77 Braşa

STUDII TEOLOGICE

3-4

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XVII Nr. 3—4

MARTIE—APRILIE 1965

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACŢIE

PREŞEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului Teologic de grad Universitar din Bucureşti

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

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Bucureşti

P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, Profesor la Institutul Teologic de grad Universitar din Sibiu

REDACTOR RESPONSABIL:

P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administraţiei Patriarhale

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi; Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele Teologice Universitare, candidaţii la titlul de magistru şi doctor în teologie, studenţii Institutelor Teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINSUL

Amintirea Președintelui GHEORGHE GHEORGHIU-DEJ, pururea vie în inimile tuturor 131

I. BARNEA, Monumente de artă creștină descoperite pe teritoriul Republicii Populare Române . . . 133

Magistrand GRIGORAȘ AUREL, Unitatea în Hristos și unitatea în Biserică 182

Magistrand COSTIN VASILE, Scrierea pseudoepigrafă «Testamentum Domini» 204

Magistrand SĂBĂDUȘ IOAN, Descoperirile de la Marea Moartă și raportul lor cu Noul Testament . . 210

Magistrand COLIBĂ MIHAI, Regulile monahale ale Sfîntului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin . . 241

DOCUMENTAR

Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XX). 254

NOTE BIBLIOGRAFICE, de:

Diac. Prof. O. BUCEVSCHI; A. S., AUG. B., I. V. G. 261

SERIA II, ANUL XVII

Nr. 3—4, MARTIE—APRILIE 1965

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

Redactor responsabil : *P. C. Pr. IOAN G. GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

AMINTIREA PREŞEDINTELUI GHEORGHE GHEORGHIU-DEJ PURUREA VIE ÎN INIMILE TUTUROR

Întregul popor român a primit cu adîncă durere ştirea încetării din viaţă, la 19 martie 1965, a iubitului şi înţeleptului său conducător, Gheorghe Gheorghiu-Dej.

Ridicat din mijlocul poporului, înfrăţit cu suferinţele lui de veacuri şi cu năzuinţele lui spre fericire, Gheorghe Gheorghiu-Dej şi-a închinat toată viaţa şi toată puterea sa de muncă luptei pentru libertatea poporului român, pentru adevărata independenţă a României, pentru statornicirea unei orînduiri de dreptate socială şi pentru afirmarea demnităţii naţionale a ţării noastre în lumea întreagă. Sub conducerea neînfricată a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, cei mai buni patrioţi au înfăptuit, la 23 August 1944, eliberarea României de sub jugul fascist, deschizînd în istoria poporului român căi largi pentru împlinirea celor mai nobile şi mai drepte aspiraţii ale sale. În cei peste douăzeci de ani ce s-au scurs de atunci şi pînă azi, poporul nostru a dobîndit, sub îndrumarea lui înţeleaptă, mari biruinţe în drumul său spre lumină, spre bunăstare, spre fericire : a fost instaurată puterea populară, a fost proclamată Republica Populară Română şi a fost făurită noua orînduire socială, care a înlăturat pentru totdeauna exploatarea omului de către om din viaţa poporului nostru.

Înţelepciunea lui, munca lui neobosită, credinţa lui nesovăitoare în puterile de creaţie şi de afirmare ale poporului român sînt prezente în chipul luminos pe care îl are astăzi ţara noastră ; sînt prezente în industria noastră înfloritoare, în uriaşele uzine şi fabrici, a căror producţie acoperă nevoile ţării şi dă posibilitatea unor tot mai largi schimburi comerciale cu alte ţări ; sînt prezente în agricultura noastră cooperativizată, care dispune de unelte mecanizate şi dă, din an în an, recolte tot mai bogate, pentru belşugul obştesc ; sînt prezente în grija ce se acordă astăzi sănătăţii poporului, în înflorirea culturală şi în dezvoltarea fără egal a învăţămîntului, care cuprinde tot tineretul ţării ; sînt prezente pretutindeni, în marile înnoiri ale vieţii poporului nostru.

Dar gîndul luminat, îndemnul stăruitor şi munca neobosită a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, sînt de asemenea prezente în

înalta prețuire pe care țara noastră și-a cîștigat-o, în ultimii ani, în rîndul tuturor țărilor de pe pămînt. Slujirea neabătută a păcii în lume, acțiunile întreprinse de guvernul Republicii Populare Române, pentru coexistența pașnică și pentru conlucrarea prietenească între toate statele, au adus României, în lumea întreagă, o cinstire pe care nu a avut-o niciodată în trecut.

Pentru toate acestea, poporul nostru a dăruit lui Gheorghe Gheorghiu-Dej dragostea sa sinceră și recunoștința sa nețărmurită. Poporul întreg a simțit mereu, în ultimii douăzeci de ani de viață nouă, inima caldă a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, bătînd lîngă inima sa ; a simțit mintea lui clar-văzătoare călăuzindu-l pe drum drept ; a simțit grija lui părintească lîngă încordările sale în muncă ; a simțit bucuria lui generoasă, lîngă bucuria propriilor sale izbînzi.

Îndreptățită și fără margini a fost deci durerea poporului nostru, în clipa în care — oprită de o boală nemiloasă — a încetat să mai bată inima lui Gheorghe Gheorgiu-Dej, — inimă în care a încăput atîta omenie, atîta dragoste de țară și atît duh de jertfă pentru binele și fericirea întregului popor.

La această nețărmurită durere a poporului român, pricinuită de neașteptata încetare din viață a iubitului său conducător, a luat parte, cu aceleași simțăminte de dragoste, și de recunoștință și Biserica Ortodoxă Română, ce prețuiește în chip deosebit marile înfăptuiri istorice realizate de regimul nostru democrat popular, sub conducerea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, — realizări ale căror binefaceri s-au răsfrînt deopotrivă și asupra fiilor săi. Subliniind cu recunoștință că regimul democrat popular a asigurat o reală libertate religioasă, o egalitate a tuturor cultelor în fața legilor și că numeroase mînăstiri ctitorite de evlavioși voievozi au fost restaurate cu sprijinul larg al Statului, — Biserica Ortodoxă Română a adus încăodată omagiul ei cald marelui fiu și conducător al poporului român, în clipele în care el a fost condus la locul de veșnică odihnă.

Ierarhii, preoții și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române au încredințat cu acest prilej conducerea de stat a Republicii Populare Române că vor munci și în viitor cu aceeași însuflețire, alături de întregul popor, pentru înfăptuirea măreților țeluri pe care Gheorghe Gheorghiu-Dej le-a deschis în istoria poporului român și cărora el le-a închinat întreaga sa viață. În acest fel, toți fiii Bisericii Ortodoxe Române își vor mărturisi, prin faptă, prețuirea și dragostea lor față de marele conducător al poporului român, a cărui amintire va fi pururea vie în inimile tuturor.

REDACȚIA

I. Barnea

MONUMENTE DE ARTĂ CREȘTINĂ DESCOPERITE PE TERITORIUL REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

III

Săpăturile arheologice sau descoperirile întîmplătoare din ultimii 5—6 ani au adus la lumină destul de multe și importante monumente creștine. Dintre ele vom prezenta aici numai o parte și anume, pe cele care deocamdată ne-au fost accesibile și care în același timp aduc contribuțiile cele mai de seamă pentru o cît mai bună cunoaștere a vieții creștine de-a lungul veacurilor, pe teritoriul patriei noastre. În același scop revenim asupra unor importante monumente arhitectonice descoperite mai înainte la Tropaeum (bazilica de marmură și bazilica cu transept), care necesită o mai bună interpretare decît li s-a dat pînă acum. De asemenea, publicăm unele descoperiri mai vechi de la Callatis și Tomis, care, deși deosebit de însemnate, au rămas pînă azi inedite.

Pentru perioada paleocreștină prezentăm numai monumente de pe teritoriul Dobrogei. În restul țării, deși s-au făcut unele descoperiri mărunte izolate, totuși ele nu aduc contribuții mai de seamă sau diferite față de cele deja cunoscute.

Pentru epoca feudalismului timpuriu, cele mai însemnate descoperiri s-au făcut tot pe teritoriul Dobrogei. Din rîndul lor primul loc nu numai din punct de vedere cronologic, dar și ca importanță, îl dețin monumentele rupestre de la Murfatlar (fost Basarabi). Pentru epoca feudalismului dezvoltat, biserica cu gropniță de tip moldovenesc de la Stănești (Raionul Drăgășani) aduce o contribuție nouă, pe cît de neașteptată, pe atît de importantă, cu privire la legăturile arhitecturii bisericești din Țara Românească cu cea din Moldova.

In prezentarea monumentelor se va ține seama de aceleași criterii ca și în cele două studii publicate mai înainte, sub același titlu, în paginile acestei reviste [1].

1. «Studii Teologice», an. X (1958), nr. 5—6, p. 287—310 și an. XII (1960), nr. 3—4, p. 201—231.

A. MONUMENTE DIN PERIOADA PALEOCREȘTINĂ

1. *Tropaeum Traiani* (Adamclisi)

În cetatea refăcută din temelii sub împăratul Constantin cel Mare și Liciniu, în anii 313—316, pe ruinele unei fortificații din timpul lui Traian, săpăturile arheologice întreprinse de Gr. Tocilescu între 1891—1909 și continuate de G. Murnu în 1910, au fost reluate sporadic mult mai tîrziu și ultima oară în 1947, cînd au fost întrerupte. Monumentele care interesează în primul rînd arheologia și arta creștină sînt cele cinci bazilici creștine, dintre care patru în interiorul cetății, iar a cincea, o biserică de cimitir dinafara incintei [2]. Deși canoscute de mai înainte, totuși progresele făcute în ultimul timp de studiile în domeniul arheologiei creștine fac necesară o revenire măcar parțială asupra unora din ele. Am ales în acest scop pe cele mai importante și anume «bazilica de marmură» și bazilica cu transept, pentru care vom prezenta și cîte o încercare de reconstituire grafică.

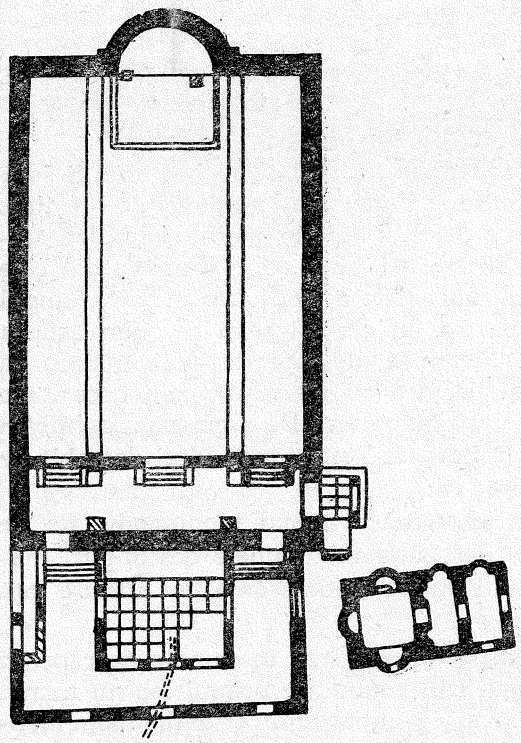


Fig. 1. — Tropaeum Traiani: bazilica de marmură (plan)

Bazilica de marmură, numită astfel de către descoperitori, din cauza materialului întrebuințat pentru reconstruirea ei în timpul împăratului Iustinian (527—565), a fost socotită cea mai de seamă dintre bazilicile creștine de la Tropaeum. Săpăturile care au adus-o la lumină în 1906, au descoperit patru faze de construcție: prima pe la 350, sub Constanțiu, a doua la începutul secolului al V-lea, a treia sub Iustinian, cînd a fost refăcută ca biserică episcopală, construindu-se alături un baptisteriu (fig. 1—2) și a patra fază de reparații și înfrumusețări neterminate, înainte de invazia avarilor, la sfîrșitul secolului al VI-lea. Lungimea bazilicii, fără atrium: 25,50 m.

Aceasta este singura bazilică elenistică cu *atrium*, descoperită pînă acum în Dobrogea. Tipul de atrium înconjurat de trei portice, cîte unul

2. I. Barnea, *Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja*, în «Dacia», an. XI—XII (1945—1947), p. 222, 224—227 și passim.

pe laturile de nord, vest și sud, pe care-l întîlnim aici, constituie o caracteristică a bazilicilor din secolele al V-lea și al VI-lea din Grecia (Epidaur, Nea Anchialos, Nicopolis ș. a.) [3], de pe țărmul de vest al Asiei Mici (Korykos, Sfîntul Ioan din Efes) [4] și de la Constantinopol (Sfînta Sofia, Sfînta Irina) [5].

Locul porticului de pe latura de est a atriului l-a luat *narthexul*, creație grecească din secolele al V-lea—al VI-lea și caracteristică a bazi-

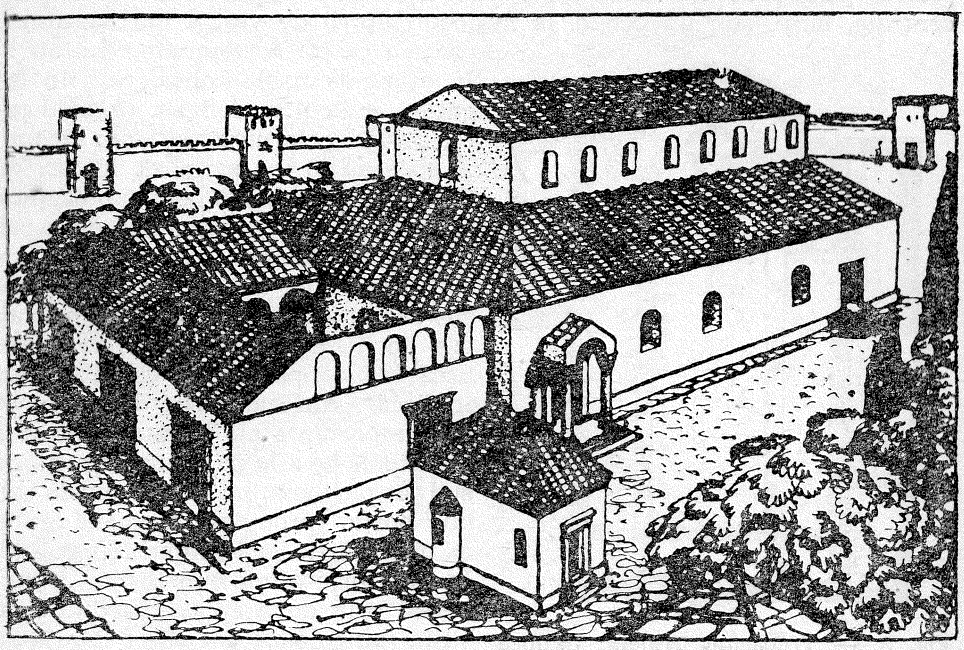


Fig. 2. — Tropaeum Traiani: bazilica de marmură (reconstituire de arhit. G. von Cube, corectată de I. Barnea)

licilor paleocreștine din Grecia, Constantinopol și, în general, din regiunile care mărginesc țărmurile nordice și orientale ale Mării Egee [6]. După

3. G. A. Sotiriu, Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας καὶ αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος (AE, 1929), Atena, 1931, p. 200, fig. 32; p. 206, fig. 37; p. 217—218. P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, texte, Paris, 1945, p. 309—310; idem, *A propos des basilique paléochrétiennes de Grèce*, în «Bulletin de correspondance hellénique», an. LXX (1946), p. 323—324. A. Orlandos, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς Μεσογειακῆς Δεκάνης, t. I, Atena, 1952, p. 103, ș. u., pl. B.

4. G. A. Sotiriu, Χριστιανικὴ καὶ βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία, t. I, Atena, 1942, fig. 158 și 227.

5. *Ibidem*, fig. 223; Ch. Delvoye, *Études d'architecture paléochrétienne et byzantine*, în «Byzantion», an. XXXII (1962), p. 276—277; Idem, *Atrium*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung 3, Suttgart, 1964, col. 426 ș.u.

6. P. Lemerle, *Philippes...*, p. 324; A. Orlandos, *op. cit.*, p. 130 ș.u.; P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma, 1958, p. 735—736.

cum apare și din plan (fig. 1), narthexul era mai strîns legat de naos și mai puțin de atrium. Cu primul el comunica prin trei deschideri, iar cu acesta din urmă numai prin două uși laterale, corespunzătoare porticelor de nord și sud ale atriului. Un indiciu în acest sens îl constituie înseși treptele existente numai în aceste două locuri. De aceea, presupunerea arhitectului G. von Cube, primul care a întocmit planul și reconstituirea grafică pentru această bazilică, a existenței unor trepte și a unei intrări centrale, largi, sub un portic, la mijlocul laturii de vest a narthexului [7], credem că nu corespunde realității [8]. În afară de unele considerații în legătură cu cultul religios (împiedicarea privirii celor neinițiați, din atrium, în spre altar) [9], o astfel de intrare ar fi fost puțin indicată pentru o bazilică dintr-o regiune cu ierni așa de aspre ca Scythia Minor.

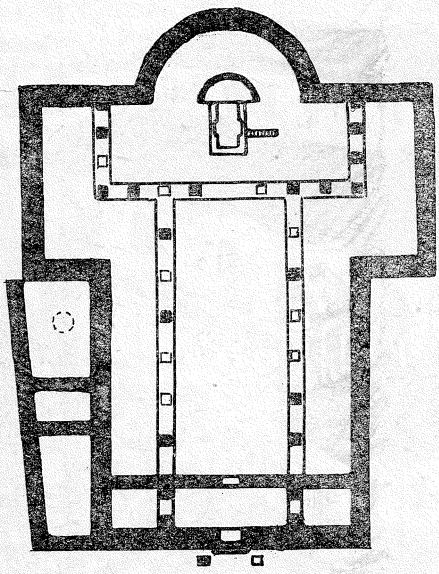


Fig. 3. — Tropaeum Traiani: bazilica cu transept (plan)

Narthexul era la un nivel mai sus decît atriul și mai jos decît naosul, așa încît cel care venea de afară urca treptat, pe măsură ce pătrundea în fiecare din încăperile din ce în ce mai importante ale bazilicii. Intrarea principală se afla pe latura îngustă de sud a narthexului, unde exista un mic portal (propylon) asemănător cu al bisericii de la Olimpia (Grecia) [10]. În interior era împărțit în sens transversal prin două arcade susținute pe stîlpi sau coloane, ale căror baze s-au păstrat pe locul lor (fig. 1). O astfel de împărțire amintește pe cea a bazilicii Cuvioasa Paraschiva (Aheiropoietes) din Tesalonic [11].

Bazilica cu transept sau bazilica în formă de T era nu numai cea mai mare (lungă de 33,80 m), dar poate și cea mai renumită dintre locașurile de cult creștin din secolul al VI-lea de la Tropaeum, atît pentru strălucirea ei, cît și pentru cripta cu moaște sfinte din nava transversală (transept), care vor fi constituit obiect de pelerinaj, de unde și necesitatea lărgirii spațiului în jurul ei, prin introducerea acestui ultim element arhitectonic

7. Ch. Auner, *Dobrogea,* în «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, IV, 1, Paris, 1920, fig. 3796 și 3798: plan și reconstituire de arhit. G. von Cube, corectate de noi, în fig. 1—2, de mai sus. Mulțumim și pe această cale arhit. Dinu Theodorescu, care ne-a ajutat la corectarea reconstituirii bazilicii și a baptisteriului.

8. A. Orlandos, *op. cit.,* fig. 111. În planul reprodus în această figură sînt omise bazele celor două coloane sau stîlpi ce susțineau arcele transversale din narthex (v. mai jos și fig. 1).

9. P. Lemerle, *A propos des basiliques...,* p. 324; A. Orlandos, *op. cit.,* p. 142.

10. A. Orlandos, *op. cit.,* p. 144, fig. 109—112. 11. *Ibidem,* fig. 100, 3.

(fig. 3—4) [12]. Ea este singura bazilică cu transept descoperită pînă acum în Dobrogea. Ca plan, prezintă cele mai mari asemănări cu bazilica A de la Filipi, în Macedonia, pe ale cărei proporții aproape le și reproduce [13]. La ambele bazilici cele două rînduri de coloane din naos pătrund în

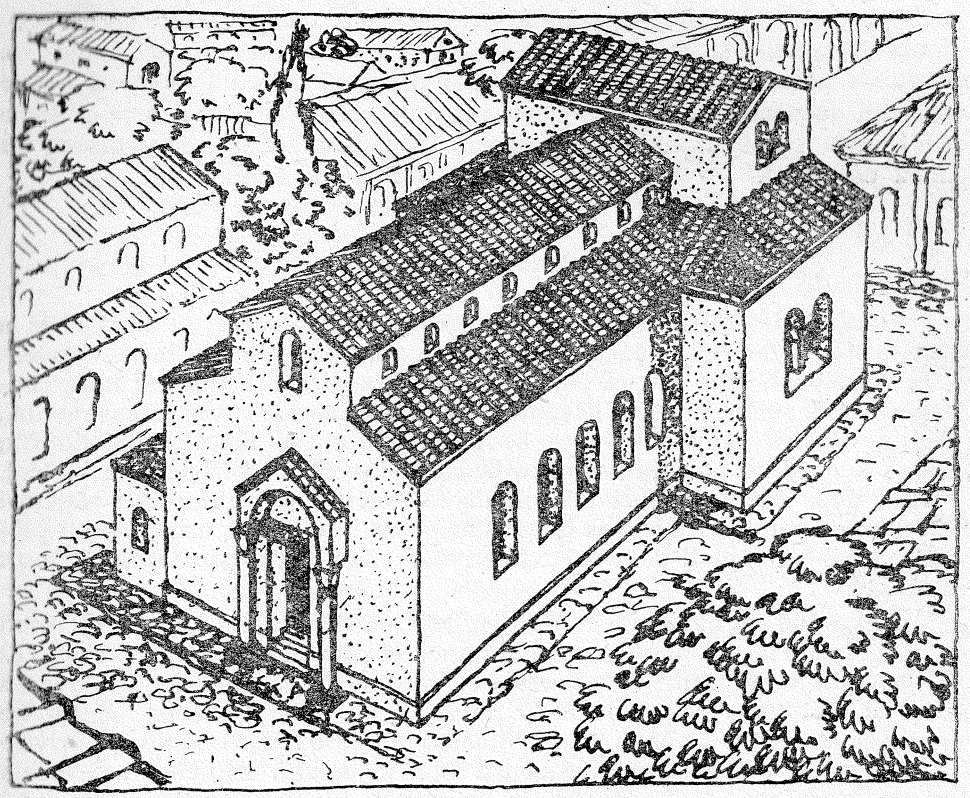


Fig. 4. — Tropaeum Traiani: bazilica cu transept (reconstituire de arhit. A. Orlandos, completată de I. Barnea)

transept, frîngîndu-se de două ori în unghi drept: o dată lateral spre nord și sud și a doua oară pînă la zidurile de est, de o parte și de alta a absidei altarului (fig. 3). Un transept mai puțin asemănător cu cel de la Tropaeum se întîlnește la bazilica A din Perga Pamfiliei, în Asia Mică [14].

Altă analogie izbitoare a bazilicii în formă de T de la Tropaeum cu bazilica A de la Filipi o constituie construcția anexă de pe latura de nord,

12. Reconstituirea din fig. 4, după A. Orlandos, *op. cit.*, fig. 144, completată de noi, cu ajutorul arhit. Dinu Theodorescu. E posibil ca verificări prin noi săpături arheologice atît la ruinele bazilicii cu transept, cît și la cele ale bazilicii de marmură, să aducă și alte corectări ale planurilor și reconstituirilor grafice ale acestora.

13. P. Lemerle, *Philippes...*, p. 387; A. Orlandos, *op. cit.*, p. 180—183.

14. P. Lemerle, *loc. cit.*

care în ambele cazuri îndeplinea funcția de baptisteriu [15]. În ceea ce privește asemănarea dintre cripta aceleiași bazilici, și cea a bazilicii Sfîntul Dumitru de la Tesalonic, am atras atenția cu alt prilej [16].

Rezultă din cele de mai sus că, în afară de planul elenistic general, bazilica de marmură și bazilica în formă de T de la Tropaeum prezintă o serie de asemănări izbitoare în primul rînd cu unele bazilici din Macedonia (Tesalonic și Filipi). Deoarece astfel de elemente nu se cunosc la bazilicile paleocreștine descoperite pînă acum în coloniile grecești de pe litoralul dobrogean, este de presupus că înrîurirea vechilor centre creștine din Grecia continentală asupra cetății Tropaeum s-a exercitat direct, pe calea uscatului.

2. *Callatis* (Mangalia)

Bazilica din colțul de nord-est al cetății. — Reluarea, în anul 1959, a săpăturilor arheologice de la Mangalia, impuse de lucrările de sistematizare și reconstrucție a unei părți a orașului, a dus la lămurirea unor descoperiri mai vechi, și a scos la lumină noi monumente de artă paleocreștină. Dintre acestea în primul rînd se impune atenției marele edificiu din colțul de nord-est al cetății romano-bizantine (secolele al IV-lea—al VI-lea), căruia după aproape cinci decenii de la efectuarea celor dintîi săpături sistematice pentru dezvelirea lui, i s-au putut în cele din urmă stabili planul aproape complet, data aproximativă a construcției și caracterul mult discutat.

Dezvelind o bună parte din ruinele edificiului, D. M. Teodorescu credea, în 1915, că acestea aparțin unei bazilici creștine din secolul al VI-lea. El era cel dintîi care preciza caracterul de bazilică creștină pentru sala cu trei nave perpendiculară pe zidul de incintă dinspre colțul de nord-est al cetății Callatis, dînd totodată unele date prețioase cu privire la dimensiunile și sistemul de construcție al acestui edificiu [17]. Greșeala pe care o făcea D. M. Teodorescu și pe care au repetat-o aproape toți după aceea, este că el vedea în această bazilică o anexă a complexului mai mare de clădiri situat la est de ea, în timp ce, ca importanță, nu ca mărime, situația se prezenta tocmai invers, după cum se va vedea mai departe.

În anul 1918, Raymund Netzhammer folosind înainte de toate rezultatele săpăturilor neterminate ale lui D. M. Teodorescu, lua drept «consignatorium» (încăperea unde se săvîrșea taina Mirungerii) sala cu trei nave, orientată nord-sud, presupunînd că bazilica propriu-zisă s-ar fi aflat

15. *Ibidem*, p. 332 ș.u., I. Barnea, *op. cit.*, p. 240; A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris. 1962, p. 117.

16. «Studii Teologice», an. X (1958), nr. 5—6, p. 289—290; G.—M. Sotiriu, Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, text, Atena, 1952, p. 110—111, fig. 41.

17. D. M. Teodorescu, *Prima campanie de săpături la Callatis*, în «Anuarul Comisiei Monumentelor Istorice pe 1915», București, 1916, p. 203—204.

imediat la est, în locul atriului, îndreptată cu altarul la răsărit, unde el și vedea locul absidei inexistente în realitate [18].

Cu șase ani mai tîrziu, în 1924, O. Tafrali, continuînd săpăturile întrerupte de către D. M. Teodorescu și degajînd cea mai mare parte a ruinelor, înșelat de existența unor canale subterane mai vechi și a unui puț descoperit în atriul bazilicii, ajungea la concluzia că acestea aparțin clădirii unor băi din epoca romano-bizantină. În naosul bazilicii el vedea o sală de așteptare și plimbare, cu bănci pentru odihnă, iar în atriul acesteia, partea centrală a băilor. Deoarece o serie de monumente sculpturale, în special capiteluri și plăci de marmură, descoperite printre ruinele clădirii, erau împodobite cu semnul crucii, fostul profesor de la Universitatea din Iași adăuga că, într-o epocă mai tîrzie, creștinii au încercat, la rîndul lor, să refolosească parte din materialele «thermelor» dărîmate, pentru a-și construi o biserică [19].

Săpăturile reluate în 1959, de către Institutul de Arheologie, au degajat întreaga clădire, cu excepția unei porțiuni pe latura de est, și au precizat că edificiul a fost construit cel mai de vreme la sfîrșitul secolului al IV-lea sau la începutul secolului al V-lea, dăinuind, cu unele reparații și refaceri, în tot cursul secolelor al V-lea și al VI-lea. În ceea ce privește destinația clădirii, raportul preliminar de săpături observă numai că ea a avut «probabil un caracter public» [20].

Bazîndu-se pe rezultatele acestor ultime săpături arheologice, completate cu studii și observații personale, arhitectul Dinu Theodorescu, din cadrul Institutului de Arheologie, care a fost însărcinat cu conducerea lucrărilor de conservare a ruinelor edificiului, a precizat planul și caracterul monumentului, încercînd totodată o reconstituire a lui [21]. În urma acestui studiu, pe ale cărui concluzii ni le însușim, enigma importantului edificiu poate fi definitiv rezolvată: el era o *bazilică paleocreștină de tip sirian,* constituind o raritate nu numai pentru teritoriul Dobrogei, ci pentru întreaga Peninsulă Balcanică.

Bazilica a fost înălțată pe un teren mărginit la nord de zidul de incintă al cetății (secolele al III-lea—al IV-lea), iar la sud de o stradă. Spre est și vest existau alte clădiri, pe al căror plan și întindere nu le cunoaștem. Într-o primă etapă, atribuită secolului al V-lea, bazilica era alcătuită dintr-o sală dreptunghiulară neregulată, orientată aproape nord-sud, cu următoarele dimensiuni: latura lungă de vest 17 m, latura lungă de est 15,50 m, lățimea spre nord 13,40 m, iar la sud 14 m. Două rînduri de coloane împărțeau clădirea în trei nave longitudinale. Lărgimea sălii necesita încă de la început o astfel de împărțire, pentru susținerea acoperișului [22].

18. R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha,* Bukarest, 1918, p. 167—171.

19. O. Tafrali, *La cité pontique de Callatis,* în «Arta și Arheologia», I, 1, 1927, p. 48—55.

20. C. Preda, Em. Popescu și P. Diaconu, *Săpăturile arheologice de la Mangalia (Callatis),* în «Materiale și cercetări arheologice», VIII, 1962, p. 442—445.

21. Dinu Theodorescu, *L'édifice romano-byzantin de Callatis,* în «Dacia», nouvelle série, VII, 1963, p. 257—300.

22. *Ibidem,* p. 277—278 și 280—281, se afirmă despre existența în secolul al

Altarul se afla la capătul de sud al sălii, separat probabil de naos printr-o simplă balustradă de lemn [23]. Prin două intrări situate pe latura lungă de est, sala dreptunghiulară comunica în această parte cu o curte laterală, mărginită spre mare probabil de o altă construcție. Intrarea întregului complex se afla pe latura de sud (fig. 5) [24].

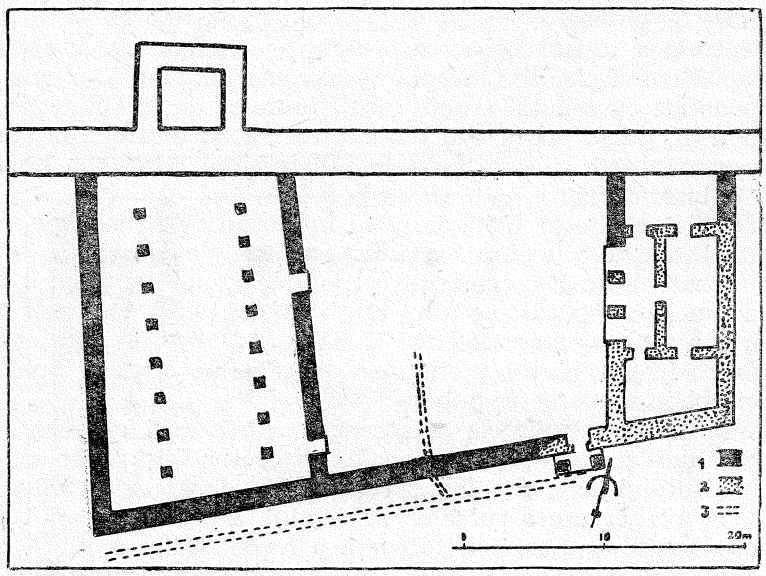


Fig. 5. — Callatis: bazilică creștină cu curte laterală (secolul al V-lea)

În a doua etapă, către sfîrșitul secolului al V-lea sau mai probabil la începutul secolului al VI-lea, în timpul împăratului Anastasie I (491—518), capătul de sud al sălii dreptunghiulare a fost despărțit cu ajutorul unor ziduri în trei încăperi servind, cea din mijloc ca *altar*, cea din spre vest ca *prothesis* (proscomidie) și cea din spre est ca *diaconicon* (fig. 6) [25]. Cele

V-lea a unei «săli unice», care a fost împărțită în trei nave, altar, diaconicon și prothesis, mai tîrziu, în timpul împăratului Anastasie I (491—518). Din planurile reproduse în fig. 14 și 17 rezultă, în schimb, că sala bazilicală a fost împărțită în trei nave încă de la construirea ei, în secolul al V-lea, așa cum credem că este just.

23. Cu privire la astfel de bazilici, fără absidă și fără vreo împărțire interioară, pentru altar, cf. H. W. Beyer, *Der syrische Kirchenbau*, Berlin, 1925, fig. 3, I și 89, I, II.

24. Dinu Theodorescu, *op. cit.*, p. 285, fig. 17. Este posibil ca primei etape de construcție a bazilicii să-i corespundă cimitirul creștin din secolele al IV-lea—al V-lea, descoperit în ultimul timp în marginea de apus a Mangaliei (P. Diaconu, *Un cimitir creștin din secolul al IV-lea descoperit la Mangalia*, în «Glasul Bisericii», an. XXIII (1964), nr. 7—8, p. 712—723. La această apropiere între bazilică și cimitir, ne îndeamnă existența unor morminte, încă inedite, al căror sistem de săpare trădează, de asemenea, o puternică influență orientală.

25. *Ibidem*, p. 289—291 și fig. 20—21. Cf. H. Beyer, *op. cit.*, fig. 47, 48, 51, 92 și

trei încăperi comunicau între ele. Altarul comunica în plus cu nava de mijloc, prothesis cu nava laterală de vest, iar diaconiconul cu o încăpere laterală, ce probabil, îndeplinea funcția de baptister[26]. Pavajul altarului era cu 0,18 m mai sus decît al naosului, fiind alcătuit din cărămizi așezate în rînduri diagonale, cu un chenar din cărămizi dispuse paralel cu zidurile ce-l mărgineau. Pavajul celor două încăperi laterale (prothesis și diaconicon) era cu 0,07 m mai sus decît al altarului. El era format din cărămizi

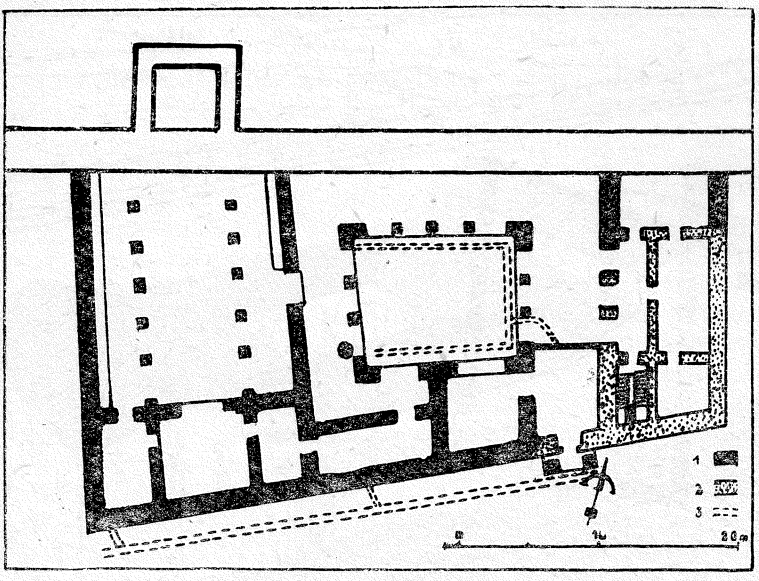


Fig. 6. — Callatis: bazilică creștină cu atrium lateral (secolele al V-lea — al VI-lea)

așezate paralel cu zidurile încăperilor. Pe lîngă deschiderea în spre nava laterală de vest, cu care comunica, un tub pentru scurgerea apei, aflat în interiorul încăperii din colțul de sud-vest și canalul construit dedesubt, confirmă funcția de proscomidie a acesteia.

Naosul era pavat cu dale mari de piatră, măsurînd pînă la 1,70×0,65 m, așezate pe un pat subțire de mortar. De-a lungul zidurilor de est și vest ale navelor laterale se afla cîte o bancă lată de 0,65—0,70 m, din blocuri de piatră legate între ele cu pămînt[27]. Faptul că blocurile băncilor sînt legate cu pămînt, nu cu mortar, ca zidurile bazilicii, a dus la ipoteza că

p. 144—147; Louis Leschi, *La basilique chrétienne en Algérie,* în «Atti del IV Congresso Internazionale di archeologia cristiana», I, Roma, 1940, p. 152 și fig. 2 (p. 148); A. Orlandos, *op. cit.,* p. 225, fig. 181 și Ch. Delvoye, *Bema,* în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung 4, Stuttgart, 1964, col. 587.

26. *Ibidem,* fig. 22; A. Khatchatrian, *op. cit.,* passim și Ch. Delvoye, *Baptisterium,* în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung, 3—4, Stuttgart, 1964, col. 474—484.

27. O. Tafrali, *op. cit.,* p. 49; C. Preda, Em. Popescu, P. Diaconu, *op. cit.,* p. 443; D. Theodorescu, *op. cit.,* p. 262 și fig. 3.

ele au fost adăugate în a doua jumătate a secolului al VI-lea [28]. O asemenea presupunere nu pare însă convingătoare. Tocmai pentru faptul că nu îndeplineau o funcție de susținere, nu era necesar ca băncile să aibă o structură de aceeași soliditate cu cea a zidurilor clădirii. Cu atît mai greu poate fi admisă construirea băncilor după atacurile avarilor, la sfîrșitul secolului al VI-lea [29], cînd însăși dăinuirea bazilicii este problematică. De altfel se știe că existența unor astfel de bănci (βάθρα) este confirmată

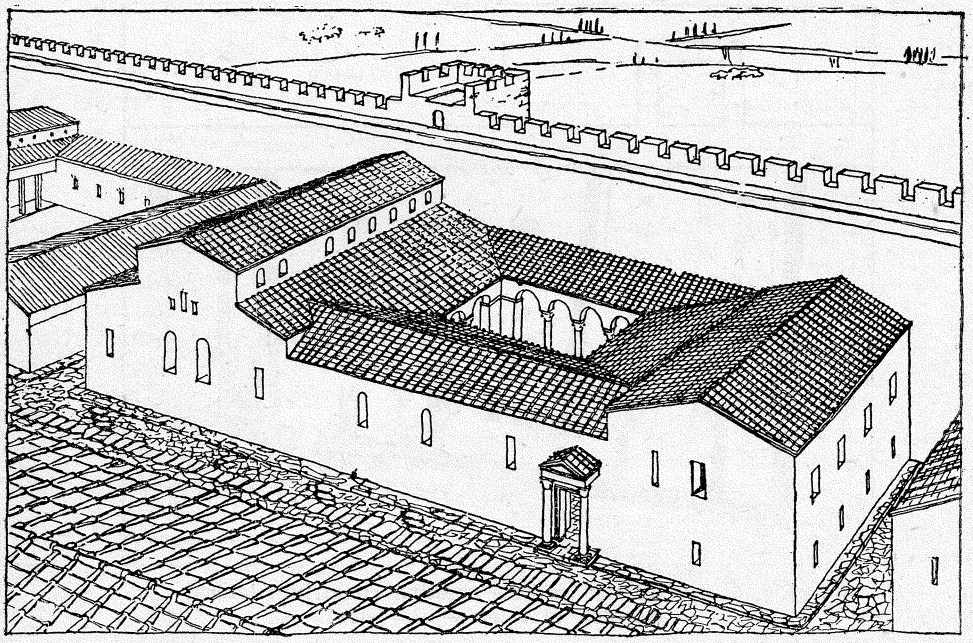


Fig. 7. — Callatis: bazilică creștină cu atrium lateral (reconstituire de arhit. Dinu Theodorescu)

atît de unele izvoare scrise, cît și de mai multe bazilici paleocreștine. Vechimea lor urcă în orice caz pînă în secolul al IV-lea d. Hr., cînd erau folosite chiar de anumite bazilici profane [30].

Naosul comunica spre est, printr-o singură intrare, cu aceeași curte laterală, ca și în etapa de construcție anterioară. Curtea simplă de mai înainte fusese însă transformată într-un somptuos *atrium*, mărginit de portice acoperite, susținute la cele patru colțuri de pilaștri în formă de L, din piatră alternînd cu cărămidă, iar între pilaștri de coloane de marmură artistic sculptate. Canale de scurgere anume mărgineau curtea interioară pe laturile de nord, sud și est, culegînd apele ce curgeau de pe acoperișurile înclinate spre interior (fig. 6—7) și purtîndu-le într-un alt canal ce le ducea spre mare. Pe latura de vest, lîngă pilastrul din colțul

28. D. Theodorescu, *op. cit.*, fig. 14, nr. 8. 29. *Ibidem*, p. 280—281.
30. P. Lemerle, *Philippes...*, p. 351—352; A. Orlandos, *op. cit.*, t. II, Atena, 1954, p. 435—437.

de sud-vest, se afla un puț, de unde se scotea apa necesară pentru liturghie, botez etc. (fig. 6).

Ceea ce a împiedicat pe aproape toți cercetătorii de mai înainte să atribuie caracterul de locaș de cult creștin ansamblului arhitectonic de la Mangalia, constă în : *orientarea* bazilicii cu altarul spre sud, nu spre răsărit, ca de obicei, *lipsa absidei* și situația *atriului*, nu longitudinal, în continuarea naosului sau a narthexului, ca la bazilicile de tip elenistic, ci lateral.

Orientarea bazilicilor paleocreștine făcea însă uneori excepție de la regula prescrisă de *Constituțiile apostolice*, care prevedeau că locașul de cult «trebuie să fie îndreptat spre răsărit». În anumite cazuri, cum este și cel de față, orientarea corectă era împiedicată de existența unor construcții mai vechi [31]. Zidul de incintă dinspre nord, strada de pe latura de sud și alte construcții existente către est și vest, obligau ca bazilica — locaș de cult creștin ce avea să fie construită pe terenul trapezoidal dintre ele, să fie perpendiculară pe zidul cetății și să aibă o curte laterală, transformată mai tîrziu în atrium. Dacă de-a lungul zidului de incintă s-ar fi construit o bazilică de tip elenistic, cu atrium în prelungirea naosului, apele de pe acoperișul bazilicii s-ar fi scurs spre sau chiar pe zidul de incintă, contribuind la slăbirea lui, iar spațiul rezervat pentru clădire n-ar mai fi putut fi folosit în întregime. De asemenea, estetica urbanistică ar fi avut de suferit, deoarece zidul de sud al construcției n-ar fi fost paralel cu strada ce-l mărginea. De aceea s-a recurs la soluția curții și apoi a atriului lateral, după modelul bazilicilor din Siria și Mesopotamia [32].

Lipsa absidei altarului se explică pentru motive de simplificare a lucrărilor de construcție și de estetică urbanistică. Construirea ei ar fi ridicat pe de o parte probleme mai costisitoare și mai greu de rezolvat, ar fi scurtat pe de alta edificiul și ar fi apărut ca un lucru neobișnuit și neplăcut în marginea străzii de pe latura de sud. În acest caz, soluția siriană a basilicii fără absidă, soluție adoptată de asemenea pentru împărțirea altarului în trei încăperi, s-a dovedit a fi cea mai practică [33].

Prezența la Callatis a unei bazilici de plan sirian trebuie pusă în legătură nu numai cu o influență orientală, ci chiar cu prezența unor sirieni în bogata colonie grecească de pe țărmul dobrogean al Mării Negre. Mărturie în această privință stă în primul rînd o inscripție în limba greacă, din aceeași perioadă de timp, așezată la mormîntul «juristului Simplicius, sirian de neam» și descoperită în cursul secolului trecut la

31. I. Barnea, *op. cit.*, p. 231—232; D. Theodorescu, *op. cit.*, p. 284—285.

32. D. Theodorescu, *op. cit.*, p. 287, fig. 19; H. Beyer, *op. cit.*, fig. 16, 50 ș.a.; G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, vol. II, Paris, 1953, pl. XI, 3; CIII—CIV, CXI—CXII; Ugo Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma, 1940, fig. 37 și passim; P. Testini, *op. cit.*, p. 725, fig. 394.

33. Vezi mai sus, nota 25. Cf. Ch. Delvoye, *Études d'architecture paléochrétienne et byzantine*, în «Byzantion», t. XXXII (1962), p. 500—502.

Mangalia [34]. De altfel, mai mult decît sirianul cu nume roman, căsătorit cu o grecoaică și a căruia piatră de mormînt e în limba greacă, bazilica despre care este vorba, din centrul grecesc de la Callatis, nu este un monument curat sirian. Împărțirea în trei nave longitudinale, coloanele și capitelurile acestora, sistemul de acoperiș, în șarpantă, iar nu boltit sau drept, al bazilicii propriu-zise, ca și atriul, sînt caracteristice bazilicii de tip elenistic.

O mențiune în plus merită piesele sculpturale descoperite printre ruinele bazilicii. Acestea sînt: baze, fusuri și capiteluri de coloane, plăci de balustradă (cancelli), decorate cu cruci, romburi și alte motive orna-

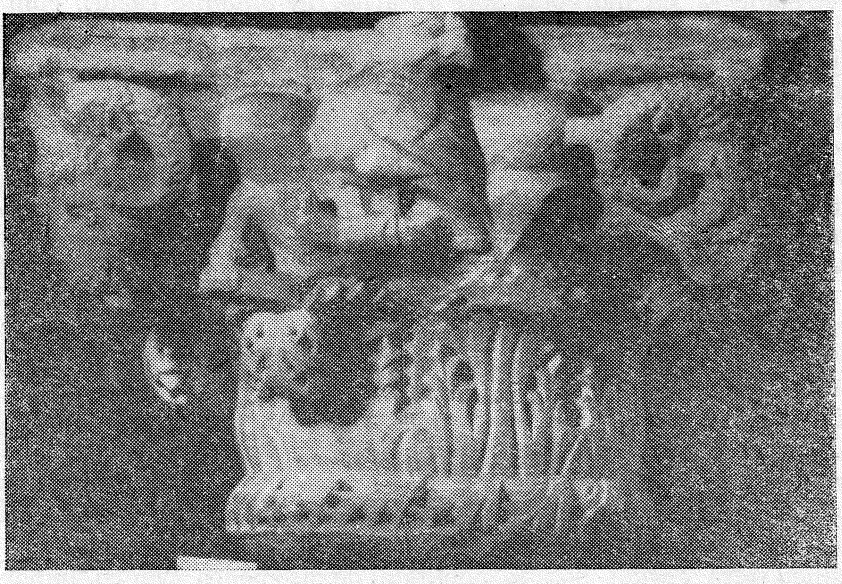


Fig. 8. — Callatis: Capitel cu capete de berbeci (secolele al V-lea—al VI-lea)

mentale, chenare de uși și ferestre, majoritatea fragmentare, toate din marmură adusă din regiunile grecești din sud. Dintre toate vom stărui puțin asupra capitelurilor, ca unele care prezintă un deosebit interes. Acestea sînt variate ca decor, fiind atribuite unele etapei a doua de construcție, de la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea, iar altele cel mai tîrziu celei de-a doua jumătăți a secolului al VI-lea, cînd bazilica a suferit o ultimă refacere, în urma stricăciunilor provocate, se pare, de cutremurul din anul 543. Anumite capiteluri «rămase neter-

34. I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor după inscripții*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 90 și 105, nr. 45.

minate», au dus la concluzia că ultimele lucrări de refacere n-au fost duse pînă la sfîrșit, probabil din cauza atacurilor avarilor [35].

Ceea ce atrage atenția este varietatea capitelurilor întrebuințate unul alături de altul, la același edificiu. Dar acest lucru nu trebuie să ne mire la un monument refăcut în decursul timpului, pentru care de obicei se foloseau și piese mai vechi, de pe loc sau aduse din altă parte [36]. La bazilica de la Callatis, ca și în alte cazuri, capitelurile felurite arată diferitele etape de construcție ale aceluiași monument. Cele mai vechi sînt capitelurile teodosiene compozite, decorate cu frunze de acant în zona inferioară și cu capete de berbeci și acvile devorîndu-și prada, în zona superioară



Fig. 9. — Callatis : Capitel ionic—impostă (secolul al VI-lea)

(fig. 8) [37]. Aceste capiteluri au fost folosite la coloanele atriului și aparțin cel mai probabil perioadei de refacere a bazilicii, în timpul împăratului Anastasie (491—518), cînd curentul pro-oriental în arta Constantinopolului a fost favorizat în chip deosebit [38]. Celelalte capiteluri, descoperite unele în atrium, altele în naosul bazilicii sau în alte puncte din apropierea acestora, fac parte din categoria capitelurilor ionice-impostă și aparțin seco-

35. D. Theodorescu, *op. cit.*, p. 271—274, 276, 278 și 280.

36. G.—M. Sotiriu, *op. cit.*, p. 163.

37. C. Preda, Em. Popescu, P. Diaconu, *op. cit.*, p. 445 și fig. 5; D. Theodorescu, *op. cit.*, p. 272—274, fig. 12/2 și 13/1. Cf. I. Barnea, *Chapiteaux à protomes de béliers de la Scythie Mineure*, în «Balcania», VII, 2, Bucarest, 1944, p. 408—416, fig. 1—5.

38. A. Grabar, *Sculptures byzantines de Constantinople (IV-e—X-e siècle)*, Paris, 1963, p. 65.



Fig. 10. — Callatis: Capitel ionic—impostă (secolul al VI-lea)



Fig. 11. — Callatis: Capitel ionic—impostă (secolul al VI-lea)

lului al VI-lea (fig. 9—12) [39]. Cîteva dintre ele par într-adevăr neterminate, după cum s-a observat. De exemplu, patru capiteluri ionice-impostă, din marmură parte albă, parte gri-albăstruie și care se aseamănă între ele pînă la identitate, parcă ar fi produse ale unor ateliere mecanice moderne,

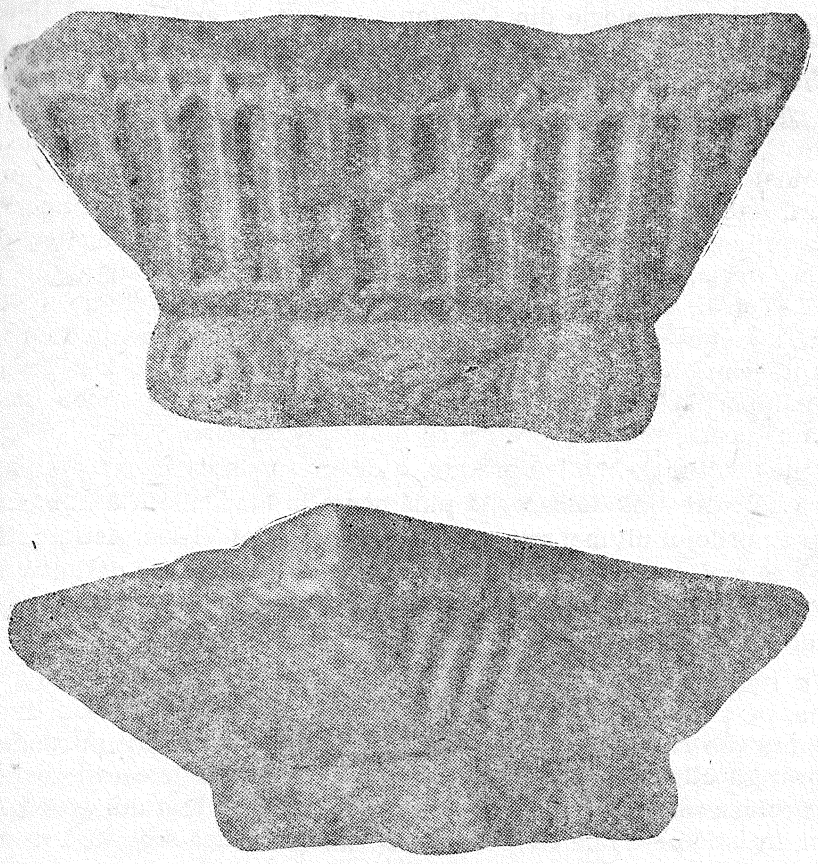


Fig. 12. — Callatis: Capitel ionic—impostă (secolul al VI-lea)

sînt schițate numai în liniile lor mari, fără să fi fost sculptate în amănunt. Fețele lor sînt netede, bine lustruite și fără nici un decor (fig. 11). Totuși prezența în mijlocul bazei a scobiturii pătrate în care se înfige drugul de fier ce avea să fixeze capitelul în vîrful coloanei, iar la unul din ele chiar drugul de fier în patru muchii, păstrat pînă astăzi, arată că aceste capi-

39. A se vedea unul din aceste capiteluri la I. Barnea, *Roman-byzantine basilicae discovered in Dobrogea between 1948—1958*, în «Dacia», nouvelle série, II, 1958, p. 344—345, fig. 11/1.

teluri au fost folosite ca piese arhitectonice așa cum se află. De altfel, exemplare asemănătoare cu cele de la Callatis s-au mai descoperit în Dobrogea, la Histria, iar în Bulgaria la Varna și Pliska [40], arătînd că erau folosite și astfel de capiteluri, în aparență neterminate.

Alte capiteluri ionice-impostă, păstrate unul la Mangalia, iar celălalt în Muzeul de Arheologie din Constanța, provin primul în mod sigur, iar al doilea foarte probabil de la același edificiu [41]. Ele se aseamănă foarte mult, fără să se confunde unul cu altul ca decor și se caracterizează prin aceea că au imposta împodobită cu caneluri, în mijlocul cărora apare o mare cruce în relief (fig. 12, sus). Aceste capiteluri, de asemenea, par neterminate, deoarece singură fața principală e împodobită în întregime cu caneluri, fețele laterale fiind împodobite numai pe o mică porțiune vecină cu fața principală (fig. 12, jos). Un alt capitel cu decor asemănător, descoperit în Grecia, poartă într-adevăr caneluri și pe fețele laterale în întregime [42]. Totuși, atît pe teritoriul Dobrogei, la Constanța [43], cît și în alte părți [44], s-au descoperit capiteluri a căror impostă e ornamentată cu frunze de acant, semnul crucii ș. a. motive decorative, pe întreaga față principală și numai parțial, cîteodată de asemenea cu caneluri, pe fețele laterale, fără să se poată spune despre ele că n-au fost terminate.

Pentru ultimele motive arătate, e de presupus că măreața și singura bazilică paleocreștină descoperită pînă acum la Mangalia n-a rămas neterminată cu prilejul ultimei sale refaceri, în secolul al VI-lea. Astfel refăcută, ea avea să mai dureze pînă în jurul anului 600, cînd a fost definitiv transformată în ruină și acoperită de uitare timp de aproape un mileniu și jumătate.

Un fragment de cruce cu inscripție. — În condiții și la o dată necunoscută, pe cît se pare după 1944, s-a descoperit la Mangalia un fragment dintr-unul din cele două brațe laterale, cu capul mult lățit, al unei cruci de marmură albă, cu resturi de inscripții pe ambele fețe (azi în Muzeul de Arheologie din Constanța). Un colț din capătul brațului crucii e mai lung și are atît pe o față cît și pe cealaltă, cîte o mică scobitură în marginea teșită dinăuntru. Un mic canal cilindric, gros de 5 mm, la capătul opus (din spre centrul crucii) al brațului, arată că, rupîndu-se, el a fost prins

40. Toate inedite, după cîte cunoaștem. Cele din Bulgaria au fost văzute de noi în toamna anului 1958.

41. O. Tafrali, *op. cit.*, p. 23, fig. din mijloc (fotografie neclară).

42. A. Orlandos, *op. cit.*, t. II, p. 316, fig. 274. Un alt capitel asemănător, descoperit pe colina Tsarevets din Tîrnovo (Bulgaria), se păstrează în Muzeul de Arheologie din acel oraș.

43. I. Barnea, *op. cit.*, p. 342, fig. 1 și 2.

44. D. I. Pallas, *Scoperte archeologiche in Grecia negli anni 1956—1958*, în «Rivista di archeologia cristiana», Roma, an. XXXV (1959), nr. 1—4, p. 210 și fig. 27b (p. 212).

de restul crucii cu ajutorul unui mic drug de fier. Dimensiuni: 0,135 m lungime și 0,175 m lățime, la capătul exterior, lățimea brațului propriu-zis fiind de 0,065 m, iar grosimea de 0,070 m.

Pe o față se mai păstrează o singură literă (Z), înaltă de 0,045 m, din cunoscuta inscripție scrisă cruciform: [Φῶς] — Z [ωή] = «Lumină — Viață», ce simbolizează pe însuși Hristos (Ioan I, 7—9; VIII, 12; IX, 5 ș. a.) [45].

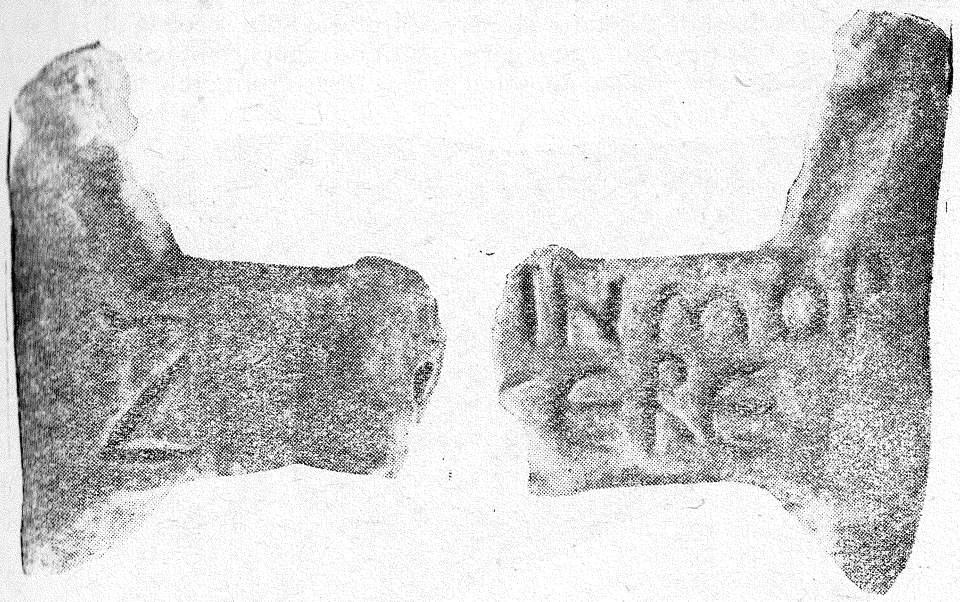


Fig. 13. — Callatis: Fragment de cruce cu inscripție (secolul al VI-lea)

Pe cealaltă față a crucii se află o inscripție în limba latină, din care au mai rămas întregi opt litere (fig. 13). Cu ajutorul lor pot fi reconstituite cuvintele: *...in morte re[surrectio]...* în moarte (este învierea). Ele amintesc inscripția greco-latină descoperită mai înainte la Tropaeum-Traiani: † *Crux mortis et resurrectionis* [46]. Caracterele epigrafice ale inscripției latine și îndeosebi literele M și R, se aseamănă cel mai mult cu cele din inscripția gravată pe discul de argint aurit al episcopului Paternus de Tomis, de la începutul secolului al VI-lea [47], de cînd datează probabil și fragmentul de cruce de mai sus.

