STUDII TEOLOGICE

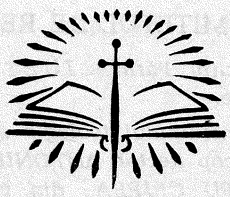


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a — ANUL XXIII — Nr. 9—10 NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1971

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIII, Nr. 9—10, NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1971

BUCUREŞTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

CUPRINSUL

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Nicolae Iorga despre scriitori creștini din epoca patristică* 605

Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Vechiul Testament, factor al ecumenismului* . 616

Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole* 621

Arhim. Zareh Baronian, *O importantă mențiune despre cultul sfintelor icoane* 672

Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *Cultul Bisericii Anglicane contemporane* . 679

Arhim. Benedict Ghiuș, *Faptul Răscumpărării și diavolul în imnografia Bisericii* 692

Asist. Ioan N. Floca, *Canoanele Sinodului de la Sardica* 720

Diac. Doctorand Ioan Boștenaru, *Profesorul Ion Popescu-Pasărea și uniformizarea cîntării psaltice* 727

Note bibliografice 736

Cuprinsul revistei «Studii Teologice» pe anul 1971 . . . . . I—VIII

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoţite şi de un rezumat într-o limbă străină de circulaţie, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, Bucureşti, cont. 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

NICOLAE IORGA DESPRE SCRIITORI CREŞTINI DIN EPOCA PATRISTICĂ

Cu prilejul centenarului naşterii lui Nicolae Iorga (1871—1971), merită să fie semnalată şi atenţia pe care el a acordat-o, în diverse împrejurări, scriitorilor creştini din primele veacuri. E adevărat că el nu s-a ocupat în chip deosebit, ca teolog, de aceşti scriitori, ci i-a cercetat în cadrul unor preocupări mai largi, în care a integrat şi un număr însemnat dintre ei. În lucrarea sa: *Cărţi reprezentative în viaţa omenirii*, vol. I—II, ed. II-a, Bucureşti, 1924, el tratează *11 scriitori patristici*, în *Medalioane de istorie literară bizantină* [1], el se ocupă cu 6 asemenea autori, iar în *Istoria vieţii bizantine* cu peste 70 [2]. Studiile sale de istorie universală, şi în deosebi cele de civilizaţie bizantină, i-au îndreptat paşii şi spre literatura patristică, unul din izvoarele cele mai bogate pentru cunoaşterea sufletului omenesc şi pentru educarea tuturor vîrstelor.

Nicolae Iorga n-a înfăţişat întotdeauna pe autorii patristici după metoda şi în spiritul teologiei. El era un istoric şi cerceta pe Părinţii şi scriitorii bisericeşti nu pentru a epuiza amănuntele vieţii şi operele lor, sau pentru a desluşi şi a aprecia specificul doctrinii şi contribuţia spiritului lor la elaborarea învăţăturii, cultului şi disciplinei creştine în istoria Bisericii şi uneori în afara acesteia, ci pentru a surprinde concepţia şi atitudinea lor generală în faţa vieţii, comportarea lor utilă sau dăunătoare, frumoasă sau mai puţin frumoasă în problemele sau împrejurările importante ale vieţii. Iorga e un istoric al vieţii şi al variatelor manifestări ale acesteia în toate momentele evoluţiei istorice [3]. Sfîntul Pavel a avut, prin *Epistolele* sale, un rol cu mult mai mare ca Augustin, prin toate operele acestuia, în ce priveşte dezvoltarea ideii creştine cu toate consecinţele ei; fără iubire, orice pe lume este zadarnic [4]. Iorga nu relevă decît rare ori, la autorii patristici, cutare trăsătură doctrinară sau element propriu pe care le apreciază specialiştii; el reţine acele note care i se impun de la prima lectură şi care se integrează momentan în panorama personală a istoriei ori culturii bizantine sau universale. Origen, Sfîntul Atanasie cel Mare, Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Grigorie de Nyssa nu sînt prezentaţi ca teologi propriuzişi, ci ca oratori, exegeţi, aghiografi, poeţi etc. Sînt, în prezentarea auto-

---

* *Nota Redacţiei.* Autorul acestui articol a fost primul secretar ştiinţific al Institutului de Bizantinologie de sub conducerea lui N. Iorga (1934—1940).

1. N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, în «Byzantion», tome II (1925), Paris, 1926, p. 250—253, 269, 295—298; *Ibidem*, III (1926) fascic. I, p. 17—27.

2. Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, II, 1934, Bucarest, passim.

3. Idem, *Cărţi representative în viaţa omenirii*, vol. I, p. 11.

4. *Ibidem*, p. 14.

rilor patristici, unele contradicţii şi erori, explicabile într-o lucrare gigantică, aşa cum este aceea a lui Iorga. Ele nu umbresc însă întru nimic esenţialul şi construcţia de ansamblu, care sînt inegalabile.

Întrucît Iorga n-a tratat autorii patristici nici cronologic nici pe grupe de discipline, ci după un plan care convenea lucrărilor sale, ne îngăduim ca noi să grupăm aceşti autori ceva mai unitar, pe discipline ştiinţifice, trecîndu-i doar în revistă şi nestăruind decît acolo unde însuşi istoricul a stăruit sau a subliniat o notă caracteristică. Şi fiindcă Iorga a menţionat, cum era firesc, un mare număr de istorici, aghiografi şi autobiografi din epoca patristică, vom începe şi noi prezentarea noastră cu grupa istoricilor creştini.

1. *Istorici.* — *Eusebiu de Cezareea,* origenist, istoric al Bisericii şi biograf al împăratului Constantin cel Mare, a fost un compilator activ, susţinînd în teorie ceea ce credea el că este «media justă». A vrut să sprijine punctul de vedere al Părinţilor de la Niceea punînd «crezul cel nou» sub protecţia lui Constantin cel Mare şi prezentînd istoria Bisericii ca pe o dezvoltare ale cărei hotărîri de la 325 ar fi fost ultimul scop şi consecinţă necesară. Eusebiu nu caută nimic în antichitatea păgînă, iar stilul său se resimte de lectura cărţilor sfinte şi de contactul cu credincioşii neliteraţi [5]. *Istoria Bisericii Creştine* ar fi continuată prin «Cronică» [6]. E de observat că «Istoria Bisericii Creştine» e aceea care continuă «Cronica». «Istoria Bisericii Creştine» — zice mai departe Iorga — nu urmăreşte să perpetueze mărturii şi să fixeze sensul şi condiţiile unei dezvoltări. Ea pune totul pe seama deciziei lui Constantin, leagă de acest act toată tradiţia sacră a iudaismului şi efectele Revelaţiei lui Hristos; aceasta însemna dărîmarea istoriei Romei şi substituirea ei prin naţiuni care se succed în această împlinire a voinţei divine, singura regulatoare a acţiunilor umane. În *Viaţa lui Constantin,* se falsifică adevărul istoric [7]; observaţii în mare parte juste şi pertinente, în sensul că prin Eusebiu apare o nouă concepţie despre istorie. Istoria e înfăţişată ca o dezvoltare dirijată de Divinitate, care orientează totul spre actul final al mîntuirii.

Evagrie, sirian, născut la 536, «scolastic» — avocat —cu grijă pentru formă, apărător al patriarhului Grigorie, era un favorit al Curţii sub Tiberiu. Compilaţia sa, *Istoria bisericească,* merge pînă în 593 şi constituie principalul izvor pentru certurile dogmatice din secolul al VI-lea. Citează autorităţile pe care se sprijină, are înţelegere pentru alte puncte de vedere decît ortodoxia strictă şi recunoaşte că dizidenţii erau cercetători cinstiţi ai adevărului. Are respect pentru autoritate, dar dispreţuieşte tulburările de stradă [8].

Pentru *Socrate,* în *Istoria sa bisericească,* creştinismul este termenul la care ajunge o lungă şi grea pregătire teoretică. Odată aci, oamenii trebuie să părăsească discuţiile şi să caute pacea, în liniştea misterului [9]. Alţi istorici: *Sozomen, Filostorgiu, Hesichiu, Filip de Side, Teodoret al Cirului, Ghelasiu de Cizic, Orosiu,* chiar *Asterie al Amasiei* însemnat

5. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine,* vol. I, p. 66—67. 6. *Ibidem, p.* 67.
7. *Ibidem.* 8. *Ibidem,* p. 68. 9. *Ibidem,* p. 67—68.

pentru menționarea morții cîtorva consuli (în Cuvîntul la Calende) [10], *Casiodor, Procopiu al Cezareei, Zaharia Retorul, Ioan de Efes, Grigorie de Tours, Isidor de Sevilla* etc. Autori de vieți de sfinți : *Sfîntul Grigorie de Nyssa, Zaharia Retorul, Ioan de Efes, Vasile de Seleucia, Sofronie al Ierusalimului, Eustratie, Chiril de Scythopolis, Leonțiu de Neapolis* etc. În domeniul autobiografiei : *Augustin* a scris *Confesiunile* sale.

2. *Cugetători.* — Deși Iorga susține că *Augustin* nu avea spirit nici «filologic», nici «filosofic», ceva mai departe el relevă că episcopul hipponez era înrudit spiritual cu Boețiu în *Mîngîierile filosofiei,* ajungînd la aceeași concluzie : o melancolie voalată [11]. *Ioan Filoponul,* un platonician fervent, a scris despre *Formarea și eternitatea lumii.* Adevărat filozof este Boețiu prin opera sa *Mîngîierile filosofiei,* carte de filozofie pură, care, ici și colo, este luminată de raza credinței în Dumnezeu, dar nu de aprinsa lumină, umanizată a creștinismului, ci de o depărtată lumină siderală. Căci este tot atîta deosebire între ideea divină, luminînd astfel în opera lui Boețiu și între ideea divină strălucind în opera lui Augustin sau a lui Ieronim, cîtă este între soarele oprit la amiază într-o strălucită zi de vară și între ideala lumină din mijlocul nopții în regiunile înghețate ale Polului [12]. Filozofia, în sensul antic, era liniștita cufundare în valuri, cu sentimentul că desfacerea din marginile înguste ale vieții, reîntoarcerea în infinit, e singura adevărată și definitivă liberare. Și în filozofie deci, lumea antică fără creștinism nu avea altă soluție decît sinuciderea socială sau individuală [13].

3. *Umaniști-creștini.* — În sens larg, majoritatea scriitorilor patristici sînt umaniști-creștini, fiindcă eforturile lor converg spre dobîndirea izbăvirii oamenilor, dar niciunul nu egalează pe *Sfîntul Ioan Gură de Aur.* Acesta era un oriental, iar în Orient se respiră o atmosferă mai umană, e o căldură mai prielnică sufletului, o apropiere mai mare și mai mișcătoare față de suferințe, de toate nevoile și deznădejdile omenești. În această privință, Părinții Răsăritului sînt superiori acelora ai Apusului. Sfîntul Ioan Gură de Aur este un exemplu [14]. Spirit complex și puternic, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fost o personalitate religioasă, politică și umană care atribuie omului, nu lui Dumnezeu, geneza răului și prețuiește în chip deosebit prietenia : «Mai bine este să umble omul întru întuneric decît să nu aibă prieteni» [15]. Grija sa față de morți este de o duioșie și frumusețe care nu se găsește la niciunul din scriitorii timpului. Satira sa nu e răutăcioasă și personală ca aceea a lui Ieronim. A criticat cu zel drept și credință adîncă tarele societății bizantine din vremea lui : luxul, minciuna, prefăcătoria, teatrul (scandalos), alergările de cai, întîrzierea credincioșilor de la biserică, ținuta lor în biserică, înmormîntările solemne, îmbrăcămintea zugrăvită, viața artificială și rafinată, căreia îi opune viața ascetică, dar și viața în mijlocul naturii, pe care el o descrie sobru și încîntător [16]. N. Iorga nu agreează atitudinea

10. *Ibidem,* p. 69—70. 11. *Ibidem,* p. 65.
12. N. Iorga, *Cărți representative în viața omenirii,* vol. I, p. 107.
13. *Ibidem,* p. 111. 14. *Ibidem,* p. 82. 15. *Ibidem,* p. 86.
16. *Ibidem,* p. 90, 91—92.

negativă a Sfîntului Ioan Gură de Aur față de trup prin asceză : «Nu trebuie să se arunce piatra batjocurii împotriva corpului omenesc, în frumusețea și puterea căruia se înfățișează dumnezeirea, întocmai așa cum se manifestă în simțirea cea mai înaltă, în jertfa cea mai desăvîrșită» [17]. Sfîntul Ioan Gură de Aur are nevoie numai de o comunitate frățească între creștini adevărați, simte o nesfîrșită milă pentru omul de jos, are cultul sărăciei, mustră pe cel ce nu iartă și nu iubește. Era iubit de mulțimile sărace și urît de ceilalți în frunte cu împăratul [18]. «Rareori o viață, un grai și un scris au fost mai strîns unite într-o personalitate vrednică de respectul tuturor timpurilor» [19].

4. *Teologi.* — N. Iorga nu apreciază teologia ca atare, decît dacă ea are legătură directă cu viața, cu istoria sau cu criterii de tratare a istoriei. De aceea el nu menționează pe Sfinții Atanasie, Părinții Capadocieni, Ioan Gură de Aur, Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul etc., ca teologi, ci pentru merite de altă natură, deși nu străine de teologie. El acordă atenție îndeosebi acelora care au participat la sinoade, sau au legătură directă, ori indirectă, cu problemele hristologice care au frămîntat, atîta, lumea bizantină : statul, Biserica și cercurile conducătoare ale secolelor V—VII. *Proclu* (446—447), imitator al Sfîntului Ioan Gură de Aur, cu rol mare în discuțiile teologice ale secolului al V-lea, a explicat dogme, a scris versuri erudite, dar fără elanul Sfîntului Ioan Gură de Aur și fără simțul Sfîntului Grigorie de Nazianz pentru realitățile naturii. Pune aproape începutul dramei sacre în literatura bizantină [20]. *Nestorie* combătînd pe Apollodor (în realitate Apollinarie) de Laodiceea, a îmbrățișat concepția lui Teodor de Mopsuestia [21]. *Sfîntul Chiril al Alexandriei* începe bătălia dintre diofiziți și monofiziți derivată din antagonismul ireparabil dintre sirieni și egipteni. La Efes (431), Chiril a eliminat pe Nestorie mai mult ca pe un sirian, decît ca pe un patriarh de Constantinopol [22]. Documentele ne spun însă că au fost aci și ratiuni de ordinul credinței. *Sfîntul Maxim Mărturisitorul* (580—662) a fost victima răzbunării împăratului Constant ; adversar al «Ecthesis»-ului lui Heraclie, Maxim a desfășurat o activitate măreață în toate domeniile teologiei. *George de Pisidia* a scris un «Hexaemeron» contra ereziarhului Sever, *Leonțiu de Bizanț* contra «Capitolelor» aceluiași Sever, iar *Anastasie Sinaitul* un manual «Contra Achefalilor» [23]. *Sever,* patriarh al Antiohiei, a scris «Izvorul adevărului» (Philalethes) ; *Iacob de Sarug* a reprezentat doctrina monofizită ; *Ioan Gramaticul* a atacat pe Sever, *Ioan de Halicarnas* a scris despre «Liberul arbitru» și prin doctrina sa aftartodochetă s-a ridicat contra lui Sever, *Varsanufie* a alcătuit un tratat în care combate ideile lui Origen, Evagrie (Ponticul) și Didim [24].

Autoritate deosebită în domeniul gîndirii bisericești și al filozofiei istoriei de pînă la el are *Sfîntul Ioan Damaschin* († 749—754), sirian, cu numele de familie Mansur dar și Chrysorhoes, om genial,

17. *Ibidem,* p. 91. 18. *Ibidem,* p. 93—94. 19. *Ibidem,* p. 98.
20. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine,* vol. I, p. 72.
21. *Ibidem,* p. 84. 22. *Ibidem,* p. 84—85. 23. *Ibidem,* p. 182, 187, 188.
24. *Ibidem,* p. 246—250.

a rezistat curentului iconoclast grație legăturilor sale cu lumea palestiniană ortodoxă și cu un călugăr apusean, Cosma, care-i aducea atmosfera intransigentă a Romei, dar mai ales grație vigoarei excepționale a propriei sale gîndiri. Bazat pe Sfînta Scriptură, acest mare erudit a introdus în expunerea sa: *Izvorul cunoștinței*, considerații care aparțin filozofiei istoriei; la început, zice Sfîntul Ioan Damaschin, a fost o «epocă barbară» a cărei întinare a fost spălată de apele potopului; a urmat o perioadă a «scitismului idolatru», apoi «iudaismul aspru», intolerant, atașat de «ce e scris», și care a pregătit *creștinismul*. Prin cuvîntul lui Hristos, «desăvîrșirea» a înlocuit ceea ce nu era decît «parțial». «Cortina Legii a fost sfîșiată în momentul în care Mîntuitorul a fost răstignit»[25]. Pe deasupra textelor sacre, umanitatea lucrează la noi interpretări care trebuie respectate ca un tezaur supraadăugat la darul divin al lui Hristos. Trupul, această materie spiritualizată prin jertfa lui Iisus, trebuie respectat. Spiritul democratic al Sfîntului Ioan Damaschin e redat prin idei ca acestea: Cei simpli n-au ei dreptul să li se vorbească și lor, pentru că pot înțelege? [26]. «Tot ce se face prin forță și nu prin convingere, nu e decît tîlhărie» [27].

5. *Asceți.* — Deși N. Iorga nu avea simpatie pentru asceză, în deosebi pentru cea înaltă, sau excesivă, el menționează, totuși, asceți care au dobîndit nume mare în lumea bizantină: *Sfinții Antonie* și *Pahomie*, apoi *Isaia* (Pustnicul) «al doilea profet», *Sinaitul Ioan Scărarul* (Climax) cu opera lui «Scara», pe ale cărei trepte se merge spre desăvîrșire — atît cît poate firea umană — și care va deveni o operă clasică în mînăstirile Ortodoxiei de toate limbile [28]; *Ioan Moshu* cu lucrarea sa «Limonariu» sau «Livada duhovnicească» (începutul secolului al VII-lea), care arată naivitatea idilei deșertului, cu sfinți chenobiți care se slujesc chiar de lei credincioși și supuși, aproape evlavioși [29]; «Livada» a fost tradusă și în latinește și ea nu e destinată exclusiv monahilor, ci și celorlalți; monahii se uită la cer nu ca să socoată timpul după mersul stelelor, ci ca să se piardă în eternitatea și infinitul lor; chiar dacă ajungeau la 80 de ani, ei trăiau, înaintea morții, desfăcuți nu numai din lanțurile vieții, dar și din simțul continuității; moartea era socotită ca scopul spre care tinde viața; ea nu întrerupe și nu distruge, ci desăvîrșește și pecetluiește; ea era socotită numai aparentă [30]. *Dorotei de Gaza* a scris «Învățături folositoare pentru suflet», iar *Teodor Studitul*, ascet intransigent, a dat opere din care se relevă «Micul catehism» și «Marele catehism», instrumente de îndrumare duhovnicească [31].

6. *Oratori.* — *Sfîntul Grigorie Taumaturgul*, episcop al Neocezareii, timp de 30 de ani. *Sfîntul Vasile cel Mare*, despre a cărui gîndire nu se spune nimic, e prezentat ca bun orator din cea mai bună școală. La fel *Sfîntul Grigorie de Nazianz*, care urmează modele

25. *Ibidem*, vol. II, p. 65. 26. *Ibidem*, p. 66. 27. *Ibidem*, p. 67.
28. *Ibidem*, vol. I, p. 180. 29. *Ibidem*, p. 188.
30. N. Iorga, *Cărți representative în viața omenirii*, vol. I, p. 135—138.
31. Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 248; vol. II, p. 61—62.

literare străine, cu subiecte de morală sau de cugetare filozofică. Creator de retorică ritmată și de oarecare inspirație provincială de țăran capadocian, Sfîntul Grigorie are, în opera lui, și fosile alături de sentințe concise elenice amestecate cu strigăte de ură contra materiei supusă păcatului. În lupta sa cu împăratul Iulian, el se întreabă dacă nu există și un alt elenism decît acela care se pretinde că va fi refăcut [32]. *Sfîntul Ioan Gură de Aur*, cu elocința și elanul Antiohiei, a studiat la Libaniu și Andragațiu și a mers la Atena, unde a învins orice concurență ca orator creștin; lector la Antiohia, monah din îndemnul Sfîntului Vasile cel Mare, el a ajuns conducătorul Bisericii din Bizanț pe care a ilustrat-o cu talentul, lupta și suferințele sale, pînă la moartea în exil [33]. Ne îngăduim să precizăm că Sfîntul Ioan Gură de Aur n-a fost la Atena, că la Antiohia a fost făcut nu numai lector, ci și preot, iar preoția și monahismul le-a îmbrăcat nu la îndemnul Sfîntului Vasile cel Mare, ci la acela al prietenuui său de studii, un Vasile, viitor episcop de Rafaneea. *Andrei Damaschinul* sau Criteanul a dat unele modele de elocință. *Sfîntul Ioan Damaschin* descrie frumos Antiohia cu crîngurile sale de la Daphne, cu chiparoșii întunecoși și cu apele curgătoare limpezi. În *Pătimirea Sfîntului Artemie*, se simte o adevărată putere tragică [34].

7. *Exegeți.* — *Origen* a fost mistuit de curiozitatea de a ști ce se află sub simplicitatea creștinismului, care trebuia înobilat prin exegeză, spre a fi la nivelul «intelectualilor». *Ieronim*, sub influența lui Origen, caută să pătrundă valoarea filologică a textelor sfinte, scoțînd sensul alegoric, misterul [35]. *Andrei al Cezareii* a scris un comentariu asupra Apocalipsei [36].

8. *Unitate greco-latină în învățătura creștină și prezentare istorică.* — Iorga a cunoscut, desigur, mai mulți autori care au contribuit la unitatea spirituală a creștinismului răsăritean cu cel apusean prin călătorii și traduceri ale Părinților orientali în limba latină ca: *Sfîntul Ilarie din Pictavium*, *Ieronim*, *Rufin*, *Anianus* etc. El se mulțumește să semnaleze doar pe Rufin, contemporan și coleg de studii cu Ieronim și urmînd aceeași direcție, adică darea în limba latină a tezaurelor cugetării patristice orientale a unor scriitori ca: Origen, Sfîntul Atanasie, Sfinții Părinți Capadocieni, Eusebiu, Didim cel Orb, Sfîntul Antonie, Sfîntul Pahomie etc. După ce a tradus mare parte din Origen, Rufin a rămas atașat de acesta, chiar după ce Ieronim s-a lepădat de ereziarh. El are și meritul de a continua istoria lui Eusebiu. Prin Rufin — și prin alții, adăugăm noi —, s-a realizat unitatea greco-latină în concepțiile «ideologice» creștine și în prezentarea istorică a Bisericii [37].

9. *Poeți.* — *Sfîntul Grigorie de Nazianz* are versuri puțin greoaie, dar de mare puritate și rară elevație morală. Poezia lui e frumoasă, largă, armonioasă, cu repetiții subtile, purtate de un elan care ne depășește, ca în frumosul Cuvînt către sufletul său legat cu trupul destinat să piară; era începutul unei noi epoci de poezie, care va fi

32. *Ibidem*, vol. I, p. 48—49. 33. *Ibidem*, p. 71. 34. *Ibidem*, vol. II, p. 67.
35. *Ibidem*, vol. I, p. 64, 65. 36. *Ibidem*, p. 188. 37. *Ibidem*, p. 65.

oprită curînd de anumiți clerici și gramatici. Poezia lui *Sinesiu* are același stil distins, dar cu ritmul scurt, grăbit, precipitat. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur, poezia psalmilor e singura care contează [38]. *Sfîntul Efrem Sirul*, continuator al lui Bardesane și Armonios, a scris imne și cuvîntări în versuri, rămînînd model pentru imnografii bizantini; e unul din cei mai mari scriitori, cunoscut în mînăstirile orientale prin opere destinate să formeze sufletul creștin solitar [39]. *Paulin de Nola*, poet mai creștin ca Sulpiciu Sever și Venantius Fortunatus, prozator remarcabil. Pentru el, adevăratele lucruri se găsesc numai acolo unde ele sînt eterne. El trăiește într-o lume de minuni, care e poezia noii vieți, pe care a căutat-o. Lucrurile miraculoase, descrise de el, nu vin din natură către suflet, ci din suflet se revarsă asupra naturii. Lumea greco-romană concepea învierea naturii prin simbol și-i dădea viață neobișnuită prin minunile pe care ea însăși le credea — și le credea fiindcă le creea. Versurilor fabuloase ale poeților, creștinismul le opune prezicerile profeților și martiriul apostolilor. Egalitatea oamenilor trebuie să plece numai dinăuntrul sufletelor. Nu legile, ci interpretarea umană a normelor unei societăți prezintă valoare.

Paulin sugerează distrugerea vechiului pentru a fi înlocuit cu noul [40].

Athenaïs-Eudochia, soția lui Teodosie al II-lea, are compoziții poetice imitate după Homer; ea a versificat subiecte diverse, printre care minunile Sfîntului Ciprian de Antiohia.

Nonnos din Panopolis a scris «Dionisiacele» și a parafrazat *Evanghelia după Ioan* [41].

Acatistul Maicii Domnului, «splendidă piesă de literatură liturgică împodobită de miniaturiști după imaginația lor», e atribuită tuturor momentelor de asediere a Constantinopolului pînă în secolul IX [42].

Andrei Damaschinul sau *Criteanul* a scris imne pentru serviciul divin în Orient; era o operă de răbdare și de erudiție.

Romanos (Melodul) a elaborat o producție poetică în secolul împăratului Justinian [43].

George de Pisidia a slăvit în versuri pe împăratul Heraclie printr-o frumoasă alcătuire poetică; el deploră soarta generală a oamenilor și face aprecieri după conștiință; cunoaște atacurile avarilor asupra Constantinopolului și triumful armatelor bizantine asupra perșilor. *Sfîntul Maxim Mărturisitorul* (poate mai corect Pseudo-Maxim) este și autor de imne. *Paul Silențiarul* a descris în versuri splendorile Sfintei Sofii [44]. *Sfîntul Ioan Damaschin* a scris frumoase versuri anacreontice.

10. *Autocritici.* — Deși N. Iorga cunoștea și alte lucrări de autobiografie și autocritică în literatura patristică, ca acelea ale Sfîntului Justin Martirul, Sfîntului Ciprian, Sfîntului Grigorie de Nazianz și

38. *Ibidem*, p. 49. 39. *Ibidem*, p. 57.
40. N. Iorga, *Cărți representative în viața omenirii*, vol. I, p. 51, 52, 53.
41. Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 50, 52, 53, 54.
42. *Ibidem*, p. 144. 43. *Ibidem*. 44. *Ibidem*, p. 296.

numeroase piese de filokalie sau de îndrumare duhovnicească, el se oprește la *Augustin,* îndeosebi la operele acestuia: «Confesiunile» și «Cetatea lui Dumnezeu», lîngă care adaugă alte lucrări ale marelui hiponez. O face, pentru că Augustin era un tip unic, un «glas puternic de luptă cu sine, de luptă cu alții, de îndoială necontenit reînnoită, de soluții căutate cu disperare, de credințe strigate din toate puterile sufletului lui» [45]. Fără experiența lui Augustin, acesta nu poate fi înțeles deplin. De aceea, Nicolae Iorga consideră că Augustin, prin autocritica lui, s-a batjocorit pe sine și a lovit cu ciocanul în viața lui întreagă, ca un sculptor care și-ar sfărîma cele mai frumoase statui ale sale. El dispare ca personalitate și umanitate, vrea confundarea în Dumnezeu. Era disprețul față de viață: a lăsat de o parte tot ce era bun și a înfățișat ca detestabil tot ce alcătuia viața lui ca om [46]. Augustin se întreba mereu, ca Tolstoi: care e drumul?, căutînd o soluție morală simplă a vieții pe care toți s-o poată primi și toți s-o poată urma [47]. După ce a combătut pe larg maniheismul, Augustin s-a oprit la soluția că Dumnezeu a făcut toate lucrurile bune, dar ne-a lăsat liberul arbitru. Noi sîntem deci păcătoși, din liberul nostru arbitru au ieșit toate relele care sînt ale noastre, fără a se resfrînge asupra divinității însăși. Liberul arbitru e incapabil de a se conduce pe căile bunătății absolute [48]. Augustin nu era satisfăcut de scrierile filozofiei antichității; de aceea a apucat-o către credință, în care și-a odihnit aripile, în siguranța mai presus de probe, în triumful instinctului revelator. El nu a fost un panteist. Avea patima de a trăi numai în lumea curată a spiritului. În țara noastră se citesc «Confesiunile» din curiozitate psihologică ca și «Kekragarion», tradus de mitropolitul Veniamin Costache [49].

11. *Enciclopediști creștini.* — *Ieronim,* «simbol de credință alcătuit din fapte» a fost o apariție nouă în mijlocul lumii creștine printr-o «anormală viață de muncă». Dacă Augustin e «un african în veșnică ebuliție» și dacă Paulin e un «blînd enervat» puțin cam stors de personalitate, Ieronim e un viguros țăran dalmato-panonic, care a citit pe toți autorii latini [50] și a scris opere de autoritate în aproape toate ramurile preocupărilor teologice. Prin lucrarea sa «De viris illustribus», o istorie practică a literaturii creștine pînă la el, cu figuri, medalioane foarte îngrijite, scriitori de seamă, cugetători adînci, Ieronim a dat un rezumat al scrisului și gîndului în antichitatea creștină [51]. Ca cel mai învățat scriitor creștin al timpului său, Ieronim a tradus Biblia din originalul ebraic, dînd Vulgata, o nouă Scriptură, Scriptura de control, de verificare, avînd discuții cu Augustin și cu alții. «A lăsat cel mai mare monument de învățătură care s-a ridicat în cele dintîi secole ale erei creștine» [52]. Șederea sa în Palestina l-a ajutat mult în această privință. Și totuși, uneori, N. Iorga nu acceptă erudiția deosebită a lui Ieronim, căci creștinismul e un lucru simplu. Dar el prețuiește stilul frumos și atrăgător al savantului dalmatin,

45. N. Iorga, *Cărți representative în viața omenirii,* vol. I, p. 19.
46. *Ibidem,* p. 21, 22. 47. *Ibidem,* p. 38. 48. *Ibidem,* p. 40—41.
49. *Ibidem,* p. 41—42. 50. *Ibidem,* p. 63—64. 51. *Ibidem,* p. 64. 52. *Ibidem,* p. 72.

mare scriitor[53]. Ieronim era «Juvenalul creștin al secolului al IV-lea». Roma apare la el în toată caricatura ei. El critică pe unii clerici licențioși și discuțiile vane ale societății romane, unde oamenii se mănîncă unii pe alții[54]. Conștiința lui Ieronim vorbește de-a dreptul, fără sfială și fără milă către alte suflete. El laudă asceza, dar critică luxul creștinilor la ușa cărora Hristos moare de foame. El este mai roman decît ceilalți scriitori patristici. Are constanța absolută a credinței: «Bătrîn, voi ține credința în care am fost renăscut»[55]. A luptat împotriva ideilor eretice ale lui Origen și ale altora.

Fotie, encicloped, filolog, compilator, mai puțin teolog, cu o polemică greoaie și parcă lipsită de convingere, n-a putut creea un sistem logic pentru a-l apăra[56]. El n-a fost călugăr, ci un om de Curte foarte învățat și pregătit pentru toate luptele. I s-a întîmplat să intre în conflict cu Curtea care îl făcuse patriarh, cum s-a întîmplat șefului Bisericii Anglicane, Becket[57]. Fotie e primul mare filolog al Constantinopolului prin opera sa «Biblioteca», în care el analizează lucrări păgîne și creștine și le apreciază. N-a avut un salon literar, cum s-a pretins. Grație «Bibliotecii» lui Fotie cunoaștem scriitori ca Maxim, Clement Alexandrinul, Eusebiu, Iov cu cele nouă «Cuvîntări despre Hristos», Diodor de Tars, Efrem de Antiohia, Evloghie al Alexandriei, Metodiu etc., apoi istorici, apologeți, autori de tratate de medicină etc.[58]. Precizăm că unii din acești autori sînt cunoscuți și din alte izvoare ca Eusebiu sau propriile lor opere. Iorga apreciază pe Fotie ca pe un critic literar avizat, căruia nu-i plac tropii acumulați, hiperaticismul, mania arheologică, vulgaritatea; patriarhul admiră antichitatea, mai puțin pe poeții și scriitorii recenți, la care creația instinctivă sau inspirată e înlocuită cu produsul voit și șlefuit. Fotie proclamă că fiecare domeniu al cunoștințelor umane trebuie să aibă stilul său special fără abuz de arhaisme și neologisme.

*

Nicolae Iorga ne-a dat o imagine personală și sugestivă despre Părinții și scriitorii bisericești din epoca patristică. El critică nu odată scrisul, gîndirea și atitudinea multora dintre ei, ceea ce nu-l împiedecă să-i și elogieze pentru merite considerate vrednice de laudă. El îi apreciază nu după poziția Bisericii, sau a altei instituții, ci ca istoric al vieții bizantine și al societății omenești, ca om de știință, de artă și de litere. Uneori aprecierile sale coincid cu acelea ale Bisericii.

N. Iorga semnalează cu satisfacție erudiția și scrierile obiective ale autorilor prezentați, în deosebi ale istoricilor și ale filologilor, a căror muncă îl impresionează (Ieronim), dar cu ale căror interpretări nu este totdeauna de acord. Pentru el, aproape toți istoricii sînt «compilatori», iar unii de-a dreptul falsificatori ai adevărului, cum e cazul cu Eusebiu al Cezareii în opera sa «Viața lui Constantin». Sînt elo-

53. *Ibidem*, p. 66—67. 54. *Ibidem*, p. 75—76. 55. *Ibidem*, p. 73—76.
56. N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine...*, tome III (1926), fascic. I, p. 18.
57. *Ibidem*, p. 20. 58. *Ibidem*, p. 22—24.

giați cei care schițează o filozofie a istoriei în probabilă perspectivă istorică (Sfîntul Ioan Damaschin).

Autorul nostru elogiază, de asemenea, pe scriitorii patristici care s-au impus prin arta lor literară în proză (oratori ca Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Ioan Gură de Aur etc.) și în versuri (Sfîntul Grigorie de Nazianz, George de Pisidia, Acatistul Maicii Domnului etc.) și care și-au pus arta lor în sluba societății și a promovării frumosului în inima omenească.

Istoricul N. Iorga critică, aproape totdeauna, asceza scriitorilor patristici și bizantini ca pe un act împotriva trupului, a familiei, a societății, a naturii. El nu iartă lui Augustin că acesta nu vorbește cald despre tatăl său, despre copilul său Adeodat, despre scenele duioase de copilărie ale acestuia și mai ales că n-a plîns în ziua morții mamei sale, Monica, pe care n-o apreciază decît pentru că ea l-a călăuzit spre creștinism. E aci, zice N. Iorga, o pagină atroce în biografia lui Augustin, un moment de mare putere tragică în viața lui, un moment de umanitate scăzută, violentată, sîngerată [59]. De ce Augustin a refuzat drepturile vieții în numele lui Dumnezeu-Creatorul? [60]. Istoricul-filolog e mai indulgent cu asceții care apreciază frumusețile naturii, bucurîndu-se de ele, ca Sfinții Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur, sau ca Părinții din «Livada duhovnicească» a lui Ioan Moshu, ori din alte opere și care s-au integrat naturii.

Nota cea mai caracteristică a atitudinii lui N. Iorga față de autorii patristici, e admirația lui pentru largul și luminosul lor umanism, pe care el îl numește «frăția poetică din timpurile apostolice» [61]. E un umanism alcătuit din duioșie, dragoste, simplitate, sinceritate, muncă și echilibru, așa cum l-au trăit un Ioan Gură de Aur, un Ioan Damaschin și atîția alții. Inegalitățile între creștini sînt nivelate grație unor principii ca: cine lasă mai mult, acela stăpînește mai mult; cine cedează mai mult, acela cucerește mai solid; cine dă mai mult altora, capătă cu dobîndă de la dînșii [62]. Prietenia e bazată pe același Dumnezeu.

Istoricul e afectat și de atitudinea autorilor creștini față de Roma și de societatea romană. El administrează lui Augustin, Paulin de Nola și Ieronim — deci numai unor autori apuseni, căci orientalii își aveau «Roma» lor — o critică severă, pentru că ei osîndeau sau blamau Roma, care — întemeiată la început pentru apărare, dezvoltată apoi din dorința pentru onoruri și glorie —, a ajuns la sfîrșit să însemne posesiune și stăpînire. Lui Paulin, Roma nu-i amintește de nimic, ci doar ca loc unde sînt atîtea morminte de sfinți. El urăște pe împărat și pe papă care vrea să succeadă împăratului cu dreptul de a orîndui lumea [63]. Societatea romană s-a prăbușit și prin predicile creștinilor, întrucît barbarii nu puteau ei singuri face aceasta [64]. Precizăm că în ansamblul ei societatea romană era putredă sub raport moral. Prin

59. N. Iorga, *Cărți representative în viața omenirii*, vol. I, p. 27.
60. *Ibidem*, p. 42. 61. *Ibidem*, p. 58. 62. *Ibidem*, p. 59.
63. *Ibidem*, p. 54. 64. *Ibidem*, p. 56.

credința și concepția lui, zice N. Iorga, creștinismul a creat o altă ordine, care exista potențial în ordinea romană, așa cum firul de iarbă se hrănește și din elementele materiale ale anului trecut [65]. Ieronim are, totuși, o atitudine uneori pro-romană, pentru că deși el batjocorește păgînismul Romei, cu tot ce avea acesta, precizează, plîngînd, că aceasta e pedepsită pentru păcatele ei. Roma luptă acum, zice el, nu pentru glorie, ci pentru viață; ea își răscumpără viața cu aur și cu averea ei; Ieronim deplînge invaziile barbare, sîngele roman vărsat între Constantinopol și Alpii Iulieni și înfrîngerile armatelor romane: «Tu, oraș, care ai fost odată cap al lumii, ești acum mormîntul imperiului roman» (Epistola 130) [66].

N. Iorga a evidențiat scrierile Părinților și scriitorilor bisericești pentru valoarea istoriografică a informațiilor lor, integrîndu-i în evoluția societății umane.

65. *Ibidem*, p. 58.
66. *Ibidem*, p. 80.

Pr. Prof. Nicolae Neaga

VECHIUL TESTAMENT, FACTOR AL ECUMENISMULUI

La promovarea intereselor de apropiere dintre oameni, Sfînta Scriptură a Vechiului Testament contribuie într-o proporție care nu poate fi prețuită, pentru că cuvîntul Scripturii leagă pe om nu numai de Dumnezeu, dar și de ceilalți oameni. Biblia este cartea fiecărui creștin în parte și ca atare ea este un temei de unitate.

Vechiul Testament este un însemnat izvor de credință nu numai pentru creștini ci și pentru adepții altor religii, pentru mozaici și în mare măsură și pentru mahomedani. El, mai mult decît oricare mijloc, este în stare să aducă la apropiere pe toți cei ce cred în cuvîntul revelat de Dumnezeu și astfel partea întîi a Sfintei Scripturi poate fi considerată un factor ecumenist esențial. Pentru credincioșii care cinstesc Vechiul Testament el este un bun general.

Credința care decurge din Revelația vechitestamentară nu este numai cuvînt ci faptă: «faceți binele!», zice Isaia; cuvîntul lui Dumnezeu este «duh de viață»; iar împărăția lui Dumnezeu pe care o pregătesc profeții este o alcătuire în care se întîlnesc toate valorile sociale în grad superior, ea fiind și o realitate de ordin lumesc. Astfel universalismul Vechiului Testament apropie pe oameni pentru că monoteismul monoipostatic al Vechiului Testament cultivă ideea de unitate. Scopul Vechiului Testament este un alt element care stimulează mersul împreună în căutarea paradisului pierdut, cum ar zice profeții.

Sfînta Scriptură a Vechiului Testament vorbește de lumea veșnicelor idealuri și exprimă cele mai adînci gînduri și cele mai largi vederi [1]. Vechiul Testament este operă divină scrisă pentru trebuințele sufletului. În el se urmărește ca cel credincios să utilizeze toate forțele spre desăvîrșirea sa proprie, dar desăvîrșirea nu poate fi realizată de om fără Dumnezeu, în care se cuprind toate desăvîrșirile, iar slujirea noastră își are temeiul în slujirea lui Dumnezeu.

Pe această linie, profeții s-au făcut atît slujitori ai lui Dumnezeu cît și slujitori ai oamenilor. «Robul Domnului», din profeția lui Isaia (XLII, 1—6) este «bineplăcut lui Dumnezeu», tocmai pentru că obiectivul activității sale sînt «popoarele», cărora le va vesti «dreptatea». Isaia nu face distincție între slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor: «Pentru aceea m-a trimis Dumnezeu ca să vindec pe cei zdrobiți cu inima» (Isaia LXI, 1).

«Păstorul cel bun» din profeția lui Ieremia (II, 3 și 31) slujind pe oameni «cu înțelepciune și dreptate», face voia lui Dumnezeu. Iar din textul: «Voi veni în ajutorul oilor mele, zice Domnul, ca să nu mai fie pradă și voi pune peste ele un păstor, care le va paște» (Iez. XXXIV, 22), reiese că profetul Iezechiil socotește că slujind pe oameni se ia din puterea lui Dumnezeu; omul primește să fie subiect al însușirilor divine. În profeția lui Daniel (VII, 13) «Omul» primește de sus de la «Cel bătrîn de zile» puterea de a servi popoarele. Iar «Învățătorul dreptății» din profeția lui Ioil (II, 23) este orice credincios care reprezintă voia sfîntă a lui Dumnezeu. În această

1. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Ceva despre scrisul profeților*, Rîmnicu-Vîlcea, 1945, p. 1.

categorie este cuprins și Acela în care culminează puterea de a-și omorî propriul egoism pentru a sluji mai deplin interesul omenirii de pretutindeni.

Proorocul Ilie se retrage în singurătate, dar rugăciunea sa către Dumnezeu unește într-o singură unitate slujirea lui Dumnezeu și slujirea omului. Iona devine profet adevărat numai în măsura în care părăsește concepția îngustă în baza căreia la fericire ar avea dreptul numai coborîtorii din Avraam. Profeția lui Iona combate această concepție limitată și învață că Dumnezeu este părinte bun al tuturor și vrea să mîntuiască pe toți. Abia completîndu-se cu slujirea celorlalți Iona imprimă ideilor sale un duh universalist, care face din cartea ce-i poartă numele o perlă a literaturii biblice. Sofonie este un distins predicator al umanismului, căci înfrățirea prin religie progresul cultului în direcția spiritualizării și triumful adevărului, predicate de el, constituie o ordine socială.

Crima săvîrșită împotriva omului este un păcat și împotriva lui Dumnezeu, după cum precizează psalmistul: «Ție unuia am greșit și rău înaintea ta am făcut». De aici se vede că lipsa de înfrînare a poftelor trupești este o acțiune negativă.

Autorul Proverbelor îndeplinește un mesaj universal cînd socotește problema alimentării celor din regiunile sărăcite, o problemă a lui Dumnezeu: «Dacă este flămînd vrăjmașul tău dă-i pîine să mănînce» (Prov. XXV, 21).

Decalogul, care normează îndatoririle semenilor între ei, cuprinde porunci ale lui Dumnezeu: Porunca a cincea vestește viață îndelungată copiilor buni; porunca a șasea garantează securitatea persoanei prin laconicul: «Să nu ucizi!», considerînd că prin omucidere se împuținează ființele create după «chipul» Absolutului și se săvîrșește o crimă atît împotriva lui Dumnezeu cît și împotriva omului. Poruncile a opta și a zecea coboară nețărmurita iubire divină pe pămînt, în ceasurile în care îți aduci aminte că răul cel mare vine din răul cel mic. Dumnezeu e iubire, dar nu poți să minți, să furi, să înșeli, să bîrfești, să lenevești și să omori, fără ca aceste fapte să nu aibă urmări.

Munca e poruncită de Dumnezeu care vrea ca noi să muncim nu numai pentru noi, ci și pentru alții. Oamenii care umblau pe căile Domnului munceau mai mult decît alții. Daniel muncea și predica despre mîntuirea tuturor oamenilor. Profetul păstor Amos își păștea turmele, dar cugeta la caracterul efemer al falselor revelații. Isaia s-a lăsat absorbit cu totul de muncă în slujba dreptății sociale.

Acești oameni au înțeles că Dumnezeu vrea ca noi să punem totdeauna interesele generale deasupra intereselor personale, să sporim în iubire față de Dumnezeu și fața de ceilalți oameni.

Adam constituie simbolul unității tuturor oamenilor. Cînd i se dă «în stăpînire pămîntul» se indică omenirea în general. Omul făcut după «chipul lui Dumnezeu» cînd slujește pe om, slujește și lui Dumnezeu; luptînd împotriva omului luptă și împotriva lui Dumnezeu, iar omorînd micșorează numărul celor zidiți «după asemănarea lui Dumnezeu» și calcă porunca atît de laconic exprimată în cuvintele: «Cine varsă sînge de om, de către om se va vărsa sîngele lui» (Fac. IX, 6).

Asupra exploatării, care și-a purtat urgia mai ales în Orientul antic, Vechiul Testament aduce previziunea clară că va veni vremea cînd ea va trece în domeniul trecutului «a fost odată». Atunci fiecare va sta liniștit sub viță și sub smochinul său și nimeni nu-l va înfricoșa (Mih. IV, 4).

Cruzimea și tirania față de cei obijduiți silește pe însuși Dumnezeu să vadă, să judece și să intervină personal (cf. Ieș. III, 7—8).

Plăcerea de a fi brutal a constituit totdeauna un impediment pentru mersul înainte al omului, ceea ce făcea ca țările invadate de străini să devină izvoare de pradă permanente, cînd pentru unii, cînd pentru alții. Iov (I, 15—17) privea cu mîhnire cum unii «alcătuiau adevărate cete, înconjurau turmele, le luau, iar pe ciobani îi ucideau».

Duhul lui Dumnezeu este duhul iubirii. Toți sîntem copiii lui Dumnezeu și frați întreolaltă. Cel ce a scos pe evrei din robie, a dus filistenii din Caftor într-o regiune mai dezvoltată și învăța: «Să nu urăști pe fratele tău, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Lev. XIX, 17—18). Vechiul Testament poruncește: să se respecte viața (Fac. IX 6), sănătatea și averea aproapelui; interzice a păgubi pe un altul; privește omenirea ca pe o familie de frați și exprimă speranța că mulțumită progresului și stăruinței celor buni și înțelepți se va înfăptui idealul înfrățirii între toți oamenii.

Textul din Profeția lui Amos (V, 14) cuprinde elemente pe care le putem situa pe linia ecumenismului: «Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii», care are nu numai un aspect moral, ci și unul social, exprimînd adevărul că înfăptuirea binelui și evitarea răului sînt o condiție a existenței umane. Actualitatea îndemnului profetic constă în faptul că întocmai ca în epoca lui Amos persistă nevoia de împlinire a binelui și mai ales a păcii. De aceea Comitetul Consultativ al Conferinței Creștine pentru Pace, care a avut loc între 17—23 octombrie 1966 la Sofia, a stabilit ca temă principală acest text: «Căutați binele..., ca să fiți vii».

În toate împrejurările Testamentul Vechi face apel la solidaritatea între oameni și predică principiile de viață că: — Nu trebuie să existe săraci în țară; — nu trebuie să existe suferință între oameni (Deut. XV, 4); — comunitatea umană e creatoare numai într-o epocă de pace și liniște: «Dați foc armelor, ardeți scuturile, pavezele, arcurile, săgețile și lăncile și veți vedea» (Iez. XXXIX, 9 și Isaia II, 4); — vestește libertatea celor ce zac în lanțuri (vezi Isaia LXI, 1); — «Cel ce răpește pîinea unui muncitor, pe care a cîștigat-o prin munca sa este ca și cel care omoară pe semenul său» (Sirah XXXIV, 23); — «Femeia mamă nu este numai o mîndrie a familiei, ci și o «podoabă a țării» (Ieș. XXIV, 26).

Un factor de apropiere între credincioșii din toate popoarele îl reprezintă traducerea ecumenică a Vechiului Testament.

La traducerea «Bibliei ecumenice», inițiată de Roma, participarea Bisericii Ortodoxe este mai mult simbolică, încît lucrarea capătă un caracter unilateral. Chiar și metoda de organizare a traducerii știrbește caracterul ecumenic al acestei inițiative.

«Seminarul european de traduceri biblice» de la Arnoldsheim (R. F. a Germaniei), ținut între 7—21 august 1968 a dus mai departe lucrurile în privința aceasta.

Societățile Biblice Unite (United Bible Societies, sau Alliance Biblique Universelle, sau: Weltbund der Bibelgesellschaften, care-și are sediul la Londra), organizează diferite seminarii speciale pentru traducători ai Bibliei.

În forma aceasta se poate pregăti temeinic ducerea la îndeplinire a unei traduceri ecumenice a Bibliei. «Seminarul» a stabilit că nu este îngăduit să sacrifice «sensul autentic și integral al cuvîntului inspirat». La seminarul din Arnoldsheim s-a studiat teoria și metoda traducerii corecte.

În ceea ce privește participarea ortodoxă, de data aceasta ea a fost mai afirmativă. Au participat cinci teologi ortodocși, dintre care doi reprezentanți ai teologiei ortodoxe române: Diac. Prof. rector Dr. Nicolae Nicolaescu și Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu.

Pentru o Biblie ecumenică își aduc contribuția specialiști care, avînd girul Bisericilor lor, ar putea cu adevărat să dea operei lor un caracter ecumenic [2].

Ecumenismul nemaifiind privit ca o problemă exclusiv creștină, pentru cultivarea relațiilor cu credincioșii evrei și mahomedani, există acum suficiente temeiuri de luat în seamă.

Iudaismul are la bază Vechiul Testament. Învățătura Vechiului Testament despre originea comună a tuturor oamenilor e suportul moral al poruncii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți» (Lev. XIX, 8). Iar alte texte (Lev. XIX, 34; XXIV, 22; Num. IX, 14) dovedesc o concepție înaltă în atitudinea față de cei de altă naționalitate și de credință. Această concepție înaltă există și în tradiția religiei iudaice. Marele dascăl iudeu Hilel dă un sens universal poruncii de a iubi pe aproapele, iar rabinul S. Lebre afirmă că noțiunea «aproapele» se referă la orice om, indiferent de origine etnică sau apartenență cultică; «Orice om, oricine ar fi el este aproapele nostru și noi avem să împlinim față de el datorii de dreptate și datorii de caritate» [3].

Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam, din 1948, a adus în discuție această problemă, pe care a reluat-o în 1954, cu prilejul celei de a doua Adunări și cu alte prilejuri [4].

Ceea ce a fost esențial în Vechiul Testament a trecut în Noul Testament, iar sîmburele Bisericii îl formează acea parte din Israil care s-a atașat lui Hristos.

Evreul Martin Buber, un scriitor și gînditor de prestigiu [5], în lucrarea sa *On the Bible*, apărută în 1968, consideră Vechiul Testament un document important în inițierea unui dialog între evrei și creștini.

Hristos a întemeiat Biserica creștină. Cei dintîi Apostoli au fost iudeii, cele dintîi comunități creștine s-au întemeiat prin iudeii din Ierusalim și Antiohia, care, deveniți creștini s-au adresat iudeilor, iar cîștigarea de adepți pentru Biserică a rămas în atenția lor și a urmașilor lor.

Hristos însă nu a suprimat instituțiile vechi ci le-a îndrumat spre desăvîrșire, pe o cale nouă. «Am venit să plinesc...», zice Domnul.

Ca teologi, căutăm ceea ce ne leagă, comorile spirituale comune lui Israil și Bisericii. O reflectare făcută privitor la moștenirea comună, doctrinară și morală, primită prin descoperirea biblică, ar fi de un mare folos pentru cele două comunități. Biserica poate primi de la Israil o lumină utilă asupra Scripturilor și Tradiției, care au influențat mentalitatea primilor creștini și formarea Testamentului Vechi... În sînul Bisericii, Israil ajunge la convingerea că înaintea lui Dumnezeu nu mai există evreu grec, păgîn, tăiat sau netăiat împrejur, ci toți sînt frați.

În legătură cu raporturile dintre creștinism și islamism, se poate, pe drept, spune că nu este unealtă mai apropiată de inima închinătorilor lui Mohamed ca Vechiul Testament. Nici o carte nu are darul de a răzbi în adîncul sufletelor lor ca această carte sfîntă care formează partea întîi a Sfintei Scripturi. De aceea prin folosirea Vechiului Testament se poate lucra adînc pentru înțelegerea și apropierea între creștini și ma-

2. Pentru a stimula munca de traducere a Bibliei ecumenice s-a înființat la Paris: «Association oecuménique pour la recherche biblique» care are ca scop să promoveze cercetările biblice, sub toate formele și în special studiile pregătitoare traducerii ecumenice precum și difuzarea ei în lumea întreagă.

3. Pr. D. Soare, *Iubirea față de semeni*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 204, 205.

4. Bernhardt Lambert, *Das Ökümenische Problem*, II, Viena, 1964, p. 212.

5. M. Buber este un gînditor și scriitor de prestigiu. Născut în Viena, în 1875, a manifestat de tînăr preocupări filozofice și teologice.

Lucrarea *On the Bible* constituie o interpretare a Vechiului Testament,

homedani, înte care există o tangență importantă. Și unii și alții admit caracterul divin al Legii lui Moise. Islamul consideră că Moise constituie un moment important în istoria Revelației. După Coran, Moise a îndeplinit un rol important (Cf. Coran II, 55; VI, 91; VII, 114; XXVIII, 43; XL, 53); el este cel căruia «Dumnezeu i-a vorbit», ca unui apropiat (Coran IV, 164; XIX, 52); prin Moise a mîntuit Dumnezeu poporul său din robie (Coran XXVIII, 29—30); chipul lui Moise ca legiuitor, este reținut de Coran. Mohamed de bună seamă l-a iubit pe Moise și a văzut în ilustrul conducător al lui Israil un model și un precursor [6].

S-a afirmat că relația dintre Coran și Vechiul Testament este ca cea dintre «roi și matcă» [7]. Coranul recunoaște pe Adam (Sura III), Noe (Sura III), Lot (Sura XI), Avraam (Sura III, IV, XIII etc.) — «cel blînd, cuvios și îndurat» (Sura XI, VII) și «prietenul lui Dumnezeu», cum îl numește Coranul —, Ismail, Isac (Sura III), Iacob (Sura III), Iosif (Sura XII), Saul (Sura II), David (Sura II), Goliat (Sura XII), Solomon (Sura IV), Iov (Sura XXI), Iona (Sura IX), Zaharia (Sura XXI), Daniel și ceilalți profeți.

Despre Fecioara Maria zice că e «cea mai curată între femei» (Sura III), iar Iisus este «cel trimis de Dumnezeu» (Sura IV, 169).

Monoteismul exprimat în fraza: «nu este Dumnezeu afară de Dumnezeu» este luat din Vechiul Testament; tot asemenea postul, milostenia, rugăciunea, spălările etc. Iar textul «Drepții vor moșteni pămîntul și vor locui în veacul veacului pe el» (Din Sura XXI, 100) este un citat direct din Psalmul XXXVI, 29 (LXX).

Scriptura islamismului, Coranul, conține principii de înaltă moralitate. Sura IV, 4, din Coran, prescrie: «purtați-vă bine cu vecinii, cu prietenii». Și cu toate că în general Coranul nu extinde iubirea peste limitele confesiunii proprii, există numeroase texte în Coran care recomandă dragostea față de credincioșii altor culte. Datorită acestui fapt musulmanii au adoptat în vremurile mai noi o atitudine de toleranță față de cei de alte credințe religioase «înregistrînd astfel un progres considerabil și o îmbunătățire simțitoare în viața religios-morală» [8].

Ca fii ai Bisericii noi știm bine că evenimentele sînt rînduite de sus, dar se înfăptuiesc în istorie prin oameni. Pentru înfăptuirea poruncii «ca toți să fie una», neîncetat trebuie să turnăm în forme noi viața, înlăturînd formele rigide din trecut. Mișcarea ecumenică actuală poate crea climatul potrivit în care toți credincioșii diferitelor religii să colaboreze în chip sincer, entuziast și efectiv pentru a contribui la înțelegerea adevărului că lumea este una și că trebuie să trăiască unită, în pace și în colaborare pentru realizarea mai-binelui în viața omenirii întregi.

Un factor, și nu de minimă importanță, pe linia acestor îndatoriri, poate fi considerat și Vechiul Testament. Întîlnirile care au început pot pune cu mult mai mult devotament Vechiul Testament între mijloacele care contribuie la aspirația către idealul pe care însuși Dumnezeu l-a sădit în inimile noastre.

6. Khowry Theodor, *Manuel II Paleologue, Entretiens avec un musulman,* Paris, 1966, p. 68.
7. N. Iorga, *Cărți reprezentative din viața omenirii,* București, 1924, p. 209.
8. Pr. D. Soare, *op. cit.,* p. 202.

Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu

CINSTIREA SFINTELOR ICOANE ÎN PRIMELE TREI SECOLE

PROBLEMA CINSTIRII ICOANELOR LA PRIMII CREȘTINI

După înălțarea Domnului Hristos la ceruri, primii creștini s-au ferit un oarecare timp să facă chipuri sau icoane ale persoanelor sfinte, de teama căderii în idolatrie.

La început, a existat în Biserica primară, în care creștinii proveniți dintre iudei aveau un rol precumpănitor, o oarecare rezervă față de reprezentarea lui Dumnezeu și a persoanelor sfinte în forme concrete sau vizibile. Datorită Revelației dumnezeiești, precum și grijii patriarhilor și a profeților Vechiului Testament, poporul iudeu era obișnuit cu spiritualitatea unui Dumnezeu invizibil, care nu are nevoie neapărat pentru a fi adorat, de forme concrete sau vizibile.

Porunca a II-a a Decalogului interzicea cu desăvîrșire cultul idolatric adus zeilor păgîni. «*Să nu-ți faci ție chip cioplit*», spune această poruncă, «*nici asemănarea vreunui lucru din cîte sînt sus în cer, jos pe pămînt, sau în apă, sub pămînt. Să nu te închini lor, nici să le slujești*» (Ieș. XX, 4—5; Deut. V, 8—9).

Porunca a II-a din Decalog este amintită și de istoricul evreu Iosif Flaviu (+ 95 d. Hr.). «Este contra Legii, spune el, de a avea în temple icoane sau tablouri, sau orice reprezentare de ființe vii» [1]. Prevederile legii iudaice referitoare la interzicerea cultului idolatric al zeilor sînt atestate, de asemenea, și de istoricul roman Tacit (+ 120 d. Hr.). «Iudeii, scrie acesta, nu pun nici un fel de chipuri în orașele lor și încă mai puțin în templele lor — *nulla simulacra suis, nedