

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 Naztanz 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 Liturgiile 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

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

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

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 Naztanz și Prudențiu	123
Pr. magistrand IOAN TURCU, Cinstirea sfinților ca expresie a unității creștine	150
Magistrand ICĂ I. IOAN, Doctrina Fer. Augustin despre Sfinta Treime după tratatul „De Trinitate“ . .	166
Pr. prof. VLADIMIR PRELIPCEANU, Originea alfabetului în lumina descoperirilor mai noi	189
Magistrand MIRCEA BASARAB, Vechiul Testament în Liturghiile Ortodoxe	202
Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române	226
<i>NOTE BIBLIOGRAFICE</i> , 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.

Pr. prof. Ioan G. Coman

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 întîi, pe care o citau reverențios chiar sinoadele ecumenice și care era autoritate indiscutabilă pentru comunitățile creștine mai ales în problemele morale, pastorale și sociale. Pastorul sa exemplară în vremuri foarte critice, cuvîntul său de îndemn și îndreptare de o rară frumusețe ca fond 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 consacrindu-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?

Pr. prof. Ioan G. Coman

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. Păstoria sa exemplară în vremuri foarte critice, cuvîntul său de îndemn și îndreptare de o rară frumusețe ca fond 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 consacrindu-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 Prudențiu, 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 evlavia 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?

ginei, nu tot așa stau lucrurile cu Ciprian al Antiohiei. Critica modernă, în frunte cu R. Reitzenstein și H. Delehaye, 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 predomine 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 decît pe Sf. Ciprian al Cartaginei. Prin urmare, elementul local sau regional predomina 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 aparținea 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. Delehaye, *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 *citstea Sf. Martir Ciprian*, 7, Migne, P.G., 35, col. 1176 C.

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 predomine materialul referitor la sfântul mai cunoscut și mai venerat în regiunea respectivă, în cazul său regiunea Constantinopolului. Cum era firesc, credințioșii din Constantinopol, în fața cărora vorbea Sf. Grigorie, cunoșteau mai bine pe Sf. Ciprian al Antiohiei decît pe Sf. Ciprian al Cartaginei. Prin urmare, elementul local sau regional predomina 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 aparținea 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, *In cirstea Sf. Martir Ciprian*, 7, Migne, P.G., 35, col. 1176 C.

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 ciprianice, ale cărei izvoare sînt presupuse că vin de la Duhul Sfînt, a cărei ținută e mai pură ca zăpada și a cărei savoare înrouează cerul gurii și mîngîie inima ca licoarea de ambrozii, pătrunzînd pînă în adîncul sufletului și încălzind 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 referitor la Ciprian al Cartaginei. «Varietatea», «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 Sfînta 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 oficiul 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».

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 tinută e mai pură ca zăpada și a cărei savoare înrouează cerul gurii și mîngîie inima ca licoarea de ambrozie, pătrunzînd pînă în adîncul sufletului și încălzind 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 cunoștință Sf. Grigorie referitor la Ciprian al Cartaginei. «Varietatea», «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 Sfînta 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 oficiul 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».

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 stadionului virtuții.¹⁶ Activitatea de îndrumare și îmbărbătare a comunității exilatului 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 cyprianicum». 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 Prudentiu 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, Prudentiu 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.

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: «compunând 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 decât 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 decât 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 decât cea latină prin completări din scrisorile aflate în «corpus cyprianicum». 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 QD.

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.

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 Delehay, și anume că personajul său: 1. a fost episcop al Cartaginei, 2. a fost exilat, 3. mai multe scrisori ale sale sînt date 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 tratînd combinat despre ambii Ciprieni, cum reiese din contaminarea pomenită (vv. 57-60) și, cum vom vedea, dintr-o 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 păsătorii 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 păsătoriți 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 rînduri, 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 întîi prin afinitatea de doctrină și elocință între ei, și al doilea prin rapiditatea și caracterul minunat 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. Delehay, *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.

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 Delehay, 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 datoresc 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 tratînd 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 păsătorii 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 păsătoriți 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 rînduri, 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, folosînd 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 minunat 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. Delehay, *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.

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 păgine 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 strictete ideile originalului.³¹ Chiar dacă Eudochia n-a respectat textul Trilogiei cu aceeași strictete 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: «Neprofîind 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 dinuta ediției Migne, P.G., 85, col. 845-864, 479 versuri; lipsește sfîrșitul.

doua a *Trilogiei*, operă apărută, probabil, înainte de anul 350 și tratând, în cele trei părți ale sale, despre: *Convertirea* Sf. Ciprian, având 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 desfrinat*, 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 tineresci 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 Oc-tateuhului*, dar, prin extindere, și la celelalte opere versificate de Eudochia. Ludwig, 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 Ludwig, Lipsiae, B. G. Teubner, 1897, p. 23.

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

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 fecioară*, de o «galiileană», cum zice Trilogia, n-are nimic insolit. Asemenea convertiri erau lucru curent atunci. Condamnînd *cărțile* sale și *arzindu-le* în public și mergînd la *episcopul Antiohiei* spre a-și mărturisi 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 *prelejul 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».

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 fecioară*, de o «galileeană», cum zice Trilogia, n-are nimic insolit. Asemenea convertiri erau lucru curent atunci. Condamnînd *cărțile* sale și *arzindu-le* în public și mergînd la *episcopul Antiohiei* spre a-și mărturisi 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 întîmplat 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».

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, Dumnezeuul 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 culți sau suspuși se converteau la creștinism prin femei 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.

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 constatat 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 culți sau suspuși se converteau la creștinism prin femei 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.

«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. Sfîrșitul 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 *nevolavie* 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 τῆν ἀλογοῦσαν ἐπέλιπεν».

«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, pretutîndenii 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, inluit 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 ἀγαθοῦ 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 ἐπέκλινεν».

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 temeiul 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 rugându-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

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 temeiul acesta: era o fecioară în același oraș cu el, pe nume Justina, botezată de episcopul Optat. Un grec, numit Idas (scil. 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

cînd a rostit panegiricul autorul avea aerul că improvizează, după aceea, acasă, el i-a dat forma pe care i-o cunoaştem şi care e departe de a trăda semnele unei improvizaţii. Credem că Sf. Grigorie ducîndu-se la ţară să se odihnească, a ţinut, printre altele, să se şi pregătească în vederea acestei aniversări; noi trebuie să înţelegem formula exordiumului 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 exordiumului, către sfîrşitul 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 meşter al cuvîntului, care e Sf. Grigorie, ştie să scoată chiar dintr-o dificultate un element artistic. Cele 19 capitole ale panegiricului sînt lucrări cu grijă şi lasă o deosebită impresie asupra cititorului atent. ⁷¹

În general, compoziţia panegiricului e bine încheată şi rareori lasă să se întrevadă locul de sudură a diferitelor părţi sau elemente de construcţie. Materialul folosit, luat din izvoare diferite, cum am văzut mai sus, e bine îngemănat şi dozat. Meritul mare al compoziţiei acestui panegiric este că din doi Ciprieni ea a făcut unul, e adevărat, un personaj uneori complex şi greoi, dar unul. Izvoarele scrise atît pentru Sf. Ciprian al Carthaginei cît şi pentru Sf. Ciprian al Antiohiei, precum şi cele orale au fost contopite magistral de evlavie şi arta Sf. Grigorie într-o masă unică, pe care credinţa şi talentul său oratoric au dăruit-o dîndu-i forma atrăgătoare pe care o cunoaştem. Chiar dacă Sf. Grigorie a dispus de un izvor intermediar între Trilogie, deoparte, şi *Vita* din fruntea menţionatului «corpus cyprianicum» şi martiriul (*passio*) Sf. Ciprian, de altă parte, ⁷² operaţia de contopire a fost, totuşi, grea, pentru că materialul aparţinea la două cicluri diferite, care se vor fi făcut resimţite şi în acest izvor intermediar şi pentru că el dădea acestui material o formă nouă. Dar contribuţia Sf. Grigorie nu se mărgineşte la armonizarea unui material bogat şi, adesea, labil; primele cinci capitole care formează introducerea panegiricului aparţin în exclusivitate panegiristului; la fel consideraţiile teologice sau filocalice pe care le face în majoritatea episoadelor panegiricului, partea a doua a cap. 18 şi întregul cap. al 19-lea. La acestea se adaugă căldura unei evlavii, blîndeţea unei inimi şi altitudinea unei spiritualităţi cu totul deosebite. Poemul lui Prudenţiu are o compoziţie mai strînsă, mai condensată, decît aceea a panegiricului gregorian. Sudura părţilor e mai solidă şi unitatea personajului e mai certă; e mai puţină magie ca la Sf. Grigorie, demonul nici măcar nu e pomenit, fecioara e menţionată numai în treacăt, dar impresionează «peştera» de lângă Carthagina în care a fost închis Sf. Ciprian, judecata acestuia şi rolul său după moarte. Cu tot elanul poetic, mai ales la începutul şi la sfîrşitul pie-

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

71. H. Delehaye, *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 sfîrşit.

cînd a rostit panegiricul autorul avea aerul că improvizează, după aceea, acasă, el i-a dat forma pe care i-o cunoaştem şi care e departe de a trăda semnele unei improvizaţii. Credem că Sf. Grigorie ducîndu-se la ţară să se odihnească, a ţinut, printre altele, să se şi pregătească în vederea acestei aniversări; noi trebuie să înţelegem formula exordiului 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 exordiului, către sfîrşitul 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 meşter al cuvîntului, care e Sf. Grigorie, ştie să scoată chiar dintr-o dificultate un element artistic. Cele 19 capitole ale panegiricului sînt lucrute cu grijă şi lasă o deosebită impresie asupra cititorului atent. ⁷¹

În general, compoziţia panegiricului e bine încheagată şi rareori lasă să se întrevadă locul de sudură a diferitelor părţi sau elemente de construcţie. Materialul folosit, luat din izvoare diferite, cum am văzut mai sus, e bine îngemănat şi dozat. Meritul mare al compoziţiei acestui panegiric este că din doi Ciprieni ea a făcut unul, e adevărat, un personaj uneori complex şi greoi, dar unul. Izvoarele scrise atît pentru Sf. Ciprian al Cartaginei cît şi pentru Sf. Ciprian al Antiohiei, precum şi cele orale au fost contopite magistral de evlavie şi arta Sf. Grigorie într-o masă unică, pe care credinţa şi talentul său oratoric au dăltuit-o dîndu-i forma atrăgătoare pe care o cunoaştem. Chiar dacă Sf. Grigorie a dispus de un izvor intermediar între Trilogie, deoparte, şi *Vita* din fruntea menţionatului «corpus cypranicum» şi martiriul (passio) Sf. Ciprian, de altă parte, ⁷² operaţia de contopire a fost, totuşi, grea, pentru că materialul aparţinea la două cicluri diferite, care se vor fi făcut resimţite şi în acest izvor intermediar şi pentru că el dădea acestui material o formă nouă. Dar contribuţia Sf. Grigorie nu se mărgineşte la armonizarea unui material bogat şi, adesea, labil; primele cinci capitole care formează introducerea panegiricului aparţin în exclusivitate panegiristului; la fel consideraţiile teologice sau filocalice pe care le face în majoritatea episoadelor panegiricului, partea a doua a cap. 18 şi întregul cap. al 19-lea. La acestea se adaugă căldura unei evlavii, blîndeţea unei inimi şi altitudinea unei spiritualităţi cu totul deosebite. Poemul lui Prudenţiu are o compoziţie mai strînsă, mai condensată, decît aceea a panegiricului gregorian. Sudura părţilor e mai solidă şi unitatea personajului e mai certă; e mai puţină magie ca la Sf. Grigorie, demonul nici măcar nu e pomenit, fecioara e menţionată numai în treacăt, dar impresionează «peştera» de lingă Cartagina în care a fost închis Sf. Ciprian, judecata acestuia şi rolul său după moarte. Cu tot elanul poetic, mai ales la începutul şi la sfîrşitul 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 sfîrşit.

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-i 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, grădina 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 niveusque 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, fîntîna 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 corespunderii: «Acestea sînt, o, om sfînt, primițiile cuvîntării mele; aceasta îți este recompensa și pentru învățatură și pentru luptă: nu măslinul olimpic, nu merele, glume delifice, 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 *înteruperea* momentană a expunerii faptelor printr-o observație inciden-

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

78. *Peristephanorū*, 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.

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-i 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 niveusque 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, fîntîna 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 învățatură 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 *întrepruperea* 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.

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 constat 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 distribuția 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: dese 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,

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.

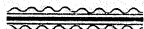
1. Sf. Grigorie de Nazianz și Prudențiu deși, literar, prezintă un singur Ciprian, în realitate ei tratează despre doi: unul al Cartaginei și altul al Antiohiei. Folosirea materialului aparținînd ciclului lui Ciprian al Cartaginei și ciclului lui Ciprian al Antiohiei este evidentă pentru ochiul critic. Ea a constat 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 întîii, 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: dese 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,

5. Sf. Grigorie a creat, literar, un singur Ciprian din cei doi, deși repetițiile, paralelisme 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.

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.

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 atîta 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 intim 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 Botelului 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 talmăcește deosebit de sugestiv acest fapt, îl reproducem după expresia comparativă pe care i-o dă el, pentru toate cele trei mari 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 prefacere 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. Chișescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în «Studii Teologice», nr. 3-4, 1955, p. 164.

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 atîta 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 intim 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 tălmăcește deosebit de sugestiv acest fapt, îl reproducem după expresia comparativă pe care i-o dă el, pentru toate cele trei mari direcții dogmatice creștine: «Grăuntele de nisip nu primește o existență nouă de la grămada în care l-a aruncat înfîmplarea. Așa este omul în protestantism. Cărămida dintr-un zid nu suferă nici o prefacere 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.

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 plîni, 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 «sfinţit»), 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 nicîdecum separaţie.

Dimpotrivă, deşi poartă sensul distincţiei dintre «sfînt» şi «sfinţit», 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 înnăscută, ea a refuzat totdeauna «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 φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι) — 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.

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.

*

Reşinem din cele expuse pînă aci, că Ortodoxia ştie şi distinge (între «sfînt» şi «sfinţit»), 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 nicicum separaţie.

Dimpotrivă, deşi poartă sensul distincţiei dintre «sfînt» şi «sfinţit», 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 totdeauna «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 «bisericele») 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 φιλαδελφίᾳ 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.

4. IN COMUNIUNE CU HRISTOS

Hristos nu-i niciodată singur. El e de necugetat în afara plinirii ca frumuseţe a celorlalţi întru El. Era, de fapt, şi e dragostea Tatălui, ca în Preoţia lui Hristos să ajungă «mulţi fii la slavă» (Evrei II, 10). De aceea şi cântul evasianonim de biruinţă şi de bucurie pentru Preoţia Lui cea dumnezeieşte roditoare: «şi moartea M-a lăsat să Mă-ntorc şi cu Mine mulţi». ¹³

Credem chiar că ţine intim de calitatea de a fi creştin bucuria aceasta de a-L şti pe Hristos în noi.

Căci bucuria pentru Hristos în noi prin cinstirea sfinţilor, revelează un Hristos în unitatea credinţei, ca plinătate de har şi de frumuseţe. Iar aceasta înseamnă că cinstitorul însuşi e chemat să dobândească astfel dimensiuni corespunzătoare de orizont interior şi lumini interioare corespunzătoare.

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

Din acest motiv s-a şi remarcat că, cei ce înlătură cinstirea sfinţilor, «deşi rămân cu Hristos, ei pierd justul lor raport cu El», căci se arată ca fiind «duhovniceşte fără familie». Or, a fi «duhovniceşte fără familie», «fără părinţi şi fraţi în Hristos», înseamnă, desigur, a nu avea un Hristos dumnezeieşte şi real rodit în viaţa Bisericii, ca plinătate şi ca diversitate de frumuseţe. Şi, evident, El pentru aceasta a venit, să fie început de frumuseţe şi să se reverse ca plinătate în credincioşi. Iar un alt fel de Hristos decît cel bogat rodit, presupune, cel puţin logic, dacă nu cumva ultra-rafinat şi psihologic, o lipsă de smerenie, de dragoste, de delicateţă, de atenţie faţă de alţii din Hristos, de sociabilitate duhovnicească. Fiindcă, de bună seamă, precum există o sociabilitate în ordinea externă, obişnuită, tot aşa există o dispoziţie de sociabilitate interioară în Duhul Sfînt şi-n Hristos. Sentimentul eclesiologic de vastă perspectivă temporală nu-i, în fond, decît un alt nume al acestei sociabilităţi interioare în Duhul Sfînt. Iar cinstirea sfinţilor e tocmai una din expresiile ei.

Căci chiar dacă într-un sens în singurătate şi singur sufletul se dezbate în cel mai adînc proces al lui cu Hristos-Dumnezeu şi încearcă vibraţia religioasă cea mai intimă, o vibraţie a sa, vieţii religioase creştine îi sînt cu totul proprii şi bucuria pentru «mulţi» şi întru «mulţi» în Hristos.

E mereu acelaşi chip al îmbinului dintre aspectul vibrant al lui «eu» şi dintre cel profund eclesiologic al lui «noi», ce se desfăşoară într-o nedespărţită întrepătrundere în viaţa religioasă, ca, de altminteri, în viaţa spirituală umană, în genere. Căci, încă o dată —, omul e structurat familial, pentru viaţa întru «mulţi», în «Trup», eclesiologic. El ştie a spune «eu» atît de adînc, cu atîta răspundere, cu atîta misiune spre semenii, şi

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

4. IN COMUNIUNE CU HRISTOS

Hristos nu-i niciodată singur. El e de necugetat în afara plinirii ca frumuseţe a celorlalţi întru El. Era, de fapt, şi e dragostea Tatălui, ca în Preoţia lui Hristos să 'ajungă «mulţi fii la slavă» (Evrei II, 10). De aceea şi cântul cvasianonim de biruinţă şi de bucurie pentru Preoţia Lui cea dumnezeieşte roditoare : «şi moartea M-a lăsat să Mă-ntorc şi cu Mine mulţi». ¹³

Credem chiar că ţine intim de calitatea de a fi creştin bucuria aceasta de a-L şti pe Hristos în noi.

Căci bucuria pentru Hristos în noi prin cinstirea sfinţilor, revelează un Hristos în unitatea credinţei, ca plinătate de har şi de frumuseţe. Iar aceasta înseamnă că cinstitorul însuşi e chemat să dobândească astfel dimensiuni corespunzătoare de orizont interior şi lumini interioare corespunzătoare.

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

Din acest motiv s-a şi remarcat că, cei ce înlătură cinstirea sfinţilor, «deşi rămân cu Hristos, ei pierd justul lor raport cu El», căci se arată ca fiind «duhovniceşte fără familie». Or, a fi «duhovniceşte fără familie», «fără părinţi şi fraţi în Hristos», înseamnă, desigur, a nu avea un Hristos dumnezeieşte şi real rodit în viaţa Bisericii, ca plinătate şi ca diversitate de frumuseţe. Şi, evident, El pentru aceasta a venit, să fie început de frumuseţe şi să se reverse ca plinătate în credincioşi. Iar un alt fel de Hristos decît cel bogat rodit, presupune, cel puţin logic, dacă nu cumva ultra-refinat şi psihologic, o lipsă de smerenie, de dragoste, de delicateţe, de atenţie faţă de alţii din Hristos, de sociabilitate duhovnicească. Fiindcă, de bună seamă, precum există o sociabilitate în ordinea externă, obişnuită, tot aşa există o dispoziţie de sociabilitate interioară în Duhul Sfînt şi-n Hristos. Sentimentul eclesiologic de vastă perspectivă temporală nu-i, în fond, decît un alt nume al acestei sociabilităţi interioare în Duhul Sfînt. Iar cinstirea sfinţilor e tocmai una din expresiile ei.

Căci chiar dacă într-un sens în singurătate şi singur sufletul se dezbate în cel mai adînc proces al lui cu Hristos-Dumnezeu şi încearcă vibraţia religioasă cea mai intimă, o *vibraţie a sa*, vieţii religioase creştine îi sînt cu totul proprii şi bucuria pentru «mulţi» şi întru «mulţi» în Hristos.

E mereu acelaşi chip al îmbinului dintre aspectul vibrant al lui «eu» şi dintre cel profund eclesiologic al lui «noi», ce se desfăşoară într-o nedespărţită întrepătrundere în viaţa religioasă, ca, de altminteri, în viaţa spirituală umană, în genere. Căci, încă o dată —, omul e structurat familiar, pentru viaţa întru «mulţi», în «Trup», eclesiologic. El ştie a spune «eu» atît de adînc, cu atîta răspundere, cu atîta misiune spre semenii, şi

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

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 RĂSFRINGERI 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 ei. 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 împărțînd 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 omești, distruge tot atîtea posibilități și mesaje unice din umanitate.

Marele temei 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*.

frângere, 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 RĂSFRINGERI DIVINE DIN SEMENI ȘI DIN SFINȚI IN 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 ei. 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 omești, distruge tot atîtea posibilități și mesaje unice din umanitate.

Marele temei 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*.

răzbat în el nesfîrşite reflexe din nesfîrşiţi 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 îi neapărat atent cînd Dumnezeu din tine şi se va arăta ca frumuseţe a Sa, din alţii. E neapărat necesar momentul acesta. El e biruinţă şi izbăvire de mîndrie 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 temei teologic al iubirii faţă de semeni şi totodată marele mobil şi marele semn al acestei iubiri. Şi chiar dacă şi 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 nesfîrşită 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 înstelat».

Imnografia 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-insele îngerii 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.

trăzbat 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, înţelegând sensul acestui adevăr. Descopere-L pe Dumnezeu din tine, dar fii neapărat atent când Dumnezeu din tine îţi se va arăta ca frumuseţea 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 temeiu teologic al iubirii în faţa de semeni şi totodată marele mobil şi marele semn al acestei iubiri. Şi chiar dacă îţi 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 crescând 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 inepuizabilei 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 înstelat».

Imnografia ortodoxă dă grai acestei bogăţii infinite de reflexe divine în sfinţi, prin forma: «Impodobindu-vă cu podoabele frumuseţii celei dinţii şi arătându-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 îi cel ce «începe»?» (p. 257).

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

deosebit și s-au împodobit întru El vreodată. Hristos mi-i arată în El pe toți. Incit, 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 sfinți... și că, pe lângă aceasta, cinstirea sfinților ar purta oarecum pentru Hristos însuși, semnificația unei nedeplinătăți (că adică nu ne poate împlini El în tot ceea ce sufletul nostru îi 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 atenție întru delicatețe pe unii față de alții, într-o unitate autentică a dragostei ca perihoreză 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 săptămâni» a petrecut «un bătrîn oarecare» într-o postire severă și în rugăciune, spre a-l lumina Dumnezeu asupra unui cuvânt din Scriptură, totuși, nimic nu a câștigat 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 plinătatea 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-poruncă 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 dumneata (se referă la Cehov, n.n.), și pînă mai încoace, pînă azi...» (*Tablete de cronnicar*, 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».

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

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 cînsteste pe Hristos și-L iubește pe El are totul și nu și-ar mai adăuga nimic cînstindu-i (și iubindu-i) pe sfinți... și că, pe lângă aceasta, cînstirea sfinților ar purta oarecum pentru Hristos însuși, semnificația unei nedeplinătăți (că adică nu ne poate împlini El în tot ceea ce sufletul nostru îi 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 atenție întru delicatețe pe unii față de alții, într-o unitate autentică a dragostei ca perihoreză 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 cînstirii sfinților. Fiindcă, evident, nici cînstirea sfinților nu se opune cînstirii și iubirii față de Hristos, de vreme ce Hristos, cu plinătatea Lui de har, este cînstit și iubit în ei, iar ei *nu autonom*, ci în Hristos și numai în Hristos, sînt cînstiți și iubiți.

Nu oare Hristos este Cel ce trimite totdeauna spre semenii, spre descoperirea lor, spre cînstirea și iubirea lor? Iar faptul că sfinții nu mai respiră «acum» cu noi, nu ne dezleagă nicidecum de aceste dorințe-poruncă 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 dumneata (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 Wiedersinn».

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 marea 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 adâncimile 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 celui-lalt sau și celorlalți însetați, pentru că a băut-o primul însetat.

În cele ale sufletului însă, Dumnezeu ne-a pecetluit cu marea 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 marea 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 *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, cu aprobarea Sfințului 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.

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

Ortodoxia nu l-a înțeles 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 întreagă, — scrie Sf. Maxim Mărturisitorul —, este aceeași, desăvârșită în chip desăvârșit, în Tatăl cel desăvârșit; și aceeași întreagă, desăvârșită în chip desăvârșit, în Fiul cel desăvârșit; și întreagă, 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 adâncimile 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 celui-lalt 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 dăruii 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 marea 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 *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, cu aprobarea Sfântului 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.

7. RESTRINGERI ŞI CONCLUZII

«A cinsti» e, în acelaşi timp, recunoştinţă, omagiu şi aspiraţie.

Dar aci am axat cinstirea sfinţilor mai cu seamă pe aspectele «eu» şi «noi» ale fiinţei umane, precum şi pe aspectele hristologice şi eclesiologice ale duhovniciei ortodoxe.

Şi chiar dacă consideraţiile noastre s-au desfăşurat oarecum, preponderent, spre frumuseţea duhovnicească a sfinţilor, în intenţie ne-a fost mereu rezultatul dogmatic, de participare a credincioşilor la pîinea şi vinul aceluiasi adevăr şi aceluiasi crez dogmatic al sfinţilor.

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

De aceea, fie că îi privim pe sfinţi din planul parcursurilor istorice-bisericeşti 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 închişi. Căci precum în Hristos totul e viaţă şi înviere, tot aşa totul e în El circulaţie, mişcare, schimb, împărtăşire. Frumuseţea şi dragostea sînt în El permanent active. Sau, nuanţînd, am zice că frumuseţea e în El într-o permanentă revărsare din unii în alţii, prin dragoste.

Pentru ca El să fie în toate şi în toţi aceeaşi frumuseţe şi acelaşi adevăr ; pentru ca Biserica să-şi fie permanent asemenea ; pentru ca toţi să se întâlnească întru El, în perihoreza frumuseţii din dragostea ce uneşte : adînc, trainic, autentic.

De aceea, de fapt, frumuseţea Ortodoxiei e o frumuseţe de fior istoric plenar eclesiologic : «Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gînd să mărturisim».



ca o tămîie aleasă de mare preţ (cf. Apoc. VIII, 3-4). (Poate oare avea Hristos un Cer mort?). Şi dacă pe «aproapele» îl invit să mă pomenească în rugăciunile sale (fără a umbri calitatea de *Unic Mijlocitor* a lui Hristos), tot aşa îi rog în Hristos şi pe sfinţi. «Faceţi rugăciuni, cereri, *mijlociri*, pentru toţi oamenii», scrie tot Sf. Apostol Pavel (I Tim. II, 1), ceea ce, în perspectiva vast eclesiologică, sau prin «Cerul sfinţilor lui Hristos se tălmăceşte tocmai prin acel : «Rugaţi-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 «convingerea că toată Biserica e în nesfîrşită rugăciune pentru membrele Sale».

7. RESTRINGERI ŞI CONCLUZII

«A cinsti» e, în acelaşi timp, recunoştinţă, omagiu şi aspiraţie.

Dar aci am axat cinstirea sfinţilor mai cu seamă pe aspectele «eu» şi «noi» ale fiinţei umane, precum şi pe aspectele hristologice şi eclesiologice ale duhovniciei ortodoxe.

Şi chiar dacă consideraţiile noastre s-au desfăşurat oarecum, preponderent, spre frumuseţea duhovnicească a sfinţilor, în intenţie ne-a fost mereu rezultatul dogmatic, de participare a credincioşilor la pîinea şi vinul aceluiaşi adevăr şi aceluiaşi crez dogmatic al sfinţilor.

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

De aceea, fie că îi privim pe sfinţi din planul parcursurilor istorice-bisericeşti 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 închişi. Căci precum în Hristos totul e viaţă şi înviere, tot aşa totul e în El circulaţie, mişcare, schimb, împărtăşire. Frumuseţea şi dragostea sînt în El permanent active. Sau, nuanţînd, am zice că frumuseţea e în El într-o permanentă revărsare din unii în alţii, prin dragoste.

Pentru ca El să fie în toate şi în toţi aceeaşi frumuseţe şi acelaşi adevăr ; pentru ca Biserica să-şi fie permanent asemenea ; pentru ca toţi să se întâlnească întru El, în perihoreza frumuseţii din dragostea ce uneşte : adinc, trainic, autentic.

De aceea, de fapt, frumuseţea Ortodoxiei e o frumuseţe de fior istoric plenar eclesiologic : «Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim».



ca o tîmfiie aleasă de mare preţ (cf. Apoc. VIII, 3-4). (Poate oare avea Hristos un Cer mort?). Şi dacă pe «apropapele» îl invit să mă pomenească în rugăciunile sale (fără a umbri calitatea de *Unic Mijlocitor* a lui Hristos), tot aşa îi rog în Hristos şi pe sfinţi. «Faceţi rugăciuni, cereri, *mijlociri*, pentru toţi oamenii», scrie tot Sf. Apostol Pavel (I Tim. II, 1), ceea ce, în perspectiva vast eclesiologică, sau prin «Cerul sfinţilor lui Hristos se tălmăceşte tocmai prin acel : «Rugaţi-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 «convingerea că toată Biserica e în nesfîrşită rugăciune pentru membrele Sale».

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 ostenitor, 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 lingă 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 temeurile 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 stînga. 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 lingă

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.

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 țîsnesc 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 stînga. 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.

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 talmăcirea 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 trimiterilor divine și a teofaniilor vechitamentare în același sens, precum și explicarea psihologică a Sfintei Treimi cu ajutorul analogiilor etc. ¹⁴ În mare măsură, prilejul și planul acestui mod nou de a vedea doctrina trinitară, i l-a oferit erezia 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 orice 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.

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 adinci 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 trimiterilor divine și a teofaniilor vechitamentare în același sens, precum și explicarea psihologică a Sfintei Treimi cu ajutorul analogiilor etc. ¹⁴ În mare măsură, prilejul și planul acestui mod nou de a vedea doctrina trinitară, i l-a oferit erezia 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 orice controversă polemică.

UNITATEA TRINITAȚII

«*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 Sfînt, 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*.

mai mare ființă Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt împreună decât 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 constrînși 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 Sfintei 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 Seinsendeckung 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

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 fiecareia 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 concepe 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 Sfintei 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 Seinsentdeckung 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

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 într-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.

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 într-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 decît 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 Kellier, *Manuale Theologiae dogmaticae*, Fasc. II, Friburgi, 1939, p. 122 etc.

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

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 purcede «de la amândoi», ca legătură (vinculum) care îi leagă pe amândoi într-o unitate indisolubilă sau ca darul comun (donum commune) care și-l fac veșnic amândoi reciproc. Întrucât spiritul își exprimă și își actualizează perfect ființa sa întreagă 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 producerea divină — 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 producerea divină 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, întrucît 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 Katolischen Dogmatik*, I Band, Freiburg, 1873, p. 847. Bartmann, *op. cit.*, pp. 211-216. Stolz, *op. cit.*, p. 63 etc.

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

iubiri de sine este iubirea însăși, care îl exprimă pe sine atît ca subiect cît și ca obiect, ca una care leagă pe iubitor și iubit într-o singură unitate. Tot astfel și Tatăl, care Iși 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 Sfînt care purcede «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 Sfînt — 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 învățăături 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 Mysterien des Christentums*. Herausg. von J. Höfer, Freiburg, 1941, p. 45.

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 și Fiul Duhului.⁴⁷ Mai clar apare caracterul său relațional în numirea Sa de «dar» (donum), ce se rapoartă 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 «neprincipiat», precum cel de «născut» aceea a Fiului ca «principiat».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

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 «nepincipiat», precum cel de «născut» aceea a Fiului ca «principiat».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

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 Teama 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 întrebuința 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».

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 Teama 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».

«extra lucrarea indistinctă a celor trei persoane». ⁶⁷ Datorită unității ființei divine și a întrepătrunderii desăvârșite a persoanelor treimice, în Dumnezeu nu poate exista decît o singură voință și o singură lucrare. «Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, 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, cînd Fiul zice celor doi Apostoli că «a ședea de-a dreapta Mea sau de-a stînga Mea nu Mi-i îngăduit să dau decît 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, Îl 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 întrebă: «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 decît 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 Aceași inseparabilitate și unitate desăvârșită de lucrare învață Sfînta Scriptură, cînd zice că Tatăl nu face nimic fără Fiul și Duhul Sfînt, ci 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. Portalié, *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.

«extra lucrarea îndistinctă 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, Il 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 Il 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 întrebă: «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, ci 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. Portalié, *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.

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 întregă Sf. Treime s-a întrupat, a pățit, s-a pogorit 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, întregă Treimea a lucrat în același timp vocea Tatălui, trupul Fiului și porumbelul Duhului Sfânt, deși fiecare din aceste lucruri se raportează 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, întrucât 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 și A poruncit El ca să vină și Acesta a venit ascuțind 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.

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 pogorit 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 raportează 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, întrucât 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 îi 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 și 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.

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 îngeri, 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 lucrute 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.

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, întrucît 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 îngeri, 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 Treimea 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 Ia 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.

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 întregă 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 pătimit 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 celuiilalt 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 glasul 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.

exemplu susținerea purcederii Duhului Sfânt «de la amândoi», 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 întregă 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 Dumnezeuul 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 Dumnezeuule, de a ne boteza în numele Aceluia care nu este Domnul Dumnezeu Unul. Nici nu ar fi zis glasul 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 însuși 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.

Pr. prof. V. Prelipceanu

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.

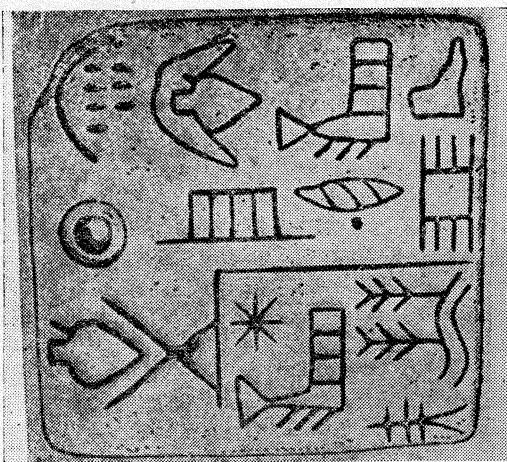
Din fericire pentru posteritate, vechile civilizații au înțeles foarte de timpuriu arta de a fixa cuvintele omenesti în scris și de fapt s-a scris foarte mult.

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 înfățișa 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).

Pr. prof. V. Prelipceanu

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.

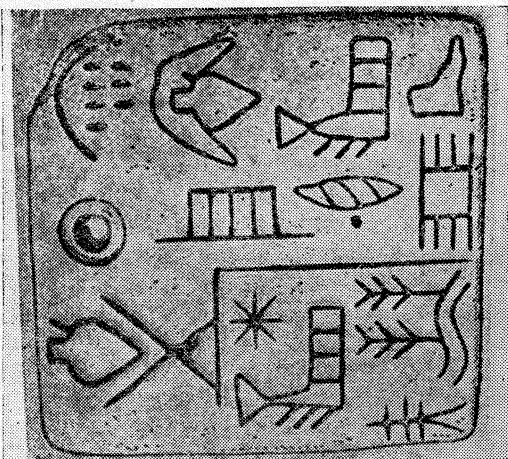
Din fericire pentru posteritate, vechile civilizații au înțeles foarte de timpuriu arta de a fixa cuvintele omenești în scris și de fapt s-a scris foarte mult.

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.

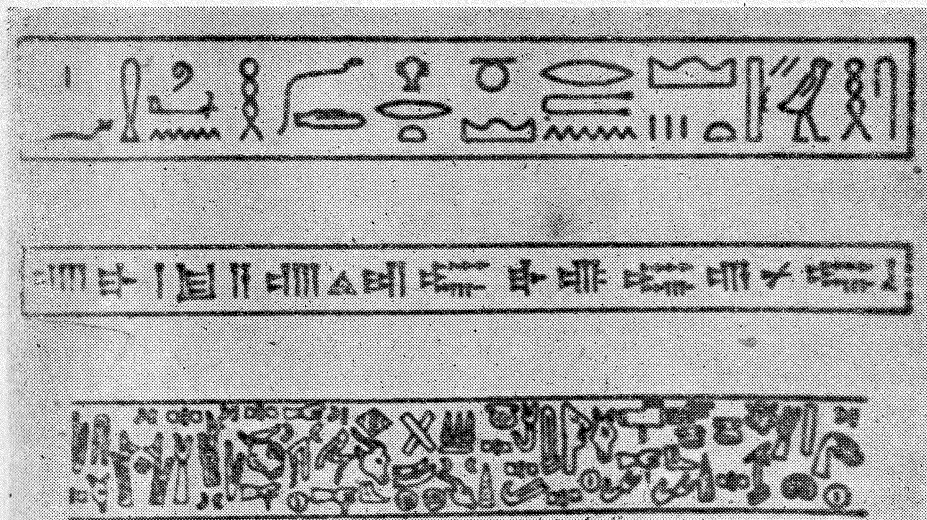
Așadar, scrierea la începutul ei era ideografică, fiecare semn înfățișa o idee. Din ideografică, cum era la început, scrierea devine silabică. De exemplu, cuvîntul cer în limba sumeriană înseamnă «an», și era redat printr-un semn. Același semn era întrebuințat și pentru zeul cerului, sau



Scriere ideografică (pictografică).

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



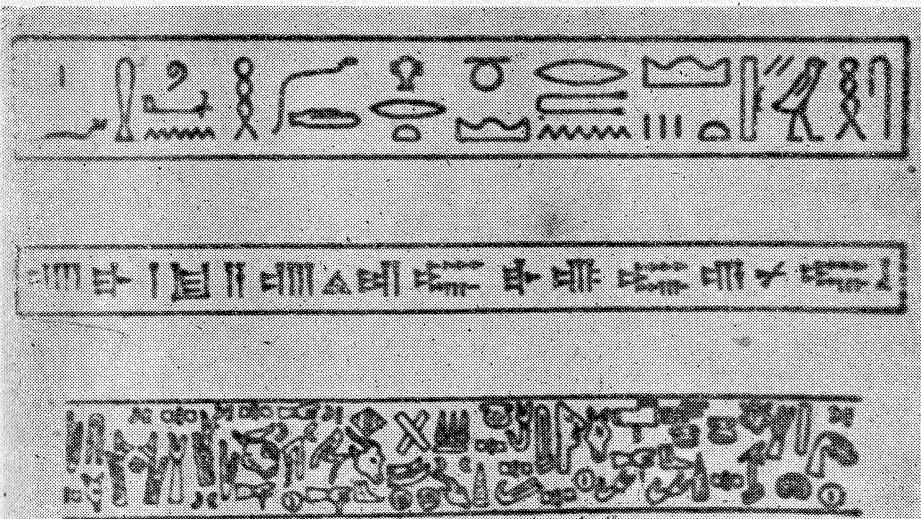
1. Scriere ieroglifă egipteană. 2. Scriere cuneiformă. 3. Scriere ieroglifă hitită.

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 vocele, 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 întâlnește în sistemul ieroglific numai în împrejurări deosebite, în cazuri secundare. Acest caz special al sistemului ieroglific a devenit principiu

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 alfabeticului numai consoanele cuvintelor, fără vocele, ceea ce adeseori pricinuia ca același cuvînt să fie înțeles în mai multe feluri.

Cam pe la sfîrșitul veacului IX sau începutul veacului VIII î. 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

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).

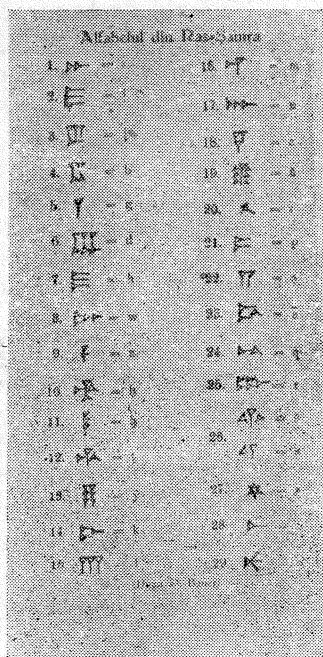
Trei învățați, independent unul de altul, și-au luat sarcina să descrie textele aflate: Hans Bauer în Germania, Edouard Dhorme în Ierusalim, și Charles Virolleaud în Franța. S-a stabilit că textele de mai sus, deși scrise pe tăblițe de argilă și cu o tehnică asemănătoare scrierii cuneiforme, totuși nu 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 lîrzie 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)

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).

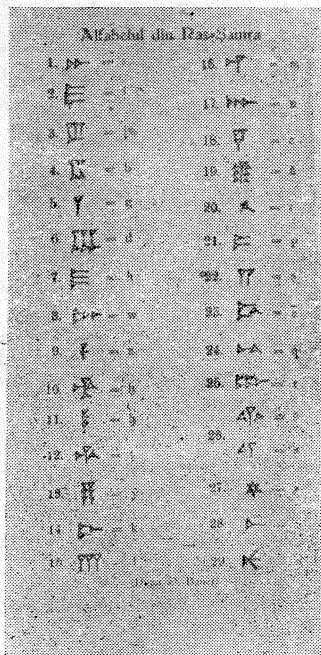
Trei învățați, independent unul de altul, și-au luat sarcina să descrie textele aflate: Hans Bauer în Germania, Edouard Dhorme în Ierusalim, și Charles Virolleaud în Franța. S-a stabilit că textele de mai sus, deși scrise pe tăblițe de argilă și cu o tehnică asemănătoare scrierii cuneiforme, totuși nu 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)

ieroglife făceau să se creadă că sîntem în prezența lanțului intermediar între ieroglifele egiptene și alfabetul fenician arhaic. Gardiner a descifrat cuvîntul *b'a-l-th* = doamnă (בעלת). 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 canaaneic.

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

ieroglife făceau să se creadă că sîntem în prezența lanțului intermediar între ieroglifele egiptene și alfabetul fenician arhaic. Gardiner a descifrat cuvîntul *b'a-l-th* = doamnă (בעלת). S-a reușit apoi să se descifreze *'h-b* (*ahab*) = a iubi. Incercările 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 canaaneic.

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 î. 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 î. 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

K	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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	
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	𐤺	𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿	

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

manuscrite

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

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	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	
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת

Inscr. Mişa c. 840.

Inscr. sigillii și geme 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, sigillii, etc. sec. VIII-III a. Hr.

Vechi inscripții sec. I-IV d. Hr.

Alfabetul ebr. modern, lit. tipar

HEB	Ahiram	Abiboaal Eliboaal	Mócha	Grec Archaïque	Grec Classique Ionien / Chalcidien	Latin
Aleph	KK	K	⋆	Α	Α	Α
Bet	9	9	9	Β	Β	Β
Gimel	∧	∧	∧	Γ	Γ	Γ C ^(E)
Dalet	∇	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ
Hé	Ξ		Ξ	Ξ	Ε	Ε
Waw	У	У	У	Υ	Ϝ	Ϝ
Zoïn	I	I	Ι	Ι	Ζ	Ζ I ^(Z)
Het	⊞	⊞	⊞	⊞	Η ^(H)	Η ^(H) H ^(X)
Tet	⊕		⊕	⊕	Θ	Θ
Yod	2	2	2	2	Ι	Ι
Kaph	∨	∨	∨	Ϙ	Κ	Κ
Lamed	∟	∟	∟	∟	Λ	Λ
Mem	Ϝ	Ϝ	Ϝ	Μ	Μ	Μ
Noun	Ϝ	Ϝ	Ϝ	Ν	Ν	Ν
Samak	⊞		⊞	⊞	Ξ	Ξ
'Aïn	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο
Pé	7	7	7	7	Π	Π
Şada		κ	κ	μ		
Qoph			φ	φ		Q
Rech	9	9	9	Α	Ρ	Ρ
Chin	W	W	W	Μ	Σ	Σ
Taw	+†	+	X	T	Τ	Τ
					Υ	Υ
					Φ	Φ
					Χ	Χ
					Ψ	Ψ
					Ω	Ω
						Υ
						Ζ

Alfabetul vechi fenician, grec și latin.

Fenician	Ahi ram	Abibaal Elibaal	Môcha	Grec Archaïque		Grec Classique		Latin
						Ionien	Cheluisien	
Kaph	Κ	Κ	⋈	Α	Α	Α	Α	Α
Het	Ϟ	Ϟ	Ϟ	Β	Β	Β	Β	Β
Samel	⋈	⋈	⋈	Γ	Κ	Γ	Γ	C ^(C)
Dalet	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	Δ	D
Hé	Ξ		Ξ	Ξ	Ε	E	E	E
Waw	Υ	Υ	Υ	Υ	Ϝ	F	F	F
Zaïn	Ι	Ι	Ι	Ι	Ζ	Z	Z	I ^(I)
Het	⊞	⊞	⊞	⊞	Η	H ^(H)	H ^(H)	H ^(H)
Tet	⊕		⊕	⊕		Θ	Θ	⊕
Yod	Ϛ	Ϛ	Ϛ	Ϛ	Ι	Ι	Ι	Ι
Kaph	ϛ	ϛ	ϛ	ϛ	Κ	Κ	Κ	Κ
Lamed	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ	Λ
Mem	Ϟ	Ϟ	Ϟ	Ϟ	Μ	Μ	Μ	Μ
Noun	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	Ν	Ν	Ν	Ν
Samsk	⊞		⊞	⊞	Ξ	Ξ ^(Ξ)	Ξ	Ξ
'Aïn	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο	Ο
Pé	Π		Π	Π	Π	Π	Π	Π
Şadé		Ϟ	Ϟ	Ϟ	Μ			
Qaph			ϙ	ϙ	ϙ		Q	Q
Rech	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	Ρ	Ρ	Ρ	R
Chin	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	Σ	Σ	Σ	S
Taw	ϙ	ϙ	ϙ	ϙ	Τ	Τ	Τ	T
						Υ	Υ	V
						Ϛ	Ϛ	Y
						ϛ	ϛ	Z

Alfabetul vechi fenician, grec și latin.

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 Auflage, Berlin, 1957, p. 318. Îndeosebi capitolul III («Schriften und Schriftdenkmäler»), pp. 158-177.
8. Tarnavschi (Vasile), *Arheologia Biblică*, 1930. Îndeosebi pp. 198-210 («Scrierea și limba»).



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

Vechea tradiție pune pe seama fenicienilor invenția alfabetului. Invățatii 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 Auflage, 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»).



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 EXISTENȚĂ 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 primă sa operă scrisă, dedicată creștinilor proveniți dintre iudei. Dar, pînă la această dată și încă multă vreme după aceasta, creștinii citesc 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.

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 EXISTENȚĂ 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 Mintuitorului, 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 citeșc 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, iudaizanți, erau conșiși 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 Moiescu, *Sfintul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca Apostolică*, în «Studii Teologice», nr. 7-8, 1951, pp. 398-416.

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 citească 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 Jertle 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 lîngă acestea, cărțile lui Iov și ale lui Solomon și ale celor șasesprezece prooroci, făcîndu-se citire în două părți. Altceineva 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 vechitestamentare 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 întrebuițare destul de mică și, încetul cu încetul, au fost înlăturate păstrîndu-se doar partea care alcătuiă *evanghelia Vechiului Testament*. Întrebuițarea acestei evanghelii vechitestamentare 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 πρώτη ὑπὲρ χριστιανῶν*, cap. 67, Migne, P.G., vol. VI, col. 429.

12. *Așezămintele Apostolice*, II, 59, trad. din original de Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru 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.

După perioada apostolică, cultul păstrează în continuare prin excelență un caracter biblic. «Și în ziua numită a soarelui, zice Sf. Justin, toți cei se află prin orașe și prin sate ne adunăm la un loc și se citesc 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. Altceva 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 Mintuitorului. Cele cu caracter istoric au avut o întrebuințare destul de mică și, încetul cu încetul, au fost înlăturate păstrîndu-se doar partea care alcătua *evanghelia Vechiului Testament*. Întrebuințarea 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 πρώτη ὑπὲρ 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.

foarte frecvente, iar atunci cînd cineva se ridica împotriva folosirii Vechiului Testament, ei nu-și preocupă 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 întrebuintărea largă de care s-a bucurat la început, cauza fiind datorită importanței pe care o prezintă Noul Testament față de Vechiul, cit și faptului că tot mai puțini sînt cunoscătorii Vechiului Legămînt.¹⁹ Cu toate acestea, pînă în zilele noastre, Liturgia ortodoxă păstrează încă texte care provin din Legea Veche, fie împrumutate ad litteram, fie doar inspirate din neseceatele texte, simboale și tipuri ce se găsesc din abundență în prima parte a Sf. Scripturi.

TEXTE DIN VECHIUL TESTAMENT IN LITURGIILE ORTODOXE²⁰

Începînd 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. Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat. Iar neamul Lui cîne-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 loquuntur. 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.

foarte frecvente, iar atunci când cineva se ridica împotriva folosirii Vechiului Testament, ei nu-și precupețeau nici un efort pentru a demonstra utilitatea Legii Vechi. 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 importanța 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 inspiiate din nesecatele texte, simboale și tipuri ce se găsesc din abundență în prima parte a Sf. Scripturi.

TEXTE DIN VECHIUL TESTAMENT IN LITURGHILE ORTODOXE ²⁰

Incepînd de la Proskomidie, 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 glaș împotriva Celui ce o tunde, așa nu și-a deschis gura Sa. Întru 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 Agneț.

Tot în cadrul Proskomidiei, 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 Bisericii ²¹ 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, Tarnavschi, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 472-544; Pr. dr. T. Negoiaș, *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, *Narrationes in Psalmos*, Migne, P.L., vol. XXXVI, col. 509; vezi și trad. franceză Féronne, Vincent, Ecalte, Charpentier, H. Barreau, *St. Augustin Oeuvres complètes*, vol.

Exegeții moderni²⁷ continuînd pe înaintașii lor, au dat aceeași interpretare împărătesei descrise de profetul David; ea reprezintă 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 întredem în acest psalm pe Fecioara, care va naște pe Mesia. Dintre exegeții moderni, Fillion își încheie comentariul său la acest verset, afirmînd că tot ceea ce s-a spus în acest psalm, urmînd 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 liturgiștii 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 acoperămintul Sf. Agneț, preotul rostește Psalmul XCIII/XCII: «*Domnul a împărțit întru podoabă S-a îmbrăcat, îmbrăcatu-s-a Domnul întru putere și S-a încins, 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, ridica-vor riurile valurile lor cu glasuri de ape multe. Minunate sînt îndălțările mării, minunat este întru cele înalte Domnul. Mărturiile Tale s-au incredințat foarte. Casei Tale se cuvîne sfîrșenie, 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 făcută după Textul massoretic. Redactată de prof. dr. Em. Voiuschi, 1898, p. 178.

28. Sf. Atanasie cel Mare, *Ἐπιστολὴ πρὸς Μαρκιλλῖνον εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν*, 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 întrebuițarea 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, Tarnavschi, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 475-476.

Exegeții moderni²⁷ continuînd pe înaintașii lor, au dat aceeași interpretare împărătesei descrise de profetul David; ea reprezintă 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, afirmînd că tot ceea ce s-a spus în acest psalm, urmînd 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 liturgiștii consideră aceste cuvinte drept o referire la «rădăcina marelui sacrificiu», Sf. Fecioara Maria.³¹

La terminarea Proscomidiei, liturghisorul tămîiază cele trei acoperăminte rostind pentru fiecare din ele texte din Vechiul Testament. Pentru acoperămîntul Sf. Agneț, preotul rostește Psalmul XCIII/XCII: «*Domnul a împărțit întru podoabă S-a îmbrăcat, îmbrăcatu-s-a Domnul întru putere și S-a încins, 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-vor riurile valurile lor cu glasuri de ape multe. Minunate sint înălțările mării, minunat este întru cele înalte Domnul. Mărturiile Tale s-au incredințat foarte. Casei Tale se cuvine 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 împărtășea 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 Onciu, *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 Μαρκελλίον εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν*, 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, Tarnavschij, Cotlarciuc, *op. cit.*, pp. 475-476.

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, împrăștiindu-ne rezultatul luptei Lui: biruința asupra păcatului. Prin această biruință devenim membrii demni ai Bisericii a cărei caracteristică este măreția, lipsa oricărei întinăriciuni sau zbircituri, sfințenia și fără de prihana (Efes. V, 27). Ea este sfîntă, pentru că în ea locuiește Sfîntul lui Dumnezeu și orice întinăriciune 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 Mîntuitor, iar așezarea lor în aceste locuri, Nicolae Cabasila o motivează astfel: «pentru ca nu cumva, din pricina întrupării și a înfățișării omenești, 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 imaginară 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.

groșă rindurile 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, împrăștiindu-ne rezultatul luptei Lui: biruința asupra păcatului. Prin această biruință devenim membrii demni ai Bisericii a cărei caracteristică este măreția, lipsa oricărei întinăriciuni sau zbîrcituri, sfințenia și fără de prihana (Efes. V, 27). Ea este sfîntă, pentru că în ea locuiește Sfîntul lui Dumnezeu și orice întinăriciune 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 proorociei referitoare la Iisus Hristos, demonstrează dumnezeirea Fiului și calitatea Lui de Mîntuitor, iar așezarea lor în aceste locuri, Nicolae Cabasila o motivează astfel: «pentru ca nu cumva, din pricina întrupării și a înfățișării omenești, 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, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. din grecește și lămuriri introductive de Diaconul Ene Braniște, București, 1946, p. 41.

În imnul «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi» este cîntată slava și sfințenia Sfintei Treimi, căci prin «Sfinte Dumnezeule» preamărim pe Tatăl; prin «Sfinte tare» lăudăm pe Fiul lui Dumnezeu cel ce s-a întrupat învingînd păcatul și pe diavol prin puterea Crucii, dîndu-ne 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: «Însetat-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 «ingerii 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 dreπți va fi ridicată la onoarea de a sta în jurul lui Dumnezeu și a cînta împreună cu ingerii 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 pămîntesti. Această unitate a lumii văzute cu a celei nevăzute și mai ales înalta plăcere de care se vor împărtăși muritorii de astăzi se datorește nesticăciunii și spiritualizării trupurilor, care nu vor mai îngreua sufletul prin diferite ispite.

Textul versetului 2 din Psalmul CXXXIV/CXXXIII: «*Ridicați mîinile voastre la cele sfinte 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 μουσικῆ θεωρία, Migne, P.G., vol. XCVIII, col. 408.

47. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 59; Sf. Simion al Tesalonicului, *Sfintele Rugăciuni*, cap. 316, Migne, P.G., vol. CLV, col. 576. Vezi și trad. rom., Sf. Simion, Arhiep. Tesalonicului, *Tratat 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.

În imnul «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi» este cîntată slava și sfințenia Sfintei Treimi, căci prin «Sfinte Dumnezeule» preamărim pe Tatăl; prin «Sfinte tare» lăudăm pe Fiul lui Dumnezeu cel ce s-a întrupat învingînd păcatul și pe diavol prin puterea Crucii, dîndu-ne 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: «Însetat-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 sfinte 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 μουσικῆ θεωρία*, Migne, P.G., vol. XCVIII, col. 408.

47. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 59; Sf. Simion al Tesalonicului, *Sfintele Rugăciuni*, cap. 316, Migne, P.G., vol. CLV, col. 576. Vezi și trad. rom., Sf. Simion, Arhiep. Tesalonicului, *Tratat 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.

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, cerînd 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 sfințitor, 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 neazuri 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 Savadot, 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 Savadot» 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 făcut; Sfînt însă cu adevărat este și Duhul, care de la Tatăl purcede și care pe toate le slințește 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.

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 sfințitor, 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 «*Sfînt, Sfînt, Sfînt, 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, preamărind 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 făcut; 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 Sfîntei 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.

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 proorocului, 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 profeția 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 îi numi moștenitor Tu, pentru care nimic nu

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

61. Eutimie Zigabenu, *op. cit.*, col. 1132: «Aceasta s-a proorocit 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 proorocit 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: «Resurrexione 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.

credință și cu dragoste să vă apropiați», poporul răspunde cu versetele psalmistului: «*Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului; Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă*» (Ps. CXVIII/CXVII, 26-27), «binecuvântînd 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 proorocului, 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 profecția 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 proorocit 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 proorocit 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.

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 rostit 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 sfințelor 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 însuflă ce anume și cum trebuie să ceară, tot așa dă gurilor noastre puterea de a Te lăuda după cuviință», că deși nu s-au împărțit 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: «Sfîntească-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 sfință îl putem binecuvînta.⁷⁵

*

În Liturgia darurilor mai înainte sfințite, numărul textelor din Vechiul Testament este mai mare; ele apar aici în mod mult mai compact decît în Liturgia 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 sînt 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 suît 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.

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 rostit 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 sîntelor daruri, cîntînd: «*Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să laudăm 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 Sângele 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: «Sfîntească-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 sîntă Il putem binecuvînta.⁷⁵

*

În Liturghia darurilor mai înainte sfințite, 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 sînt 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 înmormîntării, 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.

Versetele 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. Intr-adevăr, după cum spune Ecclesiastul, există un timp al tăcerii și un timp cînd trebuie să vorbești, secretul conștînd 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 n-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 îmblînzește 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 Așezămîntele 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 împărtășirea 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. *Așezămîntele Apostolice*, II, 59.

85. *Ibidem*, VIII, 35.

Versetele 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 conștînd 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 n-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 îmblînzește 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), diacoul 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 Singele 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 alcătuiască 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.

Fericitul Augustin este de părere că Hristos este cel ce pronunță cuvintele de mai sus, laudând și preamărind 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 יְחַנּוּן, κύριε ἐλέησον), «Pace tuturor» (Ειρήνη πᾶσι), «Pace ție» (שְׁלֹמֹךָ, Ειρήνη σοι), «Amin» (אָמֵן, γένοιτο), «Aleluia» (הַלְלוּ יְיָ, Ἀλληλουϊα)⁹⁵ etc.

Tot ca influențe vechitestamentare în cultul creștin putem aminti prochinele 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 proorocul și a tuturor sfinților prooroci». 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 Așezămint 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, Tarnavschi, 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.

Fericitul Augustin este de părere că Hristos este cel ce pronunță cuvintele de mai sus, laudând și preamărind 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 יְחַנּוּן, κύριε ἐλέησον), «Pace tuturor» (Εἰρήνη πᾶσι), «Pace ție» (שְׁלוֹמֶךָ, Εἰρήνη σου), «Amin» (אָמֵן, γένοιτο), «Aleluia» (הַלְלוּ אֱלֹהִים, Ἀλληλουϊα)⁹⁵ etc.

Tot ca influențe vechitestamentare în cultul creștin putem aminti prochimelele 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 legiitorului 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, Collarciuc, *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.

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 dumezeiștilor 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.



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 așazarea și pentru ceale ce sînt cuviincioase lor = *Op. cit.*, p. 46-51.
8. f. 56v-63v. Cuvînt 8. Pentru rînduiala cea supțire 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 frumuseața 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 n-au ajuns cuprinderea adevărului pentru frica acestui (lucru), a înceta despre căutare și a i să răci fierbințeala, ceia ce să naște din dorirea celor dumnezești și din cercarea tainelor acestora, prin care chipuri obi-cinuiaste mintea a să amesteca întru pomenirea patimilor = *Op. cit.*, p. 64-67.
12. f. 72-76v. Cuvînt 12. Pentru cum e datoriu socotitoriul a ședea în liniște = *Op. cit.*, p. 67-72.
13. f. 76v-80. Cuvînt 13. Pentru cum că e de folos sihastrilor a fi deșărți 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 celora ce călătoresc în calea liniștii, în ceia 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 adevă întru petreacerea liniștii și cînd pot a nădăjdui puțin, cum că au început a le da lor ostenealele 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 ptearea fiește căriia dintru aceastea 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

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 așazarea și pentru ceale ce sînt cuvîncioase 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 frumuseața 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 cea ce s-au făcut sărac... și au eșit spre căutarea lui, pentru că n-au ajuns cuprinderea adevărului pentru irica 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 obi-cinuiaste mintea a să amesteca întru pomemirea patimilor = *Op. cit.*, p. 64-67.
12. f. 72-76v. Cuvînt 12. Pentru cum e datoriu socotitoriul a șeada în liniște = *Op. cit.*, p. 67-72.
13. f. 76v-80. Cuvînt 13. Pentru cum că e de folos sihastrilor a fi deșărți 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 celora 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 pri-ceape unde au ajuns întru lucrurile sale, în marea cea netrăcută adevă întru petreacerea liniștii și cînd pot a nădăjdui puțin, cum că au început a le da lor ostenealele 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 aceastea 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 cînste 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 foloseaște omul spre a să apropia la Dumnezeu întru inîma sa. Și carea iaste pricina cea adevărată carea apropie spre dînsul întru ascuns ajutoriul. Și iarăși

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 fără 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 alcătuesc 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 apropierea acestora înpărățește întru om lenevirea și trîndăvirea și să umple de toată necurata patimă și pentru a păzi pre sineși de apropierea celor mai tineri, pentru ca să nu să spurce mîntea în gîndurile ceale curvești = *Op. cit.*, p. 259-269.

44. f. 283v-291v. Cuvînt 44. Pentru simșiri 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 câtă dulceață au ispitele ceale ce să fac pentru adevăr și sint suferite. Și treaptele și rînduialele 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 înțeleagerii și despre o parte aproape s-au făcut lîngă curățeniia cea înjugată cu omorîrea, să face spre dînsii slobozire prin milă pe[n]tru căderea mîndriei = *Op. cit.*, p. 294-302.

50. f. 319-324. Cuvînt 50. Pentru aceiaș mîntea 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 diiavolul cătră cei ce călătoresc în calea cea strîmtă ceia ce iaste mai înnaltă decît lumea = *Op. cit.*, p. 309-311.

36. f. 239v-245. Cuvînt 36. Că nu să cuvine fără de nevoe a pofti sau căuta oareșcare 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 năsură 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 naintea sporirea sufletulu[i] întru ceale duhovnicești prin proniia 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 fără de voe și pentru ceale ce dintru oareșcare întîmplare să fac = *Op. cit.*, p. 251-256.

42. f. 267v-270v. Cuvînt 42. Pentru putearea și lucrarea răutăților păcatului din carea să alcătuesc 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 apropiarea acestora înpărățeaste întru om lenevirea și trîndăvirea și să umple de toată necurata patimă și pentru a păzi pre sineși de apropiarea 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 pogorît și pentru ispite = *Op. cit.*, p. 277-280.

46. f. 295v-305. Cuvînt 46. Pentru chipurile ispitelor celor de multe fealiuri și cătă dulceață au ispitele ceale ce să fac pentru adevăr și sint suferite. Și treaptele și rînduialele întru care omul cel înțelept călătoreaste = *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 înțeleagerii și despre o parte aproape s-au făcut lîngă curățeniia cea înjugată cu omorîrea, să face spre dînsii 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 ceia ce iaste mai înnaltă decît lumea = *Op. cit.*, p. 309-311.

70. f. 418v-422. Cuvînt 70. Pentru cuvintele dumnezeieştii Scripturii ceale ce îndeamnă spre pocăinţă. Cum că spre neputinţa oamenilor au fost grăite, pentru ca să nu piară despre Dumnezeu cel viu. Şi 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 cinevaşi a cîştiga schimbarea înţelegerilor celor ascunse împreună cu schimbarea vieţuirii ceii din afară = *Op. cit.*, p. 409-415.

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

73. f. 433-445v. Cuvînt 73. Carele cuprinde sfătuirii pline de folosinţă, 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 şi pentru pilda² vedeniei simbetei şi a duminicii = *Op. cit.*, p. 431-434.

75. f. 449-451v. Cuvînt 75. Pentru povestirea sfinţilor bărbaţi şi întru tot cuvioaselor cuvintelor lor. Şi pentru minunata vieţuirea lor = *Op. cit.*, p. 434-436.

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

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

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

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

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

81. f. 467v-480v. Cuvînt 81. Pentru osebirea bunătăţilor şi pentru săvîrşirea a toată călătoria = *Op. cit.*, p. 451-461.

82. f. 480v-483v. Cuvînt 82. Pentru cum că fără de osteneală întră sufletul spre înţelegerea înţelepciunii lui Dumnezeu şi a zidirilor Lui de va linişti şi despre lume şi despre grijile vieţii. Pentru că atunci poate a cunoaşte firea sa şi vistieriile ceale ce înlăuntru le are ascunsă = *Op. cit.*, p. 462-465.

83. f. 483v-491v. Cuvînt 83. Pentru suflet şi pentru patimi şi pentru curăţeniia minţii. Dupre întrebare [şi] răspundere = *Op. cit.*, p. 465-472.

84. f. 491v-499v. Cuvînt 84. Pentru vederea firii celor netrupeşti. Dupre întrebare şi răspundere = *Op. cit.*, p. 472-482.

85. f. 499v-541. Cuvînt 85. Pentru fealiuri de pricini. Dupre întrebare şi răspundere = *Op. cit.*, p. 482-518.

86. f. 541-545v. Cuvînt 86. Pentru fealiuri de pricini, dupre întrebare şi răspundere = *Op. cit.*, p. 518-524.

Pe f. 545v o altă doxologie a aceluiaşi cuvînt.³

2. În ms: *pinda*.

3. Lipsă în ediţia de la Leipzig.

70. f. 418v-422. Cuvînt 70. Pentru cuvintele dumnezeestii Scripturii 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 cuvîne 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 cîștiga 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 celor 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 duminicii = *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 starișul 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 nevoie 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 săvîrșirea 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 atuncea 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 curățenia minții. Dupre întrebare [și] răspundere = *Op. cit.*, p. 465-472.

84. f. 491v-499v. Cuvînt 84. Pentru vederea 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. În ms : *pinda*.

3. Lipsă în ediția de la Leipzig.

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 aceștiia.

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 privealiște 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 împarte spre (partea) cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de împărăția lui Dumnezeu, iubire de punere de fii.

3. f. 27-29v. Pentru gînduri prin care tot păcatul să săvîrșaste.

Inc. Deci opt sint gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinții ingeri, în veacii cei fără de sfîrșit strălucindu-să.

III. f. 29v-108v. *Același*, Capete prin acrostihidă foarte folositoare, ale căror 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 pătîmicioasă. 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 cuvîne a lucra rugăciunea. Cap. 2 = MG, vol. 150, col. 1313-1316.

3. f. 113v-115. Pentru răsufulare. Cap. 3 = MG, vol. 150, col. 1316-1317.

4. f. 115-116. Pentru cum să cuvîne 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. În ms, spre deosebire de ediția din Migne și din *Φιλοκαλία τῶν ἑσῶν νηπτικῶν*, 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.

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 privealiște 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 (partea) cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de înpărătia lui Dumnezeu, iubire de punere de fii.

3. f. 27-29v. Pentru gînduri prin care tot păcatul să săvîrșăște.

Inc. Deci opt sînt gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinții îngeri, în veacii cei fără de sîrșit strălucindu-să.

III. f. 29v-108v. *Același*, Capete prin acrostihidă foarte folositoare, ale căror 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 pătımicioasă. 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. În ms, spre deosebire de ediția din Migne și din *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, 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.

IX. f. 162-163v. *Același*, Chipurile proniei lui Dumnezeu.

Inc. Toate sînt 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 dumnezeesti.

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 cîștigat viață.

3. f. 166-166v. Pentru a bisericii sfințită începătorie.

Inc. Iar bisericească sfințită începătorie.
Sf. Începătorii preoților mai vîrtos a prorocilor.

4. f. 166v-167v. Ce fealiu iaste așezarea vieții cei sînguratice de mijloc.

Inc. Și cei dintiu adecă adecă sînt ai așezării cei lucrătoare de mijloc.
Sf. Ceale proaste, zice, scaune sînt simțirii.

5. f. 167v-168v. Tîlc pentru sfințita începătorie.

Inc. Sfințita începătorie iaste soborniceaste a zice.
Sf. Străjariu te-am dat pre tine 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 bisericești.
Sf. De sfințenie să fac și desăvîrșit să lucrează.

7. f. 169-172. Tălcuire pentru fealu sfințitei așazări.

Inc. Să căutăm cum înnainte 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 închipuitoare adecă sfințită începătorie.
Sf. Cînd graiu întru altele vom zice.

9. f. 173v. Pentru chipul închipuirii a înbrăcăminteii cei călugărești.

Inc. Iară înbrăcăminteia cea înnegrită.
Sf. Al bunătăților tot chipul călugăresc.

10. f. 173v-176. Ce sînt chipurile așezării sfințitei începătorii cei bisericești.

Inc. De vream ce rînduialele amîndurora închipuitoare sînt.
Sf. Și înpărăția celor vreadnici însemează.

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 fire.

IX. f. 162-163v. *Același*, Chipurile proniei lui Dumnezeu.

Inc. Toate sînt 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 înpartea 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 cîștigat viață.

3. f. 166-166v. Pentru a bisearicii sfințită începătorie.

Inc. Iar bisericescă sfințită începătorie.
Sf. Începătorii preoților mai vîrtos a prorocilor.

4. f. 166v-167v. Ce fealiu iaste așezarea vieții cei sînguratică de mijloc.

Inc. Și cei dintîiu adecă adecă sînt ai așezării cei lucrătoare de mijloc.
Sf. Ceale proaste, zice, scaune sînt simțirii.

5. f. 167v-168v. Tilc pentru sfințita începătorie.

Inc. Sfințita începătorie iaste soborniceaște a zice.
Sf. Străjariu te-am dat pre tine casii lui Israil.

6. f. 168-169. Ce este și cum să săvîrșaste cea după bunătate începătură de sfințenie a cei sînguratică viețuiri.

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 așezării.

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 închipuitoare adecă sfințită începătorie.
Sf. Cînd graiu întru altele vom zice.

9. f. 173v. Pentru chipul închipuirii a înbrăcăminteii cei călugărești.

Inc. Iară înbrăcăminteia cea înnegrită.
Sf. Al bunătăților tot chipul călugăresc.

10. f. 173v-176. Ce sînt chipurile așezării sfințitei începătorii cei bisericesti.

Inc. De vreme ce rînduialele amîndurora închipuitoare sînt.
Sf. Și împărăția 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 fire.

II. f. 38-42 ; f. 42 v albă ; f. 43-52v. [*Stareful Vasile de la Poiana Mărului*]. Cuvînt înaintea sau înaintea călătorie celor ce vor vrea să ce-tească aciastă carte și să nu greșască înțeleagerea ce iaste într-însa.⁷

Inc. Mulți cetind aciastă sfîntă carte a sfîntului Grigorie Sinaitul.

Sf. Rugînd pre Dumnezeu nostru Iisus Hristos ca să ne fie ajutoriu și în-vățătoriu la aciastă... Amin.

III. A *sfîntului Grigorie Sinaitul*, Înaintea 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 adunare 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 înparte spre parte cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de înpărăția lui Dumnezeu, iubire de punerea de fii.

3. f. 55-56. Pentru gîndurile prin care tot păcatul să săvârșește.

Inc. Deci opt sînt gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfinții îngeri, în veacii cei fără de săvârșit strălucindu-se.

f. 56v. Albă.

III. f. 57-60 ; 60v-61, albe ;⁸ 61v-88. *Aceiași*, Capete prin acrostihidă foarte folositoare, ale cărura acrostihidă, marginosloviia grecește la greci este aciastă. Cap. 1. Cuvînte 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.

Însemnări posterioare.

f. 1. *Această carte s-au citit : Teodul cîntărețu 1841 octomvrie 30.*

f. 2, pe marginea de jos a foi : *De obște a sf[întei] Min[ăstiri] Că[l]-d[ărușani].*

Pr. D. FECIORU



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 Sfîntului 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 texte prin repetarea pe f. 43 a ultimului cuvînt de pe foaia 42 : «sfînt».

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 : cerneală, apă etc. Manuscrisul este legat fără sfîrșit. Cuvîntul care termină f. 88v arată că textul se continuă. S-a legat atît cît s-a găsit.

9. Aceeași împărțire pe probleme ca și în ms 35.

II. f. 38-42 ; f. 42 v albă ; f. 43-52v. [*Starețul Vasile de la Poiana Mărilor*]. Cuvînt înaintea sau înaintea călătorie celor ce vor vrea să ce-tească aciastă carte și să nu greșască înțeleagerea ce iaste într-însa.⁷

Inc. Mulți cetind aciastă sfîntă carte a sfîntului Grigorie Sinaitul.

Sf. Rugînd pre Dumnezeuul nostru Iisus Hristos ca să ne fie ajutoriu și în-vățătoriu la aciastă... Amin.

III. A *sfîntului Grigorie Sinaitul*, Innainte 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 adunare 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 înparte spre parte cea cuvîntătoare.

Sf. Voire de înpărăția lui Dumnezeu, iubire de punerea de fii.

3. f. 55-56. Pentru gîndurile prin care tot păcatul să săvărșește.

Inc. Deci opt sînt gîndurile ceale cuprinzătoare.

Sf. Cu sfîinții înger, 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 greceaste 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 sf[intei] Min[ăstiri] Că[l]-d[ărușani].*

Pr. D. FECIORU

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 Sfîntului Grigore Sinaitul, este scris de doi copişti la o distanță apreciabilă de timp. Inceputul, 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 texte prin repetarea pe f. 43 a ultimului cuvînt de pe foaia 42 : «sfînt».

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 : cerneală, apă etc. Manuscrisul este legat fără sfîrșit. Cuvîntul care termină f. 88v arată că textul se continuă. S-a legat atît cît s-a găsit.

9. Aceași împărțire pe probleme ca și în ms 35.

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 cin-stire. 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 Testa-ment. Pentru «căderea la pământ» e întrebuințat 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 parte 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 imblinzi și abate mânia lui Dumnezeu, psalmistul îndeamnă pe toți să-L recunoască pe Dumnezeu ca Rege al lumii, prosternându-se în fața Lui și sărutând 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 mânia 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 învătătură»; în acest fel e traducerea și în Biblia din 1914, în ace-lași fel în Biblia lui Șerban. În ediția britanică a Bibliei (1928) stă: «Bucurați-vă tremu-rînd..., dați cinste Fiului». Psaltimea (București, 1957): «Slujiți și vă bucurați cu cutre-mur, luați învățătură...».

Deci filologii ebraiști să se lămurească. (O. B.).

Benn, 62 psalms 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 lun-gilor 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.

Cărui fapt se datorește valoarea acestei opere? Conținutului, formei plastice, sau genezei ei? Benn rămîne întru totul credincios psalmilor și comuniunii profunde cu con-ținutul lor. El procedează cu minuțiozitate, cu o stilizare care nu este întîmplătoare. 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. Culoarea 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.).

Dar sensul logic al textului poate fi reconstituit — crede autorul — pe temeiul unui larg răspîndit obicei în Orientul vechi. După acesta, cel primit în audiență de rege se arunca la pămînt în fața lui și săruta pămîntul. Era un act de deosebită cin-stire. 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 Testa-ment. Pentru «căderea la pămînt» 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 parte a versetului 11, psalmistul indică «o slujire sclavică» (avad), pe aceasta o repetă în partea a doua, dar cu alt cuvînt. Slujirea și teama sclavică, după obiceiul practicat, se exprimă prin căderea la pămînt și sărutarea pămîntului, sărutare care e pretinsă în versetul 12, — deci o gradație: a sluji, apoi a cădea la pămînt și, în sfîrșit, a săruta pămîntul. În felul acesta textul și-ar primi sens logic, adică pentru a îmblîzi 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 pămîntul.

Traducerea versetelor ar fi, deci, versetul 11: «Slujiți Domnului cu frică și cădeți la pămînt cu cutremur», și versetul 12: «Sărutați pămîntul, 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 învătătură»; în acest fel e traducerea și în Biblia din 1914, în ace-lași fel în Biblia lui Șerban. În ediția britanică a Bibliei (1928) stă: «Bucurați-vă tremu-rînd..., dați cinste Fiului». Psaltirea (București, 1957): «Slujiți și vă bucurați cu cutre-mur, 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 lun-gilor 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.

Cărui fapt se datorește valoarea acestei opere? Conținutului, formei plastice, sau genezei ei? Benn rămîne întru totul credincios psalmilor și comuniunii profunde cu con-ținutul lor. El procedează cu minuțiozitate, cu o stilizare care nu este întîmplătoare. 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. Culoarea 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.).

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 în 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 cu 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, Pihahiroth. 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 întîlnește 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 grotte 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 vegherilor la lumina lunii», și, deci, ar face aluzie la vegherile nocturne ale comunității de la Qumran pentru studiul cărților sacre și pentru rugăciunile de priveghere (noaptea).

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.

ele 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 luc 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 stâlp de piatră cu inscripții egiptene) ar duce spre înclinarea în favoarea părerii care plasează data Exodului sub domnia lui Meneftah. Păreră 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, Pihahirof. 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 veghetorilor la lumina lunii», și, deci, ar face aluzie la vegherile nocturne ale comunității de la Qumran pentru studiiul 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 (= comentar) 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'Église 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 virginătății 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.

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, zicînd: «Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?»».

În Evanghelia ebionitilor, verbul *κωλύειν* e întrebuințat tot în legătură cu botezul lui Iisus Hristos. Aici însă Iisus îl «oprește» pe Ioan cînd 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 asistau, 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 inducă textul de la Marcu X, 13-16, unde atunci cînd ucenicii certau pe cei ce aduceau copiii la Mîntuitorul, pentru ca El să-și pună mîinile peste ei, — Mîntuitorul 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 întrebarea: «ce te oprește de la botez?». Ca analogie pentru această practică se inducă 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 mărturisese 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'Evangile selon Thomas. Texte copte établis 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 coptă, 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.).

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, zicînd: «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 cînd 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 asistau, 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 cînd ucenicii certau pe cei ce aduceau copiii la Mîntuitorul, pentru ca El să-și pună mîinile peste ei, — Mîntuitorul 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 întrebarea: «ce mă împiedică să mă 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 Biserica 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 coptă, 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.).

în cele mai mici amănunte de măsurătoare, duct, tehnică și formă, cu o prezentare descriptivă nemăiînlinită pînă acum în epigrafie. Specialiștii au de profitat din această migăloasă muncă la care puțini se înhamă cu plăcere. Dacă nu ajung totdeauna la concluzia pozitive, 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 Ὁδηγῶν* (I. Der Schreiber Ioasaph; II. Die Schreiberschule des Kloster τῶν Ὁδηγῶν). «Byzantinische Zeitschrift», 51 (1958), pp. 17-36, 261—287 + pl. I-III, XIII-XVIII.

Autorul, după ce precizează că mînăstirile τῶν Ὁδηγῶν și Ὁδηγήτρια sînt deosebite, studiază arta caligrafică a lui Ἰωάσαφ ἀπὸ τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν, 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 atît 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, date 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 durează 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 cunoștea de la el 11 manuscrise datate, 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 copiiști, 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.

în cele mai mici amănunte de măsurătoare, duct, tehnică și formă, cu o prezentare descriptivă nemăitîlnită pînă 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 Ὁδηγῶν* (I. Der Schreiber Ioasaph; II. Die Schreiberschule des Kloster τῶν Ὁδηγῶν). «Byzantinische Zeitschrift», 51 (1958), pp. 17-36, 261—287+pl. I-III, XIII-XVIII.

Autorul, după ce precizează că mănăstirile τῶν Ὁδηγῶν și Ὁδηγήτρια sînt deosebite, studiază arta caligrafică a lui Ἰωάσαφ ἀπὸ τῆς μονῆς τῶν Ὁδηγῶν, 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 atât 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, date 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 durează 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 datate, 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 Mănăstirea 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 Apostolul, 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 copiiști, între care Teolit 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.

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 metodică (pp. 246-264), foarte importantă pentru colecțiile de documente rusești și sovietice, de izvoare narative și studii care pot folosi și istoriografilor 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 Stephanskronen 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 târziu 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 (των Παλιναρχών Στέφανος) în biserica mitropolitană, probabil din Gran, socotită 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 fiind 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. James, *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 sacrală și zeița mamă, legendele creației și ale imortalității). În felul acesta el voiește 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-

otivelor 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 metodică (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).

2). Wirth, *Das bislang erste literarische Zeugnis für die Stephanskronen 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 Auchalos, mai târziu patriarh al Constantinopolului, scrisă pe la 1165-1167, în care se vorbește despre victoriile lui Manuel Comnen în Paristrion, și despre coroana trimisă de împăratul bizantin și folosită la încoronarea regilor ungarilor (τῶν Πατοναρχῶν στέφανος). Aceasta a biserica mitropolitană, probabil din Gran, socotită 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*, în prezent atînci 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. James, *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 vrea 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-

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 stîrnit 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 antichitățile și culturile străvechi ascunse de veacuri în pămîntul 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.

Școala finlandeză de folclor se impune în lumea specialiștilor prin metoda sa științifică de reconstituire cît 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 întîlnesc 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 întîi 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.).

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 plășelor 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 stîrnit 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 antichitățile și culturile străvechi ascunse de veacuri în pămîntul 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.

Școala finlandeză de folclor se impune în lumea specialiștilor prin metoda sa științifică de reconstituire cît 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 întîlnesc 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. Pianul 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), datoriile credinciosului către Dumnezeu și aproapele, eshatologia etc. În general, cuvîntul este dat mai întîi 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.).

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 sînul 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 romînească a constituit premiza adunării primelor «incunabile» 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 ardelenese către Moldova și Tara Romînească. În bisericile transilvănene se întrebuițau cărți *rimnicene*, iar *tipăriturile blăjene* erau utilizate în slujba bisericească dincoace de munți.

Autorul arată că specificul tipăriturilor și marele număr de manuscrise feudale sînt de resort religios, deoarece vreme de sute de ani, singurele cetăți de cultură au fost mînăstirile înzestrate cu moșii, privilegii, livezi, prisăci. În incita lor au luat ființă primele școli de învățămînt bisericesc, de copişti, de caligrafi, de miniaturişti, de pictură, sculptură și de cules buchiile. Tipărițele 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 Romînească 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 incunabile 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, *Biblioteca Lavrei Kievo-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 200.00 de manuscrise, reflectînd îndeosebi istoria dezvoltării culturii patriei.

Printre ele se păstrează monumental scrierii glagolitice de la sfîrșitul secolului al X-lea, — *Kievskie glagoliceskie listki*, precum și *Perespopișkoe evanghelie*, monument al scrierii din jumătatea secolului al XVI-lea. (D. B.).



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, imprimare între 1508 și 1830 pe teritoriul românesc sau în străinătate. Se împlinea un vechi deziderat al lui Odobescu (1861) și al dezbaterilor prelungite în sînul 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 migrații ale populației ardelenesti către Moldova și Țara Romînească. În bisericile transilvănene se întrebuițau cărți *rimnicene*, iar *tipăriturile blăjene* erau utilizate în slujba bisericească dincoace de munți.

Autorul arată că specificul tipăriturilor și marele număr de manuscrise feudale sînt de resort religios, deoarece vreme de sute de ani, singurele cetăți de cultură au fost mînăstirile înzestrate cu moșii, privilegii, livezi, prisăci. În incita lor au luat ființă primele școli de învățămînt bisericesc, de copîști, de caligrafi, de miniaturisti, de pictură, sculptură și de cules buchiile. 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 Trețiakovski, Cantemir și ediții extrem de rare și unice, *Biblioteca 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 *Perespopiŭkoe evanghelie*, monument al scrierii din jumătatea secolului al XVI-lea. (D. B.).

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT 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 BIBILIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
STR. ANTIM, Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PASTREZE 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 BIBILIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ,
STR. ANTIM, Nr. 29, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI,
CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMINĂ».
