homer, Pindar, Eschil, și a celebrei capodopere a lui Fidias. Trăsăturile dominante ale portretului său psihologic sînt: alotpaternicia, dreptatea și mila.

După cîteva pagini închinată lui *Apolo* și *Artemidei*, autorul discută, în a doua parte a lucrării sale, despre *Demeter*, zeița «care știe ce este moartea», și ca atare este singura din Olimp care poate aduce o consolare muritorilor.

Ultima parte a cărții este ocupată cu interpretarea, de asemenea personală, a misterelor eleusine. Inițierea în aceste mistere a fost instituită cu scopul de «a risipi teama de moarte», iar procesiunea de la Atena la Eleusis prefigurează călătoria viitoare a sufletului.

Scrisă într-un stil atrăgător și agreabil, noua carte despre zeii greci și misterele eleusine, comportă totuși unele rețineri și chiar îndoieli. De pildă, autorul evită cu complexitate să trateze despre unele imperfecțiuni ale lui Zeus din perioada homerică. De asemenea este discutabil faptul că misterele eleusine au fost instituite în scopul de a elibera pe om de teama pe care i-o inspiră moartea și ceea ce urmează după ea. Se pare că Georges Méautis simplifică o realitate prea complexă pentru a înfățișa în culori atrăgătoare antichitatea elenă, reținînd din această realitate doar acele trăsături care corespund preocupărilor cititorului modern. Cu toate acestea subliniem vederile personale și originale ale autorului o dată cu efortul lui de a ne prezenta misterele eleusine și pe zeii greci, într-o perspectivă nouă. (Vezi Francio Viau, în «Revue des études anciennes», Bordeaux, t. LXII, 1960, nr. 1-2, pp. 163-164.

L. L. Teijs-De Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance, et de la prophétie* (Thèse de doctorat de l'Université de Leyde), Delft, Grafisch Bedrijf Avanti, 1959, 140 pages.

Deși unitară în cuprinsul ei, această teză de doctorat este alcătuită din mai multe studii puse cap la cap, de sine stătătoare, unite doar prin firul conducător al aceleiași teme comune. Primul studiu tratează despre zeița nașterii, *Carmenta*. Al doilea studiu se ocupă de două divinități mai mici, numite *Anteuorta* și *Postuorta*, apropiate ca semnificație religioasă și socială de *Carmenta*. Studiul următor este consacrat zeiței *Parca*, și în general *Parcelor romane*, ursitoarelor, care și ele participă, într-un fel sau altul, la făurirea destinului noului născut.

Ultimele patru capitole, inegale ca întindere, sînt închinată zeiței *Fata*, prevestitoare a viitorului, autoarea tratînd în chip deosebit despre *Fata Scribunda*.

Pierre Grimal consideră ca meritorie și originală, interpretarea divinităților *Anteuorta* și *Postuorta*, ca două epitete ale zeiței *Carmenta obstetrix*.

Interesantă prin problemele tratate, această teză de doctorat chiar dacă provoacă unele îndoeli față de soluțiile date, merită totuși să fie citită și citită cu interes de specialiști și, desigur, și de nespecialiști. (Vezi Pierre Grimal, în «Revue des études latines», 37 année, t. XXXVII, Paris, 1960, pp. 381-382).

Dimitri Tsontchev, *Monuments de la sculpture romaine en Bulgarie méridionale* (coll. «Latomus», vol. XXXIX), Bruxelles, «Latomus», 1959, 43 pages et XXIV planches.

Ca și la noi în țară, lucrările de urbanistică și de noi construcții din R.P. Bulgaria, prilejuiesc descoperirea unor interesante monumente arheologice. În cartea de față este vorba de statuile și sculpturile romane, datele din sec. II al erei noastre, descoperite la Filipopolis (astăzi Plovdiv) și Augusta Traiana (astăzi Stara Zagora). Catalogul acestor monumente cuprinde 68 de numere. Fiecare piesă (cu excepția celei de la nr. 16) este reprodușă în planșele din afara textului. Statuile omenești (nr. 1-46) sculpturile religioase de zei (nr. 47-62), și plastica animală (nr. 63-68) ne arată pe lângă semni-

ficația religioasă și socială, gradul de dezvoltare atins de arta provincială romană din aceste locuri și din această epocă.

Recenzentul acestei lucrări, J. Marcadé, ar fi dorit ca ilustrația planșelor să fi fost mai pregnantă, deoarece unele detalii apar întunecate și din această pricină nu permit verificarea datelor și interpretărilor semnalate și propuse de text. Interesul sferit de această carte în lumea specialiștilor justifică pe deplin apariția ei. Numeroasele descoperiri arheologice din Bulgaria de astăzi, ne încredințează de grija deosebită a conducerii actuale bulgare, pentru anticuitățile și culturile străvechi ascunse de veacuri în pământul vecinilor noștri de la miazăzi de peste Dunăre. (Vezi Raymond Lautier, în «Revue des études latines», t. XXXVII, Paris, 1960, p. 415, și J. Marcadé, în «Revue des études anciennes», t. LXII, aris, 1960, nr. 1-2, pp. 205-206).

Martti Haavio, *Essais folkloriques*, «Studia Fennica», VIII, Helsinki, 1959, 270 pp.

Scoala finlandeză de folclor se impune în lumea specialiștilor prin metoda sa științifică de reconstituire cât mai apropiată de adevăr a motivului folcloric cercetat. În cartea prezentată aici (un volum omagial închinat de Academia finlandeză învățatului folclorist Martti Haavio, cu prilejul împlinirii vârstei de 60 de ani), ne rețin atenția, în chip deosebit, două studii de folclor religios. În primul studiu (*Heilige Bäume*, pp. 35-48), savantul finlandez cercetează cultul arborilor sfinți și arată că vechile credințe populare finlandeze, pe această temă, formează un aspect important al cultului morților și strămoșilor. În al doilea studiu (*Der Seelenvogel*, pp. 61-81), același autor pune în discuție credința străveche după care sufletul celui mort este reprezentat sub forma unei păsări.

Cele două motive folclorice religioase finlandeze se întînesc și în folclorul românesc, avînd aceeași vechime și desigur aceeași semnificație. De aceea credem că cercetarea lor n-ar fi deloc lipsită de interes. Dimpotrivă, ar dovedi și în acest sector bogăția și originalitatea folclorului românesc. (F.L.R., *Livres et revues*, în «Ogam», *Tradition celtique, histoire, langue, archéologie, religion, numismatique, folklore, textes*, Rennes, t. XII, 1960, fasc. 2-3, p. 252). (Gh. A.).

D. Masson, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées*. Paris, A. Maisonneuve, 1958, 2 vol., 829 pp.

Această carte este ducerea la bun sfîrșit a unei lungi cercetări făcute în singurătate. Bibliografia permite să bănuim dificultățile pe care le-a întîmpinat autoarea, pentru a îndeplini cu succes o sarcină concepută în spirit de entuziasm și generozitate. Autoarea s-a străduit să înțeleagă și să facă să fie înțeles Coranul în lumina credinței creștine și să prezinte o sinteză a raporturilor ce există între islamism, iudaism și creștinism. Planul ales trădează intenția de a stabili un fel de dogmatică comparată a religiilor monoteiste. Spunem așa, căci succesiv se scoate în evidență esența lui Dumnezeu, plecînd de la atributele sale coranice: creația (cosmogonia, angeologia, demonologia, antropologia), natura și modul Revelației (profetologia), datorii credinciosului către Dumnezeu și aproapele, eshatologia etc. În general, cuvîntul este dat mai înlii Coranului, apoi iudaismului și la urmă creștinismului.

Cartea înfățișează un studiu serios și interesant pentru cei care vor să cunoască esența celor trei mari religii monoteiste. (A. Caquot, RHR, CLVII (1960), nr. 1). (Pr. At. N.).

Corlăteanu N., *În jurul unei controverse filologice. (Raporturile dintre «Codicele Voronețean» și «Lucrul apostolasc» al lui Coresi)*, în «Studii și cercetări lingvistice», an. XI, 1960 nr. 3, pp. 443-457).

Autorul acestui studiu, cercetător în R.S.S. Moldovenească, aduce o contribuție prețioasă la clarificarea raporturilor existente între tipăriturile lui Coresi din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și manuscrisele românești cu același conținut apărute mai înainte.

În introducere, N. Corlăteanu trece în revistă diferitele păreri mai vechi sau mai noi, emise de-a lungul timpului de învățați români și ruși. În acest sens citează, — reținând cu spirit critic aporul fiecăruia —, pe Gr. Crețu, N. Iorga, S. Pușcariu, acad. Al. Roselli, acad. rus V. F. Șîmarev, M. Gaster, I. A. Candrea, Al. Procopovici, N. Drăganu, R. Mazilu, Șt. Pașca și alții. Ținând seama de o serie întregă de elemente cărora nu li s-a dat vremea lor atenția cuvenită și controlînd textele în discuție cu textul slav, N. Corlăteanu reușește, în urma unui examen critic riguros, să dea temeinic concluziilor sale. Astfel, folosindu-se de un text slav cuprins într-un manuscris cu caractere slave de miazăzi și de alt text de origine slavă răsăriteană, și avînd tot timpul alături textul grec, latin și german al Noului Testament, N. Corlăteanu ajunge la concluzia că «diacul Coresi și colaboratorii lui au făcut singuri traducerea Faptelor Apostolilor, după un text slav de sud, și nu s-au folosit de traduceri mai vechi, ca cea din Codicele Voronețean, care are la bază un original slav răsăritean» (p. 457).

Concluzia consemnată aici interesează desigur în chip deosebit istoria cărții vechi românești din țara noastră și istoria Bisericii noastre strămoșești. Bibliografia bogată, tratarea problemelor la un înalt nivel academic, afirmațiile întemeiate pe autoritatea unor cercetători consacrați, concluziile științifice întemeiate, fac cinste autorului acestui interesant studiu de filologie comparată. (Gh. A.).

Ioan Lupu, *Un bibliofil român din prima jumătate a veacului al XIX-lea: căpitanul Constantin Olteniceanu*, în «Studii și Cercetări de bibliologie», București, Editura Academiei R.P.R., III (1960), pp. 129-151.

Constantin Olteniceanu a fost o figură originală, un iubitor de cărți și cultură veche. O parte din averea sa și-a cheltuit-o pentru a achiziționa tipărituri românești vechi, în care se află depozitat un neprețuit tezaur lingvistic și cultural. În 1844, Olteniceanu publica în «Foaie pentru minte, inimă și cultură» o listă de cărți românești vechi, însoțită de o chemare prin care ruga posesorii cărților de a i le ceda contra plată sau în schimb. De asemenea, el proiectase alcătuirea unui «dicționar etimologic român». La moartea sa, înainte de 1855, el lasă o bibliotecă cu numeroase cărți și manuscrise românești vechi, deosebit de importante pentru istoria limbii și literaturii române. O bună parte din această bibliotecă a fost luată în 1855 de un alt erudit bibliofil al epocii, episcopul Dionisie Romano de Buzău. În 1867, acesta din urmă, la ședința inaugurală a Societății Academiei Române, anunță intenția de a pune la dispoziția societății, biblioteca lui Olteniceanu. Cu un an mai târziu, în 1868, episcopul expediază din Buzău un lot de 81 de cărți românești vechi, legate în 73 de volume, datînd din secolele XV-XVIII. (Vezi ep. Melchisedec, *Biografia prea sfințitului Dionisie Romano, episcopul de Buzău*. Extras din «Analele Academiei Române», s. II, t. V, secț. II, Memorii și notițe, București, 1882, p. 58). Dionisie Romano sublinia bogăția și însemnătatea bibliotecii, afirmînd: «ea fusese a unui boier Olteniceanu și Dionisie o cumpărase cu 500 galbeni, bani împrumutați, pe care i-a restituit cînd era stareț la mănăstirea Neamțului».

Confruntînd lista lui Dionisie cu *Bibliografia Romînească Veche*, Ioan Lupu identifică cea mai mare parte din cărți. Cărțile din biblioteca lui Olteniceanu au ajuns să formeze piatra de temelie pe care s-a înălțat apoi cea mai mare, bogată și importantă bibliotecă din țara noastră, Biblioteca Academiei R.P.R. Ea constituie fondul inițial al Societății Academiei Române, și pe multe din aceste cărți se mai păstrează și azi o etichetă, purtînd numele donatorului.

Augustin Z. N. Pop, *Bibliografia românească veche, operă de colaborare națională*, în «Studii și cercetări de bibliologie», București, Editura Academiei, III (1960), pp. 215-251.

În 1898 apărea la București primul fascicol al *Bibliografiei românești vechi*, operă remarcabilă de prezentare descriptivă, reproducând prefețe, epiloguri și avînd numeroase facsimile din cărți românești sau în limbi străine, imprimate între 1508 și 1830 pe teritoriul românesc sau în străinătate. Se împlinea un vechi deziderat al lui Odobescu (1861) și al dezbaterilor prelungite în sinul vechii Academii. Realizarea monumentalei bibliografii a fost încredințată lui I. Bianu, șef bibliotecar al Bibliotecii Academiei Romîne, elev al lui B. P. Hasdeu și Ascoli. Bianu, împreună cu Nerva Hodoș, editează cea mai mare parte din cele 4 volume masive (1898-1944). După moartea acestuia (1914), continuă Dan Simonescu. Valorificarea tezaurului de carte veche românească a constituit premiza adunării primelor «incunabule» în Biblioteca Academiei Romîne. Cu mult înainte de 1859, cărțile circulau dintr-un principat în altul, iar Carpații nu au constituit un obstacol. Urmărirea lor atestă repetatele și masivele migrări ale populației ardelenesti către Moldova și Țara Românească. În bisericile transilvănene se întrebuițau cărți *rîmniceșe*, iar *tipăriturile blăjene* erau utilizate în slujba bisericească dincoace de munți.

Autorul arată că specificul tipăriturilor și marea număr de manuscrise feudale sînt de resort religios, deoarece vreme de sute de ani, singurele cetăți de cultură au fost mănăstirile înzestrate cu moși, privilegii, livezi, prisăci. În incita lor au luat ființă primele școli de învățămînt bisericesc, de copişti, de calligrafi, de miniaturişti, de pictură, sculptură și de cules buchile. Tiparnițele noastre au primit în secolul al XVII-lea un important sprijin de la *imprimeriile din Kiev, din Moscova, din Lvov*. Augustin Z. N. Pop enumeră listele de cărți care au intrat în *Bibliografia Românească Veche* de la diferiți donatori și din diverse regiuni.

V. Donceak, *Tezaurul de cultură al R.S.S. Ucrainiene. (Biblioteca publică de Stat a Academiei de Științe a R.S.S. Ucrainiene)*, în «Studii și Cercetări de Bibliologie», București, Editura Academiei R.P.R., III (1960), pp. 47-64.

V. Donceak, directorul Bibliotecii Publice de Stat a Academiei de Științe a R.S.S. Ucrainiene, descrie fondurile acestei biblioteci în care sînt concentrate cărți și manuscrise în 55 de limbi: peste 5 milioane de cărți, 7 milioane de ziare, 200.000 de manuscrise, 140.000 de note. Biblioteca a fost înființată curînd după instaurarea puterii sovietice în Ucraina, în 1919. Colecția de cărți slave vechi care se păstrează aici prezintă o deosebită valoare istorică și culturală. Printre ele se găsesc primele publicații ale tiparului slav, rus și ucrainean: *Ceaslov*, editat în 1491 la Cracovia, edițiile lui Ivan Feodorov, *Apostol* (1564), *Apostolul de la Lvov* (1574), *Biblia de la Ostrog* (1581), care constituie monumente prețioase ale culturii și modele excelente ale artei poligrafice din secolul al XVI-lea. Colecțiile de incunabule numără 522 volume. În fondurile Bibliotecii se află de asemenea o mare colecție de cărți rusești din secolul al XVIII-lea, printre care edițiile lui Petru cel Mare, operele lui Tretiakovski, Cantemir și ediții extrem de rare și unice, *Biblioteka Lavrei Kiev-Pecerska*, *Biblioteca Academiei Teologice din Kiev*, *Biblioteca fundamentală a Universității din Kiev*, *Biblioteca Liceului nr. 1 din Kiev*, și o serie de alte colecții care au aparținut diferitelor organizații sînt păstrate aici. Multe din ele se găsesc descrise în cataloage tipărite. *Secția de manuscrise* numără în fondurile sale pînă la 200.000 de manuscrise, reflectînd îndeosebi istoria dezvoltării culturii patriei.

Printre ele se păstrează monumentul scrierii glagolitice de la sfîrșitul secolului al X-lea, — *Kievskie glagoliceskie listki*, precum și *Perespopiŋkoe evanghelie*, monument al scrierii din jumătatea secolului al XVI-lea. (D. B.).



A APĂRUT ȘI SE TRIMITE LA PAROHII :

**TÎLCUIREA
EVANGHELIILOR
ȘI
CAZANIILE DUMINICILOR
DE PESTE AN**

ALCĂTUITE DE PREA FERICITUL
† JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÎNE

După Kirlacodromionul lui Niklfor Teotoke
arhiepiscopul Astrahanului tradus de mitropo-
litul Grigore, tipărit pentru prima dată în anul
1801 de mitropolitul Dositel și retipărit în anul
1867 de mitropolitul Nifon.

1960
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SINT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DUPĂ MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI

*MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPĂRHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTA SE TRIMIT PE ADRESA:
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
STR. ANTIM, Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».*

◆
TIPOGRAFIA
INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI
◆