45. A se vedea și mai jos, p. 156 și fig. 19.

46 I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor după inscripții...*, p. 109, nr. 59; idem, *Contributions to Dobrudja history under Anastasius I*, în «Dacia», nouv. série, an. IV (1960), p. 373, fig. 5.

47. *Ibidem* (*Contributions*, etc.), p. 368, fig. 2/1.

3. *Tomis* (Constanța)

Cu prilejul marilor construcții executate în ultimii ani pe teritoriul orașului Constanța, s-a descoperit un important număr de monumente greco-romane. Unele dintre acestea, ca de exemplu, marele edificiu cu mozaic din spatele pieței Ovidiu, pe care-l atribuim secolului al IV-lea d. Hr., cel mai probabil epocii lui Constantin cel Mare (306—337), alte clădiri contemporane cu acesta, descoperite foarte de curînd în aceeași zonă de pe faleza de vest a portului și tezaurul de 24 statui și piese sculpturale din secolele al II-lea—al III-lea, aflat pe teritoriul fostei gări, — sînt de o importanță excepțională, știrile despre descoperirea lor depășind repede înseși frontierele țării. Pentru



Fig. 14. — Tomis: Fragment de impostă de capitel (secolul al V-lea)

prima dată s-au găsit și temeliile a patru bazilici creștine din secolele al IV-lea—al VI-lea: două din ele dezvelite complet și acum reacoperite temporar, spre nord-vest de gara veche, iar celelalte două dezvelite parțial, una în curtea și sub actuala clădire a școlii medii nr. 2 (aproximativ la jumătatea distanței dintre gara veche și clădirea Sfatului Popular al orașului), cealaltă pe faleza de vest a portului, la intrarea principală în portul Constanța. Nefiind deocamdată studiate complet și publicate de cei care au condus lucrările pentru dezvelirea lor, cele patru bazilici nu pot încă forma obiectul studiului de față [48]. În schimb, ne vom opri atenția asupra a cinci capiteluri de marmură și a două alte obiecte diferite, toate descope-

48. Menționi despre unele din ele la V. Canarache, *Tomis* (ed. Meridiane), București, 1961 p. 21; idem, *Muzeul de Arheologie Constanța*, București, 1961, p. 122, fig. p. 119 și 123; Gabriella Bordenache, în *Fasti Archaeologici*, XVI, Roma 1964, nr. 3683 și planul C.

rite întîmplător mai de mult, unele publicate parțial sau fără nici un comentariu științific, altele inedite.

Cele cinci capiteluri sînt tot atîtea monumente de o înaltă valoare artistică, variate ca decor, provenind de la diferite clădiri, cel mai pro-



Fig. 15. — Tomis: Fragment de impostă de capitel cu monogramă (secolul al V-lea)

babil bazilici creștine, din secolele al V-lea și al al VI-lea d. Hr. Primele trei sînt inedite, iar ultimele două publicate mai de mult sub formă de fotografii, fără vreun comentariu. Două din aceste capiteluri (fig. 14—15) se păstrează la Muzeul Național de Antichități din București[49], iar celelalte trei (fig. 16—18), în Muzeul de Arheologie din Constanța[50].

49. Se va prescurta mai departe: MNA. 50. Se va prescurta: Mz.C .

a) Un fragment de impostă, din marmură albă (MNA, L. 112, fig. 14), provenind probabil de la Tomis, face parte fie dintr-o impostă izolată, fie dintr-un capitel ionic-impostă, de mari dimensiuni. În sprijinul ultimei presupuneri pledează colțul din dreapta, jos, al fragmentului, unde pare că se mai păstrează un mic fragment din capitelul propriu-zis. Dimensiunile actuale: 0,63 m lungime, 0,40 m lățime și 0,28 m înălțime. Decorul constă din frunze mari de acant cu dinți mărunți, sculptate în tehnica bine cunoscută a capitelurilor teodosiene, foarte probabil pe toate

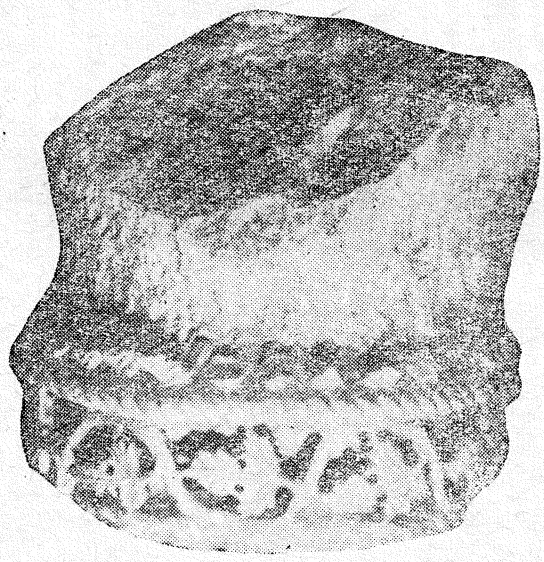


Fig. 16. — Tomis : Capitel sculptat ajur (secolul al VI-lea)

colțurile și fețele impostei. Pe fața principală, la egală distanță de capete, către marginea dinspre abac a acesteia, se observă resturile chenarului înalt al unui medalion oval, în mijlocul căruia e de presupus că se afla, sculptată ajur, o cruce bizantină, ori, mai puțin probabil, o monogramă, azi dispărută. Abacul, gros de 0,09 m, are marginile decorate cu un lujer continuu de cîrcei de viță ondulați, încadrat de un chenar simplu. Fragmentul își găsește analogii foarte apropiate în monumente constantinopolitane din secolul al V-lea d. Hr. [51], arătînd astfel centrul cel mai probabil de unde a fost adus.

51. Rudolf Kautzsch, *Kapitellstudien. Beiträge zu einer Geschichte des spätantiken Kapitells im Osten vom vierten bis ins siebente Jahrhundert* (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte, 9), Berlin-Leipzig, 1936, pl. 26/432 și 33/547; A. Orlandos, *op. cit.*, t. II, fig. 241 și 243; M. Usman, *Sur quelques chapiteaux byzantins*, în «Actes du X-e Congrès international d'études byzantines», Istanbul, 1957, p. 181—182, pl. XXXVII, 5 și 7; Ivanka Nikolajevic—Stojković, *La décoration arhitecturale sculptée de l'époque bas-romaine en Macédoine, en Serbie et au Monténegro* (sîrb, cu rez. fr.), Beograd, 1957, fig. 69; A. L. Iacobson, Раннесредневековый Херсонес, în „Материалы и исследования по археологий СССР", 63, Moscova-Leningrad, 1959, fig. 50; A. Grabar,

b) O piesă fragmentară din colecţia M.N.A. (L. 1033: fig. 15) provine, se pare, de asemenea, dintr-o impostă de capitel. Lăţimea ei este de 0,60 m.

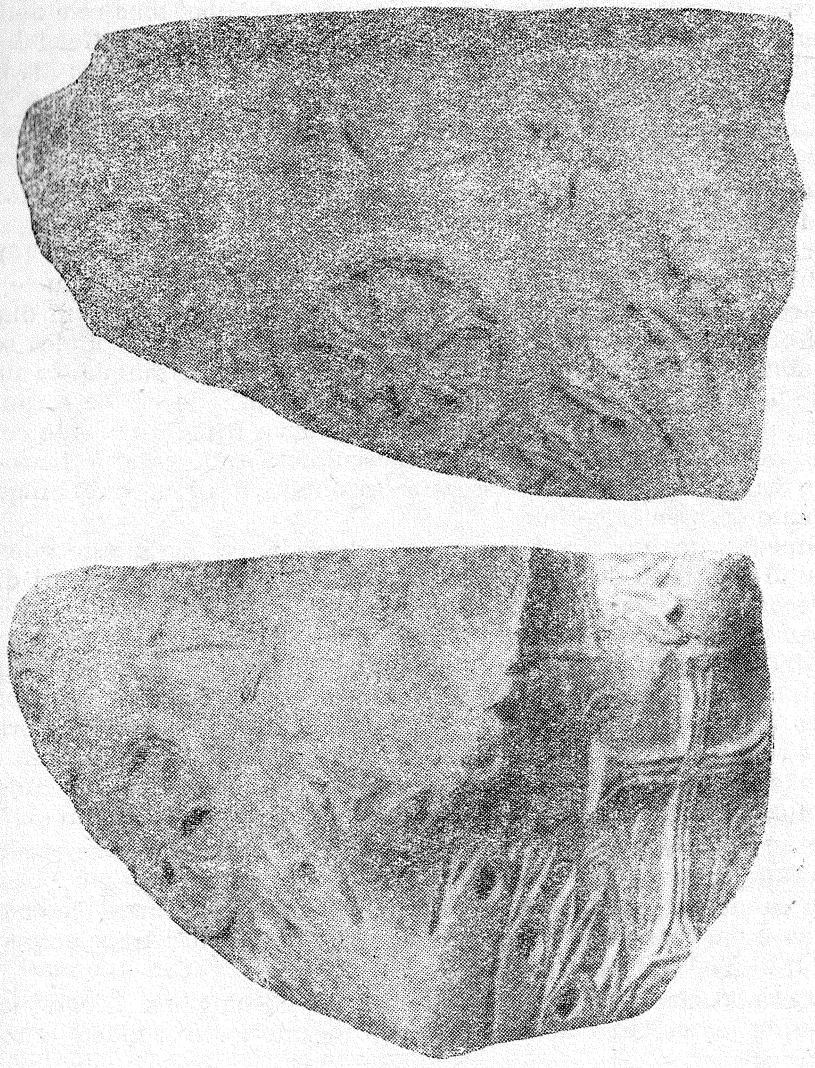


Fig. 17. — Tomis : Capitel (secolul al VI-lea)

Pe faţa înclinată poartă o monogramă în dublu cerc în relief, avînd în partea de sus cîte o mică frunzuliţă cu trei lobi, iar de o parte şi de alta cîte două caneluri largi, mărginite de cîte un chenar în relief, arcuit la capătul de sus în spre exterior, iar la capătul de jos în spre interior. La extremităţi,

op. cit., pl. XVIII, 2; Otto Feld, *Bericht über eine Reise durch Kilikien*, în «Istanbuler Mitteilungen», 13/14, 1963/1964, p. 91, pl. 43/4.

pe colț, e sculptată cîte o mare floare de crin ce continuă și pe latura adiacentă. În partea de sus, două muluri concave continuă, de asemenea, pe fețele laterale. Intregul decor și monograma sînt executate cu măiestrie. Din cele patru litere ale monogramei se păstrează mai bine cele două de la extremitățile brațelor orizontale ale crucii din cerc (A, N). Celelalte două, situate la capetele brațelor verticale ale crucii, par să fie Y și Ω. În acest caz este probabil ca monograma să reprezinte numele Ἰωάννου [52], indicînd, după cum îndrăznim să presupunem, poate chiar pe episcopul Ioan de Tomis, de la sfîrșitul primei jumătăți a secolului al V-lea [53].

c) Un aspect din cele mai plăcute va fi avut un capitel în formă de coș, de mărime mijlocie, din marmură albă de foarte bună calitate, al cărui decor, din nefericire, s-a distrus în cea mai mare parte (Mz.C, fig. 16). Fragmentul păstrat se prezintă ca un trunchi de coloană, îngroșîndu-se treptat în partea de sus. Dimensiuni : circa 0,35 m înălțime și 0,35 m diametrul bazei circulare. Spre bază, fragmentul e împodobit într-o tehnică sculpturală admirabilă și într-un stil naturalist, cu o fîșie orizontală, ca un guler lat de 0,07 m, în care e reprezentată o coardă de viță de vie șerpuind regulat între două ornamente în torsadă, ca niște frînghii răsucite ce încing partea de jos a capitelului [54]. Coarda e sculptată ajur, avînd în fiecare sinus cîte o frunză de viță de vie așezată orizontal, cu vîrful spre stînga, toate sculptate de asemenea ajur.

Imediat deasupra ornamentului în torsadă, ce mărginește gulerul capitelului în partea de sus, se mai păstrează foarte puține resturi dintr-un alt decor sculptat ajur, de data aceasta în zig-zag. El făcea legătura între gulerul ce înconjura gîtul capitelului și decorul ce îmbrăca coșul acestuia. Fără îndoială că și decorul coșului capitelului era sculptat ajur, fiind foarte fragil, motiv pentru care el a și dispărut în întregime. Este probabil ca în partea de sus a decorului ajur să fi existat o zonă superioară ornamentată cu motive vegetale și animale, găsindu-ne astfel în fața unui «Zweizonenkapitell» [55]. După tehnică, un astfel de monument aparține școlii sculpturale constantinopolitane din timpul împăratului Iustinian (527—565).

d-e) Două capiteluri-impostă, din marmură albă cu vine gri-albăstrui, au forma unor trunchiuri masive și îndesate de piramidă, cu baza mică jos și cu cîte patru fețe trapezoidale. Ele se aseamănă între ele ca tehnică de lucru, dar se deosebesc ca mărime și ca ornament. Ambele aparțin secolului al VI-lea.

Cel mai mare (fig. 17), înalt de 0,49 m, cu lungimea fiecărei laturi în partea de sus de circa 0,80 m, are colțurile inferioare și muchiile rotunjite

52. Cf. V. Laurent, *Documents de sigillographie byzantine: La collection C. Orghidan*, Paris, 1952 («Bibliothèque byzantine, Documents», 1), nr. 576.

53. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 47—50; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 172—173.

54. A se vedea pentru capiteluri cu ornament în torsadă la bază: R. Kautzsch, *op. cit.*, pl. 32/522; pl. 41/677 a, b, ș.a.

55. *Ibidem*, pl. 31/515, pl. 32/517 a-b, 522, 523, ș.a. A. Orlandos, *op. cit.*, fig. 267. Un capitel din aceeași perioadă de timp, cu întregul decor al coșului sculptat ajur, se păstrează în Muzeul Arheologic din Varna (Bulgaria).

îmbrăcate în cîte o foaie mare de acant schematizată, asemănătoare cu cîte o bucată de piele cu marginile dantelate, lipită pe blocul masiv de marmură. În centrul unei fețe se află o mare cruce bizantină în relief, cu brațele brăzdate de cîte două șănțulețe. De o parte și de alta, în relief cu totul aplatizat, se distinge cîte o plantă cu patru ramificații, spre vîrful căreia se îndreaptă cîte trei mici cîrcei, ce ies dintr-o tulpină orizontală. Către colțurile superioare ale capitelului, deasupra vîrfurilor ascuțite ale acantului, se vede cîte o helice, avînd înfățișarea unor mici volute în relief, ce răsar de-a dreptul din masa capitelului, în care s-au pierdut tijele acestora. În centrul feței din stînga celei examinate, se află monograma I—X,



Fig. 18. — Tomis : Capitel (secolul al VI-lea)

ce prescurtează numele lui Iisus Hristos, înscrisă într-un dublu cerc în relief [56], iar în colțurile de sus, cîte o helice la fel cu cele amintite. Celelalte două fețe, al căror ornament e distrus în cea mai mare parte sau în întregime, se pare că erau împodobite, fiecare, întocmai ca fața opusă. Un profil simplu, în partea superioară, vrea să indice placa abacului. În mijlocul fiecărei laturi a abacului se află o proeminență ornamentată pe fețele cu cruce cu cîte un ovum între două frunze de acant, iar pe cele cu monogramă, cu cîte un ovum simplu [57].

56. Pentru monograme, în parte asemănătoare cu cea de față, pe monumente epigrafice din Dobrogea, a se vedea: R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucarest, 1938, pl. XLIII, 76—77 și I. Barnea, *Quelques considérations sur les inscriptions chrétiennes de la Scythie Mineure*, în «Dacia», nouvelle série, an. I (1957), p. 277, pl. II, 1.

57. Cîte o fotografie a capitelului a fost publicată de Th. Sauciuc-Săveanu, în «Analele Dobrogei», an. XVI (1935), p. 166, fig. 6 și de R. Vulpe, *op. cit.*, pl. XLVII, 74.

Al doilea capitel se aseamănă cel mai mult cu un trunchi de piramidă răsturnat cu vîrful în jos (fig. 18). Dimensiuni : 0,43 m înălțime, 0,52 m baza mică și 0,80 m baza mare a trapezului feței păstrate aproape în întregime. Muchiile rotunjite ale capitelului sînt îmbrăcate cu cîte o ramură schematizată de foi de acant, în relief puțin înalt, avînd de o parte și de alta cîte patru lobi cu cîte trei dinți. În centrul laturii ce se mai păstrează, e reprezentat în relief un buchet de frunze și flori stilizate, strînse la mijloc cu o panglică orizontală [58]. Pe fața din stînga celei descrise, spartă în cea mai mare parte, se distinge capătul lățit al brațului din dreapta al unei cruci în relief, dispărute [59].

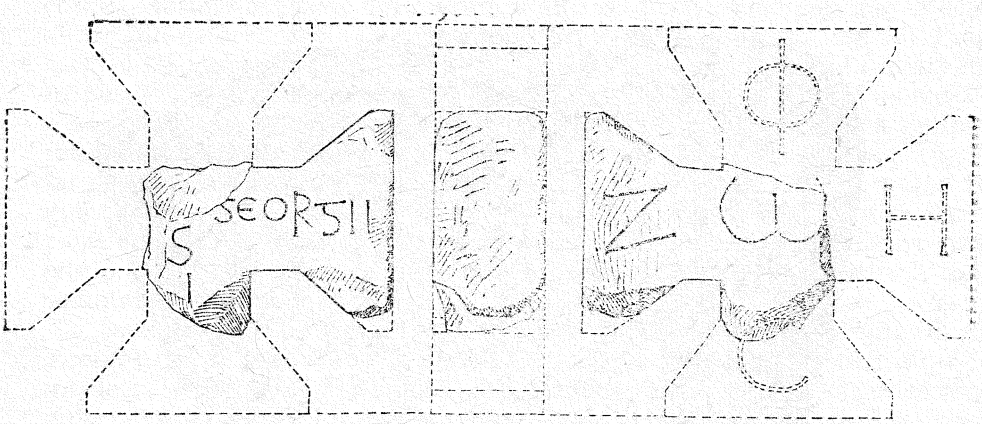


Fig. 19. — Tomis: Fragment de cruce de marmură cu inscripții (secolul al VI-lea).

Celelalte două obiecte de la Tomis, pe care le prezentăm, sînt deosebite între ele.

f) Unul s-a descoperit probabil la Constanța și se află acum în colecția M.N.A., sub numărul de inventar L. 1099. El reprezintă unul din cele două brațe laterale, păstrat în întregime și o mică parte din brațul inferior al unei cruci de marmură purtînd inscripții pe ambele fețe (fig. 19). Dimensiunile fragmentului păstrat sînt : 0,22 m lungime, 0,18 m lățime, la extremitatea brațului crucii și 0,095 m grosime. Pe o față se mai păstrează două litere înalte de 0,05—0,055 m, din inscripția în limba greacă, scrisă cruciform : Φῶς — Ζωή [60]. Pe cealaltă față, dintr-o scurtă inscripție în limba latină, scrisă de asemenea cruciform, se mai păstrază șapte litere din rîndul orizontal și două din cel vertical, înalte de 0,02—0,04 m. Toate literele sînt obișnuite, cu excepția primei și celei de a cincea din rîndul orizontal, care este un G contaminat de litera Γ (gamma) din alfabetul grecesc, fenomen ușor explicabil pentru epoca și centrul în care fragmentul

58. Cf. R. Kautzsch, *op. cit.*, pl. 38/630, 632; pl. 43/720 și A. Orlandos, *op. cit.*, p. 327, fig. 286.

59. Cîte o fotografie a capitelului la R. Vulpe, *op. cit.*, pl. XLVII, 75 și V. Canarache, *Muzeul de Arheologie Constanța, op. cit.*, fig. p. 48.

60. I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor...*, p. 68—69 și 96, nr. 3.

a fost găsit. După această scurtă lămurire, este clar că în rîndul orizontal se află numele Georgius, în cazul genetiv: *Georgii* [61]. Cu cele două litere ce s-au mai păstrat în rîndul vertical, nu se poate deocamdată alcătui nici un cuvînt sigur.

Cruci de bronz asemănătoare în parte cu cea de marmură din care provine fragmentul de la Constanța și datate în secolele al VI-lea—al VII-lea, s-au descoperit în Siria și Asia-Mică, păstrîndu-se în diferite colecții din Europa și America. Pe una din ele este înscris vertical, în limba greacă, numele Sfîntului Gheorghe. Pe alta, în aceeași limbă, formula : «Pentru mîntuirea lui Gheorghe». Despre acestea două din urmă s-a presupus că ar proveni de la niște biserici cu hramul Sfîntului Gheorghe [62]. O cruce asemănătoare, purtînd numele Sfîntului Gheorghe, dar pe care o atribuim unei perioade de timp mai tîrzii, s-a descoperit de curînd la Dinogetia-Garvăn (v. mai jos).

Despre crucea de marmură de la Constanța, din care provine fragmentul de mai sus, nu se poate spune cu precizie ce loc și întrebuințare a avut. Se poate presupune că ea se afla în vreo bazilică cu hramul Sfîntului Gheorghe, din vechiul Tomis, dar nu există nici o dovadă convingătoare în acest sens. Pe baza formei crucii, a literelor inscripției și a analogiilor menționate, se poate însă afirma că ea datează din secolul al VI-lea, cel mai tîrziu din primele decenii ale secolului al VII-lea.

g) Ultimul și cel mai mic obiect pe care-l prezentăm, azi în colecția M.N.A., este un văscior din lut ars, de culoare roșiatică, avînd forma unui mic ulcioraș sau pe cea a unei ploscuțe, amintind totodată unele flacoane de parfum din zilele noastre. El face parte din categoria mult răspîndită în secolele al IV-lea—al VII-lea a așa numitelor εὐλογίαι («binecuvîntări») ale Sfîntului Mina, denumire înscrisă chiar pe unele văscioare, cîteodată împreună cu numele sfîntului : εὐλογία τοῦ ἁγίου Μηνᾶ [63]. Ulcioraşele de acest fel provin din marele centru de pelerinaj de la Karm Abu Mina, în deșertul Mareotis, la circa 25 km vest de Alexandria, în Egipt, unde se afla mormîntul Sfîntului Mina. De aici ele erau purtate de pelerini, pline cu apă tămăduitoare din izvorul existent sub biserica în care se afla mormîntul sfîntului. Dimensiunile reduse și forma acestor «binecuvîntări ale Sfîntului Mina» (ampoules à eulogies, Menasampullen, Menaskrüglein) erau impuse de conținutul prețios și de necesitatea de a fi purtate cu ușurință, de obicei atîrnate de gît, ca niște adevărate talismane.

---

61. În ultimul timp Em. Popescu a comunicat o inscripție funerară în limba latină vulgară (secolele al VI-lea—al VII-lea), descoperită în com. Lazu (fostă Lasmahale), la 10—12 km sud de Constanța, în care litera G din același nume, are aceeași formă ca și în inscripția de față.

62. Marvin C. Ross, *Byzantine Bronze Hands Holding Crosses*, în «Archaeology», 17/2, 1964, p. 101—103, fig. 1—2.

63. Carl Maria Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3, Paderborn, 1922, p. 237, 596—598, fig. 299; G. Arvanitakis, Χριστιανικὰ σύμβολα. Αἱ „Εὐλογίαι" τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ, în „Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν", an. II (1925), p. 183—219; H. Leclercq, *Ménas (saint)*, în «Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie», t. XI [1], Paris, 1933, col. 376—397; Klaus Wessel, *Ampullen*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung 1, Stuttgart, 1963, col. 141—142.

Ulciorașul găsit la Constanța are corpul circular, cu diametrul de 7,5 cm și grosimea de 2 cm. În partea de sus se termina cu un gît, din care s-a pierdut jumătatea superioară, cu gura. S-au rupt și pierdut de asemenea, încă din vechime, cele două mînuși sau tortițe, păstrîndu-li-se numai urmele capetelor de o parte și de alta a gîtului și pe umerii văsciorului (fig. 20). Corpul era turnat din două bucăți lipite între ele, cărora li s-au adăugat gîtul și tortițele lucrate cu mîna, separat. Pe ambele fețe se află relieful cu aceeași figură a Sfîntului Mina, reprezentat în picioare, din față, cu mîinile întinse orizontal, fie în semn de rugăciune (orant), fie, după o altă interpretare, ca semn al martiriului, imitînd chipul lui Hristos pe cruce. Figura imită sculptura în marmură ce împodobea mormîntul sfîntului[64]. Martirul creștin nu poartă nimb în jurul capului și e îmbrăcat cu o tunică strînsă pe corp, lungă pînă la genunchi, iar pe deasupra ei, cu o manta larg deschisă, ale cărei pulpane cad de o parte și de alta a corpului, pînă deasupra glesnelor. În picioare poartă încălțăminte ce nu se distinge bine. În stînga și în dreapta capului se află cîte o cruce greacă cu capetele brațelor lățite. La picioare i se prosternă două cămile, simbol al deșertului și al caravanelor ce veneau de departe, pînă la mormîntul sfîntului care le era protector [65]. Chenarul figurii îl formează un șir de bobițe în relief sau

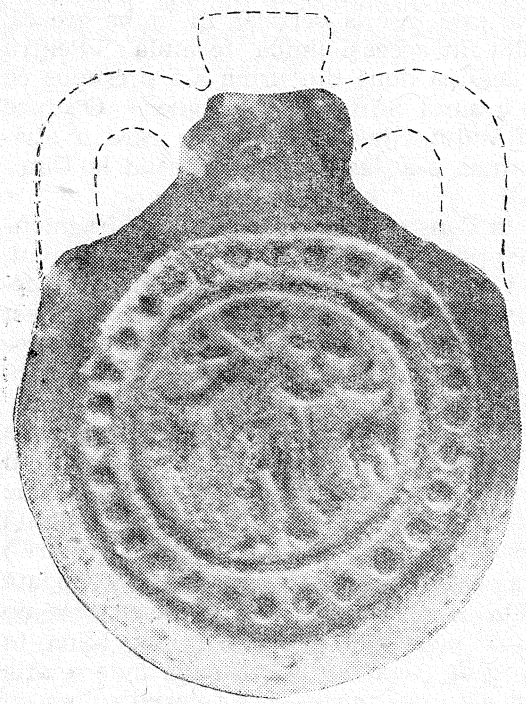


Fig. 20. — Tomis: Ulcioraș «Sf. Mina» (secolele al V-lea—al VI-lea).

64. G. Arvanitakis, *op. cit.*, p. 186—187.

65. Deși figurile sînt mult tocite, e puțin probabil ca sub mîna dreaptă a Sf. Mina să nu fie tot o cămilă, ca sub stînga, ci un palmier, după cum susține Eugen von Mercklin pentru alte exemplare asemănătoare cu cel de față: *Aus der Antikenabteilung im Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe,* în «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», 55, 1940, *Archäologischer Anzeiger,* col. 52—53, nr. 36—37, fig. 49. Părerea lui E. v. Mercklin nu se poate generaliza, deoarece se cunosc ulcioașe ale Sf. Mina pe care se distinge clar că, atît de o parte cît și de cealaltă a sfîntului, se prosternă cîte o cămilă: Herbert Kühn, *Die Danielschnallen der Völkerwanderungszeit,* în «Ipek», 15—16 (1941—1942), Berlin, 1943, p. 140—169, pl. 76, fig. 51—52 și îndeosebi pl. 75, fig. 50. Cf. în același sens cu H. Kühn, Edouard Salin, *Sur quelques images tutélaires de la Gaule mérovingienne. Apports orientaux et survivances sumériennes,* în «Syria», XXII (1942—1943), p. 201—243.

perle, între două cercuri concentrice. Figura sfîntului și forma crucilor amintesc unele reprezentări asemănătoare din arta coptă.

Ulciorașul de mai sus este al treilea descoperit pînă acum la Tomis și pe țărmul de vest al Mării Negre [66]. Cu el se adaugă încă o dovadă la cele cunoscute mai înainte [67], cu privire la legăturile dintre capitala provinciei Scythia Minor și Egipt, în secolele al V-lea—al VI-lea, cînd au atins culmea înfloririi atît viața creștină din metropola de pe țărmul stîng al Pontului Euxin, cît și producția ulcioarelor din renumitul centru de pelerinaj de la Karm Abu Mina și de cînd credem că datează micul obiect de mai sus.



Fig. 21. — Histria: Capitel-impostă (secolele al V-lea—al VI-lea).

4. *Histria* (Istria)

În cuprinsul marii clădiri cu sală de cult creștin, ce va fi aparținut vreunui ierarh bisericesc din secolele al V-lea—al VI-lea [68], s-a descoperit încă o impostă, ce merită pentru decorul său o atenție specială. Imposta se pare că îndeplinea funcția de capitel, de unde denumirea mai potrivită de «capitel-impostă» și are sculptată pe fața principală cîte o frunză mare de acant, înspre marginile laterale, iar în mijloc o mare cruce cu capetele brațelor lățite (fig. 21) [69]. La baza crucii se află cîte două mici șanțuri oblice spre dreapta și două spre stînga, ce nu par simplu decorative sau întîmplătoare. Ele simbolizează cele patru fluvii ale Para-

66. Pentru celelalte două exemplare, a se vedea: I. Barnea, *Contribuții la studiul creștinismului în Dacia*, în «Revista Istorică Română», XIII, 3 (1942—1943), București, 1943, p. 38—41. La bibliografia citată cu acel prilej și aici, mai sus, sînt de adăugat: M. Froment, *Les eulogies et statuettes de Saint Ménas, martyr égyptien*, în «Cahiers d'histoire et d'archéologie», Nîmes, 9, 1935, p. 438—444 și B. Ja. Stavissky, în „Краткие Сообщения Института истории материальной культуры" 80 (1960), p. 101—102 (=un ulcioraș — Sf. Mina de la Samarkand, prima descoperire de acest fel la granița de est a Imperiului bizantin).

67. D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi*, în «Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice», VII, 1914, p. 188—190, nr. 17: οἰνέμπορος Ἀλεξανδρίας.
Cf. R. Vulpe, *op. cit.*, p. 208 și I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor...*, p. 98, nr. 17.

68. «Studii Teologice», an. X (1958), nr. 5—6, p. 293—294.

69. Gabriella Bordenache, *Histria alla luce degli ultimi dieci ani di scavo (1949—1958)*, în «Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli», an. XXXIV (1959), p. 186, pl. XI, 2.

disului: Fison, Gheon (Gihon), Tigru și Eufrat (Geneza II, 10—14), izvorînd din muntele pe care se înalță crucea Golgotei, — temă iconografică cunoscută în arta paleocreștină [70]. Această temă amintește formula în limba greacă sau slavă veche, ale cărei inițiale sînt atît de mult răspîndite de o parte și de alta ale crucilor de mai tîrziu : «Locul căpățînii rai a devenit», mențiune a redobîndirii raiului pierdut de Adam, prin moartea pe cruce a lui Hristos.

În sectorul templului grec s-au descoperit un vas pe al cărui gît e desenat cu miniu o monogramă creștină, un capac de chiup din lut ars, ornamentat cu cruci și mai multe opaițe romane tîrzii, dintre care unele cu simboluri creștine [71].

B. MONUMENTE DIN EPOCA FEUDALĂ

1. *Murfatlar* (Regiunea Dobrogea)

Continuarea săpăturilor arheologice în dealul de cretă de la *Basarabi* (azi din nou Murfatlar), între anii 1960—1962, în colaborare cu Direcția Monumentelor Istorice, care efectuează lucrările necesare de protecție și consolidare, a dus la noi descoperiri și observații [72]. Dintre ele vom menționa o bună parte, urmînd ca, după încheierea studiului asupra întregului complex de monumente, să revenim cu completările necesare.

Imediat la NV de bisericuța descoperită în 1957 *(B 1)* și la un nivel cu 1,50—2 m mai jos, pe panta dealului, s-a descoperit partea de sus a unui mare masiv de cretă, de forma unui cub neregulat, cu fiecare latură de circa 9,50 m, cruțat într-adins și legat de dealul din spatele lui printr-o fîșie lungă și lată de circa 3 m, motiv pentru care a fost denumit «masivul peninsulă». În corpul lui au fost cioplite și folosite, în trei etape succesive, începînd de jos în sus, trei bisericuțe suprapuse, cîteva morminte ca anexe ale bisericuțelor și o galerie prin care se poate urca pînă pe platforma masivului. Bisericuțele au fost denumite convențional, în or-

---

70. E. Schlee, *Die Ikonographie der Paradiesesflüsse* (Studien über christl. Denkmäler, 24), Leipzig, 1937; P.—A. Février, *Les Quatre Fleuves du Paradis*, în «Rivista di archeologia cristiana», XXXII, (1956), 3—4, p. 179—199; Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, 1, Paris, 1956, p. 80; G. Moracchini, în «Cahiers Archéologiques», an. XIII (1962), p. 156—157.

71. Em. Condurachi și colaboratori, *Șantierul arheologic Histria*, în «Materiale și cercetări arheologice», VII, (1961), p. 232—233, fig. 3/1—2.

În afară de monumentele de mai sus, dintre numeroasele descoperiri paleocreștine de pe teritoriul Dobrogei, amintim numai bazilica de la *Pîrjoaia* (r. Adamclisi), dezvelită parțial, care, judecînd după prezența narthexului, nu poate fi datată mai devreme de a doua jumătate a secolului al V-lea. P. Diaconu, *Urme vechi creștine descoperite în sud-vestul Dobrogei*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXXI (1963) nr. 5—6, p. 546—548, fig. 1. O bazilică asemănătoare ca plan și proporții s-a descoperit în ultimii ani la *Bizone* (Cavarna). «Izvestiia-Bulletin de la Société Archéologique à Varna», III (1962), p. 28—29, fig. 5—6.

72. A se vedea prezentarea unora dintre monumentele de la Murfatlar (fost Basarabi), în «Studii Teologice», an. XII (1960), nr. 3—4, p. 211—219.

dinea descoperirii lor, de sus în jos, cu siglele: *B 2*, *B 3*, și *B 4*. Toate au intrarea spre NV, încotro era panta dealului și altarul spre SE.

Bisericuța B 2 se află chiar pe platforma masivului-peninsulă. Planul ei este dreptunghiular, ca și al bisericuței B1, dar de dimensiuni mai mici : 4 × 2,20 m. Jumătatea superioară a bisericuței s-a prăbușit încă din vechime, pereții ei păstrîndu-se pe înălțimea de cel mult 1,50 m. Interiorul e împărțit în pronaos, naos și altar, ce se află la același nivel unul față de celelalte.

Pronaosul are lărgimea de 2,17 m și lungimea de 1,12—1,35 m. Locul intrării n-a putut fi precizat, peretele îngust de NV fiind dispărut aproape în întregime. Comunicarea cu naosul se făcea prin trei deschideri tăiate într-un perete subțire, din care nu se mai păstrează decît baza cu cele trei praguri ușor albiate. Printre blocurile prăbușite din tavanul și pereții pronaosului, pe pavimentul acestuia, se aflau două împodobite cu cruci, în jurul cărora se mai păstrează resturi de inscripții slave vechi [73].

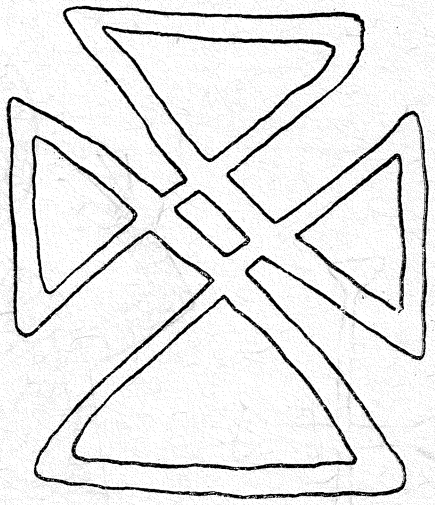


Fig. 22. — Murfatlar: Cruce pe peretele de est al naosului bisericuței B 4.

Naosul este de 2,20×1,10 m și comunică cu altarul printr-o singură intrare, tăiată în mijlocul unui perete gros de 0,35 m, din care nu se mai păstrează decît partea de jos.

Altarul are lărgimea de 1,92 și adîncimea de 1,05 m, terminîndu-se spre SE printr-un perete arcuit, de care era alipit prestolul sau sfînta masă, de forma unui bloc cu patru laturi, distrus într-adins, aproape pînă la bază, încă din vechime.

Pe pereții ce se mai păstrează, se află numai două scene, asemănătoare între ele, cîte una în dreapta naosului și altarului, al căror aspect profan n-are nici o legătură cu caracterul sfînt al locașului de cult. În fiecare din ele se observă reprezentarea țintarului și figuri de cai mergînd sau sărind, iar în cea din naos, în plus, și figura unui călăreț.

Bisericuța B 3 este un adevărat paraclis funerar, comunicînd în spre vest cu cîteva morminte cioplite în același masiv de cretă. Ea se compune dintr-o rotondă, situată spre sud, care servea drept altar și dintr-un naos dreptunghiular, situat în prelungirea rotondei, spre nord. Rotonda are diametrul de 2,05 m și înălțimea egală cu diametrul. La circa 0,30 m

73. I. Barnea, Предварительные сведения о каменных памятниках в Басараби (обл. Добруджа), în «Dacia», nouvelle série, an. VI (1962), p. 310, fig. 17/1; idem, *Les monuments rupestres de Basarabi en Dobroudja*, în «Cahiers Archéologiques», t. XIII, Paris, 1962, p. 192—194.

distanță de peretele de sud, se înalță sfînta Masă, un bloc cu patru laturi, cruțat în masivul de cretă, singurul prestol din cele șase bisericuțe sau paraclise funerare descoperite în cariera de cretă de la Murfatlar, care



Fig. 23. — Murfatlar: Figură de sfînt incizată pe peretele de vest al naosului bisericuței B 4.

nu este alipit de absida altarului. În pavimentul altarului, de o parte și de alta a sfintei Mese, sînt cioplite trei scobituri dreptunghiulare, care se pare că îndeplineau funcția unor mici rezervoare (θαλασσίδια), servind

pentru diferitele spălări liturgice [74]. La mijlocul peretelui de sud al rotondei este adîncită o cruce înaltă de 0,12 m. Alte cruci mai mici sînt incizate de o parte și de alta celei din mijloc. În peretele de nord al rotondei, prăbușit aproape complet înăuntrul bisericuței B 4, ce se află dedesubt, nu exista probabil decît o simplă deschidere ce comunica cu naosul. Două mici găuri circulare, aflate față în față, în pereții de est și vest ai rotondei, imediat la nord de sfînta Masă, erau menite probabil să susțină o vergea orizontală, de care atîrna o perdea (καταπέτασμα, παραπέτασμα) în partea din spre naos a prestolului.

Naosul avea 2,50 m lungime, 2 m lățime și 2,10 m înălțime. Blocul cel mare, în care era cioplit tavanul boltit și peretele de vest al naosului, a alunecat de-a lungul unei fisuri, prăbușindu-se mai jos. Pereții erau împodobiți cu cruci și diferite reprezentări (cai, un călăreț, figuri geometrice) și cu cîteva caractere runice, aproape toate incizate în jumătatea dinspre altar. Pe peretele de est se află aproape 50 de cruci, de mărimi și forme diferite. Pe latura îngustă de nord, prăbușită în întregime, n-a putut fi identificată intrarea cu care bisericuța comunica în afară.

Bisericuța B 4 se află sub B 3, avînd dimensiunile cele mai mari (7×3,50 m) și fiind cea mai importantă atît prin planul său, cît mai ales prin reprezentările și inscripțiile de pe pereți. Printr-o intrare tăiată în peretele de N al masivului-peninsulă, înaltă de 1,70 m și largă de 0,60—0,80 m, arcuită în partea de sus, se intra în bisericuța împărțită în pronaos, naos și altar. Doi stîlpi pătrați, cruțați la mijloc și alți doi zidiți din «cărămizi» de cretă, lîngă pereții lungi (de est și vest) ai bisericuței, separă pronaosul de naos. Pentru susținerea încăperii boltite și mai mari a naosului, au fost cruțați în masiv un stîlp mare cu patru laturi, în mijloc, către altar și cîte doi mai mici, dispuși asimetric deoparte și de alta, la mică distanță de pereții laterali. De-a lungul acestor pereți au fost de asemenea cruțate în masiv cîte o bancă de cretă, în felul celor zidite în bazilica de la Mangalia (v. mai sus). În pavimentul de cretă, la 1 m distanță de altar, a fost cruțat un mic prag continuu, înalt de 4—5 cm și lat de 10—12 cm, care separa *solea* de restul naosului. Aceasta era cu 1—2 cm mai sus față de pavimentul din pronaos și naos, care urcă în pantă aproape de neobservat de la intrare spre altar.

Altarul este cu o treaptă mai sus și comunică cu naosul prin trei intrări arcuite în partea superioară, spre deosebire de toate celelalte bisericuțe sau paraclise fune-



Fig. 24. — Murfatlar: Grafit runic pe peretele de est al naosului bisericuței B 4.

74. D. Pallas, Ἡ θάλασσα τῶν ἐκκλησιῶν, Atena 1952, passim și A. Orlandos, *op. cit.*, t. II, p. 469—471.

rare de la Marfaltlar, care au cîte o singură intrare la mijloc. În fața intrării din mijloc, era cruțat un mic postament care ajuta la urcarea mai cu ușurință în altar. Ceea ce pare neobișnuit, este prezența în altar a trei blocuri cruțate în masivul de cretă, toate cu cîte patru laturi și alipite de peretele arcuit al absidei, făcînd impresia că în afară de o singură sfîntă masă, în mijloc, se mai află încă două, cîte una de

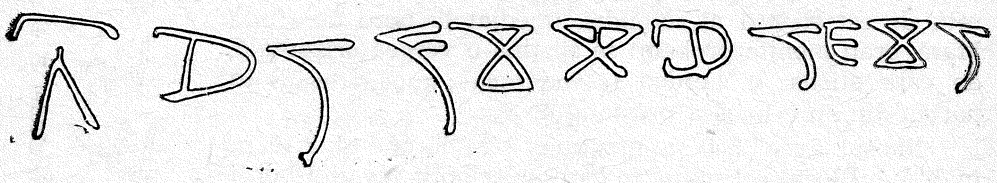


Fig. 25. — Murfatlar: Grafit runic pe peretele de vest al naosului bisericuței B 4.

o parte și de alta. Scobiturile pe care le prezintă pe fața superioară blocul din dreapta și treptele de pe aceeași față a blocului din stînga, arată însă că ele se deosebeau ca funcție liturgică de sfînta masă, a cărei față de sus era netedă. Tot în altar, lîngă peretele de vest, este cruțat un mic postament, folosit ca scaun.

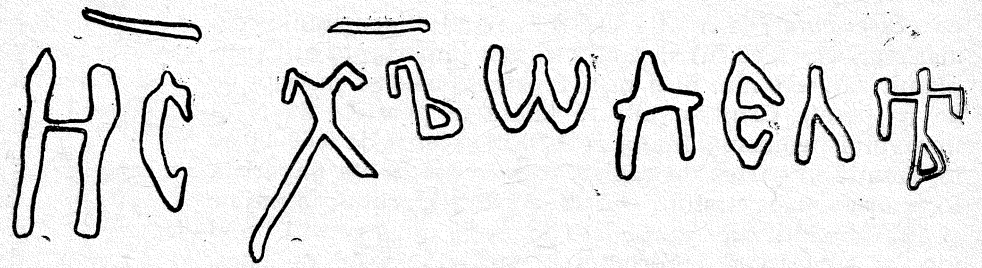


Fig. 26. — Murfatlar, bisericuța B 4: Grafit pe masa din dreapta altarului

În peretele de vest al naosului se află o mică deschidere, care comunică cu un mic cavou dreptunghiular, cioplit în masiv alături de bisericuță, înăuntrul căruia nu s-au găsit decît cîteva oase omenești răvășite : poate restul unui schelet mutat în altă parte.

Pe pereții și pe stîlpii dinăuntrul bisericuței, dintre care unii rupți în bucăți, sînt incizate sau cioplite : cruci (fig. 22), figura unui sfînt îmbrăcat în odăjdii cu o inscripție runică deasupra, pe peretele de vest al naosului, în stînga intrării în cavou (fig. 23) [75] ; o figură omenească în genunchi, foarte stîngaci executată pe peretele de est al naosului ; figuri de cai, balauri, porumbelul ; planul unei bisericuțe, pe peretele abia

75. I. Barnea, în «Dacia», *op. cit.*, p. 304, fig. 11; idem, în «Cahiers Archéologiques», *op. cit.*, p. 196, fig. 14.

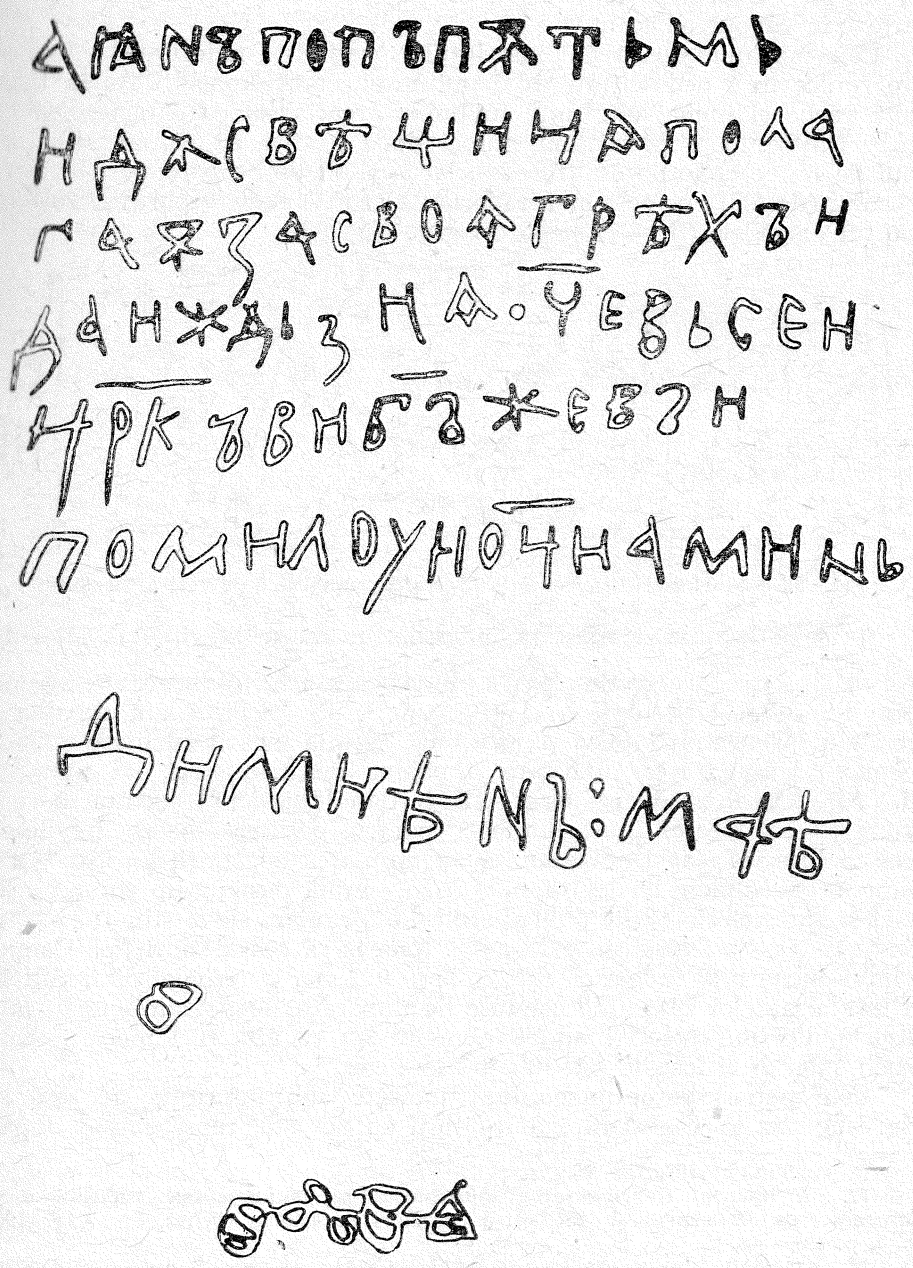


Fig. 27. — Murfatlar, bisericuța B 4: Grafit pe piciorul arcadei de vest dintre altar și naos

amintit ;[76] reprezentarea labirintului, ca semn al învierii, în apropierea intrării în cavoul adiacent[77] ș.a.

Cele mai numeroase sînt inscripțiile (grafitele), majoritatea cu caractere runice încă nedescifrate, mai puține cu caractere chirilice, în limba slavă veche și numai cîte unul în limba greacă sau cu caractere glagolitice. Dintre toate prezentăm numai două grafite cu caractere runice, unul de pe peretele de est (fig. 24), iar celălalt de pe peretele de vest al naosului (fig. 25) ; pe cele mai importante grafite slave vechi (fig. 26—31); grafitul glagolitic (fig. 27) și pe cel grec (fig. 32).

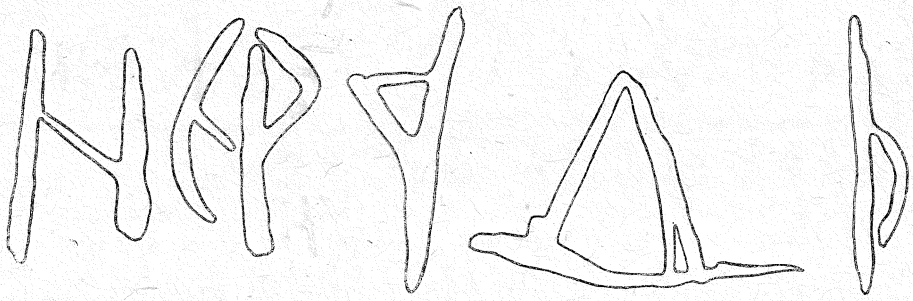


Fig. 28. — Murfatlar, bisericuța B 4: Grafit pe peretele de vest al naosului

Pe fața de nord, a blocului în formă de masă din dreapta altarului, sus, stă înscrisă propoziția : **Ис Хѕ ѡдѣлѣ**, care este traducerea cunoscutei formule : Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ (fig. 26)[78]. Pe piciorul din dreapta al arcadei de vest dintre altar și naos, sus, se află incizat cu litere chirilice regulate, amintind ca înfățișare o pagină de manuscris, un text slav (fig. 27), a cărui traducere este: «[Eu] Aian [Dimian ?] preotul merg pe drum (= călătoresc), pun lumînări pentru păcatele mele... omule, în această biserică. Iar Dumnezeu să vă miluiască cu sfinții părinți. Amin. Dimian !»[79]. Numele de la început, Aian, «arată desigur un turanic creștinat și ajuns cleric, poate unul și același cu Dimian» de la sfîrșitul inscripției, care pare a fi fost un călugăr[80]. Ipoteza că acesta ar fi fost Damian, primul patriarh al Bulgariei, care în anul 972 s-ar fi refugiat de la Silistra, în fața armatelor bizantine conduse de împăratul Ioan Tzimisces[81], nu-și găsește nici un temei. Înaintea numelui nu se află nici măcar semnul crucii, cum ar fi fost de așteptat în atare caz.

Cele patru semne glagolitice, incizate sub inscripția de mai sus (fig. 27), par să n-aibă nici o legătură cu aceasta, reprezentînd după o

76. *Ibidem*, p. 197, fig. 15.

77. I. Barnea, *Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi (reg. Dobrogea)*, în «Studii și cercetări de istorie veche», an. XIV (1963), nr. 1, p. 189—195.

78. G. Mihăilă, *Inscripții slave vechi de la Basarabi (reg. Dobrogea)*, în «Studii și cercetări lingvistice», an. XV (1964), nr. 1, p. 40.

79 *Ibidem*, p. 42—45.

80. I. Barnea, în «Dacia», *op. cit.*, p. 315.

81. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 44—45 și 52.

interpretare, un nume propriu (Olea sau Ilia !)[82], iar după alta, cuvîntul slav ѡлии sau ѡлъ = untdelemn[83].

Pe consola din dreapta altarului și pe peretele de vest al naosului, este înscris de cîteva ori cuvîntul Нєрадъ, probabil un nume propriu de persoană (fig. 28)[84].

Pe peretele de vest al naosului, în dreapta intrării în cavou, se află următoarea însemnare în limba slavă veche, din păcate fragmentară (fig. 29) : «A venit părintele aici, în acest loc... luna octombrie, 4. A venit

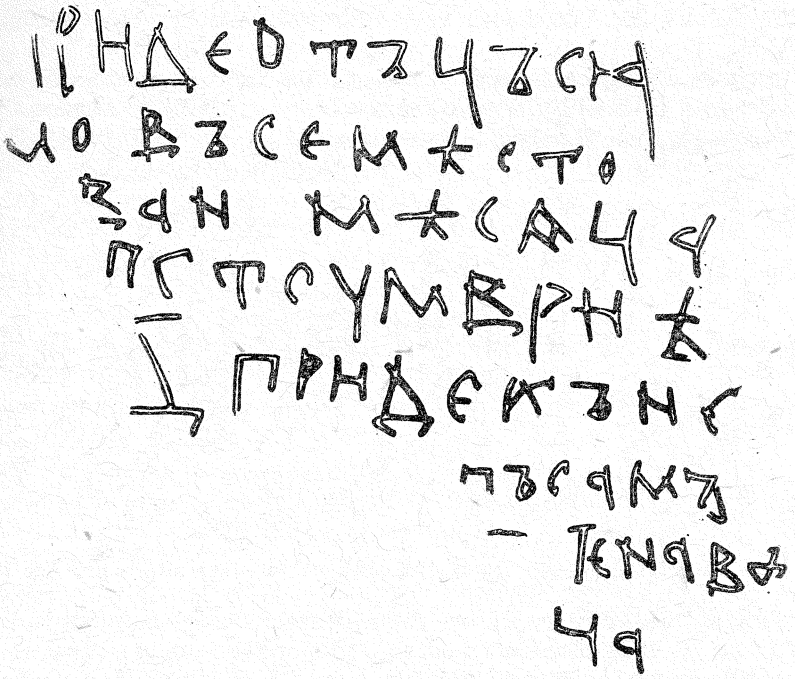


Fig. 29. — Murfatlar, bisericuța B 4: Grafit pe peretele de vest al naosului

la noi... am scris... luna ianuarie». Presupunerea că în partea distrusă a inscripției s-ar fi aflat mențiunea anului 6550 (?) = 1042[85], nu pare întemeiată. Dimpotrivă, judecînd după celelalte inscripții din B 4, în care se întîlnește cîte o mențiune cronologică (fig. 27, 30), se pare că, potrivit unei concepții creștine mai vechi, spre deosebire de menționarea zilei și a lunii, necesare pentru pomenirile anuale, indicarea anului nu se afla în preocuparea celor care, trăind pentru veșnicie, au așternut aceste însemnări pe pereții bisericuței[86].

82. I. Barnea, *loc. cit.*, 83. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 45.
84. *Ibidem*, p. 41 și 55—56. 85. *Ibidem*, p. 45—47.
86. În ultimul timp, însăși inscripția din dreapta intrării în bisericuța B, menționînd anul 6500 (=992), este socotită «o interpretare greșită a unei inscripții runice», nu slave vechi, ceea ce pare puțin probabil, dar nu exclus. M. Comșa,

Pe fața de nord a stîlpului cruțat în dreapta intrării din pronaos în naos, e incizată inscripția din fig. 30, cu următorul cuprins: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, s-a închinat nedestoinicul rob Simeon prima dată în biserică, în luna august, în 31...» Simeon va fi fost vreun feudal local, pentru a cărui venire pentru prima dată la biserică, a făcut mențiune scrisă vreun preot sau călugăr cărturar[87].

Tot în pronaos, pe peretele din dreapta, e înscris într-un singur rînd, de asemenea, în slavă veche, textul din Evanghelia după Marcu XIV, 27 (= Matei XXVI, 31): «Căci scris este: Bate-voi păstorul și se vor risipi oile» (fig. 31) [88].

Inscripția în limba greacă, aflată pe un bloc de cretă descoperit în partea dreaptă a naosului, este o invocație cu următorul cuprins : [Κύριε] βοήθη τὸν δοῦλον σου Ἰωσήφ ...«Doamne ajută pe robul tău Iosif» (fig 32) [89].

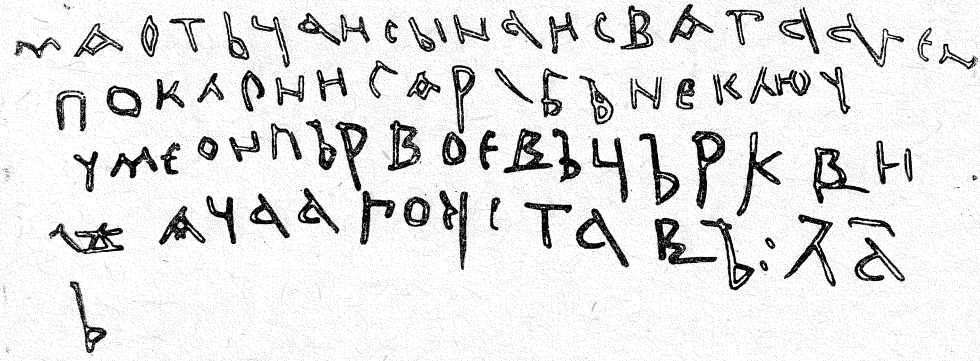


Fig. 30. — Murfatlar, bisericuța B 4; Grafit pe un stîlp dintre pronaos și naos

În strînsă legătură cu bisericuțele de mai sus și îndeosebi cu bisericuțele B 3 și B 4, în afară de mormintele cioplite în același masiv, trebuie socotite cele nouă morminte aflate în umplutura de cretă a carierei contemporane cu ele, de la N și NV de masivul peninsulă. Demn de menționat că, în loc de sicrie de lemn, aceste morminte aveau pe margini, așezate pe cant, după moda romană mai veche, cîte un rînd de lespezi dreptunghiulare, cioplite din blocuri de cretă, deasupra cărora erau așezate pe lat, de-a curmezișul, alte lespezi de același tip. Peste lespezile albe ale «capacului», era așternut de obicei un strat subțire de pămînt negru, adus din apropierea carierei. La picioarele unui mormînt (M 15) se afla, în poziție verticală, o cruce cioplită, de asemenea, dintr-un bloc de cretă !

Dintre descoperirile mai importante privind arta creștină, merită să fie amintit un bloc de cretă din pereții prăbușiți ai paraclisului funerar E 3 [90], pe care este incizată cu totul sumar, cea mai veche și totodată cea

La civilisation balkano-danubienne (IX-e—XI-e siècles) sur le territoirre de la R. P. Roumaine, în «Dacia», nouvelle série, VII (1963), p. 423.

87. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 48—50.

88. I. Barnea, *op. cit.*, p. 312, fig. 18. G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 50—52.

89. I. Barnea, *op. cit.*, p. 314 și 315 fig. 22.

90. Idem, în «Studii Teologice», an. XII (1960), nr. 3—4, p. 216—217.

mai simplă reprezentare a Nașterii Domnului cunoscută pînă acum pe teritoriul țării noastre (fig. 33) [91].

Deși studiul asupra monumentelor rupestre de la Murfatlar nu este încheiat, totuși unele concluzii cu privire la ele se pot formula încă de pe acum. Astfel, este sigur că în secolul al X-lea, pe același loc unde se află actuala carieră de cretă, exista de asemenea o mare carieră pentru exploatarea masivului alb, probabil în vederea construirii sau refacerii «valului mare de piatră» din apropiere, din comanda și sub supravegherea statului bizantin, cu mîna de lucru a populației locale și a altora din diferite neamuri, popositi mai de curînd pe teritoriul Dobrogei [92]. Între cariera de cretă din secolul al X-lea de la Murfatlar și monumentele cioplite în cuprinsul ei (biserițe, cavouri, galerii, încăperi pentru locuit), există o strînsă legătură. Aceiași oameni care exploatau cariera, au cioplit și monumentele. Pe pereții carierei se întîlnesc semne și unele reprezentări asemănătoare cu cele de pe pereții monumentelor. În umplutura carierei s-au găsit fragmente ceramice ș.a. obiecte la fel ca în cuprinsul monumentelor. Dintre acestea de pe urmă menționăm numai o mică cruce și un «ou încondeiat», cioplite din bucăți mici de cretă (fig. 34, 1—2).

Modul de exploatare al carierei și o serie întreagă de elemente de artă mai vechi (balustradă joasă sau cancelli, în loc de iconostas sau tîmplă în paraclisul E 5; contraabsida din paraclisul E 3; preferința pentru figurile de oranți, reprezentarea peștelui, a labirintului, sistemul de cioplire sau construire a mormintelor ș.a) arată existența unei populații locale mai vechi, care le-a păstrat și transmis sub forma în care le cunoscuse mai înainte, împrumutîndu-le, la rîndul ei, populațiilor nou venite, cu care a ajuns în contact.

Frecvența reprezentărilor de cai chiar pe pereții bisericuțelor, presupune existența unei populații de stepă, cu cultura și obiceiurile ei proprii, posită cel mai probabil din stepele nord-pontice, unde se mai întîlnesc astfel de reprezentări, nomadă pînă în ultimul moment și creștinată nu cu mult timp înaintea datei monumentelor. Dacă această populație, cel mai probabil de neam turanic, era bulgară sau pecenegă, urmează să precizeze

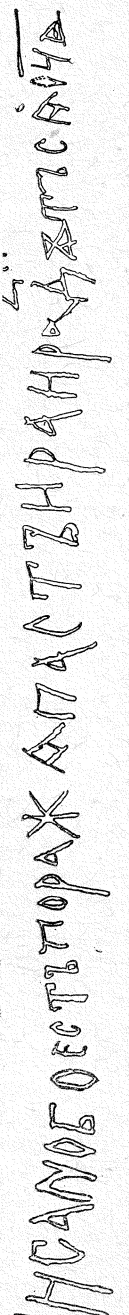


Fig. 31. — Murfatlar, bisericuța B 4: Inscripție pe peretele de vest al pronaosului (Marcu XIV, 27)

91. Idem, în «Cahiers Archéologiques», *op. cit.*, p. 203, fig. 23. Cf. L. Réau, *op. cit.*, II, 2, Paris, 1957, p. 218—224.

92. I. Barnea, «Dacia», *op. cit.*, p. 294 ș. u., 304—308; idem, *Ceramica din cariera de cretă de la Basarabi* (reg. Dobrogea), în «Studii și cercetări de istorie veche», XIII (1962), nr. 2, p. 366.

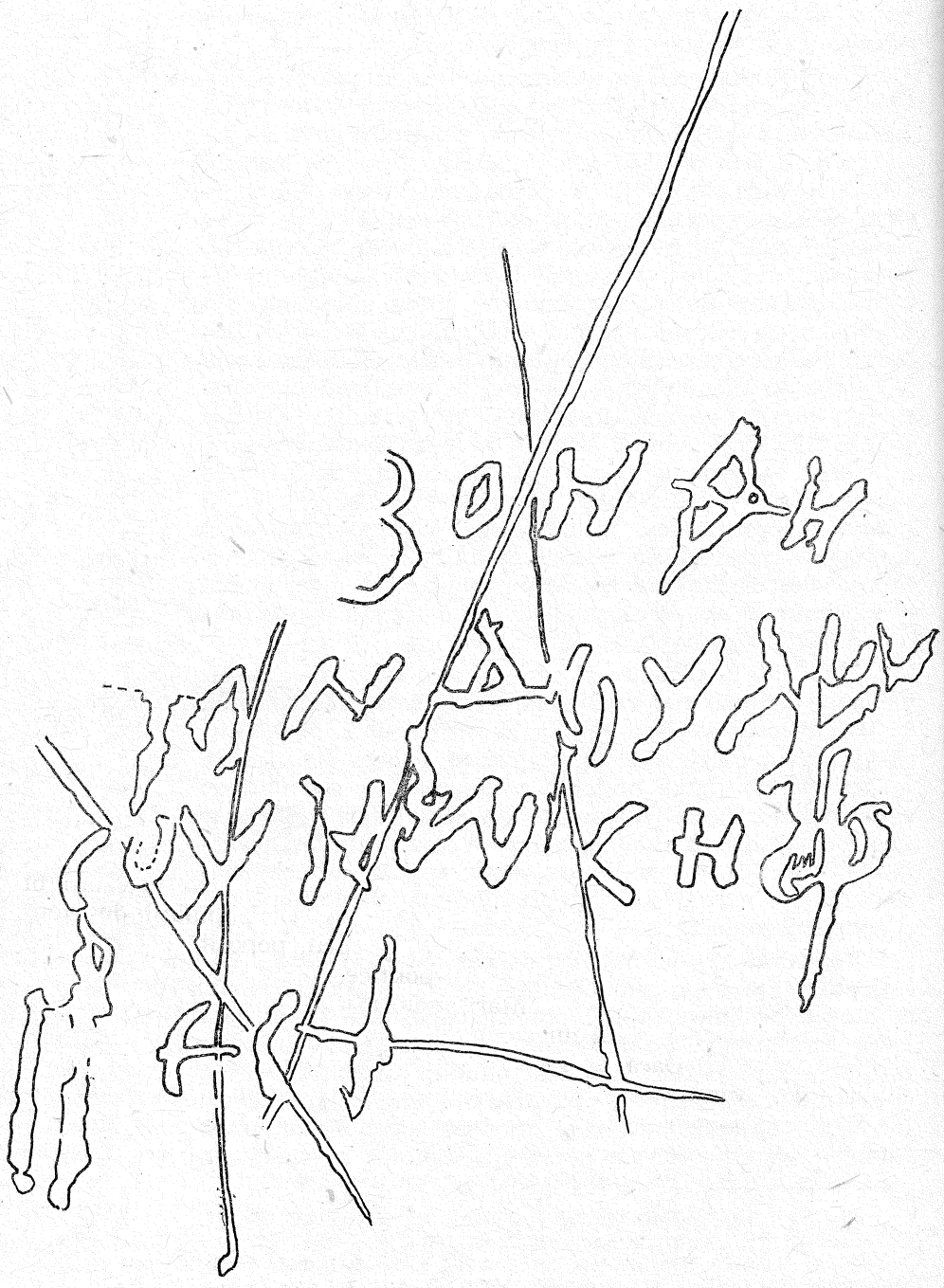


Fig. 32. — Murfatlar: Grafit pe un fragment de stîlp din naosul bisericuței B 4

cercetările viitoare și în primul rînd descifrarea grafitelor runice de pe pereții acelorași monumente [93].

Altă categorie de reprezentări și anume, figurile fantastice de balauri cu corpul din împletituri, figuri ce se repetă de mai multe ori pe pereții unor monumente (cavoul C, bisericuța B 4, paraclisul E 5), arată o influență nordică, ceea ce pare a fi confirmat de un nume înscris pe peretele de nord al narthexului bisericuței B 4 și de examenul antropologic al



Fig. 33. Murfatlar: Nașterea Domnului pe un bloc din pereții paraclisului E 3.

unor schelete omenești. Astfel de elemente culturale amintesc drumul comercial ce unea țările scandinave cu Constantinopolul și care era cunoscut sub numele de «drumul de la Varegi la Greci» [94].

Monumentele descoperite în cariera de cretă de la Murfatlar confirmă informațiile unor cronicari bizantini despre existența la Dunărea de Jos a unei populații amestecate ca neam, vorbind diferite limbi. Un astfel de amestec de populații a existat totdeauna pe teritoriul Dobrogei,

93. Idem, în «Dacia», *op. cit.*, p. 308—311. 94. *Ibidem*, p. 311, 315.

dar mai ales în timpul stăpînirii bizantine (secolele al X-lea—al XII-lea) asupra acestei provincii dintre Dunăre și Mare [95].

2. *Dinogetia* — Garvăn (Raionul Măcin)

Numărul cruciulițelor pectorale de bronz, simple sau duble (cruciulițe duble — relicviar), descoperite pe teritoriul Dobrogei, aparținînd ma-

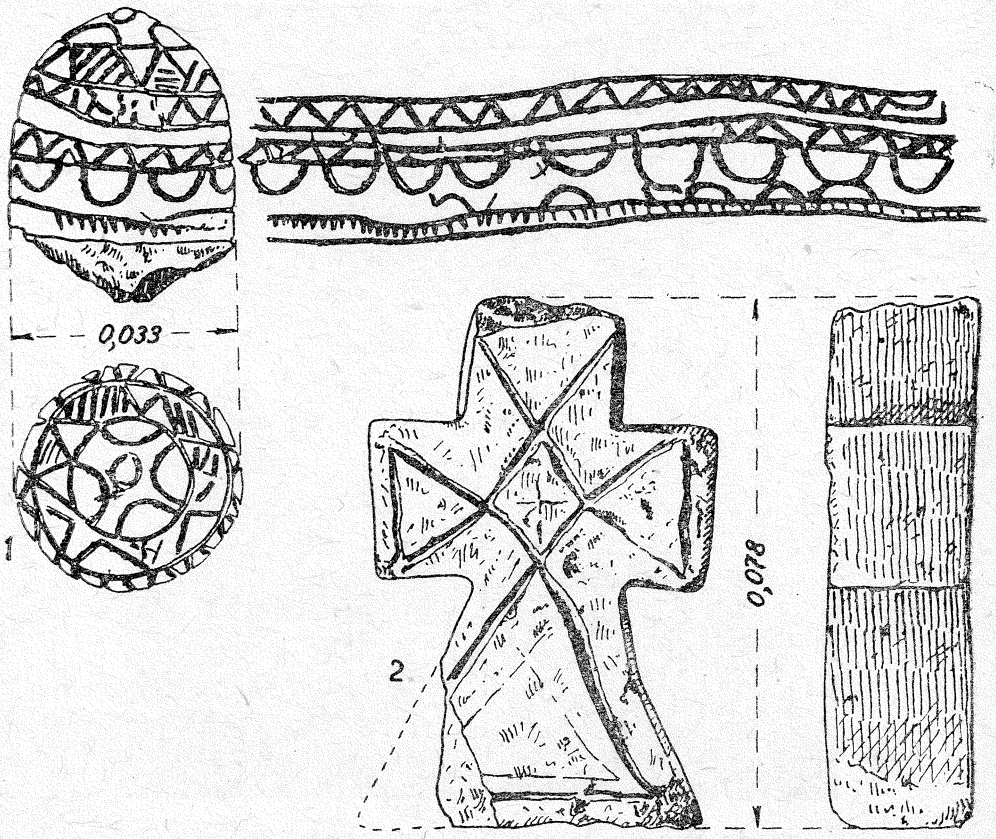


Fig. 34. — Murfatlar: Obiecte cioplite din cretă 1) ou încondeiat; 2) cruciuliță (secolul al X-lea)

joritatea secolelor al XI-lea—al XII-lea și mai puțin secolelor al X-lea și al XIII-lea—al XIV-lea, a crescut mult în ultimul timp. În fiecare din așezările feudale timpurii situate de-a lungul Dunării sau către malul Mării, în care s-au efectuat săpături arheologice, s-a descoperit cîte unul sau mai multe exemplare, unele asemănătoare între ele pînă la identitate, altele variate ca mărime, formă și decor. Un studiu asupra tuturor cru-

95. *Ibidem*, p. 316.

ciuliţelor descoperite pînă acum în Dobrogea ar putea aduce precizări importante în legătură cu proveniența, cronologia, tehnica și iconografia acestor mici obiecte de cult personal.

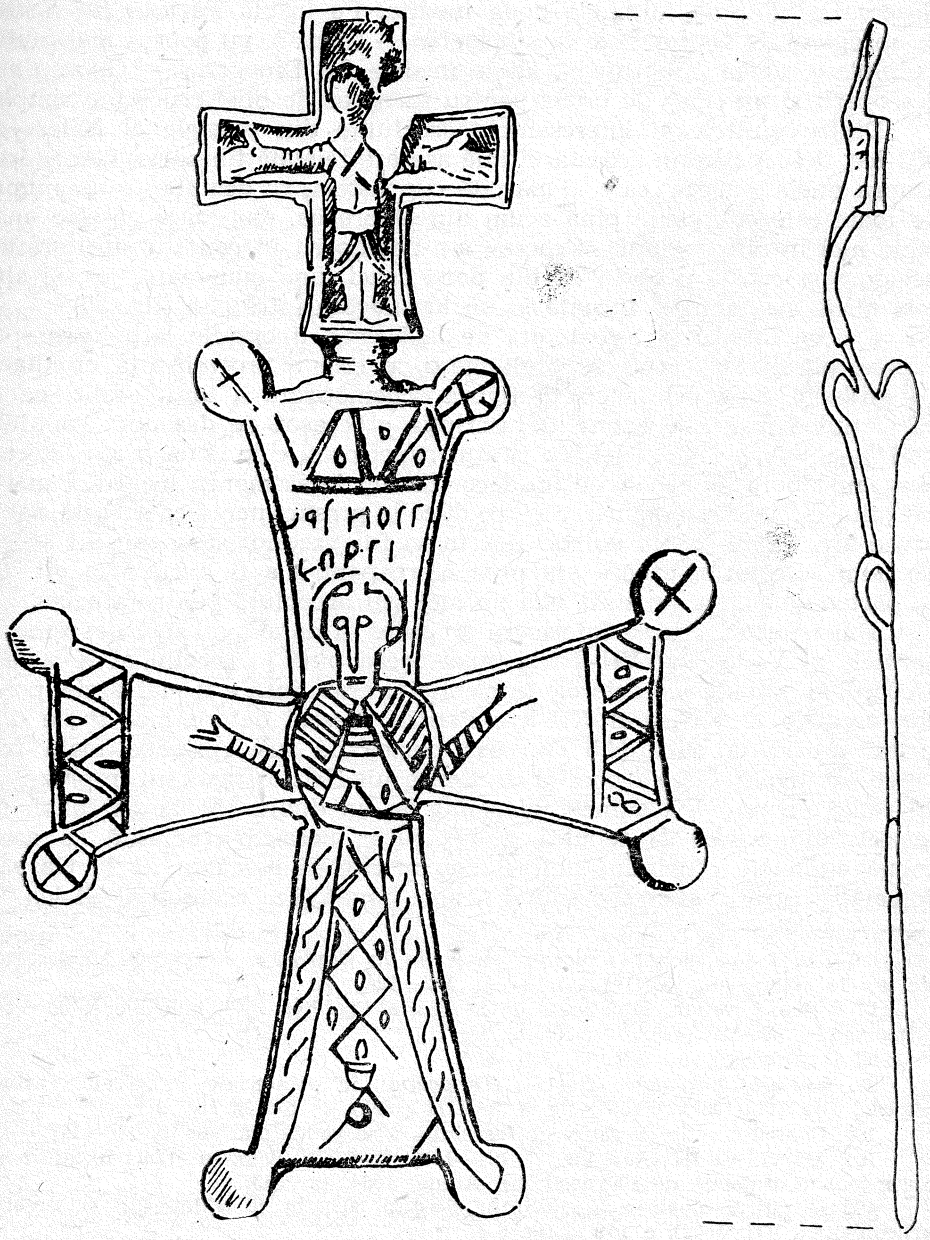


Fig. 35. — Dinogetia-Garvăn: cruce de bronz (sec. al XI-lea—al XII-lea)

Deocamdată trebuie amintit că s-a descoperit cîte o cruciuliță dublă — relicviar, aparținînd unor tipuri deja cunoscute, în așezările feudale timpurii de la *Capidava* [96], *Piatra Frecăței* (Raion Măcin) [97], *Noviodunum* (Isaccea) și *Enisala*, ultimele două inedite. Pe insula *Păcuiul lui Soare*, în apropiere de Ostrov [98] și la *Dinogetia* — Garvăn, au apărut mai multe exemplare, unele publicate [99], altele inedite. La Dinogetia — Garvăn s-a descoperit și un tipar de bronz pentru turnarea de mici cruciulițe simple.

Dintre multele și interesantele cruciulițe din secolele al X-lea—al XII-lea, descoperite în această ultimă așezare feudală timpurie, vom stărui asupra uneia singure, care, după cîte cunoaștem, se deosebește nu numai de toate cele cunoscute pînă acum din Dobrogea, dar nu-și găsește analogie nici în alte regiuni. «Crucea» s-a descoperit în condiții stratigrafice nesigure și constă propriu-zis din două cruci, una mai mare, jos, și alta mai mică, sus, ambele turnate la un loc (legate între ele) (fig. 35).

Crucea inferioară este înaltă de 21,5 cm, cu brațele lățindu-se spre capete, ale căror colțuri se prelungesc cu cîte o proeminență circulară. În mijlocul feței este incizată figura schematizată a unui orant, pe al cărui nume ni-l face cunoscut inscripția grecească de deasupra capului : [Ὁ] ἅγηος Γεόργι (ος) (sic) [100]. Brațul superior și cele două brațe laterale sînt împodobite la capete cu un decor liniar, de asemenea incizat. Capătul brațului inferior este găurit, ceea ce duce la presupunerea că această dublă cruce era fixată cu un cui de fier în vîrful vreunui stîlp sau alt obiect de lemn. De altfel crucea era prea mare pentru a fi purtată la gît, iar în partea de sus nu prezintă nici un inel sau urechiușă pentru atîrnat.

După formă, crucea inferioară ar putea fi datată cel mai devreme în secolele al VI-lea—al VII-lea și după aceea pînă în secolul al X-lea [101]. Decorul și mai ales caracterele inscripției o arată însă a fi mai tîrzie, poate din secolele al XI-lea-al XII-lea. Pentru aceeași datare mai tîrzie pledează cruciulția mică (4,5 cm) din partea de sus. Aproape toată fața acestei cruciulițe este acoperită de figura lui Hristos răstignit, reprezentat în relief pe un fond adîncit, mărginit de un dublu chenar în relief. Ca aspect, dimensiuni și tehnică de execuție, această cruciuliță se aseamănă cu unele cruciulițe simple, descoperite în așezarea de la Garvăn, în condiții stratigrafice aparținînd primei jumătăți a secolului al XI-lea [102].

---

96. Gloria Ceacalopol, *Crucea-relicvar de la Capidava*, în «Studii și cercetări de istoria artei», an. IX (1962), nr. 1, p. 192—194.

97. Petre Aurelian, *Săpăturile de la Piatra Frecăței*, în «Materiale și cercetări arheologice», an. VII (1962), p. 586, fig. 23.

98. P. Diaconu, *op. cit.*, p. 550—556.

99. *Șantierul arheologic Garvăn (Dinogetia)*, în «Materiale și cercetări arheologice», an. VII (1961), p. 591, fig. 4/7; VIII (1962), p. 679 și fig. 6/1.

100. Pentru crucile cu astfel de inscripții, a se vedea mai sus, p. 156—157.

101. Marvin C. Ross, *op. cit.*, p. 101—103, fig. 1—2; idem, în «L'art byzantin art européen» (Catalogue de l'Exposition), Atena, 1964, nr. 555.

102. «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 302, fig. 15; «Materiale și cercetări arheologice», VII (1962), p. 679 și fig. 6/1.

Din rîndul obiectelor mărunte de artă creștină, din aceeași perioadă de timp, face parte un mic medalion de plumb cu figura unui sfînt purtînd nimb (Sf. Nico-

3. *Trifești* (Raionul Iași)

Cruciulițele duble-relicviar, atît de răspîndite în secolele al X-lea-al XII-lea în imperiul bizantin, din care, în perioada respectivă de timp, făcea parte și Dobrogea, unde s-au descoperit mai multe exemplare [103], au găsit după aceea, pînă la marea invazie tătară (1240), o mare răspîndire în Rusia veche și mai ales în Principatul Kievului, puternic influențat de cultura Bizanțului. Există dovezi că la Kiev și în alte centre vechi rusești chiar se turnau astfel de cruciulițe, după modelul celor bizantine. Cruciulițe socotite, «de tip vechi rusesc», s-au descoperit în ultimul timp și pe teritoriul Moldovei, la Trifești și Ibănești [104]. Dintre ele reproducem numai o jumătate de cruce relicviar de bronz, descoperită într-un mormînt de la Trifești (fig. 36) [105]. În mijlocul ei este înfățișat Hristos pe cruce, iar în cîte un medalion de la capetele celor patru brațe, bustur[illegible] evangheliștilor. De o parte și de alta a figurii lui Hristos se află o inscripție cu litere ce nu se disting clar. Limba greacă sau slavă veche din scurtele inscripții aflate pe astfel de cruciulițe, constituie un indiciu pentru proveniența lor din alteliere bizantine sau vechi rusești.

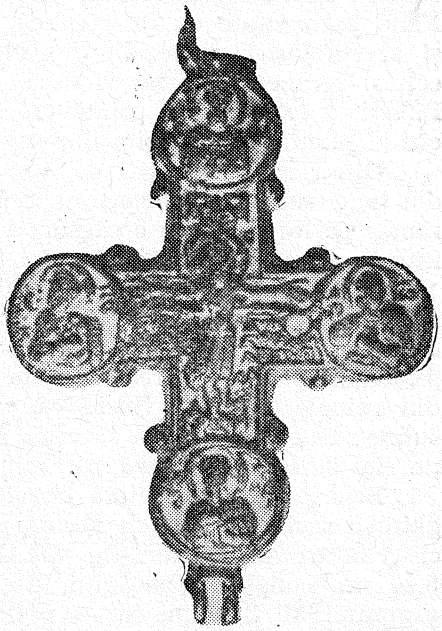


Fig. 36. — Trifești, r. Iași: Cruciuliță dublă-relicviar (sec. al XII-lea— al XIII-lea)

4. *Cetățeni* (Raionul Muscel)

Sub «Cetățuie», pe terasa stîngă a Dîmboviței, au fost descoperite temeliile a două biserici dreptunghiulare : una (biserica nr. 1) ce nu pare anterioară secolului al XVII-lea și alta (biserica nr. 2), o construcție atribuită cavalerilor teutoni din secolul al XIII-lea, după plecarea cărora ar fi intrat în folosința «cultului de rit oriental», în cursul secolelor al XIV-lea-al XV-lea [106].

---

lae?), descoperit într-un mormînt din secolele al X-lea—al XI-lea, de la Histria. *Ibidem,* VII (1961), p. 233—234, fig. 8.

103. Vezi mai sus, notele 96, 97, 98 și «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6, p. 301—302.

104. *Istoria României,* II, 1962, fig. 40.

105. Ion Ioniță, *Săpăturile de salvare de la Trifești,* (r. Iași), în «Materiale...», *op. cit.,* p. 737, fig. 5.

106. Dinu V. Rosetti, *Șantierul arheologic Cetățeni,* în «Materiale...», *op. cit.,* p. 78—79, 83—84 și 87; fig. 5 și 8.

5. *Stănești* (Raionul Drăgășani)

Către capătul de est al satului, pe malul stîng al pîrîului Mamul, la 80 m VSV de km 4, zac îngropate în pămînt temeliile unei biserici nemenționate, după cîte cunoaștem, de nici un document scris [107]. Despre existența ei amintesc tradiția orală și mormintele ce se descopăr din cînd în cînd în ogrăzile locuitorilor, cu prilejul diferitelor lucrări ale pămîntului. Fiind amenințate cu distrugerea definitivă, în scopul nivelării terenului și al refolosirii materialului din ziduri, Institutul de Arheologie, prin cel ce semnează aceste rînduri, în colaborare cu Muzeul Regional din Pitești, a executat în primăvara anului 1960 un sondaj arheologic, precizînd planul și deosebita importanță a acestui monument [108].

Din ruinele bisericii de altă dată nu s-a mai păstrat decît temelia din bolovani de rîu legați cu mortar, deasupra căreia, ici și colo, a mai rămas pe locul ei cîte o cărămidă fragmentară și numai cîteva exemplare întregi. Dintre cărămizile întregi, unele cu dimensiunile de 0,41 × 0,27 × × 0,065 m sau de 0,43 × 0,29 × 0,07 m, purtînd pe fața principală obișnuitele adînciturii ușoare, executate cu degetele în pasta crudă, pentru ca mortarul să se prindă mai bine de ele, sînt probabil de proveniență romană, aduse din vreo construcție încă necunoscută din apropiere, ori din ruinele castrului Rusidava, situat la vreo 10 km spre NE. De deasupra ruinelor aceleiași biserici fusese cules cu mai mulți ani în urmă un cap de leu din piatră, atribuit epocii romane [109].

Biserica este orientată cu altarul spre ENE și are planul dreptunghiular mult alungit, cu absida altarului semicirculară în interior și cu cinci laturi la exterior (fig. 37). Dimensiunile interioare sînt de 19,40 × 5,40 m. Lungimea naosului, împreună cu altarul, este de 10,35 m, a gropniței de 2,60 m, iar a pronaosului de 4,50 m, la care se adaugă grosimea celor două ziduri despărțitoare, din care unul de 0,97 m, iar celălalt de 0,98 m. Din pavimentși din deschiderile intrărilor nu s-a păstrat nici o urmă, zidurile fiind distruse sub nivelul acestora. Ceea ce atrage atenția în chip special este încăperea îngustă dintre naos și pronaos — o *gropniță* într-adins construită — în cuprinsul căreia se aflau două morminte zidite din cărămidă (M 1 și M 2), ambele profanate și distruse în cea mai mare parte. Înăuntrul lor nu s-a găsit nici un rest de schelet omenesc sau inventar. După informațiile primite, mormîntul de pe latura de sud (M 1) a fost profanat prin anii 1924—1925, înăuntrul lui aflîndu-se atunci un schelet omenesc cu resturi de vestminte pe care erau cusuți «fluturi de aur». O piatră cu inscripție găsită tot atunci printre

107. «Marele Dicționar Geografic al României», V, București, 1902, p. 461, s.v.: «În raionul comunei se văd ruinele unei vechi biserici, ce se crede a fi făcută de frații Buzești și apoi ruinată de turci». Nu rezultă însă dacă știrea se referă la ruinele despre care este vorba sau la biserica de la N de sat, în care este înmormîntat Stroe Buzescu.

108. Din partea Muzeului regional din Pitești a participat la săpături M. Popescu.

109. Muzeul Național de Antichități, Dos. 1939, nr. 216 bis. și Reg. Inv. nr. 87/14. VI. 1939.

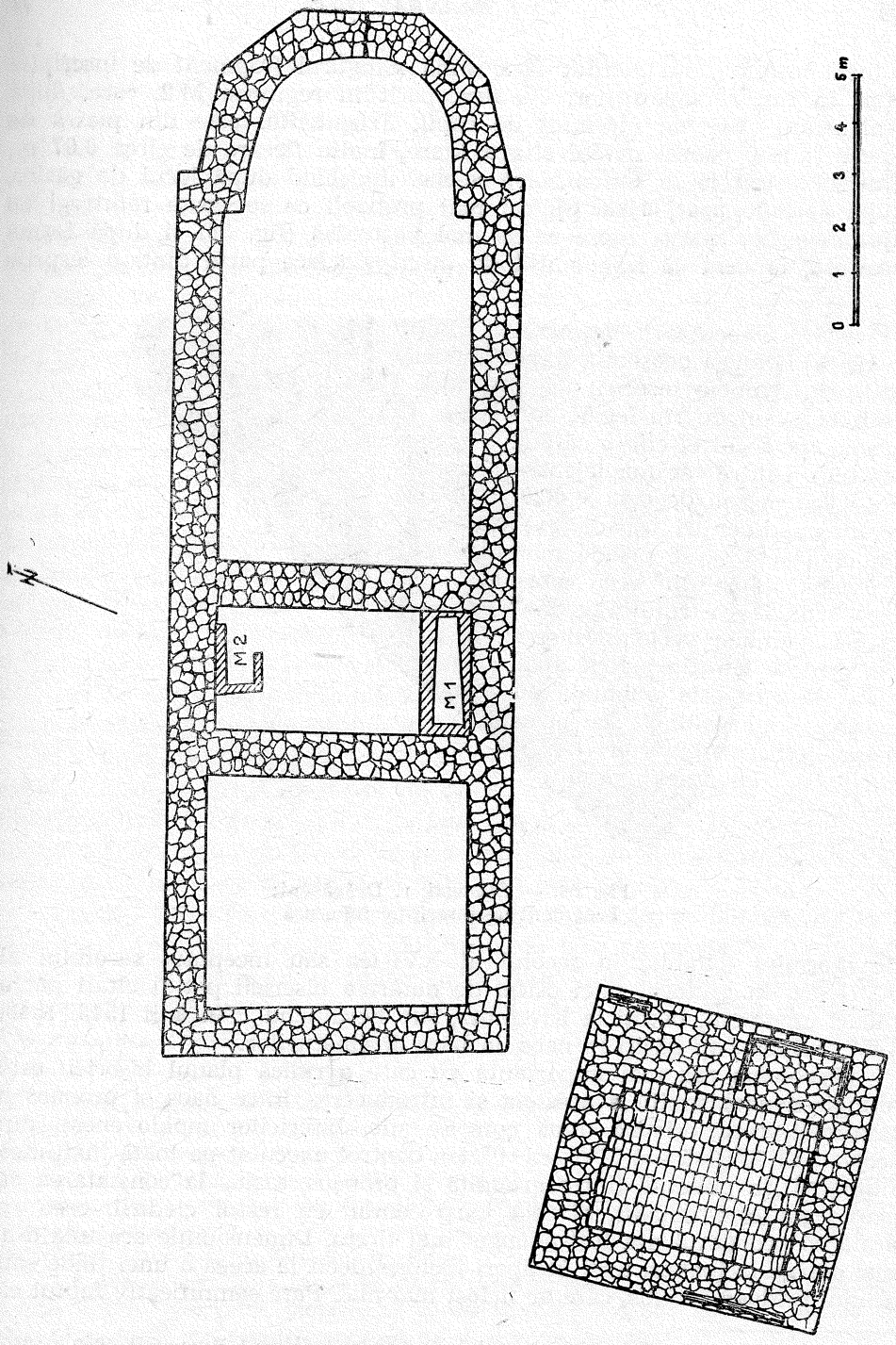


Fig. 37. — Stănești, raionul Drăgășani: biserică (secolul al XVI-lea) și clopotniță (secolele al XVII-lea—al XVIII-lea)

ruinele bisericii, s-a pierdut fără urmă. Singurul fragment de inscripție aflat în timpul săpăturilor, s-a descoperit în regiunea M 2, care, după dimensiuni, este un mormînt de copil. Fragmentul este din piatră de calcar și mai poartă numai cîteva litere, înalte fiecare de circa 0,07 m, dintr-o inscripție în limba slavă veche. Judecînd după locul de găsire, după verbul [прис]тавис[ѣ], cel mai probabil ce se poate reîntregi cu ajutorul celor cîteva litere ce se mai păstrează (fig. 38) și după forma acestora, credem că fragmentul de inscripție face parte dintr-o lespede



Fig. 38. — Stănești, r. Drăgășani:
Fragment de inscripție funerară

de mormînt databilă în secolul al XVI-lea sau începutul secolului al XVII-lea. În ajutorul unei astfel de datări a bisericii pot fi citați patru dinari ungurești, bătuți la Kremnitz, sub Ferdinand I, în anii 1543, 1548, 1557 și 1559, toți găsiți în naos, la baza dărîmăturilor.

Problema cea mai importantă pe care o ridică planul bisericii este alungirea neobișnuită a acesteia și introducerea între naos și pronaos a gropniței, caracteristică după cum se știe, bisericilor moldovenești din secolele al XV-lea—al XVI-lea [110]. Un control executat pe toată înălțimea fundației, în punctul dintre gropniță și pronaos, a dus la constatarea că acesta nu este înnădit, ci face corp comun cu restul clădirii, ceea ce arată că pronaosul n-a fost adăugat mai tîrziu. Dimensiunile acestuia duc mai curînd la ipoteza unei încăperi închise, decît la aceea a unei tinde sau a unui pridvor deschis, care ar fi fost mai mic. Pare semnificativ faptul că

110. V. Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, I, București, 1959, p. 310.

în Țara Românească, singura biserică cu gropniță cunoscută pînă acum, datează aproximativ din același timp și se află cu vreo 8 km mai spre nord, pe teritoriul satului Dobrușa [111]. Deși aceea are și abside laterale, nu este exclus ca ambele biserici să fie opera unuia și aceluiași meșter, bun cunoscător al planului bisericilor moldovenești. Știind că biserica de la Stănești nu va aparține unui așezămînt mînăstiresc, ci comunității laice a satului, meșterul a adoptat pentru aceasta planul simplu și mai ușor de executat al unei biserici dreptunghiulare, acoperită de o boltă semicilindrică. Ceea ce apropie în schimb cele două biserici, pe lîngă prezența gropniței, sînt: tehnica de construcție (ambele au temelia din piatră de rîu) și refolosirea cărămizilor romane ca material de construcție.

În apropierea colțului de SV al bisericii a fost descoperită temelia unei construcții pătrate (6 × 6 m), care, judecînd după locul în care se află, după material, tehnica de construcție și grosimea zidurilor, presupunem că era o clopotniță din secolele al XVII-lea—al XVIII-lea, înălțată lîngă biserica deja existentă, fără să se țină seama de orientarea acesteia. Grosimea mai mare a zidului de pe latura de E a clopotniței arată că în grosimea lui era zidită o scară. Atît biserica mai veche, cît și clopotnița de alături au căzut în ruină și au fost după aceea dărîmate sistematic și treptat, pentru refolosirea materialului de construcție, probabil pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea. Un inel de bronz găsit întîmplător într-un mormînt din cimitrul bisericii, pare să confirme această ultimă ipoteză.

La vreo 15 m distanță de colțul de SV al bisericii, s-a descoperit cu cîțiva ani în urmă, o piatră de calcar mai veche, purtînd un rest de inscripție în limba greacă, pe cît se pare din primele secole ale erei noastre. Piatra a fost cioplită în formă de cruce și refolosită ca atare în epoca feudală, la o fîntînă ce se spune că exista în acel loc.

Cu 50—60 m spre SV, peste apa pîrîului Mamul, se descoperise mai înainte un rezervor monolit, cioplit dintr-un bolc de piatră [112] de calcar, așezat, după informațiile primite, la capătul unui apeduct. Într-un colț al marginii superioare a rezervorului, abia se mai distingeau cuvintele: **Сю кладенец** («Această fîntînă») și numele «Stroe», scrise cu caractere

111. V. Drăguț, *O biserică cu gropniță în Oltenia — sec. XVI. Biserica schitului Dobrușa,* în «Monumente și Muzee», I, 1958, p. 175—183 și D. Bălașa, *Mînăstirea Dobrușa,* în «Mitropolia Olteniei», X (1959), nr. 5—6, p. 341—353. Cu privire la altă biserică din Țara Românească, zidită în secolul al XVI-lea (biserica Curtea-Veche din București), la care apar elemente de arhitectură moldovenească, a se vedea: Horia Teodoru, *Contraforți la o biserică muntenească din secolul al XVI-lea,* în *Închinare lui Nicolae Iorga...,* Cluj, 1931, p. 398—401.

112. Piatra cioplită în formă de cruce, ruptă în două și purtînd un rest de inscripție veche, rezervorul monolit și cîteva cărămizi romane au fost depuse la Muzeul regional din Pitești (depozitul de la Schitul Golești).

chirilice specifice secolului al XVI-lea și începutului celui de al XVII-lea, fapt ce duce cu gîndul la cunoscutul Stroe Buzescu, înmormîntat în biserica din marginea de nord a satului Stănești.

6. *București*

Pe un promontoriu situat la vest de lacul Cernica, la marginea teritoriului administrativ al orașului București, s-au descoperit temeliile Mînăstirii *Iezărul*, atestată pentru prima oară documentar în anul 1615, ca întemeiată de vorniceasa Chiajna, soția marelui vornic Cernica.

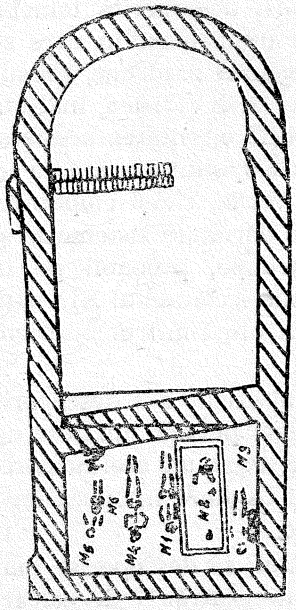


Fig. 39. — București: Biserica Mînăstirii Iezărul (secolul al XVI-lea)

Biserica mînăstirii era dreptunghiulară (11,85×5 m), cu o singură absidă semicirculară la răsărit, avînd diametrul egal cu lărgimea bisericii (fig. 39). În interior, un zid transversal, la mijlocul căruia se afla o deschidere, despărțea pronaosul de naos. Lipsa vreunei temelii de zid între naos și altar arată că tîmpla era de lemn. În pronaos s-au descoperit cinci morminte, ultimul cuprinzînd scheletul unei femei și al unui copil (M. 5, 6). Mormintele 1 și 3 sînt cele mai vechi, datate cu monede ungurești din 1557 și 1566. În mormîntul 2 se aflau osemintele deranjate ale vornicesei Chiajna, identificate cu ajutorul unui inel sigilar de aur, pe care i se afla numele, gravat cu litere chirilice. Celelalte morminte aparțin probabil familiei stăpînitorilor feudali ai moșiei Mărăcineni, pe teritoriul căreia se înălța mînăstirea.

Cercetările au stabilit trei faze în evoluția așezămîntului: 1. Faza de la sfîrșitul secolului al XVI-lea pînă la începutul secolului al XVII-lea, cînd biserica era, după cum arată și dimensiunile ei mici, un simplu paraclis de curte boierească. 2. Faza de la începutul secolului al XVII-lea pînă în anul 1717 sau mai puțin probabil 1735—1739, cînd biserica împreună cu dependințele curții au fost transformate de Chiajna în mînăstire de călugărițe. În anul 1625, Mînăstirea Iezărul, cu întreaga ei avere, este închinată Mînăstirii Ivir de la Muntele Atos, fiind transformată în metoc al Mînăstirii Radu Vodă din București. 3. Faza după 1717 sau 1735—1739, cînd mînăstirea a fost devastată și apoi reparată, fiind totodată folosită ca biserică cu cimitir împrejur, pentru locuitorii satului Mărăcineni, pînă

la sfîrșitul secolului al XVII-lea, cînd a fost distrusă, în urma unui incendiu sau cutremur și părăsită pentru totdeauna [113].

În mijlocul Capitalei, cu prilejul lucrărilor pentru subzidirea actualei biserici Domnița Bălașa (1881), săpăturile arheologice din vara anului 1959 au identificat parte din temeliile unei biserici de la sfîrșitul secolului al XVI-lea sau începutul secolului al XVII-lea, care a suferit unele transformări în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea [114].

Un sondaj efectuat la E și SE de biserica Colțea (circa 1700), în curtea spitalului cu același nume, a dus, între altele, la descoperirea unui fragment de cruce din marmură, cu inscripție în limba greacă și a unei cruciulițe de argint cu inscripție slavă, ambele din prima jumătate a secolului al XIX-lea [115].

113. Gh. Cantacuzino, *Unele probleme istorice privind așezările medievale muntene în lumina cercetărilor arheologice de la Cernica*, în «Studii și cercetări de istorie veche», XIV (1963), nr. 2, p. 361—394.

114. Idem, în «Materiale și cercetări arheologice», VIII (1962), p. 773—775.

115. Dinu V. Rosetti, *ibidem* VII (1961), p. 671, fig. 17/1, 2 și p. 672.

Magistrand Grigoraş Aurel

UNITATEA ÎN HRISTOS ŞI UNITATEA ÎN BISERICĂ *

Mîntuitorul Hristos, prin venirea Sa, a voit ca toţi cei ce vor crede în El, să trăiască în unitate, să fie una întru El (Ioan XVII, 12). Urmînd acestei porunci, Apostolii i-au îndemnat neîncetat pe creştinii de la început, să evite dezbinările, căci mîntuirea nu se obţine decît prin împărtăşirea de Hristos, iar Hristos nu s-a împărţit (I Cor. I, 10, 13). De aceea creştinii la nimic n-au ţinut aşa de mult ca la unitate. Realitatea acestei unităţi şi voinţa pentru menţinerea şi întărirea ei, o exprimă într-o formă impresionant de intuitivă *Didahia celor 12 Apostoli* (cap. IX) în rugăciunea pentru frîngerea pîinii euharistice: «După cum această pîine frîntă era împrăştiată pe dealuri sau pe munţi şi adunîndu-se s-a făcut una, aşa să se adune Biserica Ta după faţa pămîntului în Împărăţia Ta».

Unitatea în dragoste este recomandată stăruitor şi de Părinţii apostolici, care îndeamnă pe creştini să nu cedeze forţelor răului care vor să-i divizeze. Sfîntul Ignatie Teoforul scrie întregii Biserici: «Munciţi împreună, străduiţi-vă împreună, alergaţi împreună, ca nişte iconomi, oaspeţi şi slujitori ai lui Dumnezeu». Iar creştinilor din Filadelfia le cere să evite tot ce le poate slăbi dragostea întreolaltă: «Fugiţi deci de vicleşugurile şi uneltirile lui Satan, pentru ca nu cumva căzînd prin sfatul său, în strîmtoare, să lînceziţi în dragoste. Dimpotrivă, fiţi toţi în unire cu inima neîmpărţită... Căci unde este dezbinare, acolo nu este Dumnezeu» [1].

Cu timpul însă această viaţă de unitate prin dragoste a slăbit. Orgoliul care nu s-a lăsat topit uşor din relaţiile omeneşti în trecut, a reuşit să rupă anumite părţi din Biserica lui Hristos. Destul de curînd au apărut numeroase erezii, schisme, iar, din 1054 s-a putut vorbi de două Biserici, apoi, de la Reformă, de numeroase Biserici, care toate se socotesc că sînt «Biserica adevărată», «Trupul lui Hristos».

Astăzi conştiinţa creştină începe să suporte greu această dezbinare şi de aceea aspiraţia spre unitate se manifestă în toate confesiunile creştine. E una din caracteristicile timpului nostru că aspiraţia spre unitate, care n-a dispărut niciodată complet din conştiinţa creştinilor, a devenit azi generală, creînd un larg curent numit «Mişcarea ecumenică».

Întrucît aceste tendinţe voiesc să vadă lumea creştină într-o unică Biserică, problema centrală în discuţiile ecumeniste este: cum trebuie să

---

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru în Teologie a fost întocmită sub directa îndrumare a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, care a şi dat avizul pentru publicare.

1. Pr. I. Mihălcescu, Econ. M. Pîslaru şi Econ. Gh. N. Niţu, *Scrierile Părinţilor apostolici*, 1927, p. 177.

fie acea Biserică în care să se poată aduna toţi creştinii şi care să corespundă în acelaşi timp Bisericii din planul lui Dumnezeu dinainte de veci? (Efes. III, 11). Căci faptul că fiecare organizaţie creştină separată se socoteşte adevărata Biserică, arată o neînţelegere între creştini asupra imaginii Bisericii celei una. De aceea, problema nr. 1 a întregului ecumenism actual este problema ecleziologică. Unitatea creştinismului se va fi apropiat de realizare cînd toate Bisericile se vor fi pus de acord asupra chipului Bisericii celei una.

Se fac în toate părţile studii de ecleziologie. Astfel, conferinţa pregătitoare a Congresului de teologie ortodoxă a fixat ca temă de studiu pentru viitorul congres «Ecleziologia ortodoxă», Conciliul al II-lea de la Vatican a aprobat o schemă «De Ecclesia», iar Consiliul Ecumenic al Bisericilor s-a preocupat în ultima vreme de capitole importante ale ecleziologiei [2]. Bisericile creştine trebuie să intre într-o largă dezbatere asupra dogmei ecleziologice ca să găsească o formulă comun acceptabilă. Astfel, ecleziologia urmează să devină tema centrală a dialogului ecumenic, dat fiind faptul că Bisericile au pierdut criteriul ecleziologic comun [3].

Un pas înainte spre definirea şi aflarea Bisericii celei una care să unească pe toţi creştinii, s-a făcut la a III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi (1961), care a dat o declaraţie aprobată de toţi reprezentanţii Bisericilor, despre Biserica spre care trebuie să tindă lumea creştină.

Dar pînă la realizarea acestei unităţi într-o unică Biserică, există de pe acum o oarecare unitate creştină, sau o unitate nedeplină în Hristos. Unitatea aceasta — între unele Biserici mai mare, între altele mai mică — poate spori mereu, iar deplinătatea ei va însemna unirea bisericească mult dorită, ca ţintă finală a străduaniilor ecumeniste.

Deci, înainte de a vorbi de felul cum va trebui să arate unitatea bisericească dorită, trebuie să precizăm în ce constă unitatea creştină actuală.

I. *Unitatea creştină*

Mişcarea ecumenică pentru unitate cuprinde toate tendinţele spre unitate ale tuturor Bisericilor creştine. Şi se poate spune că înseşi aceste tendinţe pornesc dintr-un fond doctrinar comun, dintr-o unitate creştină încă de pe acum existentă. Această unitate creştină existentă, este o parte din tezaurul comun cu care am rămas din unitatea Bisericii ecumenice din primele veacuri creştine.

Acest tezaur comun, cuprinde mai întîi, credinţa tuturor creştinilor în Domnul nostru Iisus Hristos, pe care cu toţii îl socotim Dumnezeu. Noi nu avem şi nici nu putem avea un alt Domn, şi noi toţi îl mărim cu

2. D. O. R., *Les tendances nouvelles en ecclésiologie*, în «Irénikon», tom XXXII (1960), p. 97.

3. Jean Meyendorff, *l'Église Orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Edition du Seuil, Paris, 1960, p. 192—193.

o inimă, peste deosebirile confesionale [4]. Toți creștinii rîvnesc ca prin slujirea lui Hristos să slujească omului și astfel să împlinească porunca iubirii universale, dezinteresate, jertfelnice. Iubirea lui Iisus Hristos și, în Iisus Hristos, iubirea omului (a omenirii și a întregii creaturi) este ceea ce constituie în esență unitatea creștină actuală. Învățătura creștină îi obligă pe creștini să fie solidari prin iubire, nu numai între ei, ci cu orice om, cu omenirea întreagă și astfel să ajute la unitatea lumii [5].

Rugăciunea tuturor creștinilor către Hristos este un alt element de bază al unității creștine. Chiar dacă noi observăm unele deosebiri în rugăciune, sentimentul personal al rugăciunii este fără îndoială în mare măsură același. Cînd vedem un credincios cufundat în rugăciune și nu-i auzim cuvintele îndreptate către Domnul Hristos, oare, putem să stabilim de ce confesiune aparține acel creștin? Cea mai desăvîrșită rugăciune este aceea fără cuvinte și aici evident e greu să stabilești prin ce se deosebește rugăciunea omului aparținînd unei confesiuni creștine, de rugăciunea omului care aparține altei confesiuni creștine. Apoi, cînd creștinul se roagă pentru ceva strict personal, caracterul rugăciunii sale este identic cu al celorlalți creștini. În momentul comuniunii creștinului cu Dumnezeu, granițele confesionale dispar, căci limba tainică a rugăciunii este la toți creștinii aceeași.

Toți creștinii cinstim aceeași Evanghelie veșnică adusă de Hristos. Această Evanghelie este bunul nostru comun. În ea își găsesc hrana spirituală toți creștinii. Ea este una și neschimbată cum a fost și vechea Biserică una și nedespărțită. Creștinii diferitelor confesiuni nu au evangheliі deosebite. După cum a spus un teolog ortodox, toată lumea creștină se pleacă sub aceeași Evanghelie. Nu există un creștin care pătrunzînd într-o comunitate de rugăciune a celor de altă confesiune și auzind acolo citirea Evangheliei să nu-și plece inima, sau să i se pară ceva străin. Citind Sfînta Evanghelie toți creștinii se sfințesc (Ioan XV, 3). Desigur, noi ortodocșii știm că adevărata înțelegere a Evangheliei se capătă prin călăuzirea Sfîntului Duh care are loc în Una, Sfîntă, Sobornicească și Apostolească Biserică și că cei care citesc și interpretează Evanghelia numai prin propria lor minte, se îndepărtează uneori de la adevăratul ei înțeles. De pildă, noi și protestanții înțelegem diferit unele locuri ale Sfintei Scripturi, dar acest fapt nu se referă la esența etică și soteriologică a învățăturii evanghelice. Căci cine ar putea înțelege greșit cele două mari porunci ale Domnului, privitoare la iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, în care, după cum Domnul a spus se cuprind toate celelalte porunci? Dumnezeu este iubire și de aici decurge o normă comună de viață pentru toți creștinii. Toți creștinii care în catolicism, protestantism și ortodoxie au țintit să împlinească cu seriozitate Evanghelia lui Hristos, au realizat în fond o viață asemănătoare. Fără să-i comparăm între ei în

4. N. Ivanov, candidat în teologie, *Despre problemele ecleziologiei contemporane*, în «Jurnalul Patriarhiei Moscovei», nr. 8/1962, p. 40—41 passim.

5. Arhim. Prof. N. Mladin, *Pe calea unității Bisericii lui Hristos*, în «Ortodoxia», an. XV (1963), nr. 3—4, p. 457—458.

toate amănuntele, ştim că toţi au fost sîrguitori în tendinţa lor de a împlini Evanghelia în poruncile ei esenţiale. Apoi toţi cred că se mîntuiesc prin Hristos-Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.

Toţi creştinii, fără deosebire de confesiuni, cred în Dumnezeu cel slăvit în Treime şi dacă există cîteva denominaţiuni care se numesc creştine, dar care resping credinţa în Sfînta Treime, ele nu se pot socoti creştine.

Toţi creştinii au acelaşi simbol de credinţă păstrat în Biserică din primele secole creştine. Simbolul credinţei cuprinde adevărurile de bază despre Dumnezeu Tatăl, creatorul lumii; despre Fiul lui Dumnezeu Unul-Născut, despre întruparea Lui şi mîntuirea omului ; despre Duhul Sfînt, despre Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească Biserică ; despre necesitatea Botezului spre iertarea păcatelor ; acest simbol cuprinde în sine nădejdea în învierea morţilor şi viaţa veşnică. Simbolul este unic şi se păstrează la toate confesiunile creştine. Vechile simboale de credinţă cuprind fundamentul învăţăturii creştine, fără de care creştinii n-ar fi putut avea un limbaj comun. Iar dacă rădăcina credinţei este una, evident că există o posibilitate de înţelegere între creştini.

Şi ortodocşii şi catolicii şi protestanţii săvîrşesc taina Botezului după porunca Domnului în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh. Botezul, de orice confesiune ar fi săvîrşit el, dacă este săvîrşit potrivit poruncii Mîntuitorului, este o taină reală, care fără îndoială îl pune pe creştin în legătură cu Hristos. Prin aceasta e dată o anumită unitate creştină, chiar dacă ea nu-i completă.

Pe noi pe toţi, Domnul Hristos ne-a învăţat aceeaşi rugăciune, care este sfîntă pentru toţi creştinii: «Tatăl nostru care eşti în ceruri...». Rostind această rugăciune, toţi creştinii, în aceeaşi măsură se simt fii ai aceluiaşi Tată ceresc.

De aceea, la toţi creştinii s-a păstrat învăţătura comună că Dumnezeu este Tatăl tuturor oamenilor. Dumnezeu din acelaşi sînge a făcut tot neamul omenesc ca să locuiască pe toată faţa pămîntului (Fac. XVII, 26). Prin Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut asemenea oamenilor afară de păcat, toţi oamenii, pe lîngă că sînt fii prin creaţie, devin fii după har ai aceluiaşi Tată ceresc şi fraţi între ei. De aici decurge şi învăţătura comună creştinilor despre frăţia universală dintre toţi oamenii. Şi de aici decurge şi tendinţa comună a creştinilor către pacea lumii şi acea solidaritate a creştinilor în lupta pentru pace care se afirmă clar în zilele noastre [6].

Pe baza doctrinei comune despre unitatea creştină, expusă mai sus putem să afirmăm că ceea ce constituie un «scandalon» nu este lipsa de unitate, ci faptul că noi înşine împiedicăm şi întîrziem desăvîrşirea ei [7].

Această unitate creştină este o realitate dată, dar ea impune şi o sarcină pentru toate Bisericile, pentru toţi creştinii. E o realitate dată întrucît avem pe acelaşi Domn Iisus Hristos care ne uneşte, întrucît

6. N. Ivanov, *op. cit.*, p. 41—44 passim.
7. Anders Nygren, *Christ and His Church*, London, S.P.C.K., 1957, p. 123.

e prelungirea — într-o formă mai nedeplină — a unității ecumenice din epoca primară creștină; întrucît există ca un fond comun în toate Bisericile, între unele Biserici mai amplu, între altele mai redus. Impune o sarcină, pentru că ea încă nu e suficient de deplină și închegată, unitatea fiind slăbită prin separația care persistă și prin divergențe doctrinare între Biserici [8]. Această realitate dată a unității creștine, care este unitate în Hristos cel ce se află în raporturi inegale cu Bisericile actuale, nu satisface creștinătatea de astăzi și de aceea se tinde spre o unitate mai reală, o unitate în care Hristos să fie în mod egal între noi și în noi. Sarcina creștinătății este de a realiza o unitate bisericească în care creștinii și Hristos să se întîlnească în aceeași Biserică, prin toate tainele ei și mai ales prin Sfînta Euharistie [9], taina unității bisericești.

II. *Unitatea bisericească*

Astăzi unitatea Bisericii este concepută diferit. «Trebuie să ne dăm seama — zice Prof. Oscar Culmann — că imensa dificultate, în ceea ce privește unirea Bisericilor creștine, nu provine din cutare sau cutare dogmă deosebită, nici din divergențele liturgice, ci din faptul că concepția despre unitatea însăși, are bază diferită în cele trei mari confesiuni creștine» [10]. Fapt e că «unitatea Bisericii este o unitate mai profundă și mai deplină decît unitatea creștină. Ea este deocamdată o țintă spre care se îndreaptă toate Bisericile» [11]. Unitatea creștinilor în Hristos își ajunge deplinătatea ei în unitatea lor în Biserica văzută, așa cum scrie Sfîntul Apostol Pavel: «Noi toți uniți cu Hristos, formăm un trup» (Rom. XII, 5).

a) *Concepția protestantă despre unitate.* — Teologia protestantă mai veche, punînd accentul pe aspectul invizibil al Bisericii, s-a preocupat mai puțin de o unitate în Biserica văzută. Astăzi însă, prin Mișcarea ecumenică, în majoritatea lui, protestantismul se îndreaptă spre «unitatea cea de Dumnezeu imitatoare», care este adevărata unitate a Bisericii creștine [12].

8. Arhim. Prof. N. Mladin, *art. cit.*, p. 458. 9. N. Ivanov, *op. cit.*, passim.

10. Prof. Oscar Culmann, observator din partea luteranilor la Conciliul al II-lea de la Vatican, parafrazare, după Pr. Barbu Gr. Ionescu, *Dezbaterile și hotărîrile primei sesiuni*, în «Ortodoxia», an. XVI (1964), nr. 1, p. 34.

11. Arhim. Prof. N. Mladin, *art. cit.*, p. 463—470.

12. *Despre numele divine*, traducere din grecește de Pr. Cicerone Iordăchescu, Iași, 1936, 1—2, p. 3; la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», an. XV (1963), nr. 3—4, p. 552. Afirmăm că protestanții fac aceasta în majoritate, deoarece mai sînt încă unele denominațiuni care nu acceptă noua tendință spre unitate. Apoi unii protestanți din direcția denumită «Penticostalistă», sau așa-zis fundamentalistă și evanghelică, țin foarte mult la aspectul invizibil al Bisericii, aspect comun tuturor protestanților de la Reformă pînă în secolul trecut.

După ultimele informații, la Enugu, unde s-a întrunit Comitetul executiv al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, între 12 și 21 ianuarie 1965. (S.O.E.P.I., nr. 2),

Prin Mişcarea ecumenică, această majoritate a protestantismului se desprinde din concepţia subiectivistă din secolul al XIX-lea şi face paşi spre recunoaşterea unei Biserici vizibile. Aceste noi tendinţe ecleziologice protestante încearcă să dea o atenţie deosebită caracterului vizibil al Bisericii, înşirînd şi mărind necontenit numărul elementelor vizibile [13]. În această teologie protestantă, se văd astfel semnele îmbucurătoare ale unei apropieri progresive de Ortodoxie [14].

De la cele trei elemente vizibile ale vechii ecleziologii protestante : mărturisirea credinţei, trăirea vieţii creştine şi săvîrşirea corectă a Sfintelor Taine, s-a trecut progresiv la bogăţia de elemente vizibile, înşirate, de exemplu, în raportul despre unitate, de la a III-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi, în anul 1961. Viziunea protestantă a unităţii ce bătea pasul pe loc pînă de curînd, s-a întors la New Delhi spre trecut, la datele apostolice, găsind în ele rădăcini adînci şi puternice pentru unitatea ce are să crească. Prin aceasta a devenit mai adultă în faţa adevăratelor probleme ale unităţii. Dimensiunea comunitară, graţie ortodocşilor, a micşorat individualismul încă puternic la Evandston [15].

Unele studii protestante recente în legătură cu Biserica, ne determină să credem că sînt perspective şi tendinţe noi spre o cuprindere integrală a fiinţei Bisericii. Este foarte îmbucurător să vedem teologi protestanţi care cer ca hristologia să studieze pe Hristos în relaţia lui cu Biserica, deoarece «Hristos nu este Hristos în El însuşi, ci El este Hristos în calitate de cap al trupului Său care este Biserica» [16]. Teologii protestanţi de tendinţă ecumenistă încearcă să revină pe calea unui realism ecleziologic [17]. Deşi, în general protestantismul priveşte cu neîncredere Biserica, unii teologi protestanţi fac afirmaţii deosebit de revelatorii. Episcopul luteran Anders Nygren scrie : «Atunci cînd Biserica este numită trupul lui Hristos şi Hristos capul Bisericii, intenţia nu este a se atribui o parte lui Hristos şi o parte Bisericii, ci mai degrabă să se afirme o unire şi o unitate indestructibilă. Hristos nu este în mod simplu capul prin El însuşi. El este cap pentru Biserica Sa. Şi Biserica nu este trupul prin sine însuşi, aparte de capul Hristos, ci anume trupul lui Hristos. Trupul lui Hristos este Hristos însuşi din pricina faptului că de la învierea Sa El este prezent în noi şi se întîlneşte cu noi pe pămînt» [18].

---

s-a exprimat dorinţa ca şi poziţiile acestea să fie ascultate în cadrul Mişcării ecumenice.

13. Pr. Prof. P. Rezuş, Pr. Conf. Alex. Ciurea şi Pr. Asist. Lucian Gafton, *Biserica în planul lui Dumnezeu,* în «Ortodoxia», an. XV (1963), nr. 3—4, p. 330.

14. K. Barth, *Offenbahrung, Kirche, Theologia,* München, Kaiser, — Verl., 1934, passim şi H. Fries, *Kirche als Ereignis,* Patmos — Verlag, Düsseldorf, 1958, passim, la Pr. Prof. Petru Rezuş etc., *op. cit.,* p. 330.

15. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mişcarea Ecumenică...,* p. 556.

16. A. Nygren, *op. cit.,* p. 94—96.

17. Pr. Prof. Isidor Todoran, *Aspecte ecleziologice,* în «Mitropolia Ardealului», 1961, nr. 7—8, p. 432.

18. A. Nygren, *Corpus Christi,* în vol. «This is the Church», editat de autor, Philadelphia, 1952, p. 10.

Mare parte din teologii protestanți actuali, acordă o consistență cu mult mai reală Bisericii, hristologismul lor devenind un hristologism ecleziologic. Dar ei continuă să vadă Biserica pornind de la Hristos.

După dogmatistul presbiterian T. F. Torrance, «Hristos este însăși esența Bisericii, «esse» al ei... Hristos este Biserica, pentru că Biserica este Biserică numai în El» [19].

De aceea, «singura cale pe care Biserica poate să urmeze pe Hristos este enipostasia, calea autonegării și crucificării, lăsînd pe Hristos să ia locul ei și să înlocuiască autoafirmarea ei ; pe calea enipostasiei, calea intrupării și învierii, Biserica primește de la Hristos viața pe care o are în El însuși și pe care El o dă celor ai Săi. Este calea botezului și a Sfintei comuniuni. Nu există altă cale pentru Biserică și, de asemenea, nici pentru reunire, decît calea crucii, deoarece crucea este calea spre învierea trupului» [20], Deci, tot Hristos rămîne centrul. «Centrul este Hristos. Hristos în Evanghelie, Hristos în sacrament, Hristos în trupul Său, Biserica. Biserica este importantă numai ca trupul lui Hristos» [21].

Unii protestanți încearcă să îmbine conceptul de Biserică — eveniment, cu cel de Biserică — instituție. Așa vede Biserica chiar Conferința mondială a Comisiei «Credință și Constituție» de la Montreal din 1963 [22]: «Prin «eveniment», zice această conferință, înțelegem forța care lucrează din Hristos și Duhul în Biserică, natura spontană a răspunsului uman și caracterul «progresiv» al vieții harice a comunității. Prin «instituție» înțelegem raporturile și tipurile instituite de organizarea externă, istorică și socială, forme stabile și structuri definite» [23]. Un teolog protestant arată că după Noul Testament «instituția» și «evenimentul» sînt două moduri de acțiune ale lui Dumnezeu [24]. Și instituția și evenimentul sînt expresia concretă a mesajului fundamental al Noului Testament. «Aspectul instituțional presupune că lumea este ceea ce Dumnezeu a iubit. Aspectul transcendent presupune că Dumnezeu este cel care a iubit lumea» [25].

«Concentrarea hristologică» a protestantismului a dus la diminuarea realității în sine a Bisericii și la negarea aspectului instituțional. De aceea protestantismul, nu vorbea de o unitate în Biserică și în Sfînta Treime, ci de o unitate în Hristos. Într-o mare măsură, refugiul protestantismului la Biserica invizibilă era cauzat de mulțimea bisericu-

19. Thomas F. Torance, *What is the Church,* în «The ecumenical Review», vol. XI, nr. 1, oct. 1958, p. 7, 9.

20. Idem, *Conflict and agreement in the Church,* vol. I «Lutterworth Press», London, 1959, p. 245—246.

21. Charles Jeffries, *Towards the centre,* London, S.P.C.K., 1958, p. 90.

22. Precizăm că protestanții socotesc că la Montreal pentru prima dată s-a ținut cont de părerea ortodoxă, din pricina unei prezențe mai mari a ortodocșilor.

23. *World council of Churches, raport on Christ and the Church,* «Faith and Order», paper, nr. 38, Geneva, 1963, p. 28.

24. Jean-Louis Leuba, *New Testament Pattern, An exegetical enquiry into the «Catholic» and «protestant» dualism,* Trad. din l. franc. de Harol Knight. «Lutterworth Press», London, 1953, p. 134. 25. *Ibidem.*

ţelor din care se compunea şi care fiecare pretindea că deţine adevărul [26].

Astăzi încep să-şi dea seama că unitatea în Hristos, pe care o revendică, trebuie desăvîrşită şi manifestată ca unitate văzută în Biserică. Din partea ortodoxă s-a spus că «Biserica este o instituţie, iar temeiul instituţional al Bisericii este Hristos. Dar caracterul de instituţie al Bisericii nu se opune celui de comunitate în dragoste. Temeiul instituţional al Bisericii este Hristos care depăşeşte pe oameni dar îi şi îmbrăţişează, care rămîne acelaşi, dar acelaşi nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale şi a roadelor ei, prin Taine, celor care voiesc să le primească. Biserica nu este o instituţie în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos şi supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituţie ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituţie plină de Hristos» [27].

Din punct de vedere ortodox, unitatea cu Hristos se desăvîrşeşte în Biserică. În vechime şi astăzi, taina Mirungerii este săvîrşită de episcop, direct sau indirect, pentru a arăta că primirea harului Cincizecimii înseamnă şi primirea în comunitatea văzută condusă de episcop. Pecetea Duhului Sfînt este simultană cu confirmarea Bisericii. De aceea, protestanţii au nevoie de confirmarea Bisericii apostolice prin instituţiile ei de origine dumnezeiască. Relaţia subiectivă cu Hristos trebuie afirmată şi confirmată prin încorporarea obiectivă în Biserică.

Împărtăşirea euharistică cu Hristos nu se poate face fără preoţia harică pe care protestanţii nu o au. Preoţia universală a protestantismului trebuie unită cu cea instituţională, fără de care nu există Euharistie. Iar, fără împărtăşirea de Hristos nu se poate alimenta trupul Bisericii. Un Domn, o credinţă, un Botez, un Dumnezeu şi Tată au toţi... (Efes. IV, 5—6). Aceasta este baza unităţii. Dar aceasta se referă numai la ceea ce ne este dat nou dinafară. Din partea noastră se cere dragostea reciprocă care trebuie să-şi găsească desăvîrşirea în comuniunea bisericească, care este şi o comuniune euharistică. O unitate deplină şi organică între Domnul şi toţi cei ce-L cred ca Dumnezeu şi Mîntuitor o dă comuniunea euharistică. În Euharistie, noi ne unim pe deplin cu trupul însuşi al capului Bisericii, Hristos. Aceasta este o unitate a trupului şi a sîngelui. De aceea, Euharistia este inima vieţii creştine. Iar fără Euharistie, fără această comuniune tainică între Domnul şi ucenicii Săi, Biserica nu este deplină. Biserica ecumenică în toată plenitudinea ei este Biserica ce are Euharistia comună. Şi atîta vreme cît creştinii de diferite confesiuni nu au o Euharistie comună, nu se poate vorbi încă despre o unitate deplină. Hristos adevăratul Dumnezeu şi Om a întemeiat Biserica a cărei natură este, de asemenea, dumnezeiască şi omenească. În Biserică se uneşte dumnezeiescul şi omenescul.

Oprirea la hristologia exclusivă a protestantismului era fără perspective pentru un progres spre unitatea Bisericii. În documentul intitu-

26. Arhim. Prof. N. Mladin, *Adevărata cale spre refacerea unităţii Bisericii lui Hristos,* în «Ortodoxia», an. XIV (1962), nr. 3, p. 340.

27. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinteză ecleziologică,* în «Studii Teologice», an. VII (1955), nr. 5—6, p. 270.

lat «Treimea şi unitatea Bisericii», adoptat la New Delhi se spune : «Recunoaşerea legăturii inseparabile care uneşte pe Hristos şi Biserica ne duce în mod necesar la mărturisirea Treimii lui Dumnezeu. Sînt solide raţiuni biblice şi teologice pentru a pune în evidenţă faptul că Dumnezeu unul, Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, trebuie să fie considerat ca fundamentul Bisericii. A concentra atenţia asupra lui Iisus Hristos este de a da o mărturie despre Tatăl, şi Sfîntul Duh. Iisus este una cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt, unit cu ei în actul creaţiei, al răscumpărării şi al sfinţirii. Prin Fiul cel întrupat se revelează Treimea. Unitatea desăvîrşită între Tatăl şi Fiul este modelul unităţii care trebuie să existe în comunitatea Bisericilor» [28].

Este o mare bucurie să vedem că şi în protestantism Biserica începe să fie văzută în perspectiva trinitară şi cosmică. Aceasta duce la Biserica comunitară şi vizibilă, aşa cum e sugerată de imaginea Bisericii Ortodoxe. Declaraţia despre unitatea Bisericii, formulată de Comitetul Central al Consiliului Ecumenic în şedinţa din 1960 de la St. Andrews, şi aprobată în Adunarea Generală de la New Delhi, spune: «Noi credem că unitatea, care este voia lui Dumnezeu şi darul dat Bisericii lui, este făcută vizibilă cînd în toate locurile toţi cei ce sînt botezaţi în Iisus Hristos şi-L mărturisesc pe El ca Domn şi Mîntuitor sînt adunaţi prin Sfîntul Duh într-o comunitate deplin consimţită, ţinînd aceeaşi credinţă apostolică, predicînd aceeaşi Evanghelie, frîngînd aceeaşi pîine, unindu-se într-o rugăciune comună şi avînd o viaţă de comuniune care iradiază spre toţi în mărturie şi servire şi cînd în acelaşi timp se găsesc în comuniune cu toate comunităţile creştine din toate locurile şi toate timpurile, în aşa fel că slujitorii şi membrii să fie recunoscuţi de toţi şi ca toţi să poată lucra şi vorbi împreună, cînd împrejurările o cer, pentru sarcinile la care Dumnezeu chiamă poporul Său» [29].

Desigur, în această declaraţie au mai rămas urme din concepţia că Bisericile au deja unitatea în Hristos şi trebuie numai «exprimată în viaţa practică». Problema e văzută încă, în parte, în spiritul unui relativism dogmatic, neacceptat de ortodocşi, deoarece ei ştiu că despărţirea are cauze dogmatice şi de aceea nu poate fi depăşită pe căi pur sentimentale sau etice [30].

Ceea ce ne bucură însă în declaraţia de la New Delhi este că s-a renunţat la mulţumirea cu o Biserică invizibilă. Se tinde spre o Biserică vizibilă. În voinţa de depăşire a acestei concepţii vechi protestante, se afirmă azi în cercurile ecumenice că unitatea vizibilă este însăşi esenţa Bisericii, nu numai o notă a ei. În special experienţa Bisericilor misionare din India care au realizat între ele o unitate, şi autoritatea scrierilor episcopului Lesslie Newbigin, primul redactor al textului de la St. Andrews, au contribuit la introducerea în declaraţia de la New Delhi a adaosului «Unitatea este făcută vizibilă». Episcopul Manipan, din par-

28. Idem, *Mişcarea Ecumenică...*, p. 556—557.
29. *Ibidem*, p. 562. 30. *Ibidem*, p. 562—565.

tea Federației Bisericilor Evanghelice-Luterane din India, a insistat asupra urgenței de a se arăta că unitatea văzută este esența Bisericii [31].

Biserica Ortodoxă nu consideră ca inacceptabilă declarația despre unitatea Bisericii de la St. Andrews aprobată la New Delhi, dar din pricină că ea cuprinde și unele echivocuri, pune înaintea Consiliului Ecumenic al Bisericilor viziunea Bisericii celei cu adevărat una pentru ca să stimuleze noi eforturi de înaintare spre ea. De aceea, delegații ortodocși au prezentat la New Delhi această declarație : «Reprezentanții Bisericii Ortodoxe în secția «Pentru unitate» salută raportul comisiei «Credință și Constituție» adoptat la St. Andrews—Scoția. Dar se simte obligată să sublinieze diferența de bază între felul lor de a aborda problemele ecumenice și cel manifestat în documentul de la St. Andrews. Problema ecumenică cum e înțeleasă în Mișcarea ecumenică curentă este în primul rînd o problemă a lumii protestante care pornește de la denominaționalismul existent. În acord cu aceasta, problema unității creștine este de obicei privită în termenii unei reconcilieri interdenominaționale. În lumea protestantă, o asemenea înțelegere a problemei este foarte naturală; dar pentru Ortodoxie ea este inacceptabilă. Ortodoxia nu poate accepta pentru sine situația unei «paritați» între denominațiuni. Unitatea a fost ruptă, și ea trebuie redescoperită. Biserica Ortodoxă nu e una dintre multele confesiuni, ci Biserica cea Una. Ea e conștientă de identitatea structurii ei interne și a învățăturii ei cu predica apostolică și cu tradiția Bisericii celei vechi și neîmpărțite. Ea se știe pe sine într-o succesiune neîntreruptă a ministerului tainelor, vieții sacramentale și credinței. Pentru Ortodoxie succesiunea apostolică a episcopatului și preoția sacramentală este un element esențial și constitutiv pentru existența adevăratei Biserici.

Biserica Ortodoxă, prin constituția și convingerea ei, are o poziție specială și excepțională în creștinismul divizat, ca purtătoare și martoră a tradiției vechi neîmpărțite, de la care toate denominațiunile existente s-au depărtat prin reducție și separație. Din punct de vedere ortodox, efortul ecumenic curent poate fi caracterizat ca un «ecumenism în spațiu» năzuind la un acord între diferitele denominațiuni. Pentru ortodocși această străduință este incompletă. Problema unității nu se poate realiza decît printr-un ecumenism în timp, prin revenirea tuturor la trecutul lor comun. Această străduință poate fi numită «ecumenism în timp» [32].

Declarația ortodoxă recunoaște totuși, în partea ei finală, că în Raport au apărut semnele unui «ecumenism în timp», căci postulează un acord în credință «cu toate timpurile», ca una din condițiile unității.

b) *Concepția romano-catolică despre unitate.* — Catolicii au convingerea că atunci «cînd un catolic se roagă pentru unitatea Bisericii, se

31. *Ibidem*, p. 571. 32. *Ibidem*, p. 585—586.

roagă ca fraţii separaţi să accepte doctrina, cultul şi conducerea Bisericii Romano-Catolice».

În general, Biserica Romano-Catolică se socoteşte ca singura Biserică ecumenică. Ea consideră că celelalte Biserici, confesiuni şi culte îi aparţin de drept, dacă nu de fapt. Ecumenismul Bisericii Romano-Catolice este deosebit de cel ortodox ; pe cînd acesta este în primul rînd intensiv, este experienţă vie a adevărului care se dezvăluie iubirii ce uneşte duhovniceşte pe cei ce trăiesc în El, — ecumenismul romano-catolic este extensiv, concepînd unitatea ca supunere sub puterea spirituală şi jurisdicţională a papii.

Într-un duh lumesc şi juridic, Biserica Romano-Catolică a căutat, chiar de la ruperea ei de Biserica Ecumenică, nu unire şi înţelegere, ci supunere ; nu unitate, ci conformitate.

După vizita făcută la Vatican de către o delegaţie oficială a Comisiei pregătitoare a Conferinţei creştinismului practic «Viaţă şi Acţiune» (Life and Work) ce s-a ţinut între 9—30 august 1925 la Stockholm, papa Pius al XI-lea într-un comunicat, afirma că «doreşte — ca toţi cei ce vor participa la Congres — să vadă lumina şi să se unească cu capul văzut al Bisericii, de care vor fi primiţi, cu braţele deschise» [33]. La sfîrşitul Enciclicii «Mortalium animos» acelaşi papă făcea, în următoarele cuvinte, un apel către creştinii necatolici : «Aşadar, fiii rătăciţi să se întoarcă la Scaunul apostolic aşezat în acest sfînt oraş — Roma — sfinţit prin sîngele principilor apostolilor Petru şi Pavel» [34].

Prof. Oscar Culmann (în lucrarea sa *Chatolique et protestants. Un projet de solidarité chrétienne,* Paris-Neu Châtel, 1958) se exprimă astfel faţă de eforturile creştinilor necatolici de a reface unitatea creştinismului : «Biserica Catolică are conştiinţa că posedă singurul principiu legitim al unităţii. Nu putem decît să regretăm profund incompatibilitatea radicală dintre concepţia romano-catolică şi concepţia protestantă despre unitatea Bisericii, dar trebuie să recunoaştem faptul. Astfel, orice discuţii şi orice încercare de apropiere devin imposibile de la început. Limita se găseşte precis acolo, unde romano-catolicii ar fi obligaţi să înceteze de a fi romano-catolici, şi unde protestanţii ar fi obligaţi să înceteze de a fi protestanţi» [35].

Mişcarea ecumenică nu poate să aibă alt rol după romano-catolici, decît să readucă în «Staulul» Sfîntului Petru oile cele rătăcite, deoarece romano-catolicismul nu înţelege prin unire şi unitate, decît reunirea ne-

33. H. Mc. Clellan, *The Catholic Attitude towards Conference on Christian unity,* New York, 1927, Juin, în «Études», 1927, 20 Juillet, p. 188; André de Lilienfeld, *A propos de la conférence «Faith and Order», 3—21 aôut, 1927,* în «Irénikon», tom. III, 1927, nr. 5, aout, sept, p. 267—273. *La réponse de Pie XI a l'invitation de la Commision préparatoire de la Conférence de Lausanne,* la Pr. Prof. I. Răumureanu, *Atitudinea Bisericii Romano-Catolice faţă de Mişcarea Ecumenică,* în «Ortodoxia», an. XIV (1962), nr. 1—2, p. 154.

34. *Enciclica «Mortalium animos»,* în «Irénikon», tom. IV (1928), nr. 1, p. 14.

35. Citat după Roger Rouquette, *L'actualité religièuse — Catholicisme, Protestantisme, Oecuménisme,* în «Études», tom. 300 (1959), nr. 2, févr. p. 256, la Pr. Prof. I. Răumureanu, *op. cit.,* p. 158.

catolicilor cu Biserica Romei și recunoașterea autorității supreme a papii în Biserica Universală a lui Hristos. Este o unitate prin supunere, prin pocăință, nu în adevărata Biserică în care se află Hristos și întreaga Sfînta Treime, ci în Biserica în care se află papa.

În instrucțiunea «Ecclesia catholica» din 20 decembrie 1949, dată de Sfîntul Oficiu episcopilor, cu privire la «Mișcarea ecumenică», se spune: «Ea, Biserica Romano-Catolică, îmbrățișează, într-adevăr, cu o adevărată iubire de mamă, pe toți cei ce se întorc la ea, ca la unica adevărată Biserică a lui Hristos». Sînt cuvinte de iubire, dar cu totul lipsite de smerenie [36].

O dată cu trecerea vremii însă, s-a remarcat și în sînul catolicismului o oarecare evoluție, cel puțin verbală, o atitudine mai puțin orgolioasă față de «necatolici» și față de efortul lor pentru realizarea unității.

Atitudinea romano-catolică față de ortodocși a luat și ea forme mai potrivite spiritului vremii. Pentru aceasta stau martore reviste cu studii despre ortodoxie — mai obiective și mai constructive — ca «Irénikon»; monografii de adîncire comparativă a specificului ortodoxiei și romano-catolicismului în genul grupării: «Unam Sanctam»; un sens teologic mai puțin rigid ca cel al preoților Congar și Lubac, ori ca cel al lui Danièlou, Guillou, Balthasar; sau în sfîrșit acțiunea luptătorilor entuziaști pentru unirea cu orice preț, în genul preoților Couturier și Villain [37]. Printre altele, Paul Couturier, de exemplu, a organizat o «săptămînă universală de rugăciune pentru unitate» între 18 și 25 ianuarie în fiecare an, după o formulă care nu face deosebire între creștinii diferitelor confesiuni: «să ne rugăm lui Dumnezeu să ne dăruiască unitatea pe care o vrea El și cu mijloacele pe care le vrea El».

La 5 iunie 1960, papa Ioan al XXIII-lea, deschizînd faza pregătitoare a Conciliului al II-lea de la Vatican, printr-un «Motu proprio — super Dei motu», a înființat un «Secretariat pentru unitatea creștină».

Într-un spirit irenic mult promițător, la 25 ianuarie 1959, cu ocazia sărbătoririi convertirii Sfîntului Apostol Pavel, în Biserica San Paulo fuori-le-mura din Roma, a convocat un așa-zis «Conciliu Ecumenic», spre a invita din nou comunitățile separate «să ne urmeze de bunăvoie în această cercetare a unității și a grației, către care aspiră atîtea suflete din toate punctele pămîntului» [38].

Cardinalul Augustin Bea, numit în funcția de președinte al Secretariatului pentru unitate, și însărcinat de papă să ajute Bisericile care nu sînt în comuniune cu Roma să ajungă la unitate cu Biserica Romano-Catolică, a spus despre activitatea acestui Secretariat: «este vorba, de fapt, să se îmbunătățească cu încetul atmosfera dintre confesiuni, să se

36. Idem, *Les mouvements oecuménique*, în «Études», 1948, juillet, aout, p. 41, la Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 160.

37. Prof. N. Chițescu, *Mișcarea Ecumenică*, în «Ortodoxia», an. XIV (1962), nr. 1—2, p. 10.

38. Citat după C. J. Dumont, *La Conférence catholique internationale, pour les questions oecuménique*, în «Vérs l'unité chrétienne», an. XIV (1961), nr. 2—3, févr.-mars, p. 19, la Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 165—166.

ajute apropierea lentă și progresivă a creștinilor și să se pregătească premizele fie doctrinare, fie practice, care pot înlesni apropierea. Este vorba, adică de pregătirea unirii cu scadență lungă» [39]. Dar unirea creștinilor e văzută încă tot ca o întoarcere la sînul Bisericii catolice.

După Cardinalul Augustin Bea, principiile, mijloacele și scopurile ecumenismului romano-catolic sînt următoarele :

a) «Biserica nu se poate dezinteresa niciodată de frații despărțiți, care sînt membrii ei, deși nu în sens deplin și fiii ei. Biserica urmărește să-i readucă la sînul ei ca să se bucure de toate drepturile.

b) Toți membrii Bisericii trebuie să lucreze pentru unitatea creștinilor.

c) Unitatea, în realitate, nu este încă completă, perfectă : Unitatea perfectă este unitatea în doctrină, în conducere și în mijloacele de mîntuire (sacramentele) și este clădită pe piatra aleasă de însuși Hristos, Sfîntul Petru și ucenicii Săi.

d) Mișcarea unionistă sau ecumenică are trei scopuri : 1) Afirmarea unității esențiale, existentă deja în Biserica Romano-Catolică ; 2) Unirea membrilor despărțiți de Scaunul apostolic ; 3) Unirea nu se face cu forța, ci prin liberă acceptare. Ea trebuie pregătită, dar realizarea ei e opera Sfîntului Duh, care El singur poate da fraților despărțiți lumină și putere să învingă greutățile pentru pasul decisiv» [40].

Mișcarea ecumenică a celorlalți creștini e văzută de Biserica Romano-Catolică ca un efort care se va încununa de succes prin întoarcerea lor în Biserica Romano-Catolică. La întrebarea care e atitudinea catolicilor față de acest efort al «necatolicilor», se răspunde : «aceea pe care a indicat-o de la început papa Benedict al XV-lea : frații separați se întrunesc cu scopul de a regăsi unitatea pe care au pierdut-o...

«Dacă noi nu sîntem cu ei, dacă Biserica Romano-Catolică nu poate să devină una dintre Bisericile lor membre, nu e din indiferență sau orgoliu, ci din fidelitate față de Hristos, a cărui mireasă și unică mireasă este. Ea nu poate să caute nici chiar să pară a căuta adevărata Biserică și adevărata unitate. Ea este Biserica, ea posedă unitatea voită pentru ea de Hristos» [41].

În noiembrie 1960, Cardinalul Lercaro, arhiepiscop de Bologna, referindu-se la Conciliul al II-lea de la Vatican, a afirmat că, spre deosebire de Conciliul de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1438—1439), numite «sinoade unioniste», Conciliul al II-lea de la Vatican va fi un «conciliu al unității», explicînd totodată în ce sens trebuie înțeleasă această unitate:

---

39. Interviu acordat săptămînalului «De Linie», din 7 apr. 1960.

40. Cardinalul Augustin Bea, *Catolicul în fața problemei unirii creștinilor*, în «La Civilta Catholica», nr. 1, ianuarie 1961, la Asistent I. Bria, *Aspecte dogmatice ale Unirii Bisericii creștine*, București 1965, (manuscris dactilografiat), p. 158.

41. Charles Boyer, *La troisiéme Asemblée du Conseil Mondial des Églises a New Delhi*, în «Unitas», tom. VII (1961), nr. 56, 4-e trimestre, p. 331, la Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.* p. 173—174.

«În spiritul iubirii lui Hristos, se vor stabili condiții mai favorabile unei simpatii și unei înțelegeri din ce în ce mai mare (care deja apar) și a unei apropieri din ce în ce mai efective spre Biserica Romano-Catolică, apropiere care tinde să devină chiar definitivă.

«Biserica Romei nu va putea niciodată să consimtă la compromisuri dogmatice, ci, dimpotrivă, ea poate, prin varietatea riturilor și disciplinei sale, să vină în întîmpinarea tradițiilor și aspirațiilor acelor Biserici, în care dorința de unire e vie» [42].

În mod deosebit, refacerea unității l-a preocupat pe papa Ioan al XXIII-lea, dar din păcate el a gîndit-o tot ca o unitate sub autoritatea primatului papal. Sînt caracteristice în acest sens declarațiile făcute de papa Ioan al XXIII-lea în august 1959 :

«După aceasta... cînd noi vom înlătura toate piedicile în mersul rapid înainte, vom arăta Biserica Romano-Catolică în toată strălucirea ei și vom spune fraților separați : iată, fraților, aceasta este Biserica lui Hristos... veniți, veniți, aceasta este calea pentru întîlnire, pentru întoarcere. Veniți să ocupați locurile voastre, care, pentru mulți dintre voi, este locul părinților voștri» [43].

Papa Ioan al XXIII-lea clasifică pozițiile celorlalte Biserici față de Biserica Romană, cu ajutorul cercurilor concentrice în jurul cercului. Roma, centrul și inspiratorul unității, strigă «că brațele Sfîntului Petru sînt deschise» și că urmează numai ca «frații separați» să se reintegreze.

Deci romano-catolicismul, cînd vorbește despre unitate, afirmă centralismul roman, conform căruia unirea este reîntoarcerea comunităților necatolice în cadrul Bisericii Romane. El concepe unitatea ca realizîndu-se numai sub jurisdicția papală universală. Cardinalul Augustin Bea afirmă în acest sens că «toți creștinii sînt catolici într-un fel, iar progresul în sens creștin e progres spre Biserica Romano-Catolică. În acest proces convergent Biserica Romană nu trebuie să facă nici o schimbare în doctrina ei, în timp ce frații separați, dacă vor să se apropie de Hristos, trebuie să accepte întreaga doctrină catolică» [44]. În plus, papalitatea afirmă ca note esențiale Bisericii și unității ei, primatul și infailibilitatea papii, învățături lipsite de adevărul biblic și tradițional. În nici o invitație de unire, papii nu evită să amintească orientalilor și celorlalți necatolici că «centrul și sprijinul unității văzute a Bisericii Catolice este episcopul de Roma ca succesor al Sfîntului Petru și vicar al lui Hristos» [45].

În cadrul Conciliului al II-lea de la Vatican, între 26 noiembrie și 2 decembrie 1960, a fost discutată schema «Despre unitatea Bisericii» redactată de A. G. Gigognani, președintele Comisiei pentru Bisericile Orientale. Schema insistă asupra faptului că adevărata unitate se păstrează «numai în comuniune cu Sfîntul scaun al Romei» și pretinde că «în afara

42. «L'Osservatore Romano» din 16 noemb. 1960; R. Rouquette, *De la chaire de Pierre*, în «Études», tom. 307 (1960), nr. 11, nov., p. 243, ia Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 177. 43. La Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 177—178.

44. Charles Boyer, *Apropiatul conciliu ecumenic*, în «Unitas», 1, 1960,

45. Textul enciclicii în «Unitas» vol. XIII, nr. 4.

Bisericii Catolice credinţa şi tradiţiile creştine nu s-ar păstra în forma lor desăvîrşită»[46]. În multe părţi schema a fost animată de spirit ecumenic, în alte părţi însă, s-a exprimat într-un limbaj care a fost socotit jignitor pentru ortodocşi[47].

Dom O. Rousseau, referindu-se pe de o parte la catolicismul instituţionalist şi juridist învechit, iar pe de altă parte la catolicismul ecumenist exprimat de Conciliul al II-lea de la Vatican, zicea : «Lucrul de care a suferit Biserica Catolică aşa de mult timp, rigiditatea uniformizării, dirigismul etc. sub aparenţele unei unităţi închipuite, dar în realitate în detrimentul unităţii adevărate, imposibil de realizat sub o asemenea conducere, sînt, se poate spune, definitiv eliminate. Acesta este marele cîştig al primei sesiuni a Conciliului. Elementele autentice ale Bisericii au prins forţă de viaţă, începînd cu episcopatul»[48].

Se pare însă că D. O. Rousseau a fost victima entuziasmului. Romano-catolicismul va adresa în continuare invitaţii dulci la unire Bisericilor necatolice, dar nu va renunţa, se pare, la concepţia că aceste Biserici necatolice trebuie să vină pocăite în «staulul Romei». În acest spirit, în «decretul conciliar asupra ecumenismului» care a înlocuit în sesiunea a doua a Conciliului schema despre unitate şi care a fost aprobat de Conciliul al II-lea de la Vatican în sesiunea a III-a şi promulgat în 21 noiembrie 1964, se spune : «comunităţile separate conservă încă, deşi în număr diferit, elemente bune care se găsesc în Biserica Romano-Catolică, totuşi nu puţine impedimente cu caracter doctrinar şi disciplinar se opun unei depline comuniuni cu Biserica... Rămîne totuşi convingerea mereu adevărată, că plenitudinea mijloacelor de mîntuire poate fi aflată numai în Biserica Catolică». Sau : «Biserica e zidită pe unicul fundament care e Petru».

Actualul Papă, Paul al VI-lea, a declarat de nenumărate ori că unitatea creştină nu se poate realiza decît printr-o întoarcere a creştinilor necatolici în «unicul Staul». În cuvîntarea de la deschiderea celei de-a doua sesiuni a Conciliului al II-lea de la Vatican (29 septembrie 1963) a spus că «unitatea perfectă» cu Hristos şi cu creştinii catolici a celorlalţi

---

46. Pr. Barbu Gr. Ionescu, *Conciliul al II-lea de la Vatican, Dezbaterile şi hotărîrile primei sesiuni* în «Ortodoxia» an. XVI (1964), nr. 1, p. 24—25.

47. «L'Osservatore Romano», 26—27 noiemb. 1962, p. 2; 28 noiemb. 1962, p. 1—2; 29 noiemb., p. 1—2; 1 dec., p. 1—2; Rouquette, *Bilan du Concile...*, p. 104; I. P. S. Mitropolit Hrisostom al Mirelor Ἀπὸ τὰ ἐν τῇ Βατικανῇ Συνόδῳ XI περὶ Ἐκκλησίας Ἑνότητος, în «Apostolos Andreas», nr. 611—612, 27 mart. şi 3 apr. 1962; A. Wenger, *Vatican II, Première session*, Paris, 1963, p. 134; D. O. Rousseau, *Le deuxième concile du Vatican, Réflection ecclésiologique*, în «Irénikon», tom. XXXV (1962), nr. 4, p. 467—478; Arhim. Orest Keramé, *Einheit mit der Orthodoxie? Gedanken zum Vatikanischen Konzil*, Meitingen bei Augsburg, 1962; Archevéque, Basile Krivochéine, *Les Orthodoxes et le Concile Vatican II*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarcat Rousse en Europe Occidentale», XI (1963), nr. 41, I-er trimêstre, janv.-mars, p. 16—25; Clément Olivier, *Ecclésiologie orthodoxe et Dialogue Oecuménique*, în «Contacts Révue française de l'Ortodoxie», an. XV (1963), nr. 42, 2-e trim., p. 89—106, la Pr. Barbu Gr. Ionescu, *art. cit*, p. 25—26.

48. D. O. Rousseau, *Le deuxième Concile du Vatican, Refléction ecclésiologiques...*, p. 470, la Pr. Barbu Ionescu, *op. cit.*, p. 37,

creştini «nu poate fi oferită decît în Biserica Romano-Catolică». Conciliul al II-lea de la Vatican este un Conciliu «de unitate, de aşteptare şi de încredere». El «deschide porţile, înalţă vocea, aşteaptă cu îngrijorare ale atît de numeroase ce nu se găsesc în unicul Staul» [49].

În cuvîntarea de la 6 ianuarie 1964 de la Betleem Papa Paul al VI-lea a spus printre altele: «poarta staulului e deschisă. Aşteptarea tuturor e loială şi cordială. Locul disponibil e larg şi comod. Pasul ce-l au de făcut ceilalţi creştini e aşteptat cu toată afecţiunea noastră».

În Enciclica «Ecclesiam suam» de la 6 august 1964 a declarat că fără papa ca centru nu poate exista unitate bisericească. Iar în cuvîntul de la deschiderea sesiunii a treia a Conciliului al II-lea de la Vatican (14 septembrie 1964) a reînnoit invitaţia către ceilalţi creştini «de a se integra în plenitudinea adevărului şi a iubirii pe care porunca lui Hristos i-a dat norocul şi responsabilitatea formidabilă de a le păzi [50].

Faţă de acest «ecumenism catolic», care înseamnă unitate prin supunere şi nu în Biserica lui Hristos şi a Sfintei Treimi, ci în papă şi într-o Biserică cvasi-lumească, Ortodoxia şi Protestantismul au rezerve mari.

Pastorul francez P. Borquet scoate în relief că, deşi condiţiile şi modul de adresare faţă de Bisericile necatolice se deosebesc de cele din 1868, fondul a rămas acelaşi. «E vorba numai de a reînnoi de astă dată cu surîsul pe buze, invitaţia de a intra în «staulul Romei...».

Expresia onctuoasă a unei «dulci invitaţii» nu modifică, în nici un fel scopul ultim ; s-a măturat zăpada de pe laturile castelului din Canossa, florile îi ornamentează portalul ; dar Canossa rămîne Canossa» [51].

Cu primat papal, cu stat papal şi cu politică papală, nu se va realiza unitatea creştinătăţii. Unirea se va face nu în papă, ci în Hristos ; nu în staul papal, ci în sobornicitatea Bisericii ; nu prin politica papală de supunere, ci prin dragostea fierbinte a lui Hristos pentru Biserica Sa [52].

Precum se vede ecleziologia protestantă actuală, cu toată evoluţia ei, încă n-a conturat un chip al Bisericii în care să se poată readuna toţi creştinii. Ecleziologia catolică, la rîndul ei, e departe de a oferi chipul unei Biserici care să poată atrage pe ceilalţi creştini. Să vedem care este imaginea Bisericii prezentă în ecleziologia ortodoxă ; să vedem dacă această imagine, oferă obiectiv, un cadru mai corespunzător pentru unitatea tuturor creştinilor. De la început putem spune că chipul Bisericii din ecleziologia ortodoxă va putea împlini acest mare cadru, dacă el se acoperă cu chipul Bisericii neîmpărţite din primele secole, care a putut cuprinde de fapt pe toţi creştinii.

---

49. «L'Osservatore Romano», din 30 sept. 1963.

50. «L'Osservatore Romano», din 15 sept. 1964.

51. P. Borquet, *Opinions sur le Concile*, în «Révue Réformée France», 1961, I-e trimestre. Citat apud Louis Vienney, în «Christianisme Social», an. 69 (1961); J. Guillou, *Reflèction sur l'attitude oecuménique*, în «Vérs l'unité Chrétienne», an. IV (1961), nr. 7, juil. aout, p. 66—67, la Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 179.

52. Pr. Prof. I. G. Coman, *Unitatea Bisericii şi problema refacerii ei în lumina Sfinţilor Părinţi*, în «Ortodoxia», an. VI (1954), nr. 2—3.

c) *Concepţia ortodoxă despre unitate.* — Înţelegerea ortodoxă a marii probleme a unităţii Bisericii este identică cu înţelegerea Bisericii celei una, din planul lui Dumnezeu. În perioada apostolică unitatea în Hristos era înţeleasă ca unitate în Biserica văzută. Sfîntul Apostol Pavel combate pe răzvrătitul care spunea «eu sînt al lui Hristos» şi voia, pentru aceasta, să se rupă din unitatea Bisericii. Apostolul Pavel scrie corintenilor că Hristos este temelia Bisericii, principiul dumnezeiesc şi unic al unităţii în Biserică şi dacă Hristos nu se împarte, atunci nu se poate divide nici Biserica Sa (I Cor. I, 12—13). Iar efesenilor le scrie că: întrucît există «un Domn, o credinţă, un Botez», ei formează «un trup şi un Duh în Hristos» (Efes. IV, 4—5).

Unitatea în Hristos se exprimă în mod necesar ca unitate în Biserica văzută. Nu se poate concepe un creştin unit cu Hristos, dar în afară de Biserica Sa. Nu putem despărţi unitatea în Hristos de unitatea în Biserică, după cum nu putem despărţi capul de trup.

În perioada postapostolică şi patristică s-a depus acelaşi efort pentru păstrarea unităţii creştinilor în Biserică.

Sfîntul Ciprian se ocupă în mod special de unitatea creştinilor în Biserică. El scrie că Biserica lui Hristos este o unitate, care, deşi îngăduie pluritatea Bisericilor locale, refuză orice schizmă sau ruptură, fiindcă nici cămaşa lui Hristos n-a fost făcută din părţi separate şi n-a putut fi împărţită [53]. Cei ce se separă de Biserică, adică nu o recunosc de mamă, nu pot avea pe Dumnezeu Tată. «Există un Dumnezeu şi un Hristos cu o Biserică a Sa, o credinţă şi un popor unit cu legămîntul armoniei în unitatea solidă a trupului» [54]. «Extra Ecclesiam nulla salus», a spus Sfîntul Ciprian pe drept cuvînt, deoarece nu poate exista credincios care să nu facă parte din Biserică, din trupul Domnului.

În unitatea văzută, Biserica are un centru de unitate instituţională şi harică pe episcop. «Episcopul este în Biserică şi Biserica este în episcop» [55]. Iată o afirmaţie de mare valoare ecleziologică care ne arată că tradiţia a conceput unitatea văzută a Bisericii ca o realitate instituţională întemeiată pe episcopat. Această afirmaţie se opune şi romano-catolicismului care pretinde că Sfîntul Ciprian ar fi structurat ideea de unitate a Bisericii pe baza primatului papal. Astfel «unitatea Bisericii bazată pe unitatea episcopatului în dragoste şi pace, nu primatul episcopului Romei este ideea fundamentală în ecleziologia Sfîntului Ciprian» [56].

Unitatea văzută a Bisericii a fost o realitate istorică în epoca sinoadelor ecumenice, care în faţa ereziilor şi schizmelor au menţinut treaz conştiinţa unităţii Bisericii. Sinoadele ecumenice au dat cea mai importantă contribuţie la unitatea dogmatică şi practică a Bisericii creştine şi au stabilit, în faţa ereziilor şi schizmelor apărute, că Biserica lui Hristos este «Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească». Acestea nu sînt atri-

53. Sfîntul Ciprian, *De Unitate Ecclesiae*, cap. VII, P. L., t. IV, col. 520.
54 Sfîntul Ciprian, *op. cit*, cap. XXIII, 87, P. L., t. IV, col. 534.
55. Idem, *Epistola LXVI*, 8, P. L. t. IV, col. 410—411.
56. Pr. Prof. I. G. Coman, *Unitatea Bisericii...*, p. 449.

bute ale unei Biserici invizibile, ci ale Bisericii văzute. Ceea ce era episcopul pe plan local, era comuniunea episcopilor pe plan ecumenic.

«Unitatea Bisericii nu este un atribut al Bisericii, ci este chiar viaţa ei. Este interpenetrarea divino-umană realizată odată pentru totdeauna în comuniunea dintre cuvînt şi trup în Hristos» [57]. Unitatea este elementul constitutiv al Bisericii, principiul ei fiind Hristos cel Unul. Biserica este o realitate neîmpărţită în esenţa ei. Aceasta este o poziţie comună ortodoxă, pe care o menţionează chiar teologia neortodoxă [58].

Teologia ortodoxă subliniază unitatea văzută ca realitate instituţională. Teologia ortodoxă vorbeşte de unitatea văzută a Bisericii, deoarece unitatea în Hristos se manifestă ca unitate în Biserică prin elementele ei instituţionale. «Întrucît Ortodoxia refuză să facă vreo distincţie reală între Biserica «văzută» şi «nevăzută», este evident că unitatea Bisericii trebuie să ia forme oriunde ca manifestare vizibilă a darului unităţii» [59].

Această unitate s-a menţinut în decursul istoriei şi se manifestă şi azi prin mijloacele şi instituţiile pe care Iisus Hristos le-a stabilit. Mărturisirea «cred întru una... Biserică», cuprinde realitatea divino-umană a Bisericii şi indiferent prin ce împrejurări a trecut această unitate s-a păstrat ca un dar dumnezeiesc prezent totdeauna în lume. Deşi prin schizme şi erezii s-au rupt unele părţi din unitatea externă a Bisericii, totuşi Biserica adevărată a rămas neatinsă în unitatea ei de Biserică sfîntă, care deţine în întregime adevărul cel unic al credinţei» [60].

Păcătoşenia umană nu a putut să distrugă efectele operei lui Hristos, continuată de Biserică. Biserica, mlădiţa unui nou veac, crescută din Hristos, trăieşte şi lucrează în veacul acestei lumi, deşi într-un cadru mai restrîns.

În Biserica Ortodoxă se pune mare accent pe unitatea dogmatică, care se manifestă prin adeziunea tuturor Bisericilor locale la mărturisirea credinţei conţinută în Sfînta Tradiţie, aşa cum a fost păstată în Ortodoxia răsăriteană. Desigur, aceasta include şi elementele comune din tradiţiile celorlalte Biserici, care şi-au găsit o expresie locală şi variată. Unitatea mărturisirii de credinţă păstrată în continuitatea şi integritatea consensului cu tradiţia veche, este condiţia refacerii unităţii Bisericii. Aceasta nu înseamnă identitate rigidă, deoarece particularităţile şi nuanţele neesenţiale sub raport dogmatic sînt un rezultat firesc în evoluţia unei Biserici dinamice şi misionare [61].

Subliniem cu bucurie faptul că, în principiu, protestantismul de tendinţă ecumenistă începe să considere şi el doctrina un element necesar în structura Bisericii, deşi nu vede posibilitatea identificării doctrinei

57. Nikos Nissiotis, *The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the one undivided Church*, în «Sobornost», Series 4, nr. 7, 1962, p. 350.

58. *Raport of the section on unity*, New Delhi — Speaks, p. 66.

59. Jean Meyendorff, *What holds the Church together?*, în «The Ecumenical Review» vol. VII, nr. 3, 1960, p. 297.

60. Pr. Prof. Liviu Stan, *Probleme de ecleziologie*, în «Studii Teologice», an. VI, (1954), nr. 5—6, p. 302. 61. Asistent I. Bria, *op. cit.*, p. 44.

autentice. «Doctrina dreaptă este un element constitutiv în unitatea Bisericii. Dar nici o denominațiune de azi nu are monopolul doctrinei adevărate» [62].

Unitatea de credință se manifestă în comuniunea euharistică a Bisericilor locale. De aceea, Biserica Ortodoxă nu desparte unitatea dogmatică de cea sacramentală : «Unitatea Bisericii este în mod esențial o unitate de credință. Această unitate este realizată în adunarea euharistică unde, prin lucrarea Sfîntului Duh, Hristos este prezent în mijlocul poporului lui Dumnezeu ca învățătorul și arhiereul lui — episcopul, împlinind ministeriul Domnului nostru în adunare. Unitatea este de asemenea împlinită în unitatea de credință între Biserici» [63].

«În Biserica Ortodoxă unitatea nu provine din conducerea și puterea centralizată, ci din participarea unanimă la același trup al Domnului» [64]. De aceea în Biserica Ortodoxă se află unitate nu uniformitate, unitate în diversitate. Diversitatea Bisericilor locale nu distruge unicitatea Bisericii lui Hristos: «Există numai o Biserică, iar aceasta înseamnă că în multiformitatea Bisericii și în diversitatea așa-numitelor «Biserici» există o unitate (Ioan XVII, 11, 21—23). Biserica cea una trebuie descoperită în integritatea ei în fiecare manifestare locală a «Bisericii Una» [65]. Acest lucru se constată în Bisericile Ortodoxe locale, care deși organizate independent păstrează unitatea de credință, liturgică și canonică prin acel «consensus Ecclesiae», care s-a păstrat chiar cînd nu s-a putut exprima într-un sinod ecumenic. Unitatea s-a împăcat astfel, cu libertatea și varietatea naturală și harismatică.

Progresul de la unitatea creștină la unitatea bisericească nu va înăbuși deci particularitățile acestea. Dar în orice caz, unitatea actuală în Hristos e necesar să se desăvîrșească în unitatea bisericească. Nu se poate renunța la aspectul de instituție al Bisericii creștine celei Una. Numai acest aspect transformă unirea în Hristos într-o experiență obiectivă și colectivă. După cum Hristos intră în lume prin trupul Său, tot așa se dăruiește lumii în continuare în și prin Biserica Sa, văzută. Mîntuirea lumii, finalitatea cosmică a mîntuirii presupune Biserica văzută. Fără a recunoaște aspectul văzut al Bisericii, nu putem înțelege prezența reală și sacramentală a lui Hristos în lume, după înălțarea Sa la cer. Ortodoxia a păstrat unitatea Bisericii pentru că a conceput Biserica ca un organism prin care Hristos rămîne prezent și se dăruiește celor ce cred în El. Ortodoxia a păstrat din epoca apostolică acele structuri și instituții necesare și universale pe care le caută Mișcarea ecumenică. «Mișcarea ecumenică însăși a creat instituții temporale care sînt semne ale

62. Anthony Hanson, *The meaning of unity*, London, The Highway Press, 1954, p. 56. 63. Jean Meyendorff, *op. cit.*, p. 300.

64. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, în «Verbum Caro», nr. 55, (1960), p. 263.

65. Thomas Torrance, *Conflict and agreement in the Church*, vol. I, p. 264.

unității vizibile a Bisericii, pînă în ziua cînd ele vor fi suprimate de către o structură universală care va exprima unitatea deplină a creștinilor» [66].

Unitatea deplină în Hristos a tuturor se manifestă ca unitate în Biserică. «Noi cei mulți alcătuim un singur trup în Hristos» (Rom. XII, 4). Creștini uniți în Hristos dar despărțiți bisericește nu pot exista, deoarece unirea cu Hristos implică unitatea în Biserica Sa, căci harul lui Hristos este puterea de viață care unește pe creștini în Trupul Său. Desigur, toți creștinii care mărturisesc pe Hristos sînt într-o comunitate hristocentrică. Dar Hristos însuși ne voiește uniți prin Sfîntul Duh în trupul Său tainic. De aceea, principiul hristocentric trebuie corelat cu cel eclezіocentric. Pentru ortodocși, «intercomuniunea» presupune tocmai manifestarea acestei comuniuni vizibile, adică, unitatea în Hristos, trăită ca unitatea în Biserică. Nu ne putem uni cu Hristos fără să formăm o Biserică cu El. Principiul ciprianic «extra Ecclesiam nulla salus» vrea să spună că fără de Hristos și harul Său, care se află numai în Biserică, nu ne putem mîntui. Nu se poate realiza unirea Bisericilor decît dacă redescoperim adevăratul loc și rol al Bisericii văzute în mîntuirea lumii de către Hristos [67].

Teologul protestant Reinhard Slensczka, caută să combată principiul ciprianic «extra Ecclesiam nulla salus« cu afirmațiile unor teologi ortodocși ruși ca : Soloviev, mitropolitul Antonie, mitropolitul Filaret, Nicolae al Krutițelor și Homiakov [68]. Dar noi știm că în Biserica Ortodoxă contează mult mai puțin părerea unor teologi decît consensul conștiinței ei vii și permanente.

În concepția ortodoxă, a trăi cu Hristos înseamnă a trăi în Biserică, deoarece Biserica avînd pe Hristos în ea, este o plenitudine teandrică. De aceea unitatea văzută ține de unitatea ontologică a Bisericii. Hristos ne asigură nu numai unirea cu Dumnezeu în sens vertical, ci și unirea cu semenii noștri, în sens orizontal. În ortodoxie unitatea se menține prin prezența reală a lui Hristos în Biserica Sa. Pentru aceasta nu este nevoie să se formuleze declarații confesionle complicate sau să existe o autoritate centralizată, juridică [69].

Într-o declarație a reprezentanților Bisericilor Ortodoxe din America, concepția ortodoxă despre unitate este rezumată astfel : «Unitatea pe care noi o căutăm este pentru noi o unitate dată, care n-a fost niciodată pierdută și, ca un dar dumnezeiesc și semn esențial al existenței creștine, n-a putut să fie pierdută. Această unitate în Biserica lui Hristos este pentru noi o unitate în Biserica istorică, în plinătatea credinței, în plinătatea vieții sacramentale continue. Pentru noi, această unitate este întrupată în Biserica Ortodoxă care a păstrat, atît integritatea credinței

66. Max Thurian, *The visible unity of Christians*, în «The Ecumenical Review», vol. XIII, nr. 3, 1961, p. 330. 67. Asistent I. Bria, *op. cit.*, p. 52.

68. Reinhard Slensczka, *Ost Kirch und Ökumene — Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der meueren Ost Kirchlichen Theologie*, «Beiträge zur systematischen Theologie», herausg, von Ed. Schlink, Bd. 9.

69. N. Nissiotis, *art. cit.*, p. 352.

apostolice, cît și integritatea organizării apostolice. Dacă este adevărat că Hristos a întemeiat Biserica Sa ca un mijloc de a aduna împreună pe toți, atunci unitatea nu este doar o promisiune sau o potențialitate, ci ține de însăși natura Bisericii. Unitatea, de aceea, nu este ceva ce s-a pierdut și trebuie regăsit, ci mai degrabă este un caracter permanent al structurii Bisericii» [70].

În Ortodoxie fiecare Biserică locală manifestă Biserica Universală, pe de o parte, dar numai unitatea lor vizibilă formează Biserica Universală. La noi, elementul local este o condiție pentru cel universal, dar fiecare Biserică locală trebuie să trăiască în perspectiva și unitatea ecumenică. O ecleziologie euharistică în sens local, izolat, este o concepție protestantă, după cum o ecleziologie universală centralizată juridic este o idee romano-catolică [71].

În concepția ortodoxă, Biserica este o unitate care reflectă unitatea perihoretică a Sfintei Treimi. Credincioșii formează o unitate, o singură turmă unită și păzită de razele aceluiași Duh. În Biserică are loc întrepătrunderea divinului cu umanul, a Sfintei Treimi cu oamenii. Biserica rămîne aria în care se coboară Sfînta Treime, iar oamenii o primesc cu credință și smerenie. Numai aici în Biserică și în Sfînta Treime oamenii se pot uni ca într-un tot, pentru ca «toți să fie una». Aici pot să fie ținute la un loc de harul Sfîntului Duh și astfel să formeze «Trupul tainic, Trupul lui Hristos». Astfel, Biserica este unică, este unitară, pentru că are un singur cap, care este Hristos, după cum ne învață Sfîntul Apostol Pavel : «Hristos este capul Bisericii, Trupul Său, al cărui Mîntuitor este» (Efes. V, 22) [72].

Unitatea Bisericii se hrănește din unitatea trinitară divină, iar credincioșii prin unitatea și pe măsura lor se conformează aceleia. După cum Fiul este «întru noi», dar este și «întru Tatăl», tot așa și noi sîntem întru Fiul și întru Tatăl [73].

După învățătura ortodoxă Biserica se hrănește atît de mult din Treime, încît se poate spune că Treimea însăși este rădăcina și modelul Bisericii, Biserica supremă. «Biserica absolută a Treimii» este imaginea normativă și cauza eficientă și finală a Bisericii oamenilor. Comunitatea iubirii reciproce de sus se face modelul și forța intrinsecă a comunității iubitoare de jos» [74].

Astfel, Biserica Ortodoxă este convinsă că reprezintă «centrul și cumpăna acțiunii de unire», deoarece în ea se află unitatea doctrinară sacra-

---

70. *Christian Unity as viewed by the Eastern Orthodox Church*, în vol. «The nature of the unity we seek» — Officiel Raport of the north American Conference on Faith and Order (September 3—10, 1957), Oberlin, Edited by Paul S. Minear. The Béthany Press, St. Louis, 1958, p. 159. 71. Asist. I. Bria, *op. cit.*, p. 156.

72. Pr. Prof. Petru Rezuș etc., *Biserica în planul lui Dumnezeu...*, p. 317,

73. *Ibidem*, p. 317—318.

74. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea Ecumenică...*, p. 552—553.

mentală şi origanizatorică, numită în mod obişnuit canonică şi disciplinară, şi unitatea dintre toate acestea [75].

*

Tinzînd spre viitoarea unitate bisericească, sîntem convinşi, că Biserica cea una, care va cuprinde pe toţi, se va asemăna întru totul cu Biserica noastră Ortodoxă.

Dacă instituţionalismul exclusivist al Bisericii Catolice şi caracterul exclusiv invizibil al Bisericii Protestante le fac pe acelea improprii pentru a reprezenta forma unităţii creştine, ecleziologia ortodoxă înfăţişează modul în care se pot uni toţi creştinii. În ecleziologia ortodoxă romano-catolicismul află aspectul invizibil, spiritual al Bisericii, iar protestantismul află putinţa valorificării vizibilului în cadrul Bisericii. Întîlnindu-ne în acest mod, ne-am afla cu toţii în adevărata unitate, în unitatea de credinţă şi în comuniunea sacramentală. Pe această cale putem realiza Biserica Ecumenică. În această Biserică comună, vom avea unitatea deplină în Hristos, iar această Biserică Ecumenică va cuprinde sinteza celor două principii ale vieţii în Hristos, hristocentric şi ecleziocentric [76].

Hristocentrismul protestant nu este o tendinţă negativă dacă este împreunat cu realismul ecleziologic. Teologia protestantă trebuie să aprofundeze hristologicul în ecleziologie.

Pe de altă parte, instituţionalismul romano-catolic trebuie restructurat după norma evanghelică şi tradiţională. Nu se poate considera ca instituţie divină şi deci esenţială Bisericii, ceea ce s-a creat în decursul istoriei. Putem avea în comun cu catolicii învăţătura că în afară de Biserica instituţională, văzută, nu există mîntuire, dar catolicismul trebuie să treacă de la ecleziologia statică la una dinamică [77].

Numai în felul acesta, imperativul «ca toţi să fie una» din rugăciunea Mîntuitorului către Tatăl (Ioan XVII, 21) se va realiza. Creştinii trebuie să pună la contribuţie toate puterile pentru a realiza unitatea care a devenit posibilă. Iar unitatea Bisericii e dorită atît de mult, deoarece ea va contribui substanţial la unitatea şi pacea lumii. Căci elanul creştin spre unitate e capabil să depăşească graniţele Bisericii. El poate să inunde în toată lumea în aşa fel, încît între viaţa de comuniune a credincioşilor în Biserică şi viaţa lor de comunitate cu toţi oamenii, pe planurile multiple ale existenţei concrete, să se stabilească un raport de vase comunicante. Spre acest lucru ne cheamă Dumnezeu şi lumea de astăzi.

75. Pr. Prof. Liviu Stan, *Probleme de ecleziologie...*, p. 302.

76. Prof. Ioan Bria, *Despre refacerea unităţii creştine*, în «Glasul Bisericii», an. XXIII (1964), nr. 3—4, p. 199—201.

77. Idem, *Aspecte dogmatice ale unirii...*, p. 35.

Magistrand Costin Vasile

SCRIEREA PSEUDOEPIGRAFĂ „TESTAMENTUM DOMINI" CA IZVOR PENTRU ISTORIA CULTULUI CREȘTIN *

I. *SCURTE INFORMAȚII INTRODUCTIVE*

1. *Originea și vechimea scrierii.* — *Testamentum Domini* (Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) se încadrează în grupul scrierilor care poartă titlul general de «rînduieli sau orînduiri bisericești». Ele au un conținut cu caracter foarte variat: disciplinar, moral, doctrinar, liturgic și canonic [1].

Prezentate printr-o ficțiune literară, dispozițiile privitoare la cultul creștin din «orînduirile bisericești» sînt înfățișate ca dictate de Mîntuitorul Apostolilor Săi, sau de aceștia ucenicilor lor și culese de un părinte bisericesc. În cazul scrierii *Testamentum Domini,* autorul o prezintă ca provenind de la Mîntuitorul, Care, după ce a înviat din morți, a dat învățături Apostolilor în legătură cu eshatologia și cu viața disciplinară în cadrul Bisericii.

Cel care a așternut în scris aceste învățături se dă drept Sfîntul Apostol Ioan, Petru, sau Matei. Critica internă, examinînd cuprinsul, a stabilit însă că scrierea a apărut mult mai tîrziu [2]. Cei mai mulți socotesc ca dată a apariției *Testamentului Domnului* a doua jumătate a secolului al V-lea.

Autorul este necunoscut. El trebuie să aparțină unor cercuri monofizite din Siria, unde documentul a fost tradus încă din secolul al VII-lea în limba siriacă, după un manuscris grecesc mai vechi, care s-a pierdut.

---

* Această lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlu de magistru în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Ene Branișteare a și dat avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Încercări de istoria Liturghiei, Liturghia creștină în primele trei veacuri,* București, 1930, p. 107—123.

2. Bertold Altaner, *Patrologie,* Freiburg, 1938, p. 28: jumătatea a doua a secolului al V-lea; B. Achelis, cuv. *Testamentum,* în «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», Leipzig, 1907, p. 395; Secolul al V-lea; *Patrologie,* manual pentru Inst. Teol. ed. Inst. biblic, București, 1956, p. 120; a doua jumătate a secolului al V-lea; I. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi,* Montaguntiae, 1899 (apud. I. Quasten, *Munumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* Bonn, 1935, p. 235): secolul al II-lea.

2. *Cuprinsul scrierii, traduceri și ediții. Testamentum Domini* este împărțit în două cărți, al căror cuprins poate fi divizat în două: o parte cu caracter dogmatic și liturgic, care cuprinde învățături date de Mîntuitorul ucenicilor Săi înainte de înălțarea la cer, în legătură cu timpurile din urmă (I, 3—4), cu calitățile episcopului și alegerea lui, cu felul în care trebuie construită și împodobită biserica (I, 19), cu liturghia catehumenilor (I, 27), și aducerea jertfei euharistice (I, 23).

A doua parte are caracter moral și disciplinar și se ocupă de viața creștinului de la catehumenat și botez, pînă la înmormîntare.

Scrierea *Testamentum Domini* a apărut inițial în limba greacă. Forma originală nu ni s-a păstrat, însă, din fericire, documentul a ajuns la noi în mai multe traduceri. Prima traducere după original a făcut-o în limba siriacă Iacob din Edesa, numit și Iacob Păcătosul, în anul 686—687. Există, de asemenea, și versiuni în limbile: coptă, etiopiană și arabă, editate pînă acum numai parțial și anume: Anaforaua liturgică, în versiunea arabă [3], cîteva rugăciuni în versiunea coptă [4] și o parte din versiunea siriacă[5]. *Testamentum Domini* a fost editat pentru prima dată în întregime în traducerea latină, făcută de patriarhul unit al Siriei Ignatie Efrem al II-lea Rahmani, după traducerea siriacă din secolul al VII-lea, dintr-un codice al bibliotecii mitropolitane din Antiohia, descoperit de el [6]. Ulterior liturgistul german A. Baumstark a tipărit și rînduiala botezului și a liturghiei după versiunea arabă din *Testamentum Domini* [7].

Comparînd aceste versiuni constatăm că, deși cuprinsul lor este în general asemănător, ele se deosebesc totuși unele de altele. Deosebirile se datoresc atît influențelor locale, provenite din mediul în care au fost utilizate aceste versiuni, cît și evoluției ulterioare a cultului, care a determinat amplificarea formulelor liturgice, pentru adaptarea lor la stadiul de dezvoltare a cultului din vremea traducătorilor respectivi.

Cîteva exemple vor fi concludente pentru sesizarea acestor deosebiri. Astfel, rugăciunea rostită de episcop la punerea mîinilor peste catehumeni din versiunea arabă, se aseamănă, în ceea ce privește fondul, cu versiunea siriacă, dar există și unele deosebiri între ele :

---

3. Editat de I. Ludolf, *Historia aethiopica sive brevis et succinta descriptio regni Habessinorum,* Francfurte ad Moenum, 1581, p. 341—345.

4. Editat de H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie* în «Römische Quartalschrift», (Roma), an. I (1887), p. 335—337.

5. Editat de P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquaissimae syriace* Lipsae, 1856, p. 2—12 și 44—61.

6. *Testamentum Domini Iesu Christi, nunc primum edidit, latine redidit et illustravit Ignatus Efrem II Patriarcha Antiochenus Syrorum,* Mainz, 1899.

7. A. Baumstark, *Überlieferung und Bezeugung der* διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ în «Römische Quartalschrift», an. XIV (1900), p. 1—45; *Die arabischen Texte der* διαθήκη τοῦ Κυρίου, în aceeași rev., an XIV (1900), p. 291—300; *Eine ägyptische Mess-und Taufliturgie vermutlich des VI Jahrhunderts,* în «Oriens Christianus», an. I (1901), p. 1—45.

Versiunea siriacă :

«Dumnezeule, Care trimiți tunetele și pregătești fulgerele, Cel ce ai întemeiat cerul și ai întărit pământul, Care luminezi pe cei credincioși, pe cei rătăciți îi întorci, Care pe cei morți i-ai redat vieții și celor deznădăjduiți le-ai redat nădejdea, Care ai scăpat lumea din păcat prin coborîrea Unuia-Născut Fiului Tău Iisus Hristos; auzi-ne, Doamne, și dă sufletelor acestora înțelegere, desăvîrșire, credință desăvîrșită și cunoașterea adevărului, ca astfel să fie înălțați la o treaptă superioară prin Sfîntul Tău nume și al iubitului Tău Fiu Iisus Hristos, prin care (se cuvine) Ție mărire și stăpînire, cu Sfîntul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin !»

Versiunea arabă:

«Dumnezeule, Care cu înțelepciune ai creat cerurile și pămîntul deasupra apelor l-ai întărit, Care în acel timp ai scos israeliții, din robia cea aspră trecîndu-i prin Marea Roșie și pe cei care-i robiseră în ape i-ai înecat, Care pe cei ce greșesc îi chemi din nou la Tine și celor care sînt în întuneric le dai lumină și faci vii pe cei morți și întreagă lumea ai făcut-o liberă de robia satanei prin viața Unicului Tău Fiu a Domnului nostru Iisus Hristos; auzi-ne Doamne cînd te rugăm și sufletelor acestora, care sînt înaintea Ta, mărește înțelegerea și credința a toată inima, înțelepciunea și cunoașterea adevărată fericire și desăvîrșire, nădejde tare și dragoste neosîndită; ca cu poporul Tău și turma Ta să se numere și să Te adore și să Te laude pe Tine și pe Fiul Tău Unul și pe Duhul Sfînt în vecii vecilor» [8].

Cele două versiuni înfățișate mai sus, sînt identice în ceea ce privește conținutul de idei și cereri exprimate. Ideea de la început (Dumnezeu creator, pronietor și mîntuitor), obiectul rugăciunii pentru catehumeni (înțelegere, cunoașterea adevărului, desăvîrșire), precum și formula de încheiere (slavă Sfintei Treimi), sînt comune ambelor versiuni.

Versiunea arabă, care a avut probabil ca model versiunea siriacă și pe care a amplificat-o, cuprinde în plus evocarea eliberării poporului evreu din robia egipteană. În ceea ce privește forma verbală, deosebirile constau uneori numai în traducerea deosebită a aceluiași original (de ex. versiunea siriacă: «...pe cei rătăciți îi întorci...»; versiunea arabă: «...pe cei ce greșesc îi întorci din nou la Tine»), alteori ele rezultă din diferențele de fond dintre diferitele versiuni (de exemplu : versiunea siriacă: «...ca să fie înălțați la o treaptă superioară prin Sfîntul Tău nume», versiunea arabă: «ca cu poporul Tău și cu turma Ta să se numere» etc.).

Pentru ilustrarea diferențelor de fond și formă dintre versiunile existente ale documentului, dăm acum și textul unui fragment din rugăciunea Sfintei Jertfe (anaforă), în cele trei versiuni: siriacă, etiopiană și arabă.

Versiunea siriacă:

«Așadar, întru amintirea morții Tale și a învierii Tale, îți aducem Ție pîinea și potirul, aducîndu-Ți mulțumire Ție, Care ești sin-

Versiunea etiopiană:

«Așadar, Doamne, facem pomenirea morții și învierii Tale, ne mărturisim Ție și-Ți aducem pîinea și potirul mulțumire aducînd Ție. Care ești singurul Dumne-

Versiunea arabă:

«Facem amintirea Unicului Tău Fiu Iisus Hristos Domnul nostru și Învățătorul nostru și moartea Sa făcătoare de viață vestim și cinstita înviere, mărtu-

8. Apud J. Quasten, *op. cit.*, p. 261.

gurul Dumnezeu în veci și Mîntuitorul nostru, fiindcă ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-ți slujim preoție.

Pentru aceasta mulțumire aducem Ție, noi robii Tăi, Doamne».

zeu în veci și Mîntuitor. Pentru că Tu ne-ai poruncit să stăm înaintea Ta și să-ți slujim Ție preoție în acest chip. Pentru aceea noi robii Tăi, Te rugăm, Doamne și Te implorăm ca să trimiți Duhul Tău cel Sfînt și puterea asupra acestui potir ca să se prefacă în trupul și sîngele Domnului și Mîntuitorului Iisus Hristos în vecii veacilor».

risim și înălțarea Lui la ceruri și șederea de-a dreapta Ta și înfricoșata a doua Lui venire Care va judeca lumea cu dreptate și va da fiecăruia după faptele sale. Aducem înainte pîinile, ale Tale dintru ale Tale, mulțumire aducem Ție Învățătorului nostru și binefăcătorului nostru pentru toate și în toate» [9].

Dintre toate aceste trei versiuni, cea mai scurtă — și cea mai apropiată de original — este cea siriacă, iar cea mai lungă este cea arabă, care, prin amplificările aduse textului anaforei, pare să fie cea mai tîrzie; unele idei și expresii din aceasta din urmă ne fac să ne gîndim la o influență exercitată asupra ei din partea liturghiilor ortodoxe (bizantine), într-o epocă mai nouă. Versiunea etiopiană pare intermediară între celelalte două, ea avînd în plus, față de versiunea siriacă, o formulă finală, clară, de epiclesă (a se vedea mai departe și capitolul despre liturghie).

II. *INFORMAȚII PRIVITOARE LA CULT ÎN «TESTAMENTUM DOMINI»*

In cele ce urmează vom prezenta, în chip sistematic, informațiile de ordin liturgic pe care ni le dă *Testamentum Domini* în legătură cu istoria cultului creștin, îndeosebi în legătură cu descrierea locașului de cult, cu rînduiala botezului și a sfintei liturghii. Vom căuta să scoatem în relief mai ales acele părți care s-au păstrat în evoluția ulterioară a cultului creștin, dar vom semnala și notele specifice ale rînduielilor liturgice descrise în acest document și care se referă la particularități ale cultului din vremea și regiunea în care a fost redactat *Testamentum Domini*, indicînd și diferențele prezentate de versiunile enumerate mai înainte [10].

1. *Descrierea bisericii* (cartea I, cap. 19). — Între alte chestiuni de interes liturgic, *Testamentum Domini* se ocupă și de locașurile sfinte din epoca redactării lui arătînd cum să fie construite și împărțite. După

9. *Ibidem*, p. 254. În trad. latină: «pro omni statu et propter omnem statum et in omni statu» Am tradus aici prin analogie cu formula corespunzătoare din liturghia ortodoxă de azi: «Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate».

10. Pentru că nu ne-a fost accesibilă ediția integrală a textului de Rahmani, vom folosi numai ediția parțială a lui J. Quasten (din volumul *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935, p. 237—273), care cuprinde cele mai însemnate texte de interes liturgic din *Testamentum Domini* și anume: «Descriptio ecclesiae» (I, 19); «Missa catechumenorum» (I, 27); «Proclamatio diaconi» (I, 35); «Instructio mystagogica», (I, 28); «Oblatio sacrificii» (I, 23); «Ritus catechumenatus et baptismi» (II, 3—10).

aceste prescripții, biserica trebuia să aibă trei intrări, ca simbol al Sfintei Treimi (în versiunea copto-arabică se precizează că una să fie îndreptată spre sud, alta spre apus și alta spre nord la fel în *Didascalia arabă a apostolilor* [11]. Diaconiconul sau παστοφόριον -ul [12] trebuia să fie în dreapta intrării din dreapta, ca cele aduse pentru jertfă să poată fi triate și alese. Diaconiconul trebuia să aibă atrium, care să-l înconjoare împrejur.

În interiorul atriumului era baptisteriul, avînd lungimea de 21 coți, închipuind numărul profeților și lățimea de 12 coți, pentru a închipui pe «cei hotărîți pentru predicarea Evangheliei« (Apostolii).

Biserica trebuia să aibă o încăpere pentru catehumeni, în care se făcea și ritualul exorcizărilor. Încăperea nu trebuia să fie separată de biserică, pentru ca să poată fi auzite de către catehumeni cîntările duhovnicești și psalmii.

În partea de răsărit a bisericii (în altar) era scaunul episcopului, iar la stînga și la dreapta lui locurile preoților (presbiteriul sau sintronul). În partea dreaptă a episcopului stăteau preoții distinși, iar în stînga ceilalți. Episcopul avea scaunul așezat pe un loc mai înalt. Biserica avea un portic în dreapta, destinat bărbaților, și altul în stînga pentru femei. Întreaga biserică era luminată, fie pentru frumusețea locașului, fie pentru nevoia practicării cultului, mai ales la citiri.

Altarul avea o perdea din pînză fină de in [13]. Baptisteriul avea perdea la fel. Se construia o încăpere specială, unde preoții, protodiaconul și lectorii însemnau numele celor ce aduceau daruri pentru Sfînta Jertfă și a celor pentru care se aduceau. Aici protodiaconul citea numele celor pentru care făcea pomenire.

Lîngă diaconicon se afla o cutie (gazofilachion), unde credincioșii depuneau darurile în bani pentru biserică. Nu departe de altar era locul unde se făceau lecturile (amvonul). Alături de biserică trebuia să fie locuințele clericilor, ale văduvelor și diaconițelor care erau în slujba bisericii, precum și case de găzduire pentru călători și străini.

Privind indicațiile din *Testamentum Domini* privitoare la clădirea locașului divin, credem că autorul descrie o anumită biserică de tip bazilical, pe care el va fi avut-o în vedere și pe care o prezintă ca un model de urmat îndeobște la construirea altor biserici. Tipul acesta bazilical, complex, descris aici, se potrivește de altfel, cu ceea ce istoria artei și arheologia creștină ne spun despre înfățișarea bisericilor creștine din această epocă (secolul al IV-lea—al VI-lea) de dezvoltare a catehumenatului, în special a celor din părțile Siriei [14].

---

11. Texte (în traducere latină), la J. Quasten, *op. cit.*, p. 237.

12. Cf. *Constituțiile apostolice*, cartea a doua, cap. 57, în trad. rom. *din Scrierile Părinților Apostolici*, de Pr. I. Mihălcescu, Pr. Nițu și Pr. M. Pîslaru, Chișinău, 1928, p. 75—76.

13. La sirieni și armeni, în general în orient, în sanctuar atîrna o dublă pînză: una la ușa sanctuarului și alta la coloanele care susțineau bolta sub care se afla altarul (cf. I. E. Rahmani, *Les Liturgies Orientales et occidentales*, vol. I, p. 154).

14. A se vedea îndeosebi H. W. Beyer, *Der Syrische Kirchenbau*, Berlin, 1925.

2. *Ritualul catehumenatului, al botezului, al mirungerii și al împărtășirii* (cartea II, cap. 3—10). — Slujba liturghiei cuprinsă în *Testamentum Domini* are ca parte de început liturghia catehumenilor, destinată în mod special pregătirii celor ce urmau să intre în rîndul creștinilor. Pregătirea catehumenilor pentru cunoașterea cît mai bună a învățăturii creștine dura în unele părți trei ani. În acest timp, catehumenii trebuia să asculte cu stăruință cele ce se refereau la ei în liturghia catehumenilor, la care puteau lua parte; ei audiau, de asemenea, cursuri speciale pentru instrucția lor religioasă prin *cateheze* (omilii catehetice), ținute, de regulă, în postul Paștilor, de către marii cateheți ai epocii (ca Sfîntul Chiril al Ierusalimului). Durata catehumenatului putea fi însă modificată în funcție de calitățile și rîvna catehumenilor. Dacă se observa la unii dintre ei dorința aprinsă, precum și calități morale deosebite (blîndețe, stăruință în învățătura sfîntă, etc.) aceștia puteau fi botezați înainte de termenul obișnuit. *Testamentum Domini* motivează această procedură «pentru că nu trebuie socotită întinderea timpului, ci voința credinței» [15]. Aceleași prescripții le aflăm și în *Constituțiile Apostolice* [16], în *Canoanele lui Ipolit* [17] și în *Rînduiala bisericească egipteană* [18], cu motivarea acesteia din urmă, că trebuie să fie luate în considerare calitățile morale ale catehumenilor.

În biserici catehumenii stăteau separați de credincioși; bărbații în partea dreaptă, iar femeile în partea stîngă, de regulă în pronaos (nartică).

După rugăciunea pentru catehumeni urma sărutarea frățească (dent sibi pacem, osculum pacis), pe care și-o dădeau bărbații între ei și femeile între ele.

La punerea mîinilor peste catehumeni, episcopul rostea următoarea rugăciune: «Dumnezeule, Care trimiți tunetele și pregătești fulgerele, Cel ce ai întemeiat cerul și ai întărit pămîntul, Care luminezi pe cei credincioși, pe cei rătăciți îi întorci, Care pe cei morți i-ai redat vieții și celor deznădăjduiți le-ai redat nădejdea, Care ai scăpat lumea de păcat prin coborîrea Unuia-Născut Fiului Tău Iisus Hristos; auzi-ne, Doamne, și dă sufletelor noastre înțelegere, desăvîrșire, credință desăvîrșită și cunoașterea adevărului, ca astfel să fie înălțați la o treaptă superioară prin Sfîntul Tău nume și al iubitului Tău Fiu Iisus Hristos, prin Care (se cuvine) Ție mărire și stăpînire, cu Sfîntul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!» [19]. Catehumenii erau apoi concediați din biserică.

Testamentum Domini vorbește și despre «botezul sîngelui», prevăzînd că, dacă unul dintre catehumeni era condamnat la moarte și cerea

---

și G. Leroux, *Les églises Syriennes a portés latérales et le Testamentum Domini*, în «Mélanges Holleaux», Paris, 1913.

15. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 260. 16. Cartea a VIII-a, cap. 32.

17. Canonul 17 (la J. Quasten, *op. cit.*, p. 260).

18. Cap. XII, 1—2 (citat la J. Quasten, *op. cit.*, p. 260).

19. La J. Quasten *op. cit.*, p. 261; vezi aici și altă variantă a acestei rugăciuni, după A. Baumstark, *Eine ägyptische Mess und Taufliturgie vermütlich des VI jahrhunderts*, în «Oriens Christianus», I (1901), p. 33.

să fie botezat, putea fi îndată botezat, iar dacă murea în persecuție, era considerat botezat cu propriul său sînge. *Rînduiala bisericească egipteană* motivează în același fel justificarea acestui botez al sîngelui [20], iar *Canoanele lui Ipolit* cer ca unul ca acesta să fie socotit cu ceilalți martiri : «Enim est pabtizatus proprio sanguine» [21].

După ce se întocmeau listele celor ce urmau să fie botezați și după ce catehumenii erau axaminați în privința vieții morale și a învățăturii primite, în fiecare zi, după ce ascultau Sfînta Evanghelie, primeau punerea mîinilor și erau exorcizați, pînă în ziua Paștilor, cînd erau botezați. Cînd se apropiau zilele de botez, însuși episcopul îi exorciza și dacă cineva din catehumeni era găsit necurat sau posedat de duh necurat, era mustrat, ca unul care a ascultat fără credință învățăturile și era amînat de la botez. Candidații admiși la botez erau sfătuiți să se spele și să se tundă în Joia Paștilor. În Sîmbăta Paștilor episcopul aduna pe cei care urmau să primească botezul ; la porunca diaconului aceștia îngenunchiau cu fața spre răsărit, iar episcopul rostea asupra lor o lungă rugăciune de exorcizare, adresată lui Dumnezeu; în ea se făcea mențiune despre stăpînirea Sa, despre eliberarea sufletelor cuprinse de întuneric și în general despre răscumpărare, cerînd alungarea de la sufletele catehumenilor a oricărei boli, supărări, necredințe, îndoieli, a puterii duhurilor necurate, încetarea armelor diavolului, a magiei, a cultului idolilor, strîmbătatea, reaua apăsare ; se cerea apoi insuflarea în ei a duhului păcii, pentru ca să fie păstrați în Domnul, să aducă rodul credinței, virtuții, înțelepciunii și al curăției.

Rugăciunea era încheiată prin cuvîntul *Amin,* rostit de catehumeni și preoți [22]. După exorcizare, preoții suflau peste ei, însemnîndu-i (cu semnul crucii) la frunte, nări, piept și la urechi [23].

Practica exorcizărilor, a suflării și a însemnării la principalele organe ale simțurilor, a rămas și azi în rînduiala Sfîntului Botez, cu deosebirea că ea se face imediat înainte de botez, pe cînd în Biserica veche exorcizarea se făcea pe o perioadă de timp mai lungă, înainte de botez.

În noaptea Sîmbetei celei mari, privegheau atît credincioșii cît și catehumenii exorcizați, pînă la miezul nopții.

Cei care urmau să fie botezați nu trebuia să aducă cu ei nimic, afară de o pîine pentru Euharistie. Apa pentru botez trebuia să fie curată și curgătoare. Ordinea în care erau botezați era următoarea : copiii, bărbații și femeile. Dacă cineva dorea să depună votul fecioriei, era botezat de către episcop însuși, la început. Pentru copii care se botezau, răspunsurile rituale trebuia să le dea ei înșiși, dacă puteau, iar dacă nu, părinții sau altcineva din cei apropiați (o dovadă despre existența nașilor la botez încă din acea vreme). Atît bărbații cît și femeile, cînd se

20. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 262. 21. *Ibidem,* p. 262.

22. Textul în trad. latină la J. Quasten, *op. cit.*, p. 265—267.

23. Aceeași rînduială și în *Canoanele lui Ipolit* și în *Rînduiala bisericească egipteană,* (la J. Quasten, *op. cit.*, p. 267)

coborau în apă pentru botez, trebuia să lepede orice podoabă. Înainte de botez episcopul binecuvînta untdelemnul pentru ungerea baptismală.

Apoi, episcopul luînd pe cîte unul din cei care urmau să fie botezaţi şi întorcîndu-l cu faţa spre apus, îi poruncea să spună : «Mă lepăd de tine, Satana, şi de toată cinstirea ta, de strălucirea ta, de poftele tale şi de toate lucrurile tale». După ce candidatul rostea această formulă, era uns de către preot cu untdelemn exorcizat, cu formula : «Te ung cu untdelemn, pentru eliberarea de orice duh rău şi necurat, pentru eliberarea de orice rău».

Apoi, întorcîndu-se catehumenul cu faţa spre răsărit i se poruncea să spună : «Mă supun Ţie, Tatălui, Fiului şi Duhului Sfînt, de care toată firea tremură şi se teme; dă-mi mie ca să fac fără pată toate cele plăcute Ţie». Apoi episcopul îl dădea preotului ca să-l boteze. După indicaţiile din *Rînduiala bisericească egipteană*, lepădările erau făcute de preot, iar formula sacramentală era mai scurtă : «Mă lepăd de tine, Satana, şi de toată slujirea ta şi de toate lucrările tale».

În *Canoanele lui Ipolit* formula lepădării era şi mai scurtă : «Mă lepăd de tine, Satano, şi de toată strălucirea ta». În versiunea arabă formula era : «Mă lepăd de tine, Satana, şi de toţi îngerii tăi». Aceeaşi versiune precizează că ungerea cu untdelemn exorcizat se făcea pe frunte, ochi, la inimă şi pe mîini [24].

Cel care urma să fie botezat cobora în apă şi era întrebat : «Crezi în Dumnezeu, Tatăl atotputernic ?». Iar cel ce trebuia să fie botezat răspundea : «Cred». Şi era cufundat în apă. Apoi preotul zicea : «Crezi în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care a venit de la Tatăl, Care este de la început cu Tatăl, Care s-a născut din Fecioara Maria prin Duhul Sfînt, Care a fost răstignit sub Ponţiu Pilat, a murit şi a înviat a treia zi, înviind din morţi, s-a înălţat la cer şi şade de-a dreapta Tatălui şi Care va veni să judece pe vii şi pe morţi ?». Cel ce se boteza răspundea : «Cred» şi era cufundat în apă a doua oară. Apoi preotul zicea : «Crezi în Sfîntul Duh, în Sfînta Biserică ?». Acela răspundea : «Cred» şi era cufundat în apă pentru a treia oară. *Canoanele lui Ipolit* prevăd aceeaşi rînduială şi scufundare de trei ori, iar la urmă formula : «Eu te botez în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh» [25].

După săvîrşirea ritualului botezului, ieşind din apă cel botezat, preotul făcea mirungerea lui cu formula : «Te ung cu untdelemn în numele lui Iisus Hristos». *Canoanele lui Ipolit* cer însemnarea cu untdelemn a gurii şi a pieptului, în semnul crucii, şi apoi catehumenul să fie uns pe întreg corpul şi pe faţă, cu formula : «Te ung în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh» [26]. După săvîrşirea mirungerii, episcopul punîndu-şi mîinile peste neofiţi, rostea o rugăciune, prin care cerea pentru noii creştini har, ca să împlinească învăţăturile cele sfinte. Apoi episcopul, vărsînd untdelemn şi punînd mîinile peste capul noului botezat, zicea :

24. Vezi textele în traducere latină la J. Quasten, *op. cit.*, p. 269—270.
25. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 270. 26. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 271.

«Ungîndu-te, te ung în Dumnezeu Cel atotputernic, în Hristos Iisus și în Sfîntul Duh, ca să fii lucrător, avînd credință desăvîrșită și vas plăcut al Lui». Îl însemna pe frunte, sărutîndu-l și zicînd : «Dumnezeul celor umili să fie cu tine», iar cel însemnat răspundea : «Și cu duhul tău». De acum cei botezați se rugau laolaltă cu ceilalți creștini, iar episcopul primea de la diacon darurile pentru sfînta liturghie și aducea mulțumire pentru ele. După aceasta, neofiții se împărtășeau pentru prima dată, iar la sfîrșitul slujbei li se vorbea despre înviere.

Ritualul botezului în *Testamentum Domini* reprezintă practica Bisericii din epoca de strălucire a catehumenatului (secolele al IV-lea—al V-lea).

Exorcismele, lepădarea de satana și unirea cu Hristos, botezul în numele Sfintei Treimi, practica ungerii prebaptismale cu untdelemn, și a mirungerii postbaptismale, sînt elemente principale ale slujbei botezului, păstrate din vechime pînă azi în cultul tuturor Bisericilor Răsăritene. În rînduiala din *Testamentum Domini* sînt însă, precum am văzut, și unele amănunte de rituri și formule, care sînt caracteristice epocii în care a fost redactat documentul și care au ieșit din uz, după generalizarea pedobaptismului.

3. *Rînduiala Liturghiei.* — Informațiile date în *Testamentum Domini* despre liturghia timpului se referă atît la liturghia catehumenilor, cît și la liturghia credincioșilor. În acest document se descrie rînduiala unei liturghii arhierești, adică o liturghie oficiată de episcop, asistat de ceilalți clerici. Multe părți din liturghia catehumenilor sînt doar schițate, fără a se da amănunte. Astfel, rînduiala premergătoare liturghiei catehumenilor este subînțeleasă prin «post haec», care nu poate fi altceva decît lauda de dimineață ; în aceasta trebuie să vedem rugăciunea zilnică a primilor creștini, din care s-au dezvoltat cele șapte Laude [27].

În partea întîia, liturghia catehumenilor cuprinde dispoziții în legătură cu citirile din Sfînta Scriptură a Noului și Vechiului Testament ; *citețul* (lector) citea din profeți și «celelalte lecturi», iar preotul, sau diaconul citea din Sfînta Evanghelie și apoi episcopul sau preotul predica «quae conveniunt et proficiunt» (cele ce se cuvin și sînt de folos).

Citirile din Vechiul Testament în rînduiala liturghiei sînt o practică a creștinismului primar. Încă de la început s-a făcut o alegere a cărților din care urma să se citească și care priveau aspecte ale speranței mesianice, mai ales că prin aceasta «se îndeplinea porunca Mîntuitorului de a se săvîrși liturghia întru pomenirea Sa» [28].

Un alt document similar și anume *Constituțiile apostolice,* descriind liturghia catehumenilor, ne oferă amănunte în plus despre citirile din liturghia catehumenilor din această vreme [29].

---

27. Pr. Prof. P. Vintilescu, *op. cit.,* p. 85. 28. *Ibidem,* p. 33.

29. *Const. apost.,* cartea a II-a, cap. 57 și cartea a VIII-a cap. 5—11 în trad. rom. p. 75—79 și 224—226.

Astfel, după cartea a doua a *Constituțiilor apostolice,* lectorul citea din cărțile lui Moisi, Iisus Navi, Ieșire, Iov, Solomon și din cei 16 profeți, apoi din Epistolele Apostolilor și Epistolele Sfîntului Apostol Pavel ; iar cartea a VIII-a înșira lecturile întîi din Lege, Profeți, Epistolele Apostolilor, Faptele Apostolilor și Evanghelii. Prin «ceteras lectiones» (celelalte lecturi) trebuie deci să înțelegem pericopele din Faptele Apostolilor și din Epistolele pauline.

Atît în *Testamentum Domini* cît și în *Constituțiile apostolilor* ordinea citirilor se încheia cu Evanghelia, citită de preot sau diacon. Sirienii orientali și maroniții au păstrat în rînduiala liturghiei atît citirile din Vechiul Testament cît și din Noul Testament [30].

În liturghiile Bisericii Ortodoxe au rămas numai citirile din Noul Testament și prochimenul din fruntea Apostolului, care e un verset din psalmii ce se cîntau odinioară în întregime în această parte a liturghiei. Ca element strîns legat de citiri era predica. Îndată urma rugăciunea pentru catehumeni, punerea mîinilor episcopului peste ei și concedierea lor din biserică. Cu aceasta se încheia liturghia catehumenilor și începea liturghia credincioșilor. Urma «Proclamatio diaconi» (I, 35), un element care e caracteristic rînduielii din *Testamentum Domini.* Diaconul poruncea credincioșilor să se ridice și fiecare să-și «cunoască locul său», iar catehumenii erau invitați să părăsească biserica.

Anumite categorii de credincioși, nevrednici de a participa la sfînta liturghie, trebuia să părăsească biserica o dată cu catehumenii. În această categorie «proclamatio diaconi» enumera pe cei necurați, neînțelepți, necredincioși, desfrînați, mînioși și pe păcătoșii notorii. Pe de altă parte, credincioșii sînt îndemnați la rugăciune («Sursum oculus cordium vestrorum»), pentru unire într-un cuget, ca toți să fie «fiii luminii» și în special să-și îndrepte mintea către Domnul și Mîntuitorul Iisus Hristos, în timpul rugăciunii care era rostită de preot sau episcop pentru toate categoriile de credincioși. Poporul participa la această rugăciune în genunchi. Rugăciunea pentru întreaga Biserică, pentru toată lumea, pentru bunăstarea timpului, preoți, stăpînitori, arhiereu, se află și în rînduiala din *Constituțiile Apostolilor,* după sărutarea sfîntă [31]. Ea s-a păstrat în Biserica Ortodoxă sub forma ecteniei mari din liturghia catehumenilor, după cum vom vedea din cuprinsul ei.

Diaconul se ruga :

— *Pentru pacea care este în cer, ca Domnul cu mila Sa să ne împace.*
— *Pentru păstrarea credinței pînă la sfîrșit...*
— *Pentru unirea într-un cuget.*
— *Pentru răbdare.*
— *Pentru mărturisitori.*
— *Pentru clerul bisericesc, episcopi, preoți, diaconi, diaconese, ipodiaconi, citeți.*
— *Pentru catehumeni, ca să se facă vrednici de baia iertării.*

30. I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales,* Beyrouth, 1929.
31. *Const. apost.,* cartea a II-a, cap. 57.

— *Pentru stat, ca să aibă pace de la Dumnezeu.*
— *Pentru conducători.*
— *Pentru întreaga Biserică.*
— *Pentru cei ce călătoresc pe mare şi uscat.*
— *Pentru cei adormiţi, ca Domnul să le dea loc de odihnă.*
— *Pentru cei căzuţi* (lapsi), *ca Domnul să nu le socotească lor lipsa de înţelepciune.*
— *Pentru toţi cei prezenţi în biserică.*

După terminarea rugăciunii, episcopul binecuvînta poporul cu mîinile (signum manu), iar diaconul rostea o scurtă rugăciune : «Să ne ridicăm în Duhul Sfînt, ca fiind înţelepţi, să creştem în harul Său, să ne preamărim în numele Lui şi fiind zidiţi pe temelia Apostolilor şi rugîndu-ne, să implorăm pe Domnul ca să primească binevoitor rugăciunile noastre».

Episcopul spunea apoi o rugăciune, iar poporul spunea la sfîrşit : Amin !

O altă caracteristică a rînduielii din *Testamentum Domini* este învăţătura care poartă numele de «Instructio mystagogica» sau mystagogie, care avea ca obiect iniţierea credincioşilor în doctrina Bisericii despre Sfînta Treime sau alte învăţături importante de credinţă. Ea era accesibilă numai celor botezaţi şi corespundea disciplinei arcane, care ascundea celor neiniţiaţi anumite învăţături creştine, spre a nu fi supuse profanării. Înainte de aducerea Sfintei Jertfe, se ţinea creştinilor o cuvîntare care avea aspectul unei mărturisiri de credinţă. În alte documente similare (ca, de exemplu, în *Didascalia arabă a Apostolilor),* credinţa mărturisită în mystagogie apare ca avînd proveniență de la Mîntuitorul, Care a dat-o Apostolilor.

Despre Mîntuitorul se spune : «Cel ce a fost, Care este şi Care va veni, nu numai om, ci şi Dumnezeu; El este Acela care s-a întrupat, a pătimit, a fost îngropat şi a înviat. El este Acela care s-a îmbrăcat în Adam şi fiind mort, l-a înviat o dată cu El», etc.

Didascalia arabă cuprinde în fond aceeaşi învăţătură ca aici, dar cu mici deosebiri : «Este nu numai om, ci şi Dumnezeu şi s-a făcut om fără schimbare» [32]. Mîntuitorul este Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, Care este deasupra cerurilor. El este din Tatăl şi egal cu voinţa Lui şi împreună cu Tatăl este făcătorul cerurilor, Mintea necuprinsă a Tatălui. «Să credem şi să mărturisim — continuă Mystagogia — că El este Lumina, Mîntuitorul, Apărătorul, Ajutorul, Vindecătorul, Slobozitorul, Răsplătitorul. El a fost răstignit pentru noi. Crucea Lui este viaţa noastră», etc. În încheiere se aduce slavă lui Dumnezeu pentru opera Sa mîntuitoare. La mărturisire poporul se asocia prin *Amin !*

Rostirea mystagogiei nu se făcea în tot timpul, ci numai la anumite sărbători : Sfintele Paşti (Sîmbăta şi Duminica), la Cincizecime şi Epifanie, adică cele trei date din cursul anului cînd se săvîrşea botezul mulţimilor de catehumeni.

32. Comp. J. Quasten, *op. cit,* p. 242—243.

Înainte de rugăciunea euharistică, *Testamentum Domini* înfățișează unele acțiuni pregătitoare și reguli pentru săvîrșirea Sfintei Jertfe. De exemplu, dacă sfînta liturghie se săvîrșește în zi de sărbătoare, episcopul trebuie să aducă ca jertfă la Sfînta Euharistie trei pîini, ca simbol al Sfintei Treimi, iar în zi de duminică patru, ca simbol al celor patru Evanghelii.

În timpul aducerii Jertfei, draperia (perdeaua) intrării la sfîntul altar trebuia să fie deschisă, în semnul părăsirii poporului vechi. Episcopul aducea jertfă fiind înconjurat de ceilalți slujitori. El sau preotul protos punea mîinile peste pîinile așezate pe altar, în timp ce ceilalți slujitori stăteau în deplină tăcere. Nu se primeau daruri pentru Sfînta Jertfă de la catehumeni, chiar dacă aveau soție sau copii credincioși, pentru că ei nu puteau aduce Jertfă înainte de a primi botezul. Apoi, făcîndu-se liniște, ipodiaconul închidea ușile, iar diaconul se adresa credincioșilor (ca și în «proclamatio diaconi» de la începutul liturghiei catehumenilor), făcîndu-i atenți asupra condițiilor ce se cer pentru a participa cu vrednicie la Sfînta Jertfă: «Cine are mînie contra altuia, să se împace». «Cei străini de învățăturile Mîntuitorului, cei necurați, cei care disprețuiau pe profeți», etc., erau îndemnați să părăsească biserica [33].

Dialogul introductiv dintre proestosul adunării și credincioși, dinainte de anaforaua euharistică, se prezintă la fel ca în toate liturghiile creștine:

Episcopul : Dominus vobiscum (Domnul (să fie) cu voi).
Poporul : Et cum spiritu tuo (Și cu duhul tău).
Episcopul : Sursum corda vestra (Sus (să aveți) inimile voastre).
Poporul : Habemus ad Dominum (Avem către Domnul).
Episcopul : Confitemur Domino (Mărturisim Domnului).
Poporul : Dignum est, justum est (Cu vrednicie, cu dreptate este).
Episcopul : Sancta per sanctos (Sfintele Sfinților).

Dialogul acesta între proestos și popor înainte de rugăciunea Sfintei Jertfe s-a păstrat în toate liturghiile creștine, ca o practică veche a Bisericii.

O particularitate deosebită este însă formula «Sfintele Sfinților», care este plasată aici înainte de rugăciunea euharistică, iar în liturghiile bizantine de azi, imediat înainte de împărtășire. Dialogul între episcop și popor, precum și punerea mîinilor peste daruri, se află și în *Rînduiala bisericească egipteană* și în anaforaua de tip egiptean din palimpsestul de la Verona, dar într-o formă prescurtată [34].

Urmează prima parte a anaforalei liturgice, numită *rugăciunea euharistică*, adresată Tatălui, în care se aduce mulțumire pentru că a trimis pe Unicul Său Fiu spre mîntuirea noastră; episcopul se roagă lui Dumnezeu să trimită Bisericii har «ca fără încetare să Te lăudăm pe Tine, pe Fiul Tău Unul-Născut și pe Sfîntul Duh, acum și în vecii vecilor, Amin !».

33. E vorba de harismaticii numiți «profeți» din epoca primară a creștinismului, amintiți și în scrierile unora dintre Părinții apostolici (ca *Didahia celor 12 Apostoli*).
34. P. Cagin, *L'anaphore apostolique*, Paris, 1919, (Tabloul sinoptic ed. Hauler).

Aceeași rugăciune o cuprinde și palimpsestul de la Verona ; și acolo ea e adresată Tatălui, pentru trimiterea Fiului ca răscumpărător și mîntuitor. Elementelor esențiale din această rugăciune *Testamentum Domini* le-a adăugat și alte particularități. Rînduiala bisericească egipteană are aceeași rugăciune, dar parțial schimbată : «Mulțumire aducem Ție», «scopul sufletelor noastre», «Care, dătătorul vieții fiind, ai trimis pe Fiul Tău pentru ca să ne mîntuiască și să ne conducă după sfatul Tău...», etc. [35]. Acestea se aseamănă mai mult cu versiunea etiopiană a documentului studiat aici [36].

Urmează a doua parte a anaforalei, numită *rugăciunea teologică*. Prin expresia de la început, «Tu virtus Patris», se pare că ea se adresează Fiului, dar din continuarea ei se pare că nu se face o distincție precisă între persoanele Sfintei Treimi ; se cere lui Dumnezeu să trimită peste credincioși darurile Sale : credință, statornicie, înțelepciune, etc., «ca cu curăție să Te lăudăm și să Te binecuvîntăm». Versiunea etiopiană face aceeași amestecare între Tatăl și Fiul și cuprinsul ei e același ; versiunea arabă e mai lungă ca întindere și mai clară, avînd conținut trinitar : «Preamărim pe Fiul, Care este puterea Tatălui (făcîndu-se amintire de momentele răscumpărării noastre) și pe Sfîntul Duh, Care este în Fiul și prin Care Fiul a înviat». În continuare se vorbește despre opera mîntuitoare a Fiului, Căruia i se dau numeroase atribute, ca : Domnul măririi, Coroana îngerilor, Stăpînul păcii, etc. Rugăciunea din versiunea arabă era întreruptă de două ori de către diacon, care prima dată făcea atenți pe acei credincioși care stăteau jos, să se ridice și așa să se roage, iar a doua oară le poruncea să-și îndrepte privirile spre Răsărit. Se zicea imnul întreit-sfînt, rostit de către popor, iar preotul zicea: «Sfînt este Dumnezeu Tatăl, Sfînt Fiul și Sfîntul Duh, treimea persoanelor care sînt într-o Dumnezeire și o ființă (substantia)».

Rugăciunea adresată Sfintei Treimi din versiunea arabă continuă cu epiclesa : «Săvîrșește această jertfă, prin binecuvîntarea care este de la Tine, coborînd asupra ei Duhul Tău cel Sfînt și binecuvîntînd-o, binecuvintează și curățind-o, curățește aceste cinstite daruri aduse Ție, această pîine și acest potir». Poporul răspundea : Amin ! [37].

În versiunea siriacă se continuă rugăciunea adresată Tatălui, Care a trimis pe Fiul în lume spre mîntuire ; amintind opera Fiului după întruparea din Sfîntul Duh și Sfînta Fecioară, pătimirea și învierea Sa, rugăciunea menționează instituirea Sfintei Euharistii : «Și luînd pîinea, a dat ucenicilor» (urmează cuvintele rostite de Mîntuitorul) : «Ori de cîte ori faceți aceasta, să o faceți întru amintirea învierii Mele». La fel și paharul l-a dat în semnul vărsării (sîngelui) pentru noi (însă cuvintele Mîntuitorului la potir lipsesc). Apoi continuă rugăciunea pe care o numim *anamnesă* (amintire). «Așadar, în amintirea morții Tale și a învierii Tale aducem Ție piinea și potirul, aducîndu-ți mulțumiri Ție,

35. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 251. 36. *Ibidem.*
37. *Versio aethiopica*, ed. Ludolf, p. 342 (apud Quasten, *op. cit.*, p. 251—252).

Care ești singurul Dumnezeu în veci și Mîntuitorul nostru, fiindcă ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-Ți aducem slujire. Pentru aceasta Îți aducem mulțumire noi, robii Tăi, Doamne»[38]. Versiunea siriacă nu cuprinde de fapt o formulă clară de epiclesă. Abia putem întrezări, vag, ideea de invocarea Sfîntului Duh, în următoarea frază din traducerea latină a acestei versiuni: «Doamne, Duhule Sfinte, vino la această băutură și la această mîncare (hrană) a sfinției Tale...» («Domine, Spiritus Sancte, adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis Tuae...»)[39], după care rugăciunea trece imediat la alt obiect, continuînd cu mijlocirile pentru împărtășirea cu vrednicie a credincioșilor.

În versiunea etiopiană însă găsim o formulă clară și mai dezvolată de invocare a lui Dumnezeu-Tatăl pentru ca să trimită pe Sfîntul Duh și puterea Sa asupra pîinii și a potirului, ca să se facă trupul și sîngele Mîntuitorului[40]. Versiunea arabă are același cuprins al anamnezei, dar cu alte cuvinte și unele adăugiri: «Facem pomenirea Fiului Tău cel Unul, Stăpînului și Vindecătorului nostru și vestim moartea Lui cea dătătoare de viață și mărturisim cinstită învierea Lui și înălțarea Lui la ceruri și șederea Lui de-a dreapta Ta și a doua înfricoșată venire a Lui din ceruri... Te lăudăm și Te binecuvîntăm pe Tine, Doctorul și Binefăcătorul nostru»[41]. În continuare, rugăciunea Sfintei Jertfe cuprinde cereri pentru preoți și slujitori, pentru credincioșii de diverse categorii și pentru toată Biserica (diptice): «Să nu fie luarea Sfintelor Taine spre judecată sau spre rușine sau spre pierzanie, ci spre sănătate și întărirea Duhului». Apoi se făceau cereri pentru harismatici, ca să fie păstrați pînă la sfîrșit, pentru cei cu darul limbilor, pentru cei ce lucrează în Cuvîntul Domnului, pentru văduve, orfani, cei adormiți, etc.

Versiunea etiopiană nu are rugăciunea pentru harismatici, dar în rest corespunde versiunii siriace. Versiunea arabă cuprinde o lungă rugăciune de pomenire a celor vii și morți (diptice); preotul mijlocește între alții, pentru toți slujitorii bisericești: preoți, diaconi, ipodiaconi, lectori, psalți, pentru fecioare, văduve, orfani, etc.[42].

După rugăciunea euharistică, înainte de împărtășire, se rostea: «Fie numele Domnului binecuvîntat». Apoi se dau învățături în legătură cu împărtășirea. Ordinea în care se face împărtășirea este următoarea: întîi clerul (episcopul, preoții, diaconii), iar credincioșii în următoarea ordine: bătrînii, fecioarele și apoi ceilalți. Fiecare înainte de împărtășire, după ce a primit părticica, se ruga Sfintei Treimi ca să consume Trupul Sfînt și să bea Sfîntul Sînge spre viață, iar după împărtășire se aducea mulțumire.

În încheierea rînduielii sfintei liturghii din *Testamentum Domini*, episcopul rostea o scurtă rugăciune, adresată lui Dumnezeu, pentru ca credincioșii să fie păziți și întăriți prin împărtășirea cu trupul și sîn-

38. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 254. 39. *Ibidem*, p. 255.
40. *Versio aethiopica* (apud Quasten, *op. cit.*, p. 252).
41. *Versio arabica* (apud J. Quasten, *op. cit.*, p. 254).
42. La J. Quasten, *op. cit.*, p. 255—256.

gele Mîntuitorului. După versiunea arabă, sfînta liturghie se încheia cu o doxologie [43].

Liturghia descrisă în *Testamentum Domini*, reprezintă un tip liturgic evoluat — care se poate data în timp pe la începutul secolului al V-lea, dar care conține, totuși, multe reminiscențe de o vechime mai mare, care se pot explica prin faptul că redactorul acestei rînduieli a avut la îndemînă și a folosit documente liturgice mai vechi, astăzi pierdute (cum e cazul cu liturghia «clementină» din cartea a opta a *Constituțiilor apostolice)*. Nu e sigur dacă această liturghie este, de fapt, transpunerea în scris a unei liturghii uzuale, adică așa cum se săvîrșea ea în vreo parte a lumii creștine de atunci, sau reprezintă un formular propus de redactorul scrierii. De aceea, și specialiștii ezită atunci cînd e vorba să precizeze dacă liturghia din *Testamentum Domini* se încadrează ritului liturgic sirian sau, dimpotrivă, ritului egiptean (cum crede, de exemplu liturgistul german A. Baumstark) [44].

După ce am înfățișat cîteva rînduieli liturgice după *Testamentum Domini*, trebuie să facem o privire de ansamblu asupra «rînduielilor bisericești», în general, în care se încadrează și aceasta.

«Rînduielile bisericești» nu trebuie considerate ca niște scrieri personale ale unor anumite persoane, care ar descrie o rînduială artificială. Ele se înrudesc între ele în multe părți componente, ceea ce ne duce la concluzia că ele redau dezolvtarea naturală a slujbelor Bisericii creștine de la începuturile ei, la care desigur redactorii respectivi au adăugat prelucrarea lor, avînd în vedere nevoile și condițiile speciale ale Bisericilor locale din care făceau parte.

Testamentum Domini prezintă multe elemente clasice din cultul Bisericii creștine, dar și multe note caracteristice, pe care nu le găsim în alte rînduieli bisericești, ceea ce înseamnă că acest document n-a avut o utilizare prea largă, rînduielile din el reprezentînd probabil pravila unei Biserici locale din părțile Siriei sau Egiptului.

43. Vezi trad. lat. din J. Quasten, *op. cit.*, p. 259.

44. Cf. lucrarea lui: *Eine ägyptische Mess und Tauffliturgie, vermütlich des VI jahrhunderts*, în «Oriens Christianus», I (1901), p. 1—45.

Magistrand Săbăduş Ioan

DESCOPERIRILE DE LA MAREA MOARTĂ ŞI RAPORTUL LOR CU NOUL TESTAMENT *

După cum se ştie, începutul descoperirii manuscriselor din depresiunea Mării Moarte se datoreşte unei fericite întîmplări şi se leagă de numele tînărului păstor arab Mohamed el Dib.

Primul lot de manuscrise a fost descoperit în anul 1947, la Qumran [1]. Ulterior, arheologii şi beduinii au făcut noi descoperiri de asemenea ma-

---

* Această lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, care a şi dat avizul pentru publicarea ei .

1. În legătură cu descoperirile de la Marea Moartă, în româneşte s-au scris următoarele studii şi articole :

Pr. V. Godeanu, *Importanţa marilor descoperiri biblice de la Marea Moartă,* în «Ortodoxia», an. VII (1956), p. 628—631 ;

I. Moscovici, *Manuscrisele de la Marea Moartă,* în «Glasul Bisericii», an. XVI (1957), p. 736—753; *Manuscrisele de la Marea Moartă. Descoperiri ulterioare,* în «Mitropolia Moldovei», an. XXXIV (1958), p. 394—409; *Descoperiri arheologice făcute în 1958, în apropiere de Qumran,* în «Studii Teologice», an. XX (1959), nr. 9—10, p. 607—618; *Persoana Mîntuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă,* în «Studii Teologice», an. XI (1959), nr. 3—4, p. 138—163;

E. Popescu, *Descoperirile de la Marea Moartă şi din deşertul iudaic,* în «Studii şi cercetări de istorie veche», an. IX (1958), p. 481—490;

† Tit Simedrea, *Sf. Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran,* în «Studii Teologice», an. X (1958), p. 139—161;

Gr. Marcu, *Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte,* în «Studii Teologice», an. X (1958), p. 126—136;

Pr. S. Verzan, *Cronologia manuscriselor de la Qumran,* în «Studii Teologice», an. XII (1960), nr. 1—2, p. 40—59; *Cîteva probleme de teologie qumranită şi creştinism primar,* în «Glasul Bisericii», an. XIX (1960), nr. 1—2, p. 66—78;

Pr. At. Negoiţă, *Eleniştii din Faptele Apostolilor sînt oare esenienii ?* în «Glasul Bisericii», an. XIX (1960), nr. 7—8, p. 618—634; *Cum se interpreta Scriptura acum 2000 de ani* (Comentarul la Habacuc), în «Glasul Bisericii», an. XX (1961), nr. 3—4, p. 308—320; *Manuscrisele de la Marea Moartă în studiile mai noi,* în «Mitropolia Ardealului», an. V (1960), p. 333—343; *Descoperirile de la Marea Moartă. Manuscrisele de la Qumran,* în «Mitropolia Banatului», an. XII (1962), p. 51—76; *Organizarea şi doctrina esenienilor,* în «Studii Teologice», an. XIX (1962), nr. 3—4, p. 202—220; *Problema învierii din morţi în manuscrisele de la Qumran şi în literatura rabinică timpurie,* în «Glasul Bisericii», an. XXI (1962), nr. 3—4, p. 267—279; *Manuscrisele de la Marea Moartă şi studiile mai noi,* în «Mitropolia Moldovei», an. XXXVIII (1962), p. 244—254; *Dascălul dreptăţii din manuscrisele de la Qumran,* în «Glasul Bisericii», an. XXI (1962), nr. 5—6, p. 473; *Manuscrisele de la Qumran şi originea creştinismului,* în «Glasul Bisericii», an. XXI (1962), nr. 7—8, p. 678—689; *Preotul necredincios din manscrisele de la Qumran,* în «Mitropolia Banatului», an. XII

nuscrise în alte grote ale aceleași regiuni. Astăzi, numărul lor se cifrează la circa 40.000 de fragmente scrise pe pergament și papirus [2]. Cea mai mare parte au caracter biblic. S-au găsit însă, în peșterile de la Qumran, Aïn Feshka și Kirbet Mird, și manuscrise cu caracter organizatoric sau administrativ.

Printre manuscrisele de la Qumran, figurează fragmente ale tuturor cărților Vechiului Testament, cu excepția Cărții Esterei. Unele au fost copiate în mai multe exemplare. Așa, de exemplu, au fost găsite 14 copii ale Deuteronomului, 12 ale cărții lui Isaia, 10 ale Psalmilor și 8 copii fragmentare ale cărților celor doisprezece prooroci.

După afirmațiile specialiștilor, toate manuscrisele datează din perioada cuprinsă între sfîrșitul secolului al III-lea î.d.Hr. și începutul secolului al II-lea d.Hr. [3].

Un grup de scrieri ce ocupă o poziție intermediară între textele biblice și scrierile originale ale sectei qumraniților sînt comentariile. Pînă acum, au fost descoperite comentarii la cărțile proorocilor Habacuc, Naum, Isaia, Sofonie și Osea, precum și la Geneză și la Psalmi.

Din categoria scrierilor nebiblice fac parte următoarele : *Statutul comunității* (1 Q S)[4]; textul *Celor două coloane* (1 Q S a), numite și *Suluri ale legii* sau *Manualul de disciplină; Documentul de la Damasc* (C D) [5]; *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului* (1 Q M) [6]; *Rugăciunile de mulțumire* sau *Imnele* (1 Q H); *Apocrifa cărții Genezei* (1 Q Gen. Apoc.) și alte fragmente din apocrife cu profil apocaliptic, cum sînt : *Cartea Jubileelor, Cartea lui Enoh, Testamentul lui Levi, Cartea lui Noe, Apocalipsa lui Lameh, Cartea Tainelor* (sau misterelor), *Cuvîntările lui Moise* [7] etc.

(1962), nr. 9—10, p. 485—495; *Dascălul dreptății și cei doi Mesia în manuscrisele de la Marea Moartă*, în «Mitropolia Banatului», an. XII (1962), nr. 11—12;

V. Anania, *Descoperirile de la Qumran*, în «Ortodoxia», an. IX (1957), nr. 2, p. 362—366.

2. I. D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Moscova, 1961, trad. în colecția «Pagini de istorie universală», 1963, p. 82. 3. *Ibidem*, p. 86.

4. (1 Q S) etc., constituie sistemul de notare prescurtată adoptat în literatura internațională a mauscriselor de la Qumran (siglă). În starea sa actuală, *Statutul comunității* are aproximativ 2 m lungime și 25 cm înălțime. Documentul constă din 14 coloane scrise avînd în medie cîte 25 rînduri (Informații după Amusin, *op. cit.*, p. 103).

5. Textul *Documentului de la Damasc* era cunoscut înaintea descoperirilor de la Qumran. În 1896 s-au găsit în geniza sinagogii din Cairo printre alte manuscrise și 9 file scrise pe ambele fețe. În 1910, prof. Schechter de la Universitatea din Cambridge a editat textul celor 9 file sub titlul : *Fragments of a Zadokite Work* (Fragmente ale unei lucrări țadokite). De atunci a devenit cunoscut sub numele de *Documentul din Damasc*. Denumirea aceasta îi vine de la faptul că orașul Damasc este menționat ca locul unde a fost izgonită comunitatea «Noului Legămînt» (adică, comunitatea qumranită). I s-a spus apoi *Fragmentele Țadokite*, întrucît membrii comunității sînt numiți uneori «fiii lui Țadok».

6. Are 2,91 m lungime și aprox. 16 cm înălțime. Titlul i-a fost dat în mod convențional de E. L. Sukenik, primul său editor, pe baza conținutului manuscrisului.

7. Spațiul nu ne permite să menționăm și documentele cu caracter administrativ sau comercial. A se vedea la Amusin, *op. cit.*, p. 126.

Manuscrisele descoperite în depresiunea Mării Moarte sînt scrise în opt limbi și dialecte : ebraică veche (biblică), aramaică palestiniană, ebraică mișnaită (neo-ebraică), greacă, latină, nabateică, aramaică tîrzie (așa numita limbă siro-palestiniană) și arabă. Ele reprezintă rămășițele unei vaste biblioteci ce aparținea odinioară unei comunități religioase iudaice stabilite pe coastele Mării Moarte, în deșertul Iudeii.

Cine erau membrii acestei comunități ? Majoritatea cercetătorilor [8] înclină să vadă în adepții comunității de la Qumran o așezare a esenienilor, sectă religioasă cunoscută din operele autorilor antici.

Chiar de la primul contact cu aceste manuscrise, rezultă într-adevăr că ele aparțin unei secte indaice prin excelență. Toate temele majore ale Vechiului Testament sînt prezente în aceste scrieri. Folosirea cărților profetice dovedește că secta se deosebea de samariteni, care refuzau să le acorde importanță pentru motivul că ele ar exalta rolul Ierusalimului și al templului din Ierusalim. Spre deosebire de samariteni, qumraniții priveau spre Ierusalim ca spre centrul iudaismului, cu toate că se retrăseseră în deșert. Ei considerau însă Ierusalimul și templul vremelnic necinstite, din pricină că preoția lui Țadoc fusese înlăturată prin preoția asmoneilor și qumraniții se considerau chemați să restabilească marele pontificat aaronit [9].

În lumina documentelor, comunitatea de la Qumran apare ca o organizație religioasă care pretinde doar pentru sine privilegiul de a fi socotită «adevăratul Israel», adică întruchiparea eminentă, supremă, a poporului lui Dumnezeu. Ea se autocalifică în consecință: «comunitatea lui Dumnezeu», «comunitatea adevărului», «comunitatea noului legămînt», sau «comunitatea veșnicului legămînt». Este deci o grupare religioasă cu caracter separatist, care-și afirmă deosebirea și distanțarea de restul închinătorilor lui Iahve și mai ales de iudaismul oficial.

Potrivit doctrinei lor exclusiviste, membrii comunității considerau că trăiesc într-o vreme de răscruce, într-un «veac de ticăloșire», de corupție. După credința lor, «duhurile adevărului», sub cîrmuirea forțelor luminii, duc o luptă dîrză împotriva «spiritelor corupției» călăuzite de «îngerul întunericului» (numit și «Belial»), disputîndu-și stăpînirea asupra oamenilor. Cei ce se află sub stăpînirea îngerului rău al întunericului sînt calificați «oameni aflați în simbria lui Belial», «oameni ai amăgirii», «fii

8. Printre cercetătorii cei mai de seamă, care susțin acest punct de vedere, se numără : D. Howlett, *The essenes and christianity. An Interpretation of the Dead Sea Scrolls*, New York, 1957, trad. și în fr., *Les ésseniens et le christianisme*, Paris, Payot 1958; F. M. Cross, *The ancient of Qumran and modern Biblical studies*, London, 1958; J. Milik, *Dix ans des decouverts dans le desèrt de Juda*, Paris, 1957; H. M. Rowley, *The Dead Sea Scrolls from Qumran*, Southampton, 1958; Karl Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, Basel-München, 1958; Dupont-Sommer, *Les ecrits esseniens decouverts prés de la Mer Morte*, Paris, Payot 1959; M. Blak, *The Scrolls and christians origens*, Edit. Nelson, 1961; Roland de Vaux, *L'Archeologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London, Oxf. U. P., 1961.

9. Cf. *Manualul de disciplină* IX, 3—11, cit. la Pr. Sabin Verzan, *Cîteva probleme ale teologiei qumranite și creștinism...*, p. 69 și E. Cavaignac, *Quelque reflexions usr les documents de Ain Fasha*, în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CXXXVIII (1950) p. 152—159.

ai stricăciunii». Membrii comunității au datoria să se ferească și să se depărteze de ei. În opoziție cu aceștia, se află cei grupați în comunitatea de la Qumran, care se consideră «fiii luminii», «oameni aflați în slujba lui Dumnezeu», «fiii dreptății și ai adevărului», «membrii sacrei comunități»; acestora le-au fost împărtășite — după credința lor — revelații speciale și dreapta tîlcuire a Scripturii [10].

Cu privire la întemeietorul comunității, datele documentare sînt destul de sărace, iar lumina palidă ce se aruncă asupra acestui capitol lasă problema încă în discuție. În grupul scrierilor de la Qumran, două personaje sînt menționate cu mai multă insistență și puse în raport cu istoria și probabil cu originile sectei. Primul este «Dascălul dreptății» (moreh ha-sedeq), numit și «Dascălul comunității» (moreh ha-Jahad), iar al doilea este «Preotul nelegiuit» (ha-Kohen harașa). Aceștia sînt adversari ireductibili, cel din urmă fiind persecutorul înverșunat al celui dintîi. Pe plan religios și moral, «Dascălul dreptății», împreună cu adepții săi sînt socotiți exponenții adevăratului Israel și reprezentanți ai «fiilor luminii» din comunitatea veșnicului legămînt, pe cînd «Preotul nelegiuit» face parte dintre «oamenii amăgirii și ai stricăciunii, aflați în simbria lui Belial».

Cu tot interesul pe care l-a stîrnit figura misterioasă a «Dascălului dreptății», numele lui nu-l cunoaștem decît sub forma unui nume generic, moreh ha sedeq, fapt care a dus la emiterea a numeroase ipoteze contradictorii în legătură cu încercările de identificare a lui. El figurează numai în patru dintre manuscrisele publicate pînă acum : în *Documentul de la Damasc* (sau Fragmentele Țadokite) și în comentariile la cărțile profeților Habacuc, Miheia și Psalmi. În alte documente ca: *Statutul comunității*, *Sulul Războiului* și *Imne*, nu găsim nici o mențiune directă despre el. Numele lui nu se află nici la vechii autori clasici, încît nu s-a putut stabili nimic demn de luat în seamă cu privire la viața și activitatea sa [11].

Din *Comentarul la Habacuc* (II, 5), rezultă doar că era preot, iar din celelalte texte că el a fost întemeietorul comunității. Aceleași texte lasă însă impresia că originile acestei mișcări qumranite sînt anterioare acestui personaj, deoarece fac aluzie la evenimente care au precedat cu cel puțin douăzeci de ani apariția *Dascălului dreptății* (C D I; 9—11). Majoritatea cercetătorilor cred că el făcea parte din tribul lui Levi [12] și că, nemulțumit de decadența moravurilor din tagma preoțească de la templu, s-a despărțit de ea și — ca să poată duce o viață curată — s-a retras în pustiu împreună cu cei care-i împărtășeau vederile, dînd astfel naștere unei secte de sine stătătoare.

---

10. Martin Metzger, *Licht auf die biblischen Texte. Die Handschriftenfunde vom Toten Meer*, Hamburg (studiu de sinteză apărut în rev. protestantă «Wort und Tat», anul XI (1957), nr. 3, p. 72—78, apud Pr. Grigorie Marcu, *Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte...*, passim.

11. Vezi în această privință Milik J. T., *Dix ans de decouverts dans le desert de Juda*, Paris, 1957, p. 50 ș.u.

12. Cf. Pr. Negoiță At., *Dascălul Dreptății din manuscrisele de la Qumran...*, p. 485.

Existența istorică a persoanei «Dascălului dreptății» este însă contestată de foarte mulți cercetători, care cred că numele său generic indică doar un oficiu sau personificarea unei funcții deținute în cadrul sectei de la Qumran și nicidecum o persoană particulară [13]. Argumentul pe care se sprijină cei ce susțin existența istorică a acestor două personaje constă în presupunerea că «Preotul nelegiuit», care a persecutat pe «Dascălul dreptății», nu putea persecuta oficiul sau funcția acestuia, ci persoana lui. De asemenea, pentru afirmarea istoricității lui, cercetătorii invocă argumentul logic că nu poți persecuta pe cineva care nu s-a născut sau nu există.

În ceea ce privește organizarea sectei eseniene de la Qumran, găsim date importante în manuscrisul denumit convențional *Statutul comunității*. Acesta este unul dintre cele mai însemnate documente pentru cunoașterea sectei, deoarece oferă o imagine completă a structurii ei interne, a orînduirii ei sociale și totodată a concepțiilor ei ideologice.

Membrii sectei eseniene de la Qumran făceau parte din următoarele patru categorii : preoți, leviți, bătrîni și restul poporului. Înăuntrul fiecărei categorii, se distingeau apoi anumite trepte, după măsura priceperii în pătrunderea Torei și a capacității de a împlini prevederile ei. Disciplina internă a comunității era foarte severă. Abaterile de la legile comunității, neascultarea față de cei din treptele superioare, purtarea necuviincioasă la întrunirile obștei și altele de felul acestora se sancționau cu excluderea din comunitate (de la 10 zile pînă la 2 ani, după gravitatea transgresiunii), precum și cu împuținarea rației de alimente. Pentru delictele mai grave, ca hulirea numelui lui Dumnezeu, se mergea pînă la aplicarea pedepsei cu moartea [14].

O descriere asemănătoare cu aceea care reiese din *Statut* găsim și la Iosif Flaviu [15] care, ca palestinian, «a putut vorbi și zugrăvi modul de viață al esenienilor, ca unul care a văzut și a cunoscut multe din așezările lor» [16]. De asemenea, există și alte date cu privire la orînduirea socială a acestei comunități. Astfel, Filon din Alexandria (20 î.d.Hr.—40 d.Hr.) scrie: «Ei nu au nici un sclav, ci toți sînt liberi și își fac unul altuia servicii ; ei condamnă pe stăpînitorii de sclavi, considerîndu-i nu numai oameni nedrepți, care pîngăresc egalitatea, ci și oameni nelegiuiți, care încalcă legea și rînduielile naturii [17]. De remarcat aici faptul că o condamnare atît de categorică a sclaviei nu întîlnim nici în relatările lui Iosif Flaviu despre esenieni, nici în textele celorlalte manuscrise ce aparțin comunității qumranite. În *Documentul de la Damasc*, sclavia nu este cîtuși de puțin condamnată.

13. Th. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London, 1956, cf. Introducerea, apud Pr. At. Negoiță, *op. cit.*, p. 474.

14. Vezi Pr. Prof. Grigorie Marcu, *op. cit.*, p. 131.

15. Cf. M. Lagrange, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 308—317.

16. J. Thomas, *Le mouvement Baptiste en Palestine et en Syrie*, Gemblaux, 1935, p. 6, cit. la J. Steinman, *Saint Jean Baptiste et la spiritualité du desért*, Paris, 1955, p. 193.

17. Filon, *Quod omnis probus liber sit*, paragraf 79, la Amusin, *op. cit.*, p. 214.

Referitor la doctrină, una din caracteristicile esențiale ale sectei de la Qumran o constituie învățătura mesianică și eshatologică. Aspirațiile eshatologice și mesianice sînt comune aproape tuturor manuscriselor și în special *Statutului, Documentului de la Damasc, Imnelor* și *Comentariului la Habacuc*. Modul în care sînt tratate aceste probleme este însă cu totul diferit în sulul *Războiului,* căci pe cînd în celelalte manuscrise așteptarea «ultimelor zile» este concepută ca un act pasiv, iar rezultatul luptei dintre forțele binelui și forțele răului este lăsat în întregime în grija lui Dumnezeu, autorul acestui sul pleacă de la premiza necesității imperioase a participării active a credincioșilor la lupta hotărîtoare pentru obținerea victoriei definitive. Aceasta este una din ideile originale ale comunității de la Qumran.

Particularitatea documentului constă și în aceea că, alături de o bizară împletire de concepții apocaliptice și eshatologice despre lupta finală a «fiilor luminii» împotriva «fiilor întunericului», textul cuprinde descrieri realiste ale detaliilor războiului și artei militare (arme, echipament, organizare militară, drapele, strategie, tactică, etc.). Cu toate că, după credința sectei, victoria va reveni «fiilor luminii», căci așa a fost hotărît de Dumnezeu în care se punea întreaga speranță, («fiindcă nădejdea este în numele tău măreț, iar nu în sabie și suliță»), totuși membrii comunității trebuie să se pregătească cu grijă pentru această bătălie, ocupîndu-se nu numai de autoperfecționarea lor morală, ci și de pregătirea lor practică pur militară. Conținutul întregului sul al *Războiului* este consacrat acestei pregătiri temeinice și de amănunt pentru iminentul război hotărîtor [18]. Dar restabilirea preoției aaronite la templul din Ierusalim pare să fie răsplata tuturor eforturilor «fiilor luminii», adică ale membrilor comunității ; eshatologia qumranită nu vizează însă destinele întregii lumi.

Pentru importanța locului pe care l-au deținut esenienii în viața iudaismului palestinian, unii teologi protestanți au susținut, acum un secol și mai bine, că aceștia ar fi jucat un însemnat rol și în istoria creștinismului primar, cu toate că numele lor n-a fost reținut de tradiția creștină și nici nu apare în vreuna din cărțile Noului Testament [19]. O dată însă cu descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, despre care s-a spus că este cea mai senzațională din cîte s-au făcut pînă acum [20] în legătură cu istoria iudaismului și a creștinismului, s-a afirmat și mai accentuat că ideile teologice ale comunității din Qumran au fost preluate de creș-

18. În prima parte se vorbește despre țelurile războiului și despre durata bătăliei. Urmează descrierea amănunțită a trîmbițelor războiului și a ordinii semnalelor în tabere (III, 1—11), a drapelelor și a insignelor militare (III, 13 — V, 5), a armelor (V, 3—14), a semnificației diferitelor semnale și a îndatoririlor pe care le au preoții (VII, 9—IX, 9), a diverselor procedee de manevre tactice (IX, 10—18). În ultima parte sînt expuse pe larg rugăciunile preoților înainte și după sfîrșitul bătăliei, precum și ordinea în care participă preoții la război (XV—XIX). Vezi și Amusin, *op. cit.*, p. 112.

19. Mitr. Tit Simedrea, *Sf. Ioan Botezătorul în lumina descoperirilor de la Qumran...*, p. 139.

20. J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme,* Paris, 1957, p. 123.

nismul primar fie prin contactul direct pe care autorii neotestamentari l-ar fi avut cu scrierile qumranite, fie prin intrarea unor foşti qumraniţi în rîndurile primilor creştini [21]. Vechimea manuscriselor fiind mai mare decît a creştinismului, interesul pe care l-au stîrnit aceste documente a fost deci remarcabil. La început, se părea că ele prezintă importanţă doar pentru studiul Vechiului Testament. Ulterior, mulţi cercetători au ajuns la concluzia că adevărata lor importanţă este tocmai pentru studiul Noului Testament, avîndu-se în vedere unele analogii ce ar exista între aceste manuscrise şi scrierile neotestamentare.

Pe baza acestor părute analogii, s-au emis mai multe ipoteze privind persoana şi învăţătura Sfîntului Ioan Botezătorul, a Mîntuitorului, a Sfîntului Apostol Pavel, ori cu privire la comunitatea creştină primară, care a fost pusă în comparaţie cu comunitatea qumranită sub raportul organizării, moralei şi cultului. Aceste ipoteze sînt pe scurt următoarele [22] :

1. SECTA QUMRANITĂ ŞI SFÎNTUL IOAN BOTEZĂTORUL

Unii critici susţin că Sfîntul Ioan Botezătorul a făcut parte din rîndurile esenienilor şi deci din comunitatea qumranită, fiind un tributar al acestora [23].

Partizanii pretinsei apartenenţe la esenianism a Sfîntului Ioan Botezătorul găsesc primul lor argument în cuvîntul «benedictus», adică în cîntarea de laudă lui Dumnezeu, rostită de tatăl său, preotul Zaharia, cu prilejul naşterii fiului său (Luca I, 68—79). Întregul imn fiind întemeiat pe profeţiile Vechiului Testament şi pătruns de duhul biblic, corespunde întru totul chemării sacerdotale a autorului său. Cu toate acestea, J. Steinman vrînd să atribuie rînduieli eseniene chiar tatălui Sfîntului Ioan Botezătorul, pretinde că «tonul evlaviei lui Zaharia se apropie de acela al evlaviei eseniene... de asemenea stăruinţa asupra Alianţei, asupra slujirii lui Dumnezeu, a cunoaşterii luminii divine» [24]. Totuşi este destul de limpede că acestea nu sînt altceva decît noţiuni biblice comune, deseori întrebuinţate în Sfînta Scriptură a Vechiului Testament (cf. Gen. XXII, 16—18; XXVI, 3; Lev. XXVI, 42; Ier. XXXI, 33; XXX, 9; Iez. XXIX, 21: Isaia IX, 2 etc.). Deci Zaharia le-a împrumutat din Sfînta Scriptură.

---

21. Asupra acestei probleme, vezi bibliografia la M. Iancu, *Persoana Mîntuitorului în lumina descoperirilor de la Marea Moartă...*, p. 139, nota 7; Pr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 67 şi Amusin I. D., *op. cit.*, p. 293—299.

22. Expunerea o facem ţinînd seamă de ordinea cronologică a activităţii persoanelor şi nu după ordinea importanţei lor, deoarece în acest caz ar fi trebuit să începem cu Mîntuitorul Iisus Hristos.

23. Despre raporturile dintre qumranism şi creştinism vezi şi părerea lui D. Sommer *Aperçus préliminaires sur les manuscrits decouverts près de Mer Morte*, Paris, 1953, p. 191—213.

24. Vezi studiul P. C. Arhim. Sergiu Iazadjieff, *A putut oare face parte Sf. Ioan Botezătorul din comunitatea esenienilor de la Qumran*, în «Studii Teologice», an. XVI (1964), nr. 3—4, p. 175—176, trad. din franţuzeşte de Pr. Ioan Gagiu.

Zaharia, ca un adevărat israelit, leagă pe Mesia de casa lui David (Luca I, 69) și nu de familia lui Aaron, cum pretindeau esenienii, care, fără temei, așteptau doi mesia : unul sacerdotal și altul împărătesc. În opoziție cu acest mesianism împărțit al esenienilor, mărturia Sfîntului Ioan Botezătorul pentru un Mesia unic consfințește doctrina posterioară privitoare la întreita slujire a Domnului nostru Iisus Hristos, ca Arhiereu, Profet, și Împărat într-o singură persoană.

Se încearcă apoi să se scoată un alt argument al pretinsului esenianism al Sfîntului Ioan Botezătorul din vestirea profetică a Arhanghelului Gavriil către preotul Zaharia, că adică fiul său «nu va bea nici vin, nici băutură îmbătătoare» (Luca I, 15). După Steinman, această abținere ar denota că el aparține sectei esenienilor, pentru că la masa lor nu se bea vin, ci *tiroș*, denumire care ar echivala cu mustul dulce de strugure [25].

Se știe însă că prin expresia «nu va bea nici vin, nici băutură îmbătătoare», Sfînta Scriptură arată apartenența unei persoane la votul de nazireu, ceea ce înseamnă un vot făcut de bunăvoie pentru abținerea vremelnică sau continuă (cf. Num. VI, 3). Mîntuitorul însuși a mărturisit că Înaintemergătorul Său împlinea votul de nazireu, fiindcă a zis : «Ioan Botezătorul a venit, nemîncînd pîine și nebînd vin» (Luca VII, 33). Deci abținerea de la «vin și băutură îmbătătoare» reprezintă prima condiție a nazireului, ca dealtfel a oricărui ascetism în general și nu numai a ascetismului esenian.

«Documentul de la Damasc» arată că membrii comunității qumranite foloseau ca hrană lăcuste (acride). Dar faptul că și Sfîntul Ioan Botezătorul folosea aceeași hrană (Matei III, 4) nu dovedește cu nimic că el ar fi avut în vreun fel legătură cu esenienii, pentru că în acea vreme lăcustele constituiau o hrană comună pentru oamenii săraci din Orient, așa cum ele sînt folosite ca hrană pînă azi de beduini [26]. Mai mult, lăcustele erau recomandate pentru mîncare înaintea tuturor viețuitoarelor, după legea rituală a lui Moise (Lev. XI, 22) și deci pentru acest motiv erau folosite de toți israeliții.

Cei ce se străduiesc să stabilească o legătură de interdependență între secta de la Qumran și Sfîntul Ioan Botezătorul, aduc în sprijinul susținerii lor și următoarele argumente de ordin deductiv : foarte aproape de Qumran, în timpul cînd el era populat de esenieni și cam la un secol după ce apăruse «Dascălul dreptății», și-a început activitatea Ioan Botezătorul, care practica botezul pocăinței și propovăduia apropierea împărăției lui Dumnezeu [27]. Această predicare a pocăinței, acest botez împreunat cu mărturisirea păcatelor, precum și folosirea citatului din Isaia XL, 3, despre calea Domnului [28] pe care — după Sfintele Evanghelii — trebuia s-o inaugureze Ioan Botezătorul, sînt considerate de adepții acestei ipoteze ca do-

25. *Ibidem*, p. 176. 26. *Ibidem*, p. 177.

27. Vezi conținutul predicii Sfîntului Ioan Botezătorul la Matei III, 1—6.

28. Citația din Isaia XL, 3; «Glasul celui ce strigă în pustie, gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui», se află și în *Manualul de Disciplină* (VIII, 14), cf. Pr. At. Negoiță, *Manuscrisele de la Qumran și originea creștinismului...*, p. 682, căruia lucrarea de față îi datorează prețioase informații, ca și D-lui M. Ianeu, *Per-*

vezi că Sfîntul Ioan Botezătorul a făcut parte un anumit timp din comunitatea de la Qumran.

Împotriva acestei presupuneri se ridică însă fapte istorice și anume : în timpul ministeriului său, Sfîntul Ioan Botezătorul se prezintă ca un profet independent. Botezul pe care-l administrează el nu era al unei comunități, ci al lui propriu, era «Botezul lui Ioan» (Fapte XIX, 1), botez care se deosebește de abluțiunile repetate ale esenienilor tocmai prin unicitatea lui [29].

Sensul spălărilor eseniene era concentrat exclusiv asupra corpului, care, după concepția lor, avea nevoie de o curățire continuă, fiind socotit «principiu rău» și «închisoare a sufletului». În afară de aceasta, preocuparea esenienilor qumraniți pentru curățirea rituală completă avea ca temei și mîndria lor. Această curățire trebuie să fie «simbolul izolării lor de oamenii necurați și garanția stării lor privilegiate de aleși ai lui Dumnezeu» [30], așa cum pretindeau că sînt. Ei manifestau chiar față de esenienii din treptele inferioare o astfel de mîndrie, încît, după un contact cu aceștia, «cei superiori» trebuia să se curețe printr-o spălare, după cum mărturisește în această privință Iosif Flaviu *(De bello Iudaico* II, 8—10) [31].

Prin urmare există un contrast izbitor între spălările esenienilor și botezul lui Ioan a cărui condiție principală era hotărîrea lăuntrică pentru pocăință, lucru de care nu era deloc vorba în abluțiunile eseniene. Paralelismul botezului esenian cu botezul Sfîntului Ioan nu procură legătura căutată și pentru faptul că cei botezați de Sfîntul Ioan nu deveneau, în jurul lui, membri ai unei secte aparte, ci se întorceau la viața lor obișnuită. De asemenea, ucenicii Sfîntului Ioan nu fac parte dintre membrii unei alte comunități, ci sînt «ucenicii lui Ioan» (Ioan I, 35). Faptul că Sfîntul Ioan a trăit și a propovăduit în pustiul Enghedi, aproape de fosta așezare esenian și de locul unde s-au găsit manuscrisele qumranite, nu probează că el ar fi fost în contact cu secta. Nici faptul că Sfîntul Ioan a fost un ascet și că descindea dintr-o familie preoțească nu sînt o dovadă că el s-ar fi găsit sub influența sectei de la Qumran. Dimpotrivă, Sfîntul Ioan se deosebește radical de pustnicii de la Qumran prin blîndețea cu care primește pe cei ce vin la botez. Adevărat, el se arată foarte aspru cu fariseii și cu saducheii (Matei III, 7—12) dar cînd e vorba de păcătoși și de oropsiți, este mult mai îngăduitor (cf. Luca III, 10—14).

Sfîntul Ioan Botezătorul propovăduiește mila, dar nu cum era ea practicată la Qumran, ci ca o ajutorare din partea celor avuți față de cei lipsiți (Luca III, 11). Sfîntul Ioan nu silește pe nici unul din ascultătorii săi să se retragă în pustie, cum cereau qumraniții pentru adepții lor, ci pune la îndemîna fiecăruia un chip nou de viață, ce poate fi realizat și în viața obișnuită. El nu poruncește vameșilor să se lepede de meseria lor atît de

soana Mîntuitorului în lumina descoperirilor de la Marea Moartă, în «Studii Teologice», an. XI (1959), nr. 3—4, p. 138—163.

29. Pr. At. Negoiță, *Eleniștii din Faptele Apostolilor sînt oare esenienii ?...*, p. 626.

30. G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the originality of Christ*, London, 1956, p. 95—96, la Iazadjieff, *op. cit.*, p. 179.

31. Cf. Sergiu Iazadjieff, *op. cit.*, p. 179.

urîtă la iudei, ci le dă doar sfatul să nu ceară de la nimeni mai mult decît le este îngăduit de lege și să-și exercite profesiunea în mod cinstit (Luca III, 13); pentru profesiunea lor și pentru colaborarea cu autoritățile romane, Sfîntul Ioan Botezătorul nu are nici un cuvînt de osîndire. Cînd ostașii întreabă ce să facă și ei ca să se mîntuiască, Sfîntul Ioan nu le cere s-o rupă cu îndeletnicirea lor, față de care dascălii Torei aveau mare repulsie, ci le pune și lor înainte un chip desăvîrșit de dreptate, potrivit cu slujba lor (Luca III, 14). Sfîntul Ioan Botezătorul defaimă fățărnicia religioasă și morală a fariseilor și saducheilor, dar nu este un răzvrătit, nici un puritan, cum erau qumraniții, ci este unul care crede și propovăduiește că Dumnezeu cheamă pe toți oamenii la mîntuire și este aspru numai cu cei răi și îndărătnici.

Prin urmare, părerea că Sfîntul Ioan Botezătorul ar fi împrumutat de la esenieni doctrina pe care o predică, sau botezul pe care îl practică, nu se poate susține cu argumente satisfăcătoare.

2. MANUSCRISELE QUMRANITE ȘI DOMNUL NOSTRU IISUS HRISTOS

Mulți critici — în special adepții teoriei eseniene —, defavorabili supranaturalului și ostili dumnezeirii Mîntuitorului, au făcut asupra persoanei și învățăturii Sale aprecieri asemănătoare cu cele referitoare la Sfîntul Ioan Botezătorul. În dorința de a stabili o legătură între Iisus Hristos și manuscrisele de la Qumran, ei sugerează ideea că originile creștinismului nu trebuie căutate în Evanghelii, ci în învățătura, practicile și organizarea sectei qumranite.

Asupra originii creștinismului s-au făcut pînă acum multe presupuneri. Influențe persane, pitagoreice, ale cultelor din Orientul Apropiat și pînă la urmă chiar și influențe indiene asupra doctrinei lui Iisus Hristos, au fost propuse rînd pe rînd. Însă ideea care a grupat în jurul ei pe cei mai mulți dintre teoreticienii ostili dumnezeirii creștinismului este aceea care susține că atît Iisus Hristos, cît și primii creștini au fost esenieni [32].

După acești critici, sufletul tînărului Iisus n-a fost mulțumit de învățăturile profesate la templul din Ierusalim și n-a găsit ceea ce căuta decît la esenienii care se depărtaseră de mozaismul oficial [33]. De aceea, după descoperirea manuscriselor de la Qumran, pe baza unor întîmplătoare și neînsemnate analogii între persoana, viața și activitatea Mîntuitorului, pe de o parte, și acelea ale «Dascălului dreptății», pe de altă parte [34], criticii au reluat cu mai multă insistență teza dependenței creștinismului de esenism. Pe linia aceasta, unii au mers atît de departe, încît au propus chiar identificarea persoanei lui Iisus Hristos cu aceea a «învățătorului dreptății» din textele qumranite [35].

32. Pr. At. Negoiță, *Manuscrisele de la Marea Moartă și originea creștinismului...*, p. 678.

33. Ideea aceasta a fost popularizată cel mai mult de francezul Eduard Schuré prin cartea *Les grands initiés*, care pînă în 1935 ajunsese la ediția a 123 a.

34. Unii îl traduc cu «Învățătorul dreptății» sau «Învățătorul neprihănirii».

35. Yigael Yadin, *The Message of the Scrolls*, London, 1957, p. 186, apud M. Iancu, *op. cit.*, p. 145. Ipoteza este susținută în deosebi de dr. Teicher, J. L.

Ipoteza este însă neîntemeiată, căci disputele ce s-au purtat în jurul acestei probleme sînt lipsite de obiectivitate ştiinţifică [36]. Este adevărat că în chipul «Dascălului dreptăţii», despre care se crede că a trăit «cu cel puţin un secol înaintea lui Hristos» [37], se pot desluşi unele trăsături de asemănare cu Mîntuitorul, dar aceste asemănări sînt mărunte, accidentale şi pur formale, pe cîtă vreme deosebirile sînt numeroase şi esenţiale [38].

Mai înainte de a arăta aceste deosebiri, trebuie precizat că împotriva identificării Mîntuitorului cu «Dascălul dreptăţii» se ridică însuşi faptul că, cu excepţia *Comentarului la Habacuc*, pe care unii critici îl datează din anul 25 al erei creştine, toate celelalte documente de la Qumran sînt considerate astăzi aproape unanim ca datînd din era precreştină. Este deci cu neputinţă ca autorii acestor scrieri să se fi putut gîndi la Iisus Hristos cînd vorbeau de «Dascălul dreptăţii». De altfel, cei mai mulţi cercetători ai manuscriselor qumranite sînt de acord să situeze termenul ad quem pentru moartea «Dascălului dreptăţii» în preajma anului 63 î.d.Hr. Acest fapt exclude iarăşi identificarea lui cu Iisus Hristos, a cărui moarte şi înviere s-au petrecut cu aproape un secol mai tîrziu.

Biserica creştină a văzut de la început în Iisus Hristos pe Fiul lui Dumnezeu, pe Mesia cel prezis de profeţi, pe Unicul Mijlocitor şi Mîntuitor al lumii, caracteristici care nici una nu apare în persoana «Dascălului dreptăţii». De aceea, după ce şi-au dat seama că nu se poate demonstra cu dovezi istorice identificarea persoanei Mîntuitorului cu persoana «Dascălului dreptăţii», criticii au încercat să găsească o asemănare sub raportul doctrinei şi al principalelor aspecte din viaţa acestora.

Astfel, ipoteza care a stîrnit de fapt cea mai mare furtună a fost cea emisă de Prof. A. Dupont-Sommer de la Sorbona [39], după care Iisus Hristos, aşa cum este prezentat în scrierile Noului Testament, ar apărea ca o «uimitoare reîncarnare a «Dascălului dreptăţii» din manuscrisele de la Qumran». Pentru susţinerea acestei păreri, s-a luat ca punct de plecare conturul personalităţii «învăţătorului» qumranit din *Comentarul la Habacuc*, unde s-ar părea că se găsesc oarecare asemănări între el şi Mesia [40]. Ipoteza a fost îmbrăţişată cu entuziasm de ziariştii occidentali aflaţi în căutare de subiecte senzaţionale, încît s-a ajuns la afirmaţii din cele mai îndrăzneţe, ca de pildă : «Kirbet Qumran este, probabil, mai mult decît Betleemul sau Nazaretul, leagănul creştinismului» [41]; sau: «Între anii 67 şi 63 î.e.n., a fost executat un prim Hristos aproape asemănător cu al doilea» [42], etc.

---

36. Cf. I. D. Amusin, *op. cit.*, p. 200.
37. Dupont-Sommer, *Les ecrits esseniens...*, p. 280.
38. Amusin, *op. cit.*, p. 209.
39. *Aperçus preliminaires...*, Paris, 1950, p. 121.
40. D. Sommer, *Aperçus preliminaires...*, p. 121, descria pe «Dascălul dreptăţii» din 1 Q p. H. (grota I de la Qumran pesher Habacuc) ca pe «alesul şi Mesia lui Dumnezeu, Mesia răscumpărătorul lumii».
41. Edmund Willson, *The Scrolls from the Dead Sea*, New York, 1955, p. 107—108, apud M. Iancu, *op. cit.*, p. 148.
42. Cf. M. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952, p. 20, apud M. Iancu, *op. cit.*, p. 149.

Dar nici această opinie, insuficientă şi neîntemeiată, n-a putut rezista criticii ştiinţifice. «Astăzi, aproape că nu se mai află specialişti care, ocupîndu-se de sulurile de la Qumran, să fie dispuşi a subscrie la punctul de vedere al savantului francez, astfel încît el însuşi s-a văzut obligat să-şi revizuiască unele poziţii, cu toate că continuă să susţină că «Dascălul dreptăţii trebuie considerat ca o figură mesianică» [43].

Adevărul este că viaţa Mîntuitorului prezintă aspecte care nu se întîlnesc la «Dascălul dreptăţii» şi că tocmai acestea constituie nota caracteristică a personalităţii şi unicităţii Sale mesianice. Analogiile mărunte şi pur accidentale nu ne dau dreptul să tragem concluzii favorabile unor raporturi de interdependenţă între Iisus Hristos şi «Dascălul dreptăţii», din textele qumranite, şi iată pentru ce :

«Învăţătorului» qumranit îi lipsesc, în primul rînd, caracteristicile mesianice esenţiale, pe care le-au vestit toţi proorocii Vechiului Testament şi pe care Iisus Hristos le-a întrunit în mod deplin în persoana Sa divino-umană. De menţionat că, din manuscrisele descoperite la Qumran, nu rezultă că «Dascălul dreptăţii» s-ar fi considerat pe sine, ori că ar fi fost considerat de alţii drept Mesia, deşi unii critici încearcă să dovedească contrariul [44]. Astfel, din cuvintele : «Steaua este tălmăcitorul Legii, care a venit la Damasc, după cum este scris : «O stea va ieşi din Iacob şi un sceptru va răsări din Israel», aflate în *Fragmentele Ţadokite* (VII, 19) [45] şi din cuvintele : «Dumnezeu va nimici pe poporul Său prin mîna neamurilor, iar judecata tuturor va fi dată *alesului* Său», aflate în *Comentarul la Habacuc* (I, 13), unii cercetători au tras concluzia că autorul lor ar fi raportat aceste texte la «Dascălul dreptăţii», care ar fi fost considerat de adepţii lui drept Mesia [46]. În textele citate nu este însă vorba, în mod limpede, de «Dascălul dreptăţii». Chiar dacă *alesul* despre care vorbeşte *Comentarul la Habacuc* ar putea fi Mesia, dar identificarea lui cu «Dascălul dreptăţii» nu este şi nu poate fi justificată cu nimic. La această convingere duce şi textul din *Fragmentele Ţadokite* (XIX, 35—XX, 1), unde citim : «Toţi bărbaţii care nu au intrat în legămîntul cel nou în ţara *Damascului,* nu vor fi puşi la socoteală împreună cu poporul şi nu vor fi scrişi în cartea acestuia, din ziua în care Învăţătorul dreptăţii a murit [47], pînă la ivirea unui Mesia din Aaron şi Israel» [48]. Din acest text rezultă deci că «Dascălul drep-

43. Pr. At. Negoiţă, *Dascălul dreptăţii şi cei doi Mesia din manuscrisele de la Qumran...,* p. 665.

44. Deşi J. M. Allegro, unul din membrii comisiei internaţionale pentru descifrarea manuscriselor de la Qumran, opinează pentru mesianitatea «Dascălului dreptăţii».

45. Textele citate din *Fragmentele Ţadokite* indică coloana şi rîndul respectiv, pe cînd citatele din manuscrisele cu conţinut biblic indică capitolul şi versetul.

46. Între care se numără : prof. Schechter, John Marc Allegro, Dupont-Sommer, ş. a.

47. Pentru a arăta că cineva a murit, Vechiul Testament foloseşte expresia: a fost adăugat la părinţii lui.

48. Textele de la Qumran ridică problema a doi mesia (unul al lui Aaron şi altul al lui Israel) asupra cărora încă oamenii de ştiinţă n-au ajuns la o părere unanim acceptată. Vezi în această privinţă studiul Pr. At. Negoiţă, *Dascălul dreptăţii şi cei doi Mesia...,* în «Mitropolia Banatului», 1962, nr. 11—12, p. 650 ş.u.

tății» n-a murit ca Mesia, ci doar ca învățător al comunității qumranite, deoarece Mesia era așteptat abia după moartea lui. Și chiar dacă «Dascălul dreptății» ar fi fost considerat ca atare de către credincioșii qumraniți — după cum afirmă unii critici —, nu trebuie scăpat din vedere faptul că timpul în care se presupune că ar fi trăit, a fost o perioadă foarte agitată din istoria poporului evreu, cînd mulțimea, aflată în așteptarea unui Mîntuitor, s-a lăsat amăgită de mai mulți falși mesia. Astfel, Cartea Faptele Apostolilor (V, 36—37) amintește cîțiva falși mesia, care au găsit aderenți printre iudei, ba uneori destul de numeroși. Este de presupus că măcar unii dintre aceștia lăsau impresia că ar corespunde unor profeții mesianice din Vechiul Testament, dar nici unul n-a fost Mesia cel autentic.

Adevăratul Mesia a venit în persoana lui Iisus Hristos și n-a fost o copie a «Dascălului dreptății», ci împlinirea autentică a profețiilor dumnezeiești aflate în Scriptura Vechiului Testament. Biserica își datorește existența nu «Dascălului dreptății» din textele qumranite, ci lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mîntuitorul lumii, adică adevăratului Mesia, cel ce a venit odată pentru totdeauna «în zilele Cezarului August (cf. Luca II, 1), atunci «cînd a sosit plinirea vremii» (Gal. IV, 4), conform profeției lui Daniil (VII, 24—25).

În ultima analiză, chiar dacă «Dascălul dreptății» ar fi fost considerat și s-ar fi considerat el însuși Mesia, aceasta n-ar aduce nici un prejudiciu credinței creștine, căci nu este important cum se consideră cineva sau cum este considerat de alții, ci ce este el în realitate. Pentru vindecările minunate pe care le făcea, Iisus Hristos a fost considerat de cărturari și farisei ca unul care lucrează ca agent al lui Beelzebul (Matei XII, 24 ; Marcu III, 22 ; Luca XI, 15). Cu toate acestea, El era însuși Mesia și Fiul lui Dumnezeu, pe cînd «Dascălul dreptății», chiar dacă a fost considerat Mesia, nu era decît un simplu om, un «învățător». Despre el, qumraniții credeau că a fost chemat de Dumnezeu ca să-i conducă pe calea Lui, după cum reiese din *Fragmentele Țadokite* (I, 11) : «Dumnezeu a văzut faptele lor și le-a ridicat un Învățător al neprihănirii, ca să-i conducă pe căile voiei Sale». În această privință, «Dascălul dreptății» stă pe aceeași treaptă cu alți învățători care s-au ridicat din Israel, dar nu pe aceeași treaptă cu Domnul nostru Iisus Hristos.

Este drept că și Iisus Hristos a fost un învățător, dar «El învăța ca unul ce are putere, iar nu ca fariseii și cărturarii» (Matei VII, 29). Chiar și slujitorii trimiși de arhierei ca să-L aresteze au mărturisit că «niciodată nu a grăit vreun om așa cum grăiește acesta» (Ioan VII, 46). Între Iisus Hristos și «învățătorul» qumranit există deci o deosebire esențială : pretinsul «Dascăl al dreptății» a fost învățător al unei secte, pe cînd Iisus Hristos este Învățătorul prin excelență al tuturor credincioșilor și în același timp — Mîntuitorul lumii și Fiul lui Dumnezeu.

O trăsătură comună a lui Iisus Hristos cu «Dascălul dreptății» n-o constituie nici faptul că amîndoi erau considerați de ucenicii lor ca «aleși ai lui Dumnezeu». Și Sfîntul Apostol Pavel era un «ales», după cum însăși Sfînta Scriptură mărturisește: «Vas ales îmi este mie acesta...» (Fapte IX, 15), dar pentru aceasta nimeni nu s-a gîndit vreodată să identifice persoana Mîntuitorului cu persoana Sfîntului Apostol Pavel, sau invers. Saul din Tars era ales ca apostol, deci pentru a duce numele lui Hristos la cei care pînă atunci nu-L cunoscuseră, pe cînd Iisus Hristos era ales ca Fiu și ca Mesia, pentru lucrarea unică de mîntuire a lumii prin întruparea și jertfa Sa. De altfel, într-un sens mai general, fiecare creștin este un ales, după cum mărturisește Sfîntul Apostol Petru (I Petru I, 2; II, 9), căci s-a deosebit de ceilalți oameni prin credința și viața lui cea nouă, prin apartenența sa la Trupul tainic al lui Hristos. Tot astfel, lui Ieremia profetul, Dumnezeu îi spune că a fost ales înainte de a se fi născut (Ier. I, 5), iar Sfîntul Ioan Botezătorul a fost, de asemenea, ales ca înaintemergător al lui Mesia, ca cel mai mare între cei născuți din femeie, ca ultim profet al Vechiului Testament, ca să arate oamenilor pe Mîntuitorul (Ioan I, 29), dar nici Ieremia, nici Ioan Botezătorul nu s-au dat drept Mesia și n-au fost luați de nimeni ca atare. Iisus Hristos era ales pentru a îndeplini altă menire, aceea de Mîntuitor unic și universal. Deși pentru împlinirea misiunii Sale s-a smerit, luînd chip de rob (Filip. II, 5—11), El rămîne Alesul unic prin excelență, infinit superior oricărui alt ales atît dinainte, cît și după venirea Lui.

De asemenea, nici faptul că în manuscrisele qumranite se vorbește despre opoziția partidei preoțești a iudaismului oficial față de «Dascălul dreptății» și că Noul Testament vorbește despre o opoziție asemănătoare față de Domnul nostru Iisus Hristos nu constituie o asemănare de fond, căci aceeași adversitate a manifestat-o clasa preoțească a iudaismului față de toți proorocii Vechiului Testament (Fapte VII, 52). Este adevărat că atît «Dascălul dreptății», cît și Mîntuitorul (Luca XIX, 41—44) au rostit cuvinte de aspră judecată la adresa Ierusalimului, dar același lucru l-au făcut toți Profeții Vechiului Testament, astfel încît faptul acesta dovedește cel mult că din vremea Profeților Vechiului Testament, trecînd prin vremea «Dascălului dreptății» și pînă la Domnul nostru Iisus Hristos, Ierusalimul nu s-a pocăit, ci a persistat în păcatele sale.

Din manuscrisele de la Qumran rezultă deosebiri și cu privire la moartea «Dascălului Dreptății» și moartea Mîntuitorului, deși unii critici tocmai în aspectul acesta au căutat să găsească o asemănare. Astfel, cercetătorul englez J. M. Allegro [49] crede că Alexandru Ianeu, mare preot și rege în secolul I î.d.Hr., a considerat retragerea «Învățătorului dreptății» și a adepților lui la Qumran ca o răzvrătire politică, iar pentru a pedepsi pe răzvrătiți, a recurs la exterminarea prin răstignire, cu această ocazie fiind răstignit și «Dascălul dreptății». Ipoteza lui Allegro se înte-

49. J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls...*, p. 99—100, la M. Iancu, *op. cit.*, p. 153.

meiază pe două menţiuni din *Fragmentele Ţadokite* privitoare la moartea «Dascălului dreptăţii» (XIX, 35—XX, 1 şi XX, 13) şi pe două texte din *Comentarul la Habacuc* (II, 7—8; II ,15): «Din ziua în care Învăţătorul unic a fost adăugat, pînă la nimicirea tuturor bărbaţilor de război, care s-au întors cu omul minciunii, vor trece cam patruzeci de ani *(Fragm. Ţadokite* XX, 13). În ceea ce priveşte textul din Habacuc II, 7—8; II, 15, comentatorul spune: «Textul se referă la Preotul nelegiuit, pe care din pricina răului făcut «Dascălului dreptăţii» şi oamenilor din partida acestuia, Dumnezeu l-a dat în mîna vrăjmaşilor săi, întristîndu-l cu un bici nimicitor, în amărăciunea sufletului, din cauză că a lucrat în mod nelegiuit împotriva alesului Său» [50]. De aci se vede că *Fragmentele Ţadokite* se referă la moartea învăţătorului kumranit, dar din ele nu reiese că moartea acestuia s-ar fi produs prin răstignire. Cît despre textele din *Comentarul la Habacuc,* trebuie observat că ele vorbesc despre «Preotul nelegiuit», nu despre «Dascălul dreptăţii» şi că ele nu pomenesc nimic despre răstignire.

Un alt text invocat în sprijinul tezei care încearcă să identifice pe «Dascălul dreptăţii» cu Iisus Hristos este cel din *Comentarul la cartea profetului Naum* (II, 12): «Leul cel tînăr s-a răzbunat pe cei ce umblau după haine moi, în sensul că i-a spînzurat de vii. Aşa ceva nu s-a mai întîmplat vreodată în Israel, căci Scriptura consideră pe un om atîrnat de viu ca o ocară la adresa lui Dumnezeu». Da, în acest text este vorba despre răstignire, însă nu este nicăieri vorba despre «Dascălul dreptăţii», astfel încît el nu serveşte scopului pentru care este citat. În schimb, moartea prin răstignire a lui Iisus Hristos este descrisă pe larg şi precis în Sfintele Evanghelii şi ocupă un loc central în toată literatura creştină, ceea ce nu este cazul cu moartea «Dascălului dreptăţii» în manuscrisele qumranite.

O altă ipoteză susţine că din scrierile descoperite la Qumran ar reieşi învierea «Dascălului dreptăţii», aşa cum din Evanghelii reiese învierea Mîntuitorului [51]. Se afirmă astfel că «Dascălul dreptăţii», după ce fusese martirizat [52], ar fi apărut în templu, pe cînd Ierusalimul era capturat de trupele duşmane ale lui Pompei, la anul 63 î. d. Hr. [53]. Ipoteza se bazează pe textul din *Comentarul la Habacuc* II, 5, unde autorul qumranit scrie: «Este vorba de preotul nelegiuit, care a urmărit pe «Dascălul dreptăţii» pînă în casa în care locuia acesta în exil, pentru ca să-l deruteze printr-o desfăşurare violentă a mîniei sale şi care atunci, cu ocazia zilei lor de odihnă, a apărut în toată splendoarea sa pentru a-i

---

50. Textele documentelor citate le-am luat din studiul lui M. Iancu *«Persoana Mîntuitorului în lumina manuscriselor de la Qumran...,* passim.

51. Printre cei ce s-au pronunţat în felul acesta, se numără în primul rînd A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires...,* p. 38 şi J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls...,* p. 148.

52. După unii sub Aristobul al II-lea, după alţii sub Alexandru Ianeu.

53. Părerea aceasta este respinsă de către majoritatea cercetătorilor care s-au ocupat cu studierea manuscriselor de la Qumran, după cum arată şi A. S. van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Geneinde von Qumran,* Assen, 1957.

deruta și a-i face să se poticnească». Din faptul că cuvîntul ebraic a *apărut* este utilizat adesea de Vechiul Testament pentru teofanii, s-a tras concluzia că aici ar fi vorba de învierea «învățătorului» qumranit, despre apariția sa supranaturală ca să împlinească judecata asupra vrăjmașilor. *Comentarul la Habacuc* nu este scris însă în ebraica biblică a Vechiului Testament, ci în ebraica post-biblică, adică în limba aramaică palestiniană. Or, după afirmațiile specialiștilor, cuvîntul *a apărut* nu este utilizat în aramaică numai pentru aparițiile supranaturale, astfel încît faptul acesta nu poate motiva suficient ipoteza învierii «Dascălului dreptății». În plus, dacă facem o atentă analiză a contextului respectiv, constatăm că în propoziția anterioară nu este vorba de «Dascălul dreptății», ci de adversarul acestuia, «Preotul nelegiuit». Și chiar dacă qumraniții ar fi așteptat învierea dascălului lor, atunci fără îndoială că așteptarea le-a rămas neîmplinită. Sfinții Apostoli, oameni simpli și mai puțin versați în cunoașterea Scripturilor, deși Iisus Hristos le-a vorbit în repetate rînduri despre învierea ce avea să urmeze patimilor și morții Sale, nu se așteptau să-L vadă înviat (Matei XVI, 21; Ioan XX, 9). Totuși Mîntuitorul a înviat și a petrecut cu ei 40 de zile, dîndu-le dovezi clare și suficiente despre realitatea învierii Sale.

Ca reprezentant spiritual al comunității de la Qumran, «Dascălul dreptății» și-a desfășurat activitatea exclusiv în Iudeea. Iisus Hristos și-a început predica în Galileea, în ținuturile din jurul lacului Ghenizaret, continuînd-o apoi în toate provinciile Țării sfinte. În *Comentarul la Habacuc* II, 6 și în *Comentarul la Psalmul* XXXVII, 24, se afirmă că «Dascălul dreptății» era preot, făcînd astfel parte din tribul lui Levi și din familia lui Aaron. Despre Mîntuitorul Hristos știm că se trăgea din tribul lui Iuda și din familia regelui David (Matei I, 1).

«Dascălul dreptății» era un învățător distant și misterios; adepții lui probabil că nici nu-i cunoșteau numele, sau dacă-l cunoșteau, nu-l pronunțau niciodată, întocmai ca discipolii lui Pitagora. Așa se explică de ce manuscrisele qumranite nu-i menționează niciodată adevăratul nume, ci vorbesc despre el doar sub o formă generică. Sub raportul învățăturii, «Dascălul dreptății» era propovăduitorul unei gnoze rezervate numai inițiaților, iar din punct de vedere moral evita orice fel de legătură cu «fiii întunericului», adică cu cei ce nu făceau parte din secta sa, considerînd asemenea contact ca o întinare.

Mîntuitorul era un dascăl familiar, pe care discipolii și chiar mulțimile îl puteau vedea oricînd și în toată libertatea. Numele lui Iisus nu era nici secret, nici misterios, ci rostirea lui abundă pe fiecare pagină a Noului Testament. Învățătura lui Iisus Hristos nu era rezervată numai unui cerc restrîns de inițiați, ci El era predicator popular, ce se adresa tuturor oamenilor, într-o limbă simplă, folosindu-se de cuvinte, expresii și comparații luate din viața curentă a concetățenilor Săi. Urmînd scopului Său mesianic, Mîntuitorul nu s-a ferit de contactul cu vameșii și cu păcătoșii, ci adesea i-a primit la Sine și a acceptat să ia masa cu ei, fără să se teamă, ca «Dascălul dreptății», că l-ar putea atinge vreo umbră a păcatului de pe urma acestor întîlniri. El însuși mărturisea că a venit

pentru oile cele pierdute ale casei lui Israel și că nu cei sănătoși au nevaie de doctori, ci cei bolnavi (Matei XV, 24; Marcu II, 17; Luca V, 31).

Să nu se neglijeze nici faptul că «Dascălul dreptății», învățător al unei secte cu caracter separatist și exclusivist, a fost demult uitat, pe cînd Iisus Hristos a trăit și va trăi de-a pururi în inimile credincioșilor. Învățătorul qumranit a redevenit actual «ca nume» și ca obiect de cercetare științifică abia după ce o perioadă de două mii de ani a fost cu totul uitat, în timp ce Domnul nostru Iisus Hristos a fost tot timpul obiect de adorare și prilej de mîntuire. În timp ce credința în «Dascălul dreptății» de la Qumran n-a putut izbăvi pe adepții săi, Iisus Hristos a fost Mîntuitor tocmai pentru că El era însuși Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, dovedindu-și mesianitatea prin faptele și învățăturile Sale.

Încercarea de a pune alături pe Mîntuitorul cu «Dascălul dreptății», ori de a-L identifica cu acesta, nu poate duce deci la nici un rezultat, deoarece între Iisus Hristos și învățătorul qumranit se interpune distanța dintre divin și uman.

3. MANUSCRISELE QUMRANITE ȘI SFÎNTUL APOSTOL PAVEL

Alături de «Dascălul dreptății», în manuscrisele de la Qumran este menționat deseori și numele de «Preotul nelegiuit» sau «Omul minciunii și al neadevărului». Așa, de exemplu, în *Comentarul la Habacuc* I, 4, se spune: «Cel rău este Preotul nelegiuit, iar cel neprihănit este Învățătorul dreptății». Aproape în toate manuscrisele în care se vorbește despre «Preotul nelegiuit», acesta apare ca persecutorul îndîrjit al «Dascălului dreptății» și al adepților lui. Astfel, în *Comentarul la Habacuc* I, 13, se vorbește «despre casa lui Absalon și oamenii din partida lor, care au tăcut la persecutarea «Dascălului dreptății» și nu l-au ajutat împotriva omului minciunii, care a lepădat Legea...». Același document, în exegeza textului la Habacuc II, 8, spune: «Preotul nelegiuit, pe care din pricina răului făcut învățătorului dreptății și oamenilor din partida sa, Dumnezeu l-a dat în mîna vrăjmașilor săi, din cauză că a lucrat în mod nelegiuit împotriva celui ales». Ideea este continuată și la capitolul II, 15.

După cum aminteam, atît denumirea de «Preot nelegiuit» cît și cea de «Dascăl al dreptății», sînt redate doar generic și de aceea încercările savanților de a-i identifica au rămas fără rezultat. Cu toate acestea, unii critici — luînd ca bază textele citate mai sus din manuscrisele qumranite, unde «Preotul nelegiuit apare ca persecutor al «Dascălului dreptății» și al adepților lui — au sugerat ideea că acest personagiu ar putea fi identic cu Sfîntul Apostol Pavel. Împotriva acestei ipoteze se ridică însă fapte istorice din viața Apostolului care nu permit identificarea lui cu «Preotul nelegiuit».

E adevărat că, înainte de convertire, Saul din Tars, devenit după aceea Apostolul neamurilor, a fost un crunt persecutor al creștinilor și că însuși Iisus l-a întîmpinat pe drumul Damascului cu cuvintele: «Saule, Saule, de ce mă prigonești?» (Fapte IX, 4). Totuși, în Noul Testament

nu există nici un temei care să ne facă să credem că el ar fi avut un rol important în osîndirea la moarte a lui Iisus Hristos, rol pe care, după manuscrisele de la Qumran, l-a avut «Preotul nelegiuit» în legătură cu moartea «Dascălului dreptății». Adepții «Dascălului dreptății» sînt arătați ca emigrînd de la Damasc (cf. *Fragm. Țadokite* VI), ceea ce se potrivește și unui mănunchi de creștini pe care Saul din Tars dorea să-i nimicească, în care scop a și făcut călătoria într-acolo (Fapte IX, 1—2). Nicăieri însă nu întîlnim în manuscrisele qumranite o aluzie cît de vagă la faptul că persecutorul a fost cîștigat de partea celor prigoniți, cum s-a întîmplat cu Saul din Tars — devenit după aceea marele și neobositul Apostol Pavel. Astfel, identificarea Apostolului cu «Preotul nelegiuit» este cu totul lipsită de temei.

4. COMUNITATEA QUMRANITĂ ȘI BISERICA CREȘTINĂ PRIMARĂ

Unii cercetători au emis părerea că manuscrisele de la Marea Moartă ar dovedi unele asemănări și între viața practic-organizatorică a comunității qumranite, pe de o parte, și Biserica creștină primară, pe de altă parte.

Dar obștea esenianã de la Qumran se caracteriza printr-o riguroasă subordonare ierarhică a membrilor ei, unde i se acorda fiecăruia treapta ierarhică corespunzătoare cu vechimea sa și cu posibilitatea sa în pătrunderea Torei. În biserica primară, creștinii sînt frați și egali. La qumraniți, fiecare membru al comunității se bucura de prețuire și respect nu în virtutea vredniciei sale personale, ci în virtutea locului ce i s-a conferit în treapta ierarhică pe care o deținea. Faptul acesta se repercuta și asupra drepturilor lor. Cei din treptele inferioare datorau supunere și ascultare necondiționată acelora care se aflau mai sus pe scara ierarhică a treptelor din comunitate [54]. Într-o astfel de societate, unde individul era prețuit și respectat doar în raport cu rangul treptei sale ierarhice, nu putea să domine decît spiritul legalist și juridic cel mai ascuțit, spirit care contrastează izbitor cu legăturile de dragoste și egalitate frățească dintre membrii Bisericii primare.

Între membrii Bisericii primare exista o egalitate, o apreciere după merit și o coeziune incomparabil mai puternică decît între membrii obștei qumranite. Mîntuitorul recomandă smerenia ca mijloc de slujire a aproapelui, zicînd: «Cel care vrea să fie între voi întîi, să fie tuturor slugă» (Marcu X, 43—44; Matei XXIII, 11; Luca XXII, 26). În creștinism, membrii ierarhiei bisericești nu sînt suprapuși celor din treptele inferioare, ci stau în serviciul acestora, după cuvîntul Mîntuitorului. «Știți că domnii păgînilor domnesc peste aceștia și cei mari îi stăpînesc pe dînșii. Dar între voi nu va fi așa; ci care dintre voi vrea să fie mai mare, să fie vouă slugă» (Matei XX, 25—26). Credincioșii laici se supun membrilor ierarhiei bisericești din dragoste și-și oferă serviciile reciproc.

54. Cf. 1 Q S V, 23 și VI, 2.

Societatea qumranită poseda un întreg aparat judiciar foarte perfecționat, tribunale, judecători, un cod minuțios, etc., cu penalități extrem de severe, pentru fiecare infracțiune[55]. Bisericii creștine primare i-a fost și i-a rămas cu totul străin acest legalism juridic, în care excelau fariseii de pe vremea sa și îl condamnă categoric spunînd: «Nu judecați, ca să nu fiți judecați, căci cu ce măsură măsurați, vi se va măsura» (Matei VII, 1—3; Luca VI, 37).

O altă deosebire esențială între secta qumranită și Biserica primară constă în faptul că secta de la Qumran a fost și a rămas, pînă la dispariția ei, o comunitate închisă, o organizație secretă, izolată de lumea dinafară, pe care o condamna și de care-și tăinuia învățătura, această învățătură fiind rezervată de sectă numai inițiaților, adică celor care erau considerați a fi ajuns la un grad mai înalt de înțelegere și înțelepciune. În capul scrierilor qumranite apare frecvent cuvîntul «pentru cei inteligenți», cuvînt care indică pe cei ce au dreptul să le citească, pe cînd «cei simpli» n-au dreptul la cunoaștere. Privilegiul acesta acordat «inteligenților» dădea naștere unui intolerabil orgoliu spiritual și religios. Comunitatea qumranită își tăinuia învățătura de toți cei ce nu făceau parte din sectă : «Trebuie să ascundem sfatul Legii (Tora) de oamenii strîmbătății și să-i învățăm adevărul și dreapta judecată pe cei ce au ales drumul cel drept»[56].

Concepția aceasta nu poate sta nicidecum alături de gîndirea universalistă a lui Iisus Hristos cu privire la însușirea adevărului în vederea mîntuirii (vezi Matei X, 24; Marcu IV, 21—22). Mîntuitorul nu pune niciunui om, fie el cît de neînvățat, vreo piedică în cunoașterea adevărurilor dumnezeiești, deoarece însuși «Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Tim. II, 4). Pentru dobîndirea adevăratei libertăți și a mîntuirii, Iisus recomandă oricărui om cunoașterea adevărului (Ioan VIII, 32). De asemenea, Mîntuitorul identifică viața veșnică cu cunoașterea lui Dumnezeu: «Viața veșnică aceasta este, ca să te cunoască pe Tine, unul adevăratul Dumnezeu...» (Ioan XVII, 3). Bazată pe exemplul Întemeietorului ei și al Sfinților Apostoli, Biserica creștină din toate veacurile a înscris ca pe un punct esențial, în programul său de activitate, propovăduirea cuvîntului pentru instruirea și îndoctrinarea tuturor credincioșilor, fără nici o discriminare, ceea ce nu se poate spune despre comunitatea qumranită.

Aceeași concepție unilaterală se manifestă la Qumran și cu privire la admiterea de noi membri în comunitate. Nu era suficient ca aceștia să aparțină poporului ales, ci se impuneau condiții și cu privire la integritatea lor fizică. Textul «celor două coloane» (II, 3—9)[57] menționează care sînt neajunsurile datorită cărora cei atinși de ele nu vor putea face parte

---

55. Pr. At. Negoiță, *Manuscrisele de la Qumran și originea creștinismului...*, p. 686. 56. 1 Q S IX, 17—18.

57. Documentul este numit în mod convențional și *Manualul de Disciplină*, avînt titulatura prescurtată 1 Q S a.

din obștea qumranită, însă unii au spus că aceste prescripții nu privesc viața cotidiană a credincioșilor qumraniți, ci comportarea lor în «ultimele zile» premergătoare venirii lui Mesia. Dar cercetătorul J. Milik [58], vorbind despre un fragment nepublicat al *Documentului de la Damasc*, descoperit în grota a patra de la Qumran [59] și care completează o lacună din pasajul corespunzător al *Manuscrisului de la Cairo*, arată că nu e vorba numai de condițiile cerute credincioșilor doar în «ultimele zile», ci de condițiile cerute chiar la venirea în comunitate. Fragmentul respectiv spune: «Oamenii proști, necugetați, nătîngi, smintiți, orbi, schilozi, ologi, surzi și cei care n-au împlinit vîrsta bărbăției, nici unul să nu intre în obște, căci îngerii sfinți se găsesc în ea» (XV, 15—17).

Deosebirea dintre această concepție exclusivistă și universalismul Evangheliei este evidentă (Matei XXII, 2—10; Luca XIV, 16—24). In ceea ce privește dreptul la mîntuire, religia creștină nu face nici o discriminare între sănătos sau infirm, între bogat sau sărac, între evreu sau elin, între rob sau slobod, între parte femeiască sau parte bărbătească (Gal. III, 28). Biserica nu privează pe nimeni de acest drept, deoarece Mîntuitorul a spus categoric: «Pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afară» (Ioan VI, 37) și «N-am venit să judec lumea, ci s-o mîntuiesc» (Ioan XII, 47). Domnul nostru Iisus Hristos adresează îndemnul său la mîntuire tuturor oamenilor : «Veniți la Mine *toți* cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi» (Matei XI, 28). Învățătura aceasta a universalității mîntuirii a fost cu totul străină și necunoscută obștei qumraniene, ca și alte învățături creștine esențiale.

Statutul comunității de la Qumran prescrie adepților sectei să urască pe toți cei aflați în afara ei (I Q S IX, 21—22). Creștinismul, dimpotrivă, proclamă iubirea universală, extinzînd-o asupra tuturor oamenilor, fără nici o deosebire de rasă, neam, religie, ori de altă natură, cum vedem în Matei V, 44—47. Astfel, Mîntuitorul se ridică împotriva oricărui formalism legal, aspru și greu de respectat, în timp ce esenienii de la Qumran s-au dovedit extrem de formaliști și duri.

Între comunitatea qumranită și Biserica creștină, există deosebiri și cu privire la cult. Cu greu s-ar putea găsi, bunăoară, prescripții mai riguroase în legătură cu respectarea odihnei sabatice, decît cele din manuscrisele de la Marea Moartă și în special din *Documentul de la Damasc* (XI, 13—14). Cunoscuta sentință din Evanghelie : «Sîmbăta a fost făcută pentru om și nu omul pentru sîmbătă» (Marcu II, 27), este tocmai opusul dispozițiilor qumranite cu privire la caracterul odihnei sabatice. Mîntuitorul opune acestor dispoziții înalta Sa concepție înnoitoare, arătînd că deși nu a venit să strice Legea, ci să o plinească, (Matei V, 1 ; XII, 11—12; Luca XIV, 5), face totuși bine în zi de sîmbătă și recomandă creștinilor să-i urmeze pilda.

---

58. *Dix ans de decouverts...*, p. 76.
59. Notat cu semnul provizoriu 4 Q D b.

Unii critici au încercat să prezinte și mesele comune ale qumraniților ca pe niște agape cu sens comemorativ pentru moartea martirică a «Dascălului dreptății», atribuindu-le chiar caracterul sacru cu al Euharistiei creștine, ori identificîndu-le de-a dreptul cu această Sfîntă Taină. Din manuscrisele qumranite nu reiese așa ceva. «Dacă trapeza qumranienilor, cu ritualul binecuvîntării pîinii și vinului, diferă de obiceiul iudaic, în fond ea se deosebește și mai mult de Taina creștină a Euharistiei. În ritualul acestor mese, nu există nici măcar o aluzie la actul răscumpărării prin jertfă, atît de caracteristic Euharistiei creștine» [60].

Alți critici invocă în spirijinul identificării comunității qumranite cu Biserica creștină primară, și unele asemănări de expresii sau cuvinte din manuscrisele de la Marea Moartă și Noul Testament. Astfel, în *Manualul de disciplină*, se întîlnește dispoziția: «Nimeni nu trebuie să se amestece în cuvîntul aproapelui său (scil. întrerupîndu-l) înainte de a termina ce avea de spus». Ceva similar se poate citi în I Cor. XIV, 30 ș.u. De asemenea, antiteza: lumină-întuneric din Ioan XII, 37; I Ioan I, 5—7) se întîlnește și în scrierile qumranite. Constatăm însă că unul este înțelesul acestor expresii în scrierile de la Qumran și cu totul altul în Noul Testament. Constatăm, de asemenea, că aceste expresii au fost luate de autorii Noului Testament nu din literatura qumranită, ci din literatura Vechiului Testament, din folclorul religios al epocii și din graiul obișnuit al iudeilor palestinieni [61]. Aceste asemănări nu pot fi deci socotite ca împrumuturi, ci pur și simplu ca mijloace anume de expresie pentru definirea unor învățături morale sau religioase. Multe dintre acestea au fost puse la îndemîna aghiografilor Noului Testament de viața curentă însăși, fără să fi fost nevoie ca ei să recurgă la împrumuturi din scrieri anterioare. Asemănarea unor expresii și cuvinte întîlnite în manuscrisele qumranite și în Noul Testament este explicabilă și pentru motivul că primii creștini au fost iudei, ca și esenienii de la Qumran, vorbind aceeași limbă. Ca unii ce au ieșit din aceiași tulpină, și unii și alții aparținuseră mai înainte religiei mozaice a Vechiului Testament, pe care nici unii nici alții n-au repudiat-o complet. Și unii și alții au trăit cam în aceeași epocă, în același mediu de gîndire și cu aceleași obiceiuri de închinare lui Dumnezeu. Și unii și alții au aparținut aceleeași lumi semite, ce are modul ei specific de a concepe pe Dumnezeu. Așadar, asemănările nu trebuie să surprindă pe nimeni, căci sînt mai mult decît firești, inevitabile chiar.

60. Amusin, *op. cit.*, p. 262.

61. Cu privire la aceste expresii vezi și Jean Nélis, *Les antithèses litteraires dans les Epitres de Saint Paul*, în «Nouvelle Revue Théologique», nr. 4, aprilie 1948, p. 338—360.

Comparațiile ce s-au făcut între secta de la Qumran și Biserica creștină primară sînt apoi asemănări mărunte, accidentale și pur formale. Examinarea lor obiectivă dovedește, o dată mai mult, că asemănarea nu înseamnă nicidecum identitate, interdependență, împrumut de idei și de concepții, sau imitare organizatorică a unui tip instituțional anterior din punct de vedere cronologic. Între scrierile de la Qumran, în general, și între doctrina «Dascălului dreptății» și a Mîntuitorului, în special, există deosebiri esențiale ireductibile. În realitate, «Qumranul și Noul Testament își vorbesc fiecare propriul său limbaj» [62].

Descoperirile de la Marea Moartă pot avea importanță pentru filologie și arheologie, nu însă pentru a explica originea creștinismului. La Qumran n-au fost puse bazele unei noi religii, ci într-un mod denaturat, s-a profesat vechea religie iudaică. Nu acolo s-au aflat izvoarele creștinismului, pentru că creștinismul este religia descoperită de însuși Fiul Lui Dumnezeu cel întrupat.

Încercările unora de a identifica pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe Sfîntul Ioan Botezătorul, ori pe Sfîntul Apostol Pavel, cu unele personaje și situații din scrierile descoperite la Qumran, sau Biserica creștină primară cu comunitatea qumranită, sînt deci cu totul neîntemeiate și trebuie definitiv părăsite.

62. Van der Ploeg, *The excavations at Qumran*, London, 1958, p. 223, apud Pr. At. Negoiță, *Manuscrisele de la Marea Moartă și originea creștinismului...*, p. 251.

Magistrand Colibă Mihai

REGULILE MONAHALE ALE SFÎNTULUI VASILE CEL MARE ÎN ISTORIA VIEŢII RELIGIOASE MONAHALE ŞI A CULTULUI CREŞTIN *

Secolul al IV-lea a fost numit pe drept cuvînt «epoca de aur» a literaturii creştine. Acest secol este secolul împăraţilor creştini Constantin şi Teodosie, supranumiţi «cei mari», secol de triumf al Ortodoxiei asupra ereziei (triumf concretizat în două sinoade ecumenice), de dezvoltare a gîndirii, artei şi literaturii teologice, de temeinică organizare bisericească şi de mare înflorire a vieţii monahale; este totodată un secol decisiv pentru evoluţia ulterioară a *cultului creştin.*

În acelaşi timp însă este veacul celor mai mari griji şi tristeţi pe care le-a cunoscut Biserica, veac de mari valuri şi pericole eretice, de lupte şi dureri, de culmi şi lunecări în ogorul mult frămîntat al Sfintei Biserici.

În vîltoarea prefacerilor, pline de zbucium, pe care le trăieşte Biserica de curînd eliberată de groaza prigoanelor, cerul creştinătăţii se împodobeşte cu noi şi minunate figuri de scriitori şi teologi, care vor adînci prin activitatea şi operele lor învăţătura creştină ortodoxă. Din mulţimea acestor strălucite podoabe ale Bisericii din epoca de aur, se distinge, mai ales, personalitatea Sfîntului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, care s-a născut în oraşul Cezareea, pe la anul 329—330 dintr-o familie evlavioasă.

Terminîndu-şi educaţia în familie, tînărul Vasile a mers la şcolile superioare din Cezareea Capadociei unde, în treacăt, a făcut cunoştinţă cu Sfîntul Grigorie de Nazianz, pe urmă la Constantinopol şi în fine la Atena, unde legă lanţul de aur al prieteniei lui cu Grigorie. Împodobit cu toate ştiinţele vremii, Vasile s-a întors în patria sa şi a profesat retorica, fiind apoi convins ca să se consacre misiunii bisericeşti, de către sora sa Macrina cea tînără, primi botezul, şi intră în monahism. «Deplînsei — zice el — trecutul meu mizerabil şi dorii o introducere în viaţa cu adevărat religioasă» [1].

Pentru Sfîntul Vasile începe o viaţă nouă. Şi, pentru ca să se orienteze bine asupra acestui ideal al «virtuoşilor de atunci», Sfîntul Vasile călătoreşte în Siria, Palestina, Egipt, Mesopotamia. După doi ani, s-a întors

---

* Această lucrare de seminar, în cadrul cursului de magistru în teologie, a fost întocmită sub conducerea P. C. Pr. Prof. Ene M. Braniște, care a dat și avizul să fie publicată.

1. *Epistola 223,* P. G., t. XXXII, col. 824 B.

în patria sa, hotărît să înfiinţeze mînăstiri şi să organizeze viaţa monahală cu viaţă de obşte. În acest scop, însoţit de cîţiva prieteni, s-a stabilit la mînăstirea înfiinţată de el în Pont, pe malul rîului Iris, nu departe de satul Annesi.

Stabilirea Sfîntului Vasile pe malul rîului Iris va avea ca urmare alcătuirea, în bună parte, a operelor sale ascetice, printre care de importanţă mare atît pentru cultul creştin cît mai ales pentru spiritualitatea monahală ortodoxă sînt *Regulile* sale *mari* şi *mici* [2].

Informaţii despre «Regulile monahale mari şi mici» ale Sfîntului Vasile. — Mai întîi, ce este o regulă monahală ?

O regulă, pravilă sau rînduială monahală este un «manual care are în vedere mai ales formarea lăuntrică», duhovnicească a monahului şi «apoi conduita sa exterioară» [3]. Tocmai acest lucru a urmărit autorul *Regulilor*, ca monahul să devină curat sufleteşte şi trupeşte — să fie desăvîrşit.

Fără o trăire duhovnicească, conform cuvintelor Mîntuitorului Hristos, viaţa monahului este un non sens. De aceea, transformarea duhovnicească a vieţuitorilor din mînăstire e preocuparea permanentă şi generală a Sfîntului Vasile în *Regulile* sale.

Regulile mari — ὅροι κατὰ πλάτος [4], compuse între anii 358—362, cuprind 55 de numere şi tratează problemele cele mai importante ale vieţii monahale.

Regulile mici —ὅροι κατ' ἐπιτομήν [5] «posterioare celor mari» [6], cuprind 313 numere şi se prezintă ca răspunsuri scurte ale Sfîntului Vasile la anumite întrebări adresate de monahi asupra datoriilor stării lor. Deci forma Regulilor este cea catehetică, constînd din întrebări şi răspunsuri.

---

2. În afară de aceste scrieri, din opera ascetică a Sfîntului Vasile fac parte următoarele :

A. Lucrări cu *autenticitate sigură:*

1). *Două cuvîntări ascetice,* în P. G., t. XXXI, col. 869—888.

B. Lucrări cu *autenticitate nesigură :*

1). Principii cu *ucenicie ascetică, ibidem,* col. 619—625.
2). *Cuvîntări pentru lepădarea de lume, ibidem,* col. 625—647.
3). *Cuvîntări pentru podoaba vieţii călugăreşti, ibidem,* col. 648—652.

C. Sînt puse pe seama Sfîntului Vasile de către foarte puţine persoane şi:

1). *Epitimiile, ibidem,* col. 1305—1315, traduse în româneşte în *Vechile Rînduieli Monahale* după ediţia rusă a episcopului Teofan, apărută la Moscova, anul 1892, editată la Mînăstirea Dobruşa, 1929, p. 542—549 şi 559—560. («V. R. M.»).

3. Pr. G., *Viaţa monahală în ultimii zece ani,* în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVI 1958), nr. 5—6, p. 512.

4. P. G., t. XXXI, col. 869—888. Trad. rom. de N. Cotos, în «Candela», nr. 1—9, Cernăuţi, 1907. 5. P. G., XXXI, col. 1080—1305.

6. J. Tixeront, *Précis de Patrologie,* Paris, 1927, p. 226; vezi şi: P. Allard, *Saint Basile,* VII-a édit., Paris, 1920, p. 37; Pierre Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée,* Paris, 1932; p. 38—39. J. Besse, *Les moines d'Orient anterieurs au concile de Chalcédoine* (451), Paris, 1900, p. 89; F. Cayrée, *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l'Église,* vol. II, Paris, 1927, p. 401.

Din scrisoarea a cincea a Sfîntului Grigorie de Nazianz rezultă că la alcătuirea lor a luat parte și acesta, cînd se afla împreună cu Sfîntul Vasile la mînăstirea din Pont.

Iată cum se exprimă, în legătură cu aceasta, prietenul său: «...Cine va da unirea și buna învoire a fraților, pe care tu îi duci la înălțimea cea dumnezeiască ? Cine va da împreuna rîvnire și îndemnare către virtuți, pe care noi o așezăm prin rînduieli și îndrumări ?...» [7].

Regulile sînt, în parte, proprietatea spirituală a lui Eustațiu de Sevasta [8], care le transmisese numai oral. Poate că și Sfîntul Vasile la început nu s-ar fi gîndit să le scrie ci s-ar fi mulțumit doar cu o promulgare verbală a lor [9], dar din convorbirile dese ce le-a avut cu chivernisitorii mînăstirilor și-a dat seama că ele trebuie fixate în scris.

Aceste *Reguli* sînt scrise într-un stil puțin deosebit de celelalte opere ale Sfîntului Vasile [10].

Aci se află mai puțină eleganță în stil. Aceasta se explică ușor, fiindcă simplitatea se potrivea cu o lucrare de acest fel și deci trebuia ca Sfîntul Vasile să se coboare la nivelul monahilor, spre a face instrucțiunile sale mai folositoare și mai potrivite cu trebuințele acestora [11].

Se vede, de asemenea, din mai multe locuri care erau susceptibile înfrumusețării de stil, că nu neglija cînd găsea de cuviință să le aștearnă în scris. Se mai observă un fond de elocință, care-i este proprie, abundență, alegerea și rînduiala termenilor, precum și o vastă cunoștință a Sfintei Scripturi.

Ambele colecții de *Reguli* au suferit mai multe remanieri pînă la forma lor definitivă. Rufin, care le-a cunoscut în timpul călătoriilor sale în Orient, a făcut o traducere latină la cererea lui Urseus, abate, pe atunci, la o mînăstire din Italia meridională. Fără să redea exact textul inițial, le reunește într-una singură sub următorul titlu : *Regulae sancti Basilii episcopi Cappadociae ad monahos,* unde nu se găsesc decît 203 întrebări [12].

Regulile Sfîntului Vasile și-au avut, mai întîi, izvorul principal în Cuvîntul lui Dumnezeu. Iar ca dreptar la întocmirea lor au slujit Pravilele înaintașilor săi, în special, ale celor din Egipt. Așa dar, *Regulile* sale sînt fundamentate pe cuvîntul hotărîtor al Sfintei Scripturi dar neseparate de experiența celor care s-au nevoit și au sporit în viața monahală.

---

7. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistola a V-a,* traducere în «V.R.M.», p. 249.

8. Vestit ascet din Asia Mică, sub conducerea căruia se afla un mare număr de călugări ale căror rînduieli, deși nu erau rele, totuși, nu mulțumeau pe Sfîntul Vasile, care s-a alăturat și el de acea frăție, la început, dar pe urmă a părăsit-o, fie din cauza necredincioșiei lui Eustațiu și a ucenicilor săi, fie, mai ales, din cauză că aceștia trăiau izolați, iar Sfîntul Vasile prefera viața comună a chinoviților.

9. J. Besse, *op. cit.,* p. cit.

10. P. Allard, *Basile* (Saint), în «Dict. de Théologie Catholique», t. II, Paris, 1923, col. 446—447.

11. Ioan Popescu (Caracal), *Sfîntul Vasile cel Mare,* teză pentru licență, București, 1896, p. 90.

12. Rufin, P. L., t. CIII, col. 483—554.

Scriind către un stareț despre primirea unui frate nou, Sfîntul Vasile dă sfat ca acesta să fie întărit în rînduielile începătoare, cum s-au așezat în scris de către Sfinții Părinți [13], în cercetarea celor scrise de ei găsind dreptarul purtării; viețile bărbaților fericiți sînt ca niște icoane însuflețite [14].

Același lucru le-au făcut în *Regulile* lor Sfîntul Pahomie, Cuviosul Antonie și alții. «Aceste învățături dătătoare de viață ne sînt încredințate de înaintașii noștri (majoribus tradita)», scria Sfîntul Pahomie în una din *Regulile* sale [15]. Deci cei ce s-au hotărît să aibă același suflet și aceeași inimă, să se supună îndemnurilor date de cei mai mari și «ceea ce izvorăște din Sfatul Părinților (ex consiliis Patrum), aceea să facă» [16].

«Să nu ignoreze consfătuirea cu sfinții, nici să fie orbi față de știința acelora» [17]. «După aceștia să se orienteze, iar nu după ce le vine lor prin minte (non sequatur cordis sui cogitationes)» [18].

La fel vor proceda toți marii întemeietori, ctitorii și organizatorii de mînăstiri sau de obștii monahale de tip chinovitic, de mai tîrziu, ca: Sfîntul Ioan Cassian și Cuviosul Benedict de Nursia în Apus, Sfîntul Sava, Sfinții Teodor și Iosif Studitul, Sfinții Petru și Atanasie Atonitul în Răsărit [19].

Cu toate că ucenicii Sfîntului Vasile duceau o viață foarte aspră, totuși *Regulile* sale sînt destul de blînde [20].

Încercînd să facem o comparație între *Regulile* Sfîntului Vasile și cele ale Sfîntului Pahomie și Cuviosului Antonie, care i-au servit ca model, vom observa că acestea diferă puțin după felul formulării lor și nu după duhul nevoințelor monahicești.

În timp ce Regulile acestora au un caracter mai mult disciplinar, fiind lipsite în mare măsură de temeiuri scripturistice, cele ale Sfîntului Vasile avînd ca bază textele biblice intră puțin în amănuntele vieții dinafară, lămurind mai mult partea lăuntrică a ei. La fel ca și *Regulile* celorlalți, dar bucurîndu-se de roade mult mai mari, ele urmăresc punerea în aplicare a principiilor evanghelice despre desăvîrșire.

Să trecem acum la cuprinsul propriu-zis al *Regulilor* și să vedem ce informații găsim în ele cu privire la viața religioasă a monahilor și îndeosebi cu privire la cult.

---

13. Sfîntul Vasile cel Mare, *Epistola 23*, P. G., t. XXXII, col. 296 A.
14. Idem, *Epistola 2*, P. G., t. XXXII, col. 228 C.
15. Sfîntul Pahomie, *Regula 8*, P. L., t. XXIII, col. 69 B.
16. *Ibidem*, interog. CXCI, col. 90 B.
17. *Ibidem*, interog. CLIX, col. 84 C.
18. *Ibidem*, interog. CLIX, col. 84 A.
19. Pr. Prof. Ene M. Branișteș, *Sfinții Trei Ierarhi în Cultul Creștin*, în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVI (1958), nr. 1—2, p. 173.
20. Mugnier F., *Abstinence*, în «Dict. de Spiritualité», publ. par Marcel Viller S. J., t. I, Paris, 1937, col. 122.

I. PROGRAMUL RUGĂCIUNII ZILNICE A MONAHILOR ÎN REGULILE MARI ȘI MICI ALE SFÎNTULUI VASILE

Sfîntul Vasile cel Mare stabilește următoarele practici cultice pentru monahi : rugăciunea, orele de rugăciune, postul, mărturisirea și Sfînta Împărtășanie.

Mijlocul cel mai sigur și mai potrivit, prin care monahul urcă spre piscurile desăvîrșirii este *rugăciunea*. Rugăciunea, după cum se știe, este o convorbire cu Dumnezeu, prin care călugărul primește darurile trimise de El. Ceea ce este respirația pentru natura fizică a călugărului, aceea este rugăciunea pentru viața sa duhovnicească.

Fiind o respirație continuă a sufletului, rugăciunea nu trebuie să înceteze niciodată, potrivit cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel care zice : «Neîncetat vă rugați» (I Tes. V, 17).

Pentru aceasta, Sfîntul Vasile recomandă călugărului ca în afară de slujbele obișnuite la care trebuie să participe cu toată evlavia și credința, să se deprindă cu rugăciunea cea neîncetată. Aceasta îl unea cu cerul și-l introducea în comuniunea cu Dumnezeu. Ea începea, însoțea și sfîrșea orice lucrare. Sfîntul Vasile deosebește rînduiala rugăciunii de rugăciunea propriu-zisă. Cea dintîi este alcătuirea și înșirarea cîntării psalmilor, fie în biserică, fie acasă, iar cealaltă este înălțarea minții și a inimii către Dumnezeu.

Regula în care Sfîntul Vasile se ocupă cu rugăciunea este a XXXVII-a din cele mari. După ce, mai întîi, răspunde la întrebarea : dacă se poate neglija lucrul sub pretextul rugăciunii sau psalmodiei, stabilind că «Orice lucru își are timpul său» (Eccles. III, 1), socotește că pentru acestea tot timpul este potrivit. Așa că, mișcînd mîinile la lucru, putem discuta cele cu privire la zidirea credinței; sau dacă aceasta nu-i cu putință, atunci cîntă cu inima psalmi, imne și cîntări duhovnicești, după cum este scris. «Orice faceți, cu cuvîntul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu și Tatăl» (Col. III, 17). Și astfel ne facem rugăciunea în mijlocul lucrului [21].

Cu toate că Sfîntul Vasile găsea necesar că în orice timp putem să lăudăm și să mulțumim lui Dumnezeu, totuși pentru ca monahii să-și îndeplinească și celelalte ocupații, el fixează anumite *ore de rugăciune*, pentru că, «în fiecare din ele se serbează aducerea aminte a unei binefaceri deosebite a lui Dumnezeu» [22] și enumeră pe rînd motivele fiecărei ore de rugăciune.

Înainte de *rugăciunea de dimineață* (ὄρθρος) — spune Sfîntul Vasile — nici o grijă să nu luăm asupra noastră pînă ce mai întîi nu ridicăm cugetul la Dumnezeu, precum zice psalmistul: «Cugetat-am la Dumnezeu și m-am bucurat !» (Ps. LXXVI, 4). Nici trupul să nu-l punem în mișcare mai înainte de a fi îndeplinit cuvintele: «Ție mă voi ruga Doamne, și dimineața vei auzi glasul meu, dimineața voi sta înaintea Ta și mă vei vedea» (Ps. V, 4).

21. Sfîntul Vasile cel Mare, *Reguli mari* XXXVII, P. G., t. XXXI, col. 1012 C.
22. *Ibidem*, XXXVII, 3, col. 1013 A.

La ora a treia toți frații trebuie să fie adunați la rugăciune, chiar dacă sînt împărțiți pe la alte lucruri, pentru a-și aminti de darul Duhului Sfînt, care pe la ora a treia s-a dat Apostolilor; toți să se închine Lui cu o inimă, ca și ei să ceară de la El călăuzire și învățătură în cele folositoare, după exemplul celui care a zis: «Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește înăuntrul meu. Nu mă lepăda de la fața Ta... și cu duh stăpînitor mă întărește» (Ps. L, 12, 13). Și în alt loc : «Duhul Tău cel bun să mă conducă în pămîntul dreptății» (Ps. CXLII, 10). Și după aceea, fiecare se întorcea la lucru [23].

Pentru rugăciunea la *ora a șasea,* Sfîntul Vasile invocă exemplul sfinților, despre care stă scris: «Seara și dimineața și la amiazăzi voi să spun și să vestesc și va auzi glasul meu» (Ps. LIV, 18). Iar pentru ca să scăpăm de atacul demonului de amiazăzi (Ps. XC, 6), să zicem tot în acest timp și Psalmul XC [24].

De asemenea, și la *ora a noua* este nevoie să ne rugăm, Apostolii înșiși arătînd aceasta în Fapte, unde citim că Petru și Ioan «s-au suit în templu să se roage la rugăciunea ceasului al noulea» (Fapte III, 1).

La sfîrșitul zilei îndeamnă Sfîntul Vasile ca prin rgăciune să se mulțumească lui Dumnezeu pentru toate binefacerile primite în timpul zilei și să se mărturisească păcatele ce s-au săvîrșit cu voie sau fără voie, cu fapta, cu cuvîntul, cu gîndul sau cu inima. Să se mediteze la cele trecute spre a nu se mai săvîrși aceleași păcate. De aceea zice psalmistul: «Ceea ce ziceți în inimile voastre, despre aceea să vă căiți în așternuturile voastre» (Ps. IV, 5).

În amurgul serii sau începutul nopții, să ne rugăm ca Dumnezeu să ne ferească de nălucirile rele și de păcate și pentru aceasta să se zică numai decît Psalmul XC («Cel ce locuiești pentru ajutorul Celui prea Înalt, întru acoperămîntul Dumnezeului ceresc se va sălășlui»).

Rugăciunea de la *miezul nopții,* o fundamentează Sfîntul Vasile pe strădania Sfinților Apostoli Pavel și Sila, care în miez de noapte s-au rugat și-au cîntat lui Dumnezeu (Fapte XVI, 25) și pe cuvintele psalmistului David : «În miezul nopții m-am sculat să Te laud pentru judecățile dreptății Tale» (Ps. CXVIII, 62).

Și de asemenea, *în zorii zilei* să ne sculăm pentru a ne ruga ca să nu ne surprindă ziua încă dormind: «Înainte de zori s-au deschis ochii mei, ca să meditez cuvintele Tale» (Ps. CXVIII, 148).

Din regula a XXXVII-a din cele mari a Sfîntului Vasile, observăm că serviciul mînăstiresc dezvoltase și inaugurase ore de rugăciuni noi, atît înăuntrul ciclului de noapte, cît și înăuntrul celui din timpul zilei. Astfel, avem rugăciunea din amurg și cea din miezul nopții, precum și rugăciunea de dimineață, săvîrșită după revărsatul zorilor și înainte de ora a treia. Enumerîndu-le, trebuie să constatăm numărul de șapte ore de rugăciune, așa cum zice psalmistul : «De șapte ori pe zi Te-am lăudat, Doamne» (Ps. CXVIII, 104), număr la care biserica a tins și l-a și fixat.

23. *Ibidem,* XXXVII, 3, col. 1013 C.
24. *Ibidem,* XXXVII, 4, col. 1013—1016 D. și A.

La rugăciunea de dimineață trebuie să recunoaștem *ora întîia*, urmau apoi *ora a treia, a șasea* și *a noua, vecernia*, adică rugăciunea de la sfîrșitul zilei, cea din amurg, care nu poate fi alta decît *pavecerniţa*, rugăciunea de la miezul nopții sau *miezonoptica* și, în sfîrșit, cea din zorii zilei, adică *utrenia*.

Practic, ora întîia nu se putea oficia decît în continuarea utreniei, formînd, astfel, un singur serviciu, cum vom constata mai tîrziu. Aceste șapte ore de rugăciune s-au generalizat în întreaga Biserică creștină, primind numele de «cele șapte laude bisericești». Se pare că, în vremea Sfîntului Vasile, regulile serviciului bisericesc, așa cum le recomandă el, ar fi fost familiare tuturor bisericilor, atît în mînăstiri, cît și în lume. Aceasta se deduce dintr-un pasaj al *Epistolei* adresată de el, în anul 375, clerului din Neo-Cezareea, care părea a imputa arhiepiscopului felul de a se cînta psalmii în timpul ciclului de noapte. Sfîntul Vasile cel Mare, după ce afirmă că modalitatea cîntării nu era alta decît cea obișnuită în toate bisericile, descrie cîntarea antifonică exercitată de credincioși și apoi conchide : «Dacă vreți să vă despărțiți de mine, pentru aceste lucruri, apoi trebuie să vă despărțiți și de toți aceia, care prețuiesc privegherile, rugăciunile și cîntarea în comun a psalmilor» [25].

Cu toate acestea, influența monastică a Ierusalimului pare a nu se fi extins în aceeași măsură asupra întregului serviciu bisericesc din regiunile indicate de Sfîntul Vasile. Cel puțin, în privința laudelor bisericești, mînăstirile Egiptului lasă impresia că încă nu cunoșteau, în această vreme, altă obligație decît pentru orele de rugăciune din ciclul nocturn.

Sfîntul Vasile dădea dispoziții în *Regulile* sale ca rugăciunile să nu fie uniforme, ci pe cît posibil, să se schimbe din cînd în cînd, pentru ca să nu se producă o stare de răceală în sufletul celor ce se roagă. «Eu cred — zice el — că o schimbare a rugăciunilor și a cîntărilor de psalmi, la ore anumite, este folositoare și pentru faptul că, în urma monotoniei, mintea devine neatentă și oarecum distrată ; dacă însă se schimbă și se variază cîntarea de psalmi și cuvîntarea, darul (sufletului) se înnoiește și atenția se împrospătează» [26].

De asemenea, rugăciunile trebuie să fie și scurte, pentru a nu obosi prea mult pe monahi. Atît de mult ținea Sfîntul Vasile la scurtimea rugăciunii, încît pe cea de la amiazăzi o împărțea în două: înainte și după masă [27]. Rugăciunea se săvîrșește în cea mai perfectă liniște, monahii fiind încredințați că «Dumnezeu stă de față și cercetează inimile noastre» [28]. Ea trebuia să fie însoțită în special de citirea sau cîntarea psalmilor, apoi de citiri din Sfînta Scriptură și actele martirilor [29]. E de remarcat faptul că,

---

25. Pr. Prof. Vintilescu Petre, *Istoria Liturghii* — manuscris dactilogr., București, 1940, p. 323.
26. Sfîntul Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, XXXVII, 5, P. G., t. XXXI, col. 1016 C.
27. *Cuvîntări ascetice*, 1, P. G., t. XXXI, col. 877 B.
28. *Regulile mici, 201, ibidem*, col. 1216 C.
29. H. Leclercq, *Bréviaire*, în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. II, partea I, col. 1277.

în general, cînd vorbește despre orele de rugăciune, Sfîntul Vasile le fundamentează mai întîi pe cuvintele psalmistului David și apoi pe cele ale Sfîntului Apostol Pavel. Aceasta înseamnă că Psaltirea era des întrebuințată în mînăstirile Sfîntului Vasile. Iată cum se exprimă el în altă scriere a sa, cu privire la importanța acestei cărți : «Cartea psalmilor cuprinde ceea ce este mai folositor în toate. Ea e o adevărată comoară de învățături bune, punînd la îndemîna fiecăruia tot ceea ce îi este mai necesar. Psalmul este liniștea sufletelor, răsplătitorul păcii, potolitorul gălăgiei și al valului gîndurilor, e alungătorul demonilor, aducătorul ajutorului îngeresc, armă pentru oboseala zilei...» [30].

Alături de rugăciune Sfîntul Vasile fixează ca preocupare de căpetenie călugărului și munca, fiindcă viața spirituală nu-i îngăduie nici un prilej de lenevire. Munca fizică dacă nu e pătrunsă și întărită de rugăciune atunci ea ajunge o adevărată primejdie și chiar o cădere de la mîntuire. Monahul care lucrează trebuie să fie convins că stă pururi sub privirea lui Dumnezeu. În tot timpul muncii, gîndul său trebuie să cugete la măreția lui Dumnezeu : «...Așa dar mișcînd mîinile la muncă, să ne rugăm în timpul lucrului, mulțumind Celui care ne-a dat putere mîinilor pentru lucru...» [31].

Astfel, din legătura strînsă ce există între aceste două preocupări de bază din mînăstiri și din necesitatea colaborării lor pentru realizarea desăvîrșirii călugărului, a izvorît imperativul vieții monahicești: *ora et labora!*

Din unele îndemnuri pe care le dă Sfîntul Vasile, se pare că se practica și un canon (pravilă) particular în chilie de către fiecare monah. «În toată rugăciunea ta, să-ți șop'ească gura și rămîi la pravilă pînă la cea mai de pe urmă rugăciune, mare pagubă socotind lipsirea de rugăciune» [32]. În acest îndemn nu poate fi nicidecum vorba de rugăciunea obștească, ci de rugăciunea particulară, care de obicei avea loc între miezonoptică și cea din zorii zilei [33]. Pe lîngă aceste două feluri de rugăciuni : cea obștească și cea particulară, tot o formă de rugăciune socotea Sfîntul Vasile atît studiul teologic, cît și al altor științe, dacă țînteau spre slava lui Dumnezeu. Acela care discută despre Dumnezeu cu scopul de a dovedi măreția și sfințenia Sa, acela dă cinste și slavă lui Dumnezeu [34].

Dar misiunea monahului nu este aceea de a se ruga numai pentru sine, ci cu aceeași dragoste și putere el trebuie să se roage și pentru binele, sănătatea, mîntuirea și fericirea tuturor oamenilor. Rugăciunile sale sînt adevărați nori prin care Dumnezeu revarsă ploaia darurilor Sale asupra lumii întregi. Prin aceasta, rugăciunea e primul mijloc cu ajutorul căruia, călugărul, chiar dacă s-ar afla departe de restul oamenilor, se solidarizează cu întreaga omenire, pentru binele și fericirea căreia el aduce con-

30. Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi* (Ps. 1), traduse de Pr. Olimp N. Căciulă, în colecția «Izvoarele Ortodoxiei», nr. 2, p. 23 ș.u.

31. Sfîntul Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* XXXVII, 2, P. G., t. XXXI, col. 1012 C. 32. *Cuvînt pentru lepădarea de lume, ibidem,* col. 644 C.

33. *Epistola 2,* P. G., t. XXXII, col. 225 C și A.

34. *Omilie la Ps. XXVIII,* P. G., t. XXIX, col. 293 A.

tribuția sa duhovnicească. Numai acum călugărul poate fi numit un om al rugăciunii și apostolatul său e un apostolat al rugăciunii.

Din cele relalate constatăm că rugăciunea era preocuparea de bază și aproape permanentă a călugărilor din obștiile monahale de tip chinovitic ale Sfîntului Vasile. De altfel, e singura din practicile cultice asupra căreia el insistă cel mai mult în *Regulile* sale. Așa se explică de ce creștinătatea ortodoxă a prețuit mult pe acest maestru neîntrecut și zelos practicant al rugăciunii, iar tradiția a pus pe seama lui multe din rugăciunile întrebuințate în diferitele slujbe ale cultului creștin.

Astfel, i se atribuie Sfîntului Vasile — cele două rugăciuni de la sfîrșitul mijloceasului I: «Dumnezeule cel veșnic și fără de început...» și «Cela ce trimiți lumina...» *(Ceaslov,* București 1945, p. 81), rugăciunea de la sfîrșitul mijloceasului III: «Doamne Dumnezeule, Cela ce dai pacea Ta oamenilor» *(Ibidem,* p. 90), rugăciunea de la sfîrșitul Ceasului VI: «Dumnezeule și Doamne al puterilor» *(Ibidem,* p. 96), rugăciunea de la sfîrșitul Ceasului IX, care se întrebuințează și la sfîrșitul mijloceasului IX: «Stăpîne, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru» *(Ibidem,* p. 26 și 129), rugăciunea ce se citește (benevol) la sfîrșitul Vecerniei *(Ibidem,* p. 141), una din rugăciunile Pavecerniței celei Mari : «Doamne, Doamne, Cela ce ne-ai izbăvit de toată săgeata ce zboară în zi» *(Ibidem,* p. 115) [35].

II. ALTE MIJLOACE PENTRU PERFECȚIONAREA ÎN VIAȚA RELIGIOASĂ MONAHALĂ

1. *Postul.* — Un alt mijloc care conduce pe monah spre culmea vieții spirituale este *postul.* Pentru el, postul nu înseamnă numai «renunțarea la anumite mîncări, băuturi sau alte pofte, ci ceva mai mult, desprinderea din latul gîndurilor rele, al ispitelor viclene al faptelor urîte, al planurilor diavolești care pîrjolesc de atîtea ori în vremea postului» [36].

Din *Regulile* Sfîntului Vasile luăm cunoștință că în mînăstirile înființate de el, pe lîngă postul *obștesc,* obligatoriu pentru toți frații, se mai practica și altul de *bunăvoie,* aparte de celălalt. Acesta, deși nu este interzis de Pravile, totuși nu-i recomandat, fiindcă «vremea postului este hotărîtă nu după voința fiecăruia, ci atunci cînd o cer cele ce se țin de cultul lui Dumnezeu» [37], precum istorisesc Faptele Apostolilor (XIII, 2—3) și învățăm de la alesul David» (Ps. XXXIV, 13).

În regula CXXX Sfîntul Vasile stabilește că nu din constrîngere trebuie să se postească, ci din dorința fierbinte de a posti [38], căci acesta este postul cel adevărat și bine plăcut lui Dumnezeu.

---

35. Pr. Prof. Ene M. Braniște, *art. cit.,* p. 179.

36. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Importanța și sensul desăvîrșirii în monahism,* în «Studii Teologice», an. VII (1955), nr. 3—4, p. 219.

37. Sfîntul Vasile cel Mare, *Regulile mici, 129,* P. G., t. XXXI, col. 1169 A.

38. *Regulile mici, 130, ibidem,* col. 1169 B.

2. *Pocăinţa.* — *Regulile* Sfîntului Vasile mai vorbesc şi despre două Sfinte Taine prin care monahul poate să progreseze pe calea virtuţii, spre desăvîrşire. Acestea sînt: Pocăinţa şi Sfînta Împărtăşanie.

Prin taina *Pocăinţei* — μετάνοια — monahul obţine iertarea păcatelor săvîrşite după botez şi-şi menţine totdeauna curăţia, făcînd, în felul acesta, drum liber harului pentru a conlucra cu el. Călugărului, mai mult ca oricărui alt credincios, i se cere să se mărturisească des «pentru a-şi curăţi total fiinţa sa de orice întinăciune şi a o prezenta mereu feciorelnică mirelui fără de pată, care este Hristos» [39].

În timpul Sfîntului Vasile «exista o mărturisire tainică, în stare să înlocuiască mărturisirea publică, chiar atunci cînd aceasta ar fi fost de nevoie» [40]. «Părinţii noştri — zice Sfîntul Vasile — ne-au poruncit să nu dăm în vileag greşeala femeii care a păcătuit şi s-a pocăit, îmbrăţişînd un alt fel de trăire» [41].

Această taină a întoarcerii fiului risipitor de la păcat la casa părintească a virtuţii era destinată numai acelor monahi cărora li s-a încredinţat iconomia tainelor lui Dumnezeu [42]. Deci aceştia erau duhovnici în adevăratul înţeles al cuvîntului. Numai în faţa acestora şi nu oricui se va întîmpla, trebuie să se deschidă secretele inimii [43].

3. *Împărtăşirea.* — Prin lucrarea ei curăţitoare, Pocăinţa este pregătitoare şi înaintemergătoare *Sfintei Împărtăşanii.*

Sfînta Împărtăşanie ajută monahului la potolirea patimilor şi înfrîngerea tuturor ispitelor, la unirea reală cu Domnul Hristos, care susţine, sporeşte şi desăvîrşeşte întreaga sa viaţă duhovnicească. Prin această înfricoşătoare Sfîntă Taină, monahul primeşte, sub forma văzută a pîinii şi a vinului, în chip nevăzut, Însuşi Sfîntul Trup şi Sînge al Mîntuitorului Hristos [44].

Cît de des trebuia să se împărtăşească monahii, aceasta se hotăra ori după *Pravilele* Sfîntului Pahomie, care rînduiau ca Împărtăşania să fie în fiecare duminică sau chiar şi în fiecare sîmbătă, ori se făcea, aşa cum citim într-o *Scrisoare* a Sfîntului Vasile trimisă nobilei Cezareea, în care spune că este bine şi de mare folos să se primească în fiecare zi Sfîntul Trup şi Sînge, potrivit cuvintelor Mîntuitorului Hristos : «Cel ce mănîncă trupul Meu şi bea sîngele meu, are viaţa veşnică» (Ioan VI, 54) [45].

Într-una din *Regulile* sale mici, Sfîntul Vasile este întrebat dacă se cuvine să se săvîrşească Sfînta Jertfă (προσκομιδή) într-o casă de rînd (εἰς κοινὸν οἶκον) [46]. Iată răspunsul Sfîntului Vasile : În general, cînd e vorba de disciplina şi sfinţenia cu care trebuie să ne apropiem de Sfînta

39. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 220.

40. P. Humbertclaude, *La Doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris, 1932, p. 234.

41. Sfîntul Vasile cel Mare, *Epistola 199*, P. G., t. XXXII, întreb. XXXIV, col. 728 A.

42. *Regulile mici 288*, P. G., t. XXXI, col. 1284 A, cf. şi *Regulile Mari XXVI*, trad., cit., «Candela», p. 289.

43. *Ibidem*, col. 1284 A. 44. *Regulile mici 172*, col. 1196 C.

45. *Epistola 89* în «V.R.M.», p. 372.

46. Sfîntul Vasile cel Mare, *Regulile mici 310*, P. G., t. XXXI, col. 1304 C.

împărtășanie, Sfîntul Vasile, ca de altfel, toți marii săi contemporani, ia ca punct de plecare, ba chiar socotește ca regulă bisericească de urmat, capitolul XI, versetul 29 din Epistola I-a către Corinteni, unde citim : «Cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, acela mănîncă și bea sieși osîndă». Potrivit acestor înfricoșătoare cuvinte, Sfîntul Vasile rînduiește ca unirea cu Sfîntul Trup și Sînge al Domnului Hristos să se celebreze numai în biserică, unde disciplina, sfințenia și curățiа sînt cu mult mai vădite decît într-o casă obișnuită. «N-aveți voi, oare, case, ca să mîncați și să beți ? Ori disprețuiți Biserica lui Dumnezeu și vreți să rușinați pe cei ce n-au» (I Cor. XI, 22), spunea Sfîntul Apostol Pavel unora dintre corinteni cu privire la necuviința și excesele ce aveau loc în biserică la mesele deobște.

Pe acest verset se sprijină și Sfîntul Vasile cînd stabilește următoarea rînduială : după cum nu este lucru cuviincios ca o cină comună să se bea și să se mănînce în biserică, tot astfel nu-i permis să batjocorim Cina Domnului prin săvîrșirea ei într-o casă obișnuită [47]. Spre sfîrșitul aceleași Regule, admite totuși celebrarea Cinei Domnului în casă comună, în caz excepțional, cînd cineva forțat de mare nevoie, alege un loc sau o casă mai curată și aceasta, la timpul reglementar. În altă Regulă se arată că nu din deprindere sau obișnuință trebuie să ne apropiem de *comuniunea sfinților* (κοινωνίαν τῶν ἁγίων) [48] — cum mai numește Sfîntul Vasile taina Sfintei Împărtășanii — ci din deplină convingere și frică pentru cele ce vom primi, așa cum ne-a învățat Sfîntul Apostol Pavel : «Cel ce mănîncă și bea cu nevrednicie, acela mănîncă și bea sieși osîndă» (I Cor. XI, 29). Taina primirii Trupului și Sîngelui Domnului Hristos are loc în timpul Sfintei și dumnezeieștii Liturghii.

Despre această «Cunună a tuturor laudelor bisericești» *Regulile* Sfîntului Vasile nu amintesc nimic. Din informații indirecte însă constatăm că ea se oficia ori de cîte ori se împărtășeau monahii.

Despre oficierea Sfintei Liturghii în mînăstirile înființate de Sfîntul Vasile, ne încredințează însuși faptul că el a alcătuit rugăciuni pentru liturghie, care stau la baza sfintei liturghii atribuite lui, în ritul bizantin (ortodox) și în alte rituri liturgice răsăritene (ca cel alexandrin).

III. IMPORTANȚA REGULILOR MONAHALE ALE SFÎNTULUI VASILE CEL MARE DIN PUNCT DE VEDERE LITURGIC

Din cele spuse pînă acum pentru prezentarea *Regulilor* privitor la cult și viața religioasă a monahilor, tragem concluzia că ele prezintă o mare însemnătate mai ales pentru studiul istoriei cultului creștin. De altfel, *Regulile monahale mari și mici* ale Sfîntului Vasile nu interesează numai liturgica, ci constituie un izvor de mare preț pentru aproape toate disciplinele teologiei creștine. Astfel, ele oferă un bogat material moralei creștine, dreptului canonic, cateheticii, omileticii și altor discipline teologice. Dar din punctul nostru de vedere aceste scrieri ascetice ne ajută să cunoaștem unele dintre cele mai însemnate practici cultice ce se ofi-

47. *Ibidem.* 48. *Regulile mici 309, ibidem,* col. 1301 D.

ciau în timpul Sfîntului Vasile. Este adevărat că Sfîntul Vasile nu descrie amănunțit rînduiala laudelor bisericești, despre care vorbește. Lipsa informațiilor de amănunt din *Reguli*, referitor la riturile și ceremoniile ce aveau loc în adunările de cult de pe atunci, este completată de Sfîntul Vasile sau de contemporanii săi prin alte scrieri. Astfel, sfînta liturghie este menționată de Sfîntul Vasile în *Scrisoarea a LXXXIX-a* către episcopul Amfilohiu de Iconiu, iar Sfîntul Grigorie de Nazianz în *Cuvîntarea a XLIII-a* ne informează că Sfîntul Vasile oficia Sfînta Liturghie aproape în fiecare zi.

În *Regulile* sale, Sfîntul Vasile dă îndrumări rămase clasice de felul cum trebuie făcută rugăciunea, arătînd cu precizie programul de zi și noapte al orelor de rugăciune publică și justificînd, pe baza Sfintei Scripturi, însemnătatea lor simbolică (Regula mare 37). Valoarea liturgică a *Regulilor* constă tocmai în aceea că în ele Sfîntul Vasile menționează pentru prima dată apariția în cultul creștin a unor slujbe noi. La primele cinci ore de rugăciune, deja existente pînă la el, mai adaugă încă două : rugăciunea înainte de culcare (Pavecernița) și cea de la miezul nopții (Miezonoptica), completînd și totodată definitivînd ciclul «celor șapte laude bisericești», așa cum îl avem pînă astăzi. De asemenea, informații utile ne dă Sfîntul Vasile și despre alte forme de cult: post (Regulile CXXIX, CXXX), mărturisire (Regula 288). Sfînta Împărtășanie (Regulile CLXXII, CCCIX, CCCX), toate avînd ca scop să promoveze la monahi o trăire duhovnicească, spirituală, o viață desăvîrșită, potrivit sfaturilor Mîntuitorului Hristos și ale Sfinților Săi Apostoli.

Monahii au contribuit ca regulile serviciului bisericesc din mînăstire să se impună, în primul rînd, în bisericile catedrale sau din orașe, unde slujeau episcopii și soboarele de clerici, care urmau aceeași rînduială în privința serviciului divin, cu cea a monahilor. Deci completarea numărului laudelor și generalizarea lor în toate Bisericile, se datorește, mai întîi, monahilor și apoi ierarhilor. De obicei, ierarhii erau exponentul vieții mînăstirești, se bucurau în general de sprijinul monahilor, față de care, fără îndoială, se cuvenea să aibă o deosebită atenție. Ajunși episcopi, era normal să se silească a impune ca model rînduiala din mînăstiri în bisericile de mir.

Totuși, îndeplinirea regulilor mai exactă, mai completă și mai cu rîvnă, adică zilnic, era natural să aibă loc mai ales în mînăstiri [49]. Mai în toate mînăstirile din Răsărit s-au generalizat, treptat, *Regulile* Sfîntului Vasile cel Mare, care s-au aplicat pretutindeni mai ales în ceea ce privește rînduiala serviciului divin zilnic. Ele stau la baza serviciului divin zilnic, așa cum s-a dezvoltat cu timpul și cum se săvîrșește și azi în mînăstiri, nu numai în Răsărit, dar chiar și în Apus, unde rînduielile de viață și de cult din *Regulile* Sfîntului Vasile au fost introduse în mînăstiri de către marii organizatori ai monahismului de obște din Apus, ca Sfîntul Ioan Cassian și Sfîntul Benedict de Nursia [50].

49. Pr. Prof. Vintilescu Petre, *op. cit.*, p. 332.

50. Vezi Regulile monahale ale acestora, în P. L., t. XLIX, col. 54—476, și t. LXVI, col. 215—932.

Se pare că *Rînduielile* Sfîntului Vasile au pătruns în creștinismul apusean și prin Sfîntul Niceta de Remesiana, care, mai întîi pentru uzul propriilor sale mînăstiri, le-a tradus în latinește și apoi le-a transmis mai departe [51]. Din Capadocia, *Regulile* Sfîntului Vasile se întind puțin cîte puțin în toată Asia Mică, în părțile Caucazului, în nordul Siriei, iar prin Sfinții Eftimie, Teodosie și Sava, capadocieni și ei, pătrund în Palestina. În inima împărăției bizantine ajung mai încet și se amestecă adesea cu alte curente monahale venite din Siria, Egipt și Frigia [52]. Rînduielile Sfîntului Vasile sînt în vigoare și în mînăstirile care se întemeiază la Constantinopol în secolele al IV-lea—al VI-lea. Mai tîrziu, Sfîntul Teodor Studitul își organizează viața mînăstirească după *Regulile* Sfîntului Vasile ; de aci ele se răspîndesc în Sfîntul Munte și prin mijlocirea Sfîntului Teodosie de Pecersca, se imprimă întregului monahism rusesc [53].

În mînăstirile de la noi, *Regulile* Sfîntului Vasile vin pe mai multe căi și la date diferite.

Încă din timpul Sfîntului Vasile, regiunile de la Dunăre, creștinate de Sfîntul Niceta de Remesiana se împărtășesc de *Regulile* Sfîntului Vasile și-și organizează monahismul după ele. Cu mult mai tîrziu, Sfîntul Nicodim de la Tismana († 1406), organizatorul vieții monahale de la noi, venind din Sfîntul Munte, aduce orînduiala de obște vasiliană și o imprimă și mai adînc coloniilor de pustnici, care viețuiau răspîndiți pe aci.

Reorganizarea monahismului românesc de către marele cuvios Paisie († 1794) este făcută, în general, tot pe temeiul *Regulilor* Sfîntului Vasile.

Deși aplicate într-o epocă destul de îndepărtată de cea a noastră, *Regulile* sale monahale rămîn și azi izvorul nesecat din care se adapă acei monahi care vor să trăiască o viață desăvîrșită. Fiind fundamentate pe Sfînta Scriptură și pe experiență personală, erau cele mai indicate să stea la baza orînduirilor noastre monahale. Ele au servit ca far călăuzitor la alcătuirea *Regulamentului pentru organizarea vieții monahale și funcționarea administrativă și disciplinară a mînăstirilor*, întocmit de Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian și aprobat de Sfîntul Sinod în anul 1950.

Într-un cuvînt, *Regulile* monahale mari și mici ale Sfîntului Vasile, constituie un document prețios atît pentru istoria monahismului în general, cît și pentru istoria cultului creștin și îndeosebi a laudelor bisericești zilnice.

51. *Patrologie,* Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice..., p. 237.

52. Pargoire J., *Basile,* în «Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», t. II, p. I, col. 505—506.

53. Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociale de St. Basile,* Paris, 1941, p. 241, nota 1.

CATALOGUL MANUSCRISELOR DIN BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE[1]

145

Minei la Praznicile Împărăteşti şi la Sfinţii cei mari de peste tot anul

Sec. XVII; hîrtie; 213 foi[2]; 30×19; 29 rînduri pe pagină; scrierea, cu cerneală neagră, imită tiparul; titlurile, iniţialele şi indicaţiile tipiconale, cu cerneală roşie; flori finale din cerneală roşie şi neagră, la sfîrşitul slujbelor praznicelor sau la sfîrşitul lunilor; pe marginea foilor diferite trimiteri şi indicaţii tipiconale scrise cu cerneală roşie sau cu cerneală roşie şi neagră; un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură veche deteriorată; scoarţe de carton îmbrăcate în piele; cumpărat în anul 1962 de la Anticariatul de Stat.

I [Luna lui Septembrie].

1. f. 1[3]—12. Intăe zi[4].
2. f. 12 [Notiţe de sinaxar[5] pentru zilele 2—7 septembrie].
3. f. 12—24v. 8. Naşterea Priaci[n]stiteii Marii.
4. f. 24v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 9—13 septembrie].
5. f. 24v—38v. Innîlţarea ci[n]stitei Cruci în septevrie în 14 zil[e].
6. f. 38v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 15—25 septembrie].
7. f. 38v.—39. 26. Mutarea sf[î]ntului Ioan B[o]goslov.
8. f. 39. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 27—30 septembrie].

---

1. Continuare din numărul 1—2 anul XVII (1965).

2. Manuscrisul este fără început, fără sfîrşit şi cu lipsuri în interior. La început îi lipsesc, potrivit paginaţiei originale, 3 foi; la sfîrşit, sfîrşitul slujbei praznicului împărătesc al Schimbării la Faţă a Domnului, slujba Adormirii Maicii Domnului şi probabil slujba Tăierii cinstitului cap al sfîntului Ioan Botezătorul; în interior lipseşte o foaie, între foile 204 şi 205, foaia 207 după paginaţia originală.

3. Din foaia întîi nu ne-a rămas decît o treime din partea de jos a foii.

4. Am dat colontitlul, pentru că prin pierderea primei foi s-a pierdut şi titlul. Poate că titlul ar fi sunat aşa: *«Începutul anului nou şi pomenirea sfîntului Simeon Stîlpnicul»*.

5. Prin notiţe de sinaxar înţeleg indicarea zilei şi a sfîntului ce se pomeneşte în acea zi. Copistul nostru dă numai numele primului sfînt din catalogul sfinţilor din sinaxarul zilei. De pildă pentru ziua 2 septembrie: *2, sf[î]ntul mucenic Mamant.*

II. f. 39v. Luna lui octovrie are 31 de zile. In zi 11 cias, noapte 13.

1. f. 39v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 1—13 octombrie].

2. f. 39v—50v. Pomeniria maiceii noastre Paras[che]veii.

3. f. 50v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 15—25 octombrie].

4. f. 50v—65. 26. Sf[î]ntul marele m[u]cinic Dimitrie şi pomenire cutremur, în m[e]s[ea]ţa octovrie 26 de zil[e].

5. f. 65. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 27—31 octombrie].

III. f. 65. Luna lui noemvrie.

1. f. 65. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 1—7 noembrie].

2. f. 65—76v. 8. Sîborul sf[i]nţilor îngeri arhanghel[i] Mihail şi Gavriil.

3. f. 76v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 9—20 noembrie].

4. f. 76v—86v. 21. Văvedenie. Inntrarea Mariei în b[e]serecă, în m[e]s[ea]ţa noemvrie 21 de zile.

5. f. 86v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 22—30 noembrie].

IV. f. 86v. M[e]s[ea]ţa dechevre.

1. f. 86v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 1—5 decembrie].

2. f. 87—99. [6]. Sf[î]ntul părint[e]le Niculae.

3. f. 99v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 7—24 decembrie].

4. f. 99v—116. 25. [Naşterea Domnului].

5. f. 116. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 26—30 decembrie [6]].

V. f. 116. Luna lui ghenvar.

1. f. 116—126v. Intăe zi. Obrezanie Domnului nostru a lu[i] I[isu]s H[risto]s şi pomenirea părintelui nostru Vasilie.

2. f. 126v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 2—5 ianuarie].

3. f. 126v—155. 6. Zua Botezului Domnului nostru a lu[i] I[isu]s H[risto]s.

4. f. 155—155v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 7—31 ianuarie].

VI. f. 155v. Luna lui fevuraria are 28 de zile, iară cându-i visect are 29. In zi 11 cias[u]ri, noapte 13.

1. f. 156. [Notiţe de sinaxar pentru ziua de 1 februarie].

2. f. 156—164. 2. Streteniia Domnului nostru a lui I[isu]s H[risto]s.

3. f. 164—164v. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 3—29 februarie].

VII. f. 164v. M[e]s[ea]ţa martia are 31 de zile. În zi 12 cias[uri], în noapte are 12 cias[u]ri.

1. f. 164v—165. [Notiţe de sinaxar pentru zilele 1—8 martie].

2. f. 165—172. 9 zile m[e]s[ea]ţ[a] la 40 m[u]cin[i]ci.

3. f. 172—179v. M[e]s[ea]ţ[a] m[a]r[tie] 25 [7].

---

6. Ziua de 31 decembrie lipseşte.

7. Pentru pricina arătată la notele 20 şi 26 de la manuscrisele 142 şi 143 (nr. 1—2 din această revistă), dau mai jos textul condacului «Apărătoarei Doamnei» din acest manuscris: *D[oa]mnei cei apărătoare cu biruire, că diacă ni-am izbăvit din nevoi robi Tăi, N[ă]scătoare de D[u]mn[e]z[e]u, scriem Ţie ceale de bună mulţămită, carea ai ţineare nebiruită, slobozeşte-ne din toate răo[tă]ţile ca să-Ţ[i] strigăm : Bucură-Te, nevastă neneves[ti]tă.*

VIII. f. 179v. Luna lui aprili.

1. f. 179v—187. 23 [La sfîntul Ghiorghie].

IX. f. 187. Luna lui iunie.

1. f. 187—196v. 24. Naşterea sf[î]ntului Ioan Botezătoriul.

2. f. 196v—204v. M[e]s[ea]ţ[a] iunie 29 de zile sf[i]nţii Petru şi Pavel.

X. f. 204v. Luna lui avgust.

1. f. 204v—214v. 6. Sf[î]ntă Preobrabrajenie a Domnului nostru a lui I[isu]s H[risto]s[8].

Însemnări posterioare :

f. 62v—63. Însemnare din 1819.

f. 166v. Însemnare din 1822.

146

Slujba Sfîntului Stelian

Sec. XVIII—XIX; hîrtie; 15 foi + cîte o foaie de hîrtie de Vorsatz la început şi la sfîrşit; 23×17; 22 rînduri pe pagină; scriere cursivă cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile, iniţialele şi indicaţiile tipiconale cu cerneală roşie; un frontispiciu floral (f. 2) din cerneală roşie, verde şi neagră; titlul manuscrisului, scris pe o pagină întreagă, încadrat într-un chenar floral simplu, din cerneală roşie şi neagră; un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură nouă din pînză şi hîrtie; cumpărat de la Anticariatul de Stat în 1961.

f. 1. Slujba cuviosului şi purtătoriului de D[u]mnezeu părintelui nostru Stilianu, acum întîiu tipărită în zilele prea înnălţatului nostru D[o]mn Io Nicolae Petru Mavroghene Voevod. Şi s-au tălmăcit de pre limba elinească pe limba rumînească de Prea Sf[i]nţiia Sa Părintele Chir Filaret Episcopul Rîmnicului. Dată la stambă în tipografiia Prea Sf[i]nţii Sale în anul de la naşterea lui H[risto]s 1786 Noem[vrie] 22. S-au tipărit de Climent Ierom[onahul] Tipograful Rîmniceanul[9].

f. 1v. Albă.

f. 2—5. Luna lui Noemvrie în 26 de zile cuviosul părintele nostru Stiliano al Paflagoniei. Seara.

f. 5.—14v. La utrenie.

f. 15—16. Intru aciastă lună, în 26 de zile, pomenirea cuviosului părintelui nostru Stiliianu al Paflagoniei = Sinaxarul sfîntului, *Mineiul*

8. Sfîrşitul lipseşte.

9. Manuscrisul este copia unei tipărituri rîmnicene, din care nu se cunoaşte nici un exemplar. *Bibliografia românească veche* de Ioan Bianu şi Dan Simonescu, vol. IV, Bucureşti, 1944, p. 266, o semnalează după manuscrisul Academiei Republicii Populare Române, fondul Gaster, nr. 40, f. 20—35. Manuscrisul din Biblioteca Patriarhiei Române ar fi a doua mărturie despre existenţa tipăriturii rîmnicene. Trebuie menţionat că manuscrisul nostru dă ca an al tipăririi anul 1786, pe cînd manuscrisul de la Academia Republicii Populare Române anul 1787.

lunei Noemvrie, ediția III-a, București, 1927, p. 415 (în ziua de 26 noembrie).

Însemnări posterioare :

f. 1, cu litere latine : *Hogea Ion.*

Pe foaia 15v, o ștampilă ovală, cu următoarea legendă : «*Graiul Românesc*» *Marcu Polack Anticuar, București.*

147

Miscelaneu

Sec. XVIII (1776); hîrtie; 331 foi [10] + cîte o foaie de hîrtie de Vorsatz la început și la sfîrșit; 20,5×15; între 18 și 24 rînduri pe pagină; scriere cursivă; corpul întîi și al doilea scrise în întregime cu cerneală neagră; corpul al treilea cu cerneală neagră, iar titlurile și inițialele cu cerneală roșie; corpul al patrulea, cu cerneală neagră; titlurile și colontitlurile cu cerneală roșie; frontispiciile și inițialele cu cerneală verde, roșie și neagră; mai multe condeie; corecturi de la prima mînă; legătură nouă, cu piele la cotor și colțuri; cumpărat în 1961 de la Anticariatul de Stat.

f. 1—2v. Albe.

I. f. 3—57. A celui întru sfinți părintelui nostru *Antonie celui Mare*, Învățături pentru năravul oamenilor și pentru buna viețuire, întru capete 170 = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 11—30.

f. 57. Sfîrșit și lui D[u]mnezeu slavă. S-au tălmăcit din limba elinească de ieromonah Macarie.

f. 57v—60v. Albe.

II. f. 61—104v. A prea cuviosului părinteui nostru *Ioann episcopul Carpatiilor*, Cătră călugării cei din Indiia carii îi scrisease lui. Mîngîitoare capete 100 = MG, vol. 85, col. 1837—1856.

III. f. 105—113. Al acestuiași fericitului *Ioann al Carpatiului*, Cuvînt postnicesc și foarte mîngîitoriu, cătră călugării cei din Indiia, carii l-au îndemnat (a scrie) = MG, vol. 85, col. 1857—1860.

f. 113. S-au tălmăcit din limba ellinească de ieromonah Irinarh.

f. 113v—114v. Albe.

IV. 1. f. 115—151v. A smeritului *Nichitei Stitat* monahul și preotul prea sf[i]nțitului lăcaș al Studiților [11]. Suta dintîi a capetelor celor lucrătoare = MG, vol. 120, col. 852—900.

2. f. 152—199. *A acestuiași*, A doa sută a fireștilor capete, pentru curățirea minții = MG, vol .120, col. 900—952.

---

10. Au fost legate la un loc 4 corpuri : corpul întîi, f. 1—60; corpul al doilea, f. 61—114; corpul al treilea, f. 115—260; iar corpul al patrulea, f. 261—331. Corpul al doilea, al treilea și al patrulea au paginație originală; corpul al treilea are și signatura colilor.

11. O mînă posterioară, după cuvîntul Studiților, a pus o cruce, iar pe marginea de jos a foii a scris cu creion negru și cu litere chirilice de tipar : *Ucenic Sf. Simeon Noul Bogoslov.*

3. f. 199—251. *A acestuiași,* A treia sută a capetelor celor pentru dragoste și pentru săvîrșirea vieții = MG, vol. 120, col. 953—1009.

4. f. 251v—253. *A acestuiași,* Capete altele = Orientalia Christiana, 12 (1928), XXXIV—XXXV.

5. f. 253v—258v. *A acestuiași Nichita Monahul și preotul Studitului,* Pentru aceaia adecă carele iaste raiul cel gînditoriu și care sînt sadurile ceale într-însul și rodurile ceale d[u]mnezeești ale acestora. Prea înțăleaptă și înnaltă alligoricească vedeare.

Inc. Lemnul cunoștinții, Duhul Sfînt iaste, carele lăcuiaște întru omul cel credincios [12].

Sf. Și să se păgubească D[u]mnezeu de lăcuința cea întru noi.

V. f. 259—260. A sf[î]ntului Ioann Gură de Aur, Cuvînt fiește căruia om folositoriu de suflet.

Inc. Omule, toate le-ai luat de la D[u]mnezeu, înțăleagerea și priceaperea și mintea și toate sînt plecate ție supt picioare.

Sf. Că așa nimic nu te vei folosi întru acel cias, ci mai nainte, fraților să ne pocăim... Amin.

f. 260v. Albă.

VI. f. 261. Ale lui *Isihie Preotul,* Cătră Teodul, Cuvinte folositoare de suflet pentru trezvire și fapta bună, prin capete, începătură a luminării sufletului, adevărate învățături [13], care să grăesc înprotivă cuvîntătoare și rugătoare.

1. f. 261—292v. [Suta întîia] = MG, vol. 93, col. 1480—1512.

2. f. 293—327v. *A acestuiaș,* a doaoa sută = MG, vol. 93, col. 1512—1544.

3. f. 327v—329. *[A acestuiaș],* Cuvîntare de pre urmă prin capete. [5 capete].

Inc. 1. Deci întru cuvintele ceale dinapoi întru ceale din suta dintîiu și în a doaoa.

Sf. De toată firea cea cuvîntătoare a îngerilor și a oamenilor și de toată zidirea pre carea o au zidit Treimea cea negrăită... Amin.

VII. f. 329v—331v. [Textul grec a 7 întrebări și răspunsuri ale sfinților *Varsanufie și Ioan*].

Însemnări de la prima mînă :

În frontispiciul de la f. 261: *1776.*

Însemnări posterioare :

Pe f. 331v, o ștampilă ovală, cu următoarea legendă, cu litere latine: «*Graiul Românesc*» *Marcu Polack, Anticuar, București.*

---

12. Cf. P. Chrysostomus Baur O. S. B., *Initia patrum graecorum,* Città del Vaticano, 1955, vol. II, p. 564, în colecția *Sources chrétiennes,* nr. 8 (1943), s-a publicat o lucrare a lui Nichita Stitatul: *Paradisus spiritualis.* N-aș putea spune dacă este lucrarea din manuscrisul nostru, deoarece începutul este puțin deosebit; în loc de: «lemnul *cunoștinței* Duhul Sfînt este» cum este în manuscrisul nostru, avem : «lemnul *vieții* Duhul Sfînt este».

13. Pe margine : *sfătuiri.*

148

Sfîntul Teodor al Edesei, Sfîntul Efrem Sirul

Sec. XVIII; hîrtie; 75 foi + cîte o foaie de hîrtie de Vorsatz la început și la sfîrșit; 19×13,5; 16 rînduri pe pagină; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile și inițialele cu cerneală roșie; cîteva inițiale ornamentate, cu cerneală roșie și neagră; un frontispiciu floral din cerneală neagră (f. 2); un singur condei; corecturi de la prima mînă; legătură nouă, cu piele la cotor și colțuri; cumpărat în anul 1961 de la Anticariatul de Stat.

f. 1. Albă, cu un otpust : *Pentru rugăciunile.*

f. 1v. Albă.

I. f. 2—60. Cartea sf[î]ntului *Teodor ce au fost episcop Edesului,* Capete a faptelor celor bune = Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Veneția, 1782, p. 265—273.

f. 60v. Albă.

II. f. 61—75. Dintru ale prea cuviosului părintelui nostru *Efrem Sirul,* Sfătuiri. Sfătuirea 21 = Λόγοι καὶ παραινέσεις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου, Veneția, 1721, p. 134—139.

f. 75v. Albă.

Însemnări posterioare :

f. 75v, o ștampilă ovală, cu următoarea legendă, cu litere latine : «*Graiul Românesc*». *Marcu Polack, Anticuar. București.*

149

Miscelaneu

Sec. XIX (1827); hîrtie; 23 foi + cîte o foaie de hîrtie de Vorsatz la început și la sfîrșit; 20 × 12; 20—21 rînduri pe pagină; scriere cursivă, cu cerneală neagră; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; un singur condei; legătură nouă din carton; cumpărat în anul 1961 de la Anticariatul de Stat.

f. 1. Însemnări.

I. f. 1v—6v. Aciastă mică cărticică să numește Alăută duhovniciască și trîmbiță cerească, care trimbițind în urechile credincioșilor aprinde și învăpăiază inimile lor spre dragostea lui D[u]mnezeu și-i face pre ei a fi sîrguitori și a împlini și cu lucrul cele ce sînt scrise întru dînsa și prin lucrarea acestora li se face lor suire la împărăția cerului.

Inc. Și cei ce au dragoste către D[u]mnezeu și Îl iubesc pre El din toată inima lor.

Sf. Că au cunoscut că toate sînt vremelnice și amăgitoare și împiedecătoare de mîntuirea sufletului.

II. f. 6v—22. Cuvinte adunate din Sfînta Scriptură.

Inc. Pentru rugăciunea lui I[isus] și pentru cei ce voim a începe la aciastă sfîntă rugăciune.

Sf. **Și să înțăleagă fieștecine că acesta este semnul înșălăciunii cînd mintea este nelucrătoare. Amin.**

f. 22. Sfîrșit și lui D[u]mnezeu laudă.
f. 22v—23v. Însemnări.

Însemnări de la prima mînă :
f. 22. *1827, noemv[rie] 10.*

Însemnări posterioare :
f. 1. Cu litere latine și cu creion negru : *86. H. Manuscris.* 1855.
f. 1. *Aciastă mică cărticică este a părintelui Teona și să numește Alăută duhovnicească și trimbiță cerească.* 1855.
f. 22v. O ștampilă ovală, cu următoarea legendă, cu litere latine : *«Graiul Românesc». Marcu Polack. Anticuar. București.*
f. 23. Cu creion negru : *Itimie Arhim[andrit] Stareț M. Căldărușani.*
f. 23v. *Au răposat nepotul Dumitru Podar, 1829, mai 12.* Altă mînă, aceeași de la foaia 23, cu creion negru : *Părintele sareț Itimie au murit la anu 1863 Martie 3—4 nopte la M. Țigănești.*

Pr. D. FECIORU

NOTE BIBLIOGRAFICE

Giorgio R. Castellino, *Le civilta mesopotamiche*, Veneţia-Roma 1962, 82 p. + 1 hartă + 11 tabele.

Lucrarea lui Castellino reprezintă a patra lucrare în seria «Civilizaţia asiatică», serie de publicaţii editată de Instituto Venezia e l'Oriente.

Autorul, profesor al Universităţii din Roma şi cunoscut asirolog, dă o privire generală clară şi succintă asupra istoriei de două milenii şi jumătate a Mesopotamiei, precum şi asupra dezvoltării sale culturale. Lucrarea e împărţită în trei părţi. În prima parte e tratată istoria şi cultura sumeriană, iar ca exemplu al literaturii sumeriene e tradus un imn aflat în templul lui Enki, Eengurra din Eridu. În continuare e prezentată ridicarea, rivalitatea şi căderea împărăţiilor din Assur şi Babilon. Autorul acordă multă atenţie, în această parte, domniei lui Hammurapi. Ultima parte se ocupă de cele mai importante realizări culturale ale Mesopotamiei şi anume scriere, învăţămînt, literatură, concepţia asupra lumii, artă, drept şi ştiinţă. La sfîrşit autorul dă îndrumări literare, şi o tabelă cuprinzînd o privire cronologică de ansamblu asupra istoriei Mesopotamiei.

Prof. B. Davie Napier, *Song of the Vineyard. A theological Introduction to the Old Testament* (Cîntecul viei. O introducere teologică la Vechiul Testament), New York, 1962, XII + 287 p.

Lucrarea prezintă mersul istoriei israelite din timpul patriarhilor pînă în secolul al II-lea î.d.Hr., sau mai bine-zis produsul teologic al acestei dezvoltări. Prefaţa are ca scop evidenţierea importanţei Vechiului Testament, în special însemnătatea sa pentru credinţa şi viaţa vechiului Israel. Prefaţa mai cuprinde şi textul cîntecelor de la Isaia V, 1—7; XXVII, 1—5, 7.

Lucrarea arată că faptele relatate de Vechiul Testament au importanţă din punctul de vedere al credinţei. Astfel se subliniază că legătura lui Dumnezeu cu ieşirea din Egipt a lui Israel nu e un fapt demonstrabil. Ea reprezintă însă un fapt real şi de mare însemnătate pentru credinţă. Se mai afirmă că sensul relatării creaţiei e credinţa că toată existenţa e creată şi menţinută de Dumnezeu şi de Cuvîntul Lui, că anume această relatare dă expresie credinţei într-un proces-existent continuu, atitudine care nu exclude o critică literară şi istorică.

Hans Wilhelm Hertzberg, *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Studiu asupra tradiţiei şi teologiei Vechiului Testament), Göttingen, 1962, 186 p., form. 8.

Lucrarea conţine o culegere de lucrări mai mici ale lui H. W. Hertzberg apărute în diverse publicaţii. Autorul, fost egumen la Ierusalim, se ocupă în special cu probleme ale teologiei şi ermineuticii Vechiului Testament. În acelaşi timp însă e preocupat şi de ultimele descoperiri arheologice. În capitolul despre «Tradiţia în Palestina», autorul se foloseşte de datele procurate de morminte, reuşind astfel să redea o icoană fidelă a istoriei diferitelor tradiţii religioase ale diverselor comunităţi care au trăit pe teritoriul Palestinei.

Urmează capitolul «Adonibesek» urmat de capitolul «Tradiţiile despre Melkisedec». Aici autorul încearcă să transpună originea tradiţiei lui Melkisedec în

sanctuarul de pe muntele Tabor, de unde s-ar fi răspîndit la Ierusalim — pentru iudei, pe Golgota — pentru creștini, și pe Garizim — pentru samaritani.

Capitolul «Stînca sfîntă și Vechiul Testament» cercetează originea acestei tradiții și nu-i găsește reazim în Vechiul Testament. Ea apare doar după anul 70 ca o rămășiță a locașului sfînt. Alt capitol se ocupă despre «Judecătorii mici». După Hertzberg, presupusa listă a așa-numiților «Judecători mici» a cuprins inițial 12 nume, care cuprindea pe lîngă Tola, Jair, Ibzan, Elon, Abdon și pe Otniel, Debora, Gideon, Abimelek și Samuel. Un exemplu de tradiție vie îl oferă capitolul «Despre Pessah-ul samaritean». Un alt capitol se ocupă despre «Istoria ulterioară a textelor vechitestamentare în cadrul Vechiului Testament». Termenul de istorie ulterioară are în vedere faptul că, spre exemplu, Proverbele, în timpul Vechiului Testament capătă o colosală însemnătate însă cu prețul unei noi interpretări din partea urmașilor, care introduc în textul original glosse și adăugiri.

Alt capitol se ocupă cu problema «Este posibilă exegeza din punct de vedere teologic?». La aceasta autorul răspunde afirmativ și pretinde chiar că aceasta să fie făcută cu toate mijloacele științifice avîndu-se însă mereu în vedere faptul că poporul evreu e poporul ales. Alt capitol se ocupă de «Predica profetică despre mîntuire și teologia vechitestamentară». Aici se arată cum profeții îndepărtează legea rigidă a cauzei și efectului, a vinei și pedepsei și a dreptății și răsplatei, înlocuind-o cu aseitatea acțiunii divine. Aceeași idee se desprinde și din capitolul «Critica profetică la adresa cultului». Un întreg capitol e consacrat misiunii profetului Ieremia. Capitolul poartă titlul «Ieremia și regatul din nord, Israel». In capitolul «Observații teologice la problema Israel», autorul înlătură anumite concluzii eshatologice, care decurg din faptul întemeierii statului Israel. Într-un alt capitol este tratată problema, din nou actualizată de teologia vechitestamentară actuală, și anume «Problema lui Hristos în Vechiul Testament». Autorul scoate aici la iveală liniile voinței divine de mîntuire și incapacitatea lui Israel în problema mîntuirii. Una din linii duce la Evanghelia Noului Testament, iar alta se revarsă în Sinagogă. Felul cum este astăzi interpretată predica Vechiului Testament este prezentată de capitolul «Solia de la început», care se ocupă cu textele de la Fac. I, 1—2, 24; II, 25; III, 24; IV, 1—16.

(În «Orientalische Literaturzeitung», nr. 9—10/1963, col. 471—474).

Sheldon H. Blank, *Jeremiah. Man and Prophet.* (Ieremia. Omul și profetul). Cincinatti, 1961, XII + 260 p. form. 8.

Lucrarea, publicație a asociației «Alumni Association of the Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion», se adresează unui cerc larg de cititori. Prima din cele trei părți redă viața profetului. A doua este consacrată «confesiunilor» sale, se ocupă deci în mod special cu viața sa interioară. A treia tratează cele mai importante teme ale predicii profetului. Lucrarea mai posedă patru «Note adiționale» : 1. un sumar cu privire la datele existente în partea întîia, 2. definirea a doi termeni, «paga» și «palal» cu «a se ruga», 3. observații asupra folosirii termenului «Amin» în Vechiul Testament în general și la Ieremia în special, 4. numirea părților din cartea lui Ieremia rămase necercetate — în majoritate neautentice. Un indice de locuri, lucruri și termeni ebraici, traduși în englezește încheie lucrarea. — *(Aug. B.)*.

Franz Mussner, *«Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»* («Evanghelie» și «Ființa Evangheliei») în «Gott in Welt», Herder-Freiburg, 1964, p. 491—514.

Cuvîntul «evanghelie» s-a încetățenit în dicționarul creștinismului ca expresie tipică pentru «vestea bună (mesajul) despre mîntuirea adusă de Fiul întrupat al lui Dumnezeu». În discuțiile dintre confesiuni însă cuprinsul noțiunii «evan-

ghelie» a primit în anumite puncte unele nuanțări confesionale, iar unele fracțiuni creștine l-au nuanțat pînă la detașarea lui de sensul autentic creștin. Spre lămurire, autorul studiului, profesor romano-catolic pentru exegeza Noului Testament, își propune să analizeze semnificația cuvîntului «evanghelie» în Noul Testament.

Expunerea începe cu cercetarea cuvîntului «evanghelie» la Sfîntul Apostol Pavel, care-l întrebuințează cel mai mult (60 de ori) și care — spune autorul — probabil l-a și «introdus în dicționarul terminologiei creștine», — fapt însă cu care nu sînt de acord alți teologi.

În Epistolele către Tesalonicieni (1 Tes. I, 5) cuvîntul «evanghelie» are semnificația de «propovăduirea misionară» a Apostolului Pavel și a colaboratorilor săi și care în I, 8 se identifică cu «cuvîntul Domnului», osemenea și în celelalte locuri (II, 2; II, 4; II, 8; II, 9; II, 12); la III, 2 cuvîntul are semnificația de «întreaga lucrare misionară». Din II Tes. I, 4, reținem că propovăduirea evangheliei servește unui scop eshatologic. Semnificație de «predica apostolică misionară» are cuvîntul «evanghelie» și în Epistolele către Corinteni. La I Cor. XV, 1—5 trebuie subliniat că cuvîntul redă conținutul principal nu numai al predicii pauline, ci și al credinței creștine peste tot (moartea, învierea, arătările Mîntuitorului, importanța soteriologică a morții Sale «pentru păcatele noastre»). Accentul cade aici pe hristologie, dar ea nu se separă de soteriologie. Însemnătate deosebită pentru semnificația cuvîntului «evanghelie» are Epistola către Galateni. Aici se relatează primejdiile cărora este expusă «Evanghelia», îndeosebi prin încercarea de a-i falsifica autenticitatea cuprinsului prin diluarea lui într-o «sinteză» cu vechiul concept despre mîntuire, depășit însă de caracterul soteriologic al morții pe cruce a Mîntuitorului. Apostolul nu cunoaște «sinteze soteriologice», formate din asocierea învățăturii soteriologice creștine cu elemente de altă origine, fie iudaice, fie păgîne (Gal. I, 6; I, 7; I, 11; I, 16—21; II, 2—14). În Epistola către Romani conținutul cuvîntului «evanghelie» e, în primul rînd, de natură hristologică. «Întru evanghelia Fiului Său» slujește lui Dumnezeu Apostolul (I, 9) — slujire care se face în lucrarea misionară a Apostolului (I, 14). «Evanghelia» propovăduită de Apostol revelează dreptatea divină, întrucît aceasta s-a descoperit pe sine pe crucea lui Iisus ca fiind bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu de a oferi și necredincioșilor mîntuirea prin credința în crucea salvatoare a Fiului Său (I, 16 ș.u.). Textul acesta are importanță deosebită pentru conceptul paulin despre «ființa evangheliei», întrucît arată că de cuprinsul Evangheliei ține și judecata viitoare care va cuprinde păcatele tuturor, fie evrei, fie păgîni. În Epistola către Coloseni (I, 5 ș.u.) Evanghelia aduce vestea bună despre mîntuirea eshatologică a credincioșilor. La Efeseni I, 13, «cuvîntul advărului» nu-i decît «evanghelia mîntuirii» («bunăvestirea mîntuirii»), aceasta însemnînd învierea din «morți» și participarea harică la preamărirea lui Hristos. După Filipeni I, 5 ș.u. Apostolul mulțumește lui Dumnezeu pentru via participare a filipenilor la «împărtășirea întru Evanghelie, din ziua dintîiu pînă acum», adică la activitatea misionară a Apostolului. Împotriva interpretărilor sofistice ale învățăturii, Apostolul îndeamnă a ține la învățătura sănătoasă, propovăduită după «Evanghelia măririi fericitului Dumnezeu» (I Tim. I, 6—11).

Din textele pauline — numai cîteva au fost menționate în interpretare rezumată — se desprinde deci că cuvîntul «evanghelie» semnifică la Apostolul Pavel actul și cuprinsul propovăduirii sale misionare. Tematica «evangheliei» pauline este multiplă, implicînd și «pareneza etică„ (I Cor. II, 13), dar întreg cuprinsul său stă în legătură organică cu Hristos și lucrarea Sa mîntuitoare. A propovădui Evanghelia înseamnă astfel după Apostolul Pavel: a-L propovădui pe Hristos. Constatarea statistică înregistrează întrebuințarea în Sfintele Evanghelii a termenului «evanghelie»: Matei — 4; Marcu — 8; Luca — 2; Ioan — 0. La Matei — afirmă autorul — cuprinsul central al «Evangheliei» îl constituie împărăția lui Dumnezeu, așa cum o înțelege și propovăduiește Iisus Hristos.

Evanghelistul Marcu numește a sa «viață a lui Iisus»: «Evanghelia lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (Marcu I, 1). Relatînd despre Iisus, Evanghelistul Marcu anunță că «Mîntuitorul eshatologic» a sosit și arată felul în care mîntuirea este prezentă prin și în Hristos. Iar fiindcă cuvîntul și lucrarea lui Iisus înseamnă

mîntuirea mesianică, Marcu își poate numi relatarea sa în privința aceasta: evanghelie. Cuprinsul central al «Evangheliei» îl constituie la Marcu: viața și lucrarea mesianică a lui Iisus.

Evanghelistul Luca întrebuințează termenul «evanghelie» numai de 2 ori în Faptele Sfinților Apostoli și anume: la XV, 7, în cuvîntarea rostită de Apostolul Petru în Sinodul Apostolic, — «cuvîntul evangheliei» însemnînd vestea bună despre mîntuirea mesianică în Iisus din Nazaret; și la XX, 24 (cuvîntarea Apostolului Pavel la Milet în fața bătrînilor din Efes), unde Apostolul Pavel vorbește de slujba pe care a primit-o «de la Domnul Iisus de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu».

În schimb, Evanghelistul Luca întrebuințează mult verbul εὐαγγελίζεσθαι = a binevesti (în Evanghelie de 10 ori; în Fapte de 15 ori), pe care Matei îl întrebuințează numai o dată, Marcu și Ioan niciodată, iar Apostolul Pavel de 21 ori.

În Fapte temele verbului sînt: Iisus Hristos (V, 42), cuvîntul (VIII, 4), împărăția lui Dumnezeu și numele lui Iisus (VIII, 12), pacea lui Iisus (X, 36) ș.a. În orice caz, la Luca «evanghelia» se referă la mîntuirea adusă de Iisus din Nazaret. Deci și la sinoptici semnificația cuvîntului «evanghelie» e largă, ca și la Apostolul Pavel, dar și la ei stă în legătură organică cu Hristos și cu mîntuirea adusă de El.

În Noul Testament se mai întîlnește cuvîntul «evanghelie» la I Petru IV, 17, semnificînd binevestirea mîntuirii creștine și la Apocalipsa XIV, 6, unde-i vorba de a «binevesti evanghelia veșnică» care înseamnă «temeți-vă de Dumnezu și dați Lui mărire, că a venit ceasul judecății» (XIV, 7), deci «evanghelia veșnică» indică apropierea judecății.

În Noul Testament, după cercetările autorului, cuvîntul «evanghelie» are un cuprins larg, care poate fi rezumat în afirmația: Vestea bună că în Iisus din Nazaret a sosit Mesia cel făgăduit, învățătorul, Domnul și Mîntuitorul celor din robia păcatului. Desigur, în cuprinsul noțiunii «evanghelie», după conceptul creștin intră tot ce-i în legătură cu Hristos și lucrarea Sa mîntuitoare. E o analiză teologică utilă.

Diac. Prof. O. BUCEVSCHI

Ihor Ševčenko, *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*, în «The Slavic Review», vol. XXIII (1964), 2, p. 220—236.

Profesorul de istorie de la Universitatea Columbia reia discuția asupra celor trei enigme ale misionarismului apostolilor slavilor, de care s-au ocupat istoricii în ultimele trei decade: misionarismul, limba și literatura slavă în legătură cu epoca chirilo-metodiană. La acestea Sevcenko răspunde pe scurt astfel: 1. Cei doi frați sînt misionari bizantini, dar în Moravia nu au mers în țară păgînă, deoarece misionarismul creștin pătrunsese aci cu un secol mai de vreme. Descoperirile arheologice și un nou izvor literar dovedesc aceasta. Se amintește că în anul 880 Roma avea jurisdicție în *Pannonica sedes*. 2. În ce privește limba slavă se precizează că alfabetul a fost creat de greci și că Bizanțul nu putea admite liturghia în limba slavă. Pentru contemporani însuși Metodie trecea drept un *quidam graecus*. Limba slavă a fost învățată mai tîrziu, dar nu cu prea multă răspîndire. Teofilact al Ohridei, în *Vita Clementis*, arată că acesta a dat instrucție unui «popor ales» de 3500 oameni din care trei sute erau cititori, subdiaconi, diaconi și preoți, designați dioceselor bulgare. Ne întrebăm noi dacă pentru Sfîntul Climent († 916) acesta era clerul bulgarilor, cum se mai putea face misionarism slav dincolo de diocesele acestora? 3. Cît privește literatura slavă, ea este tradusă din grecește, în general mecanic și bogată în *calcuri frazeologici* după această limbă. Este adevărat însă că activitatea postmetodienilor — Constantin presbiterul, Ioan exarhul, dar mai ales Sfîntul Naum — este remarcabilă, dar nu creatoare. Mai mare contribuție va aduce mai tîrziu Eftimie de Tîrnova, prin reforma sa lingvistică și ortografică și ucenicul său Constantin Kostenețki.

În ce privește alfabetul slav, autorul crede că glagoliticul este anterior perioadei chirilo-metodiene și dezvoltarea lui trebuie studiată comparativ cu a alfabetului armean.

Nu ni se pare demonstrată afirmația autorului, că vechea Biserică slavă a activat ca și cea latină în Balcani și la slavii est-europeni pînă în secolul al XVIII-lea și mai ales în ce constă excepția Rusiei în această privință (p. 225—226). Cu toate acestea tezele lui Sevcenko merită să fie luate în considerație.

A. Dostál, *Les origines de l'Apologie Slave par Chrabr*, în «Byzantinoslavica», XIV (1963), 2, p. 236—246.

Analizînd apologia anonimului Hrabr, autorul ajunge la concluzia că nu e vorba de o operă literară slavă, ci adaptarea unor scholii grecești contemporane, adică în timpul țarului Simeon, care se refereau la originile scrisului grecesc. Pentru demonstrare reproduce scholiile bizantine și corespondentul lor slav, cu interpretarea necesară. Hrabr nu spune despre care alfabet vorbește, iar Dostál își exprimă părerea că e vorba de cel glagolitic. Pentru folosirea anterioară de către slavi a alfabetelor grec și roman *bez ustrojenija*, cum spune Hrabr, autorul admite interpretarea *fără adaptare*. În general este o apărare a alfabetului «slav» față de cel «grec» și nu a celui «chirilic». În cazul acesta ne întrebăm de ce eruditul slavist de la Praga nu precizează dacă în vremea compilării apologiei exista alfabetul chirilic sau nu. De asemenea, nu face nici o aluzie dacă acest anonim este sau nu Naum, despre care s-a vorbit adesea. Părerea lui ar fi atîrnat greu în cumpănă. — (*A. S.*).

Preotul Nicolae, *Cronologia vieții Sfîntului Ioan Scărarul*, în «Mitropolia Banatului», an. XIV (1964), nr. 1—3, p. 39—45.

Folosind o aleasă bibliografie de specialitate, autorul face o temeinică analiză critică a celor trei ipoteze susținute de diferite categorii de cercetători cu privire la cronologia vieții Sfîntului Ioan Scărarul, care constituie cea mai dificilă latură a studierii vieții și operei Sfîntului. Prima ipoteză (susținută între alții de V. Beneșevici) argumentează că Sfîntul Ioan Scărarul aparține exclusiv veacului al VI-lea (născut la 525 și mort în jurul anului 600); a doua ipoteză (susținută între alții de F. Nau) argumentează că activitatea Sfîntului Ioan Scărarul s-a desfășurat în prima jumătate a veacului al VII-lea, născut înainte de 579 și mort în anul 649); iar a treia ipoteză (susținută în special de L. Petit) interpretează relatările monahului Anastasie, din textul *Feluritelor povestiri despre Sfinții Părinți din Sinai*, pornind «de la necesitatea de a-l duce pe Ioan Scărarul în veacul al VII-lea» și afirmînd că moartea lui a avut loc «către 680 sau cel mai de vreme către 670».

Autorul conclude că: «în faza actuală a cercetărilor, lipsiți de dovezi sigure, nu putem indica o soluție ferită de aproximație. Socotim totuși... greu de admis prima și ultima dintre ipoteze, pentru a ne alătura, cu rezervele care se impun, celei de a doua ipoteze».

Ioan Iufu, *Despre prototipurile literaturii slavo-române din secolul al XV-lea*, în «Mitropolia Olteniei», an. XV (1963), nr. 7—8, p. 510—535.

Acest studiu constituie ultimul material pregătit definitiv pentru tipar de către regretatul slavist Ioan Iufu. În el se simte maturitatea de gîndire și tăria pozițiilor proprii la care ajunsese neobositul cercetător.

Astfel în problema deosebirilor esențiale între manuscrisele slavone din țările române scrise în veacul al XV-lea, față de cele scrise în veacul al XIV-lea — deosebiri pe care alți cercetători le atribuie, datorită ortografiei eftimiene a acestor manucrise, activității cărturarilor și călugărilor bulgari refugiați, după căderea Tîrnovei sub turci (1393), în țările române — Ioan Iufu, supunînd unei largi și amănunțite analize următoarele trei grupe principale ale manuscriselor slavone din țările române (scrise în a doua jumătate a veacului al XIV-lea și prima jumătate a veacului al XV-lea): I) Manuscrise scrise în a doua jumătate a veacului al XIV-lea în vechea ortografie a redacției medio-bulgare; II) Manuscrise scrise în afara țărilor române, în ultimii ani ai veacului al XIV-lea și primii ani ai veacului al XV-lea, în noua ortografie a redacției medio-bulgare, stabilită de patriarhul Eftimie al Tîrnovei; III) Manuscrise scrise pe teritoriul țărilor române în noua ortografie eftimiană, în primul sfert al veacului al XV-lea, ajunge la concluzia că:

Prototipurile literaturii slavo-române din veacul al XV-lea (după care s-au făcut copii de către caligrafii români — care comit greșeli, nefiind obișnuiți cu noua ortografie a acestor texte) au fost aduse în țările române din două centre de cultură greacă, dar în egală măsură și de cultură slavonă: Constantinopolul și Muntele Atos. Prototipurile de la Constantinopol — cele din care a luat naștere literatura slavo-română — au fost scrise în noua ortografie a redacției medio-bulgare (dezvoltată de patriarhul Eftimie și ucenicii lui în mînăstirile din Constantinopol, după refugierea lor aci). Iar prototipurile de la Muntele Atos au fost scrise în noua ortografie a redacției sîrbe (dezvoltată în mînăstirile atonite). Și unele și altele au devenit prototipuri ale literaturii slavo-române, după ce au fost transpuse în redacția medio-bulgară, singura redacție folosită de români în literatura religioasă.

Prot. Ioan N. B e j u, *Tipărituri românești vechi necunoscute*, în «Mitropolia Ardealului», an. IX (1964), nr. 1—2, p. 56—72.

Bibliotecarul Institutului teologic universitar din Sibiu își începe comunicarea într-o formă sobră și categorică: «Bibliografiem mai jos un număr de patru tipărituri vechi românești care nu sînt menționate în *Bibliografia românească veche* publicată de I. Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu» (e vorba de cele patru volume apărute în: 1903, 1910, 1929—1930, 1944).

«Tipăriturile nu figurează nici în ultima evidență a acestui fond, în *Repertoriul cărților românești vechi 1508—1830*, întocmit pe localități și în ordinea apariției de Barbu Teodorescu» (e vorba de studiul publicat în «Biserica Ortodoxă Română», an. LXXVIII (1960), nr. 3—4, p. 339—366).

«Investigațiile făcute în cinci mari biblioteci din țară — la București, Cluj și Iași — s-au soldat cu același rezultat negativ. Alte exemplare din aceste tipărituri nu se mai cunosc pînă la această dată».

După aceasta, autorul — semnalînd lipsa din fondul culturii vechi a cărților de format și întindere mică: abecedare, bucoavne, catehisme, memorii, manifeste, programe, destinate marii circulații și tocmai de aceea deteriorate și dispărute — trece la comunicarea împrejurărilor în care cele patru tipărituri vechi românești au ajuns la Biblioteca Mitropoliei Ardealului, la explicarea sustragerii lor de la «inserarea în *Bibliografia românească veche*», și la înfățișarea împrejurărilor care au dus la descoperirea acestor rarități bibliografice în Biblioteca Mitropoliei Ardealului.

În continuare se analizează cuprinsul și se demonstrează importanța acelor patru tipărituri, care sînt descrise bibliografic în partea II-a a articolului, astfel:

1. *Carte de poruncă la toată ciata besericească*, Rîmnic, 1743. Ediția întîia. Form. 14,8×9,3. Text: 11,3×8. 32 pagini nenumerotate, 19 rînduri pe pagină, tiparul în negru, în chirilice — în partea I (p. 1—11) cuprinde 12 porunci adresate preoților, iar în partea II-a (p. 12—28) textul unei pastorale despre post și mărturisire, către «cinstiții boieri și neguțători și ceilalți creștini».

2. *Întrebări și răspunsuri,* Rîmnic, 1747. «Form. 14,8×9,3. Text: 11,3×8. 12 foi nenumerotate, 23 rînduri pe pagină, în chirilică, numai în tipar negru» — cuprinde «Cuvîntul episcopului Climent către cititor» (p. 1—3), apoi învățături despre Sfintele Taine, cele 10 porunci, darurile Sfîntului Duh, virtuți etc.

În aceste două broșuri — exceptînd *pastorala* din partea a II-a a *Capetelor de poruncă* — episcopul Climent al Rîmnicului se adresează direct și exclusiv preoților, evidențiind nivelul «de pregătire al preoțimii din Oltenia, în epoca fanariotă, sub păstoria cea mai zbuciumată din istoria bisericească» a acestei eparhii.

3. *Scoaterea sau izvodul puncturilor dinu prevelegii... cinstitului cliru alu Legii grecești și a totu lăudatului neamu sărbescu,* Rîmnic, 1751. Form. 21,2×15,5. Text: 16×12. 10 foi numerotate în «chirilic»; cuprinde 5 diplome de privilegii date prin cancelaria crăiască ungurească (la 1690, 1691, 1693, 1743), în traducere în limba română. Problema explicării necesității care a dus la tipărirea la Rîmnic a cărților despre privilegiile sîrbilor ortodocși a dat naștere la diferite ipoteze; autorul se oprește la aceea care — ținînd seama de împrejurările istorice din prima jumătate a veacului al XVIII-lea din viața ortodocșilor ardeleni, care, pentru a rezista ofensivei catolice și uniate, se adresează mitropolitului de Carloviț care îi îndeamnă «să se apere și singuri provocîndu-se la privilegiile națiunii sîrbești» — afirmă că «Episcopia Rîmnicului care putea invoca și alte intervenții binefăcătoare în trebile bisericești ardelene, își ia sarcina de a traduce, tipări și difuza privilegiile națiunii sîrbești pentru frații de peste munți, cu scopul de a le oferi, într-un moment greu, sprijin în lupta lor pentru apărarea credinței străbune».

4. *Tabelă prin care se arată darea fiește cărui articuș, stih sau aveare, de pe care se plătește bir sau porție împărătească,* 1826. 1 foae, 75,5×47,5. Text: 67×38, cuprinde fixarea taxelor: moșiilor dinafară; ogonisirii osebite; dobitoacelor; protecții; capului și taxa orășănească a neguțătorilor și a meșterilor, dezvăluind sistemul excesiv austriac de la începutul veacului al XIX-lea; din dispozițiile finale ale acestei tabele «putem deduce implicațiile sociale pe care le-a avut respectiva reformă de impunere a proprietății private, adică darea împărătească din 1816».

Dr. Liviu Patachi, *Din corespondența lui Timotei Cipariu ca bibliograf,* în «Mitropolia Banatului», an. XIV (1964), nr. 1—3, p. 55—59.

Semnalînd aspectul mai puțin cunoscut al activității învățatului transilvănean, aspect care îmbrățișează preocupările sale bibliografice, autorul scoate în evidență intenția lui Timotei Cipariu de a publica catalogul descriptiv al cărților vechi românești, manuscrise și tipărite, pînă la 1830. Pentru înfăptuirea acestei intenții Timotei Cipariu «s-a adresat intelectualilor de seamă din Transilvania și din celelalte țări și ținuturi locuite de români», cărora el le mulțumește individual în prefața operei sale *Crestomație sau analecte literare din cărțile cele mai vechi și nouă românești, tipărite și manuscrise, începînd de la secolul al XVI-lea pînă la al XIX-lea, cu notițe literare* (Blaj, 1858, p. VI).

Pentru cărțile vechi bisericești din Țara Hațegului, Timotei Cipariu s-a adresat lui Ștefan Moldovan, vicar al acestui ținut, care, bisericește, aparținea de Episcopia din Lugoj. În anii din urmă s-a descoperit lista cărților vechi bisericești din Țara Hațegului trimisă de Ștefan Moldovan lui Timotei Cipariu și corespondența dintre ei în legătură cu aceasta.

Autorul analizează îndeaproape cuprinsul acestei corespondențe și lista cărților vechi bisericești din Țara Hațegului.

Pavel Chihaia, *Hrisovul din 13 noiembrie 1618 pentru biserica domnească din Cîmpulung-Muscel*, în «Glasul Bisericii», an. XXIII (1964), nr. 3—4, p. 294—336.

Urmărind să îmbogățească puținele știri care ne-au parvenit în legătură cu biserica ridicată de către voievodul Nicolae Alexandru în Cîmpulung-Muscel, autorul se oprește la datele pe care le cuprinde «hrisovul lui Gavriil Movilă, emis în 13 noiembrie 1618», în perioada a doua (1615—1618) a procesului (pentru moșia Bădești) care se poartă între urmașii Boloșinilor și Dolofanilor și noua reclamantă, biserica Domnească din Cîmpulung. «Preoții susțin că moșia Bădești se afla în stăpînirea bisericii domnești încă de la întemeierea ei de către Nicolae Alexandru, în 1351—1352 și că aceasta o stăpînise «timp de 180 ani» adică pînă în 1531—1532, cînd fusese «împresurată» de către stolnicul Badea Boloșin. Dovada proprietății o fac printr-un hrisov și o «icoană» donată de către voievodul Nicolae Alexandru, pe care icoană se afla trecută și moșia Bădești».

Faptul că voievodul Gavriil Movilă a dat cîștig de cauză bisericii, a făcut ca hrisovul semnat de el, la 13 noiembrie 1618, să devină document-cheie în procesul moșiei Bădești, proces care a durat mai mult de trei secole, și să constituie obiectul a nenumărate dispute asupra autenticității lui.

Autorul studiază îndeaproape mersul istoric al procesului moșiei Bădești și — întemeiat pe documente de arhivă și pe literatura de specialitate — stabilește autenticitatea hrisovului lui Gavriil Movilă din 13 noiembrie 1618, a existenței și autenticității hrisovului din 1351—1352 de la voievodul Nicolae Alexandru și a pomelnicului zugrăvit în aceeași vreme, ceea ce permite deducerea a o serie de date în legătură cu trecutul îndepărtat al bisericii din Cîmpulung-Muscel.

A. Sacerdoțeanu, *Arhimandritul Vasile Tismăneanu și mitropolitul Teodosie*, în «Mitropolia Olteniei», an. XV (1963), nr. 7—8, p. 546—567.

În confirmarea tezei că mitropolitul Teodosie al Țării Românești (1668—1672, 1679—1708) era din părțile Vîlcii sau Argeșului, teză susținută de Pr. N. Șerbănescu (în «Studii Teologice», an. IV (1953), p. 330—351), autorul prezintă și analizează o serie de acte, care se referă la neamurile vîlcene ale mitropolitului Teodosie, între care figura principală o constituie arhimandritul Vasile numit Tismăneanul, după ultima egumenie la Mînăstirea Tismana, care era văr al mitropolitului Teodosie.

Din cele 22 acte, prezentate în anexe, «se pot constitui cîteva spițe de rudenii, care sînt sigure, fără a determina însă pe genitorul comun», cu care s-ar putea închega arborele genealogic al întregului lor neam.

Pr. Marin M. Braniște, *Noi contribuții la localizarea luptei de la Rovine din anul 1394*, în «Mitropolia Olteniei», an. XV (1963), nr. 7—8, p. 612—618.

În sprijinul determinării locului bătăliei din 1394 la Rovinele de lîngă comunele Suseni și Țuțulești, din raionul Costești, regiunea Argeș, la o depărtare de 14 km în linie dreaptă de rîul Argeș, determinare la care ajunge în 1957, cercetătorul A. A. Bolșacov pe baza unui document oficial din veacul al XV-lea, găsit la Istanbul, și care permite reconstituirea drumului urmat de Baiazid pînă la întîlnirea cu Mircea, — autorul aduce cîteva dovezi de ordin toponimic, topografic și arheologic, între care: numirea *Tufele roșii* — dată, din vechime, de localnici stejarilor care împresurau aceste Rovine; numirea *Drumul omorului* — dată, din vechime, unui drumeag șerpuitor pe marginea de miazăzi a celor două comune; natura solului și aspectul său mocirlos primăvara și toamna; *drumul mare* care lega cîmpia Dunării cu muntele și întîlnea în aceste locuri pline de izvoare alt drum; urmele

materiale arheologice — resturile unei troițe sub care se poate presupune existența unui cimitir din acea vreme; inele, un vîrf de suliță specifice veacului al XIV-lea.

O schiță a împrejurimilor Rovinelor de Argeș și o fotografie a troiței completează expunerea.

Prof. I. Zugrav, *Vechi biserici din Suceava*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XL (1964), nr. 3—4, p. 149—151.

Autorul semnalează în rubrica «Însemnări», faptul că «cele șapte biserici rămase pînă astăzi (în Suceava) au existat, aproape sigur mai înainte în forme, probabil, mai modeste, poate de lemn», de îndată ce «au trebuit să fie refăcute în veacul al XVI-lea sau începutul veacului al XVII-lea», reparații care nu puteau fi făcute decît după cel puțin un veac de existență. Aceste biserici sînt: 1) Sfîntul Gheorghe (Mirăuți) — vechea Mitropolie; 2) biserica fostei mînăstiri din suburbia Ițcanilor, refăcută la 1639, dar documentar existentă din 1453; 3) biserica Sfîntul Gheorghe — catedrala Mitropoliei — zidită de Bogdan Orbul și Ștefăniță; 4) biserica Sfîntul Dimitrie, ctitorie a lui Petru Rareș din 1535, pare a fi zidită pe locul uneia mai vechi, după pavajul de lespezi, precizat în urma săpăturilor arheologice ca fiind din timpul lui Ștefan cel Mare; 5) biserica Sfîntul Nicolae, care, după pisania slavonă din 1611, se vede că era o refacere «ponovi» a unei biserici mai vechi; 6) biserica Învierii, ctitoria doamnei Elena, soția lui Petru Rareș, reiese că este reclădirea unei vechi biserici a Învierii, căreia în 1528, Petru Rareș îi face danii și scutiri; 7) biserica Nașterea Sfîntului Ioan Botezătorul, numită și biserica beizadelelor, ctitorie — din anul 1643 —a lui Vasile Lupu, trebuie să fi existat anterior, deoarece într-un *Minei pe luna iunie* de la Mînăstirea Probota, se află însemnarea că a fost «răscumpărat de Gligorcea și dat bisericii prooroculuí Sf. Ioan Înainte Mergătorul din Tîrgul Sucevei, anul 1569».

Desigur că au mai fost și alte biserici în Suceava, care au dispărut. Astfel, din «manuscrisul *Tetraevanghelului slav* păstrat la Mînăstirea Rila din Bulgaria, copiat de ieromonahul Macarie pentru biserica Uspennie din Suceava» se atestă existența acestei biserici la 1529, data copierii *Tetraevanghelului.*

Autorul afirmă, pe baza existenței acestor biserici anterioare celor actuale, că «organizării statale a Moldovei pe la jumătatea secolului al XIV-lea i-a premers o destul de trainică viață organizată...».

Pr. Oreste Gherasim, *Biserica lui Dragoș Vodă din Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XL (1964), nr. 3—4, p. 140—144.

Astfel este numită bisericuța de lemn din cimitirul așezat la aproximativ 400 m spre sud de Mînăstirea Putna; bisericuța aceasta, «ridicată prin anul 1346 în satul Volovăț (Olovăț), a fost apoi strămutată după 122 ani de Ștefan cel Mare la Putna» pentru a servi ca locaș de închinare «Comunității monahale ce luase ființă aci în timpul zidirii Mînăstirii Putna». Pentru aceea ea poartă și denumirea de «mînăstirea veche a Putnei», avînd hramul Intrarea în Biserică, ori denumirea de «biserica din sat».

După prezentarea datelor istorice privitoare la construirea ei, autorul trece la descrierea acestei biserici «care se integrează în șirul acelor biserici vechi care dau o imagine limpede a stilului arhitectural al construcțiilor de lemn din epoca feudală». Aceste bisericuțe, supranumite «năvi ce purtau cruce», construite de artiști țărani, alături de casele țărănești, «constituie cel mai vechi tip de arhitectură românească atît în Moldova, cît și în Transilvania și Țara Românească» și manifestă o atît de puternică influență a tipului de așezare omenească — a caselor rurale — încît bisericile de lemn abia se deosebesc de casele țărănești — mai ales cînd sînt lipsite de turle —, avînd același acoperiș în patru ape, specific regiunilor de munte, «culminînd, ca vechime, ca număr și ca frumusețe artistică, cele din Transilvania și îndeosebi Maramureș».

În descrierea amănunțită a bisericii lui Dragoș de la Putna, autorul se oprește asupra modificărilor, reparațiilor și îmbunătățirilor pe care ea le-a suferit în cei peste 600 ani de existență, scoțînd în evidență faptul că «cu prilejul reparațiilor săvîrșite la biserică nu se făceau modificări mari: toate părțile deteriorate, bîrne din pereți, de la acoperiș, sau alte piese importante se înlocuiau treptat cu altele noi, la fel cu cele schimbate, ceea ce nu aducea nici o modificare esențială construcției originale. În neîncetata reînnoire a materialelor din care erau construite aceste monumente constă secretul dăinuirii lor. Datorită acestui iscusit procedeu s-a păstrat și biserica lui Dragoș Vodă, prețios vestigiu al trecutului».

Alexandru I. Gonța, *Mînăstirea Balica din Iași — o ctitorie din veacul al XVI-lea a boierilor Buzești din Țara Românească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XL (1964), nr. 5—6, p. 273—281.

Autorul prezintă toate actele interne emise de cancelaria moldovenească în care se cuprind știri despre Mînăstirea Balica, pe care le sistematizează în legătură cu «locul și data zidirii Mînăstirii Balica» și cu «Balica hatmanul, ctitorul bisericii», concluzînd că: «pe locul unde se ridică astăzi în Iași biserica Frumoasă a existat în secolele al XVI-lea și al XVII-lea o mînăstire denumită a lui Balica, zidită, probabil, între anii 1563—1586, în timpul domniei lui Petru Șchiopul (pe un loc dăruit de acest voievod, printr-un privilegiu care a putrezit în pămînt în iarna anului 1915—1616), de Leontie sau Melentie Balica, portar de Suceava și hatman al Moldovei, originar din Țara Românească, făcînd parte din «marea familie a boierilor Buzești».

Costin Petrescu, *Arta picturii în frescă*, în «Glasul Bisericii», an. XXII (1963), nr. 3—4, p. 337—376.

Articolul care reprezintă un fragment din lucrarea cu același titlu, refăcut și completat după notele autorului de Pr. Em. Păsculescu-Orlea, poate fi socotit nu un manual, ci un îndreptar pentru cei ce pictează în frescă, pentru că se ocupă de : tehnica frescii, paletă, culori de bază (albul, negrul), alte culori, zidul, tencuiala, execuția (vechea metodă, fixarea maselor mari, fonduri, draperii, capete), alte feluri de executare, păstrarea desenului, păstrarea umedă a tencuielii, retușări, diferite procedee pentru înfrumusețarea frescii, fresca pe ciment, recorduri, pregătirea cartoanelor, auriturile, culori pătrunse în tencuială, precauții pentru executarea frescii în interior, raportarea bucăților de frescă de pe un zid pe altul și chiar pe o pînză.

În expunerea pe care o face artei picturale în frescă sub toate aspectele ei practice, autorul a luat ca punct de plecare procedeul tradițional întrebuințat, în lanțul atîtor generații, de către artiști necunoscuți și modești din Orientul Europei.

Constantin Turcu, *Știri noi despre Mînăstirea Slatina și despre Mitropolitul Veniamin Costachi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», an. XL (1964), nr. 3—4, p. 152—155.

Datele publicate sub titlul acesta în rubrica «Însemnări» sînt extrase de autor din notele și studiul lui Gh. T. Kirileanu, care «în august 1928 a vizitat Mînăstirea Slatina din fostul județ Baia și a cules datele pe care le-a găsit despre trecutul ctitoriei lui Alexandru Vodă Lăpușneanu (1558)... Aceste date le-a completat apoi cu altele din pomelnicele ce au aparținut numitei mînăstiri». Întrucît aceste note și studii «au fost puse la dispoziția autorului de către Gh. T. Kirileanu, cu ani în urmă», datele din însemnarea lui Constantin Turcu prezintă interes.

Din notele și însemnările lui Gh. T. Kirileanu — autorul extrage datele privitoare la fostul mitropolit Veniamin Costachi, care a avut reședință la Neamț și la Slatina, în cele două rînduri cînd a fost silit să părăsească scaunul mitropolitan.

Textul datelor extrase începe cu pomelnicul lui «Veniamin Mitropolitul...» pentru ca să continue cu înșirarea diferitelor obiecte, dintre care «pe unele iaste scris așa: din argintul ctitoricesc al domnului Alexandru voievod, s-au făcut acum de smeritul Veniamin», textul înșirării obiectelor se împerechează din nou cu date istorice.

Autorul însoțește însemnările sale cu unele observații asupra datelor istorice cuprinse în extrasele prezentate, care sînt conforme cu datele precizate de cercetări; iar în legătură cu obiectele făcute *«din argintul ctitoresc al Domnului Alexandru Voievod...»* autorul semnalează «acest păcat al trecutului» de a transforma vechile obiecte sfinte, datorită cărui fapt «s-au pierdut, pentru totdeauna, multe din obiectele noastre de neîntrecută artă și o dată cu ele, atîtea inscripții vechi...».

Pr. Valeriu Sima, *File rupte din «Cronica Mărgăului»*, în «Mitropolia Ardealului», an. VIII (1963), nr. 9—10, p. 751—752.

Scurtă însmnare, încadrată în rubrica: «Urme din trecut», care cuprinde multe și interesante date — extrase din «Cronica Mărgăului» (scrisă în veacul al XIX-lea) și după alte izvoare din 1340 și din veacul al XVII-lea — despre: prima biserică din Mărgău (raionul Huedin, regiunea Cluj), construită din lemn la 1342 și dărîmată la 1504; despre a doua biserică de piatră, construită la 1506 și distrusă de foc în urma unui trăsnet, la 17 iulie 1798; și despre a treia biserică zidită între 1804—1835; despre împodobirea bisericii și despre preoții care au slujit în biserica a treia din Mărgău. — *(I. V. G.)*.

R. N. Dandekar, *Vedic Bibliography*. Second volume. (Bibliografie vedică. Volumul al II-lea, Poona, 1961, XXIII + 760 p., form. 8.

În ultimii 20—30 de ani studiile indologice s-au înmulțit în așa măsură încît se simțea tot mai imperios necesitatea unei bibliografii generale. R. N. Dandekar și-a asumat greaua sarcină de a publica într-o lucrare toate studiile de indologie apărute în diferite limbi, de la anul 1930. Astfel în 1946 apare la Bombay primul volum al acestei lucrări, sub numele de *Vedic Bibliography*, care cuprinde, în 398 de pagini, toate lucrările de indologie apărute pînă la acea dată, începînd cu anul 1930. Volumul al II-lea reprezintă continuarea celui publicat în 1946 și cuprinde 760 pagini. În volum sînt menționate aproximativ 6000 de titluri din liteartura de specialitate, apărute între anii 1945—1946 și 1960 și un indice de autori și unul de cuvinte.

La o mare parte din cărțile și studiile menționate autorul redă, pe scurt și critic, cuprinsul cărții, precum și comentariile unor specialiști de vază asupra problemei respective. (După «Orientalistische Literaturzeitung», nr. 11—12, col. 596).

Jean Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs* (Simbolurile creștine primare), Paris, 1961, 159 p., 8 ilustrații.

În această lucrare autorul, pornind de la utilizarea lor în literatura creștină primară, încearcă să demonstreze originea multor motive din simbolica creștină în iudeo-creștinism și mai departe în iudaismul precreștin. El folosește dovezi literare și arheologice. Adesea autorul reușește să stabilească legături pînă în Vechiul Testament. Astfel pentru «sădire» (cap. II), imagine a poporului ales; pentru «apa vie» (cap. III aici e discutat și simbolul pește); pentru carul Sfîntului Ilie (cap. V) — aici însă problema se complică deoarece ideea carului sufletului e de origină greacă; pentru plug (cap. VI) care prin forma sa de cruce joacă un mare rol în creștinism; pentru steaua lui Iacob (cap. VII, — aici rezultînd, după Daniélou, legături mul-

tiple între Qumran, Samaria și iudeo-creștinism pe de o parte și pe de altă parte legături între steaua lui Iacob și steaua magilor, etc. Autorul mai cercetează și alte simboluri vechi creștine. Astfel semnul 'taw' reprezintă după Daniélou încă semnul lui Iahve (adică numele lui Dumnezeu, «Cuvîntul» — cap. IX). E cercetat apoi semnul corabie și reprezentări de animale care devin apoi simboluri ale Apostolilor.

Fiecare din simbolurile creștine primare este tratat și cercetat în parte, autorul căutînd să stabilească originea fiecăruia mai ales în tradiția iudaică. Pentru aceasta aduce o mulțime de dovezi vechi testamentare și diverse alte texte precum și dovezi din ultimele documente arheologice. (După «Orientalistische Literaturzeitung», 1963, Berlin, nr. 5/6, col. 264—5). — *(Aug. B.)*.

A. Martinos, *Enzyklopädie für Religion und Ethik*. Bd. 1., Athen, 1962 (în limba greacă).

Lucrări de acest fel au mai fost începute în trecut, dar au rămas neterminate. Așa au fost: «Enciclopedia teologică ortodoxă» rusească, din care au apărut 10 volume între anii 1900—1910; «Enciclopedia pentru religie și creștinism» (în limba greacă) din care au apărut 3 volume în 1939; «Marea enciclopedie a crștinismului» (tot în limba greacă) din care a apărut 1 volum în 1954.

Noua Enciclopedie e proiectată să apară în 12 volume. Cercul colaboratorilor cuprinde teologi greci, ruși și reprezentanți ai unor Biserici Apusene.

Cu privire la volumul apărut (1) ar fi de menționat că unele chestiuni nu sînt tocmai dezvoltate, așa «Nemurirea sufletului», «Frații lui Iisus», ș.a. Pretențiile Enciclopediei, menționate în «Prefață» sînt mari — afirmă teologul protestant Slenczka —, căci ar fi vorba de o a doua renaștere a Apusului sub influența Răsăritului creștin, a teologiei și vieții sale liturgice. (După «Ökumenische Rundschau» 1/1965).

Georges Tavard, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung* (Istoria Mișcării ecumenice), Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1964, p. 242.

Autorul — teolog romano-catolic, profesor la Institutul teologic din Pittsburgh (Pennsylvania S.U.A.) — prezintă în volumul de față, pe bază de izvoare, o «istorie a Mișcării ecumenice». Titlul lucrării ar fi însă mai exact: istorie a «ecumenismului catolic» din secolele al XIX-lea și al XX-lea, fiindcă «mișcarea ecumenică» din Bisericile necatolice e amintită numai în tangență, — totuși cu unele incursiuni interesante. Prin bogăția și variația materialului bine studiat și interpretat, lucrarea este o bună contribuție la cunoașterea ecumenismului. N-ar fi fost însă de prisos o mai dezvoltată expunere asupra conferințelor ecumenice de la New Delhi, Montréal și Mexico-City ș.a. ca și asupra «ecumenismului catolic» în legătură cu Conciliul al II-lea de la Vatican. (După Ökumenische Rundschau» 1/1965).

Mark Santer, *Stellungnahmen und Bemerkungen zur Einheitsformel von New Delhi*. (Atitudini și observații în legătură cu formula unității de la New Delhi). Genf., 1963, 54 p.

E o colecție a atitudinilor luate de Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor față de conceptul despre unitatea creștinătății formulat la New Delhi. Cuprinsul e împărțit în: 1) Atitudini generale, 2) Măsuri luate de Biserici pe temeiul acestei formule despre unitate și 3) Atitudini teologice: luterane, reformate, liberale, anglicane, vechi-catolice, ortodoxe și romano-catolice. (După Ökumenische Rundschau» 1/1965). — *(Ob.)*.

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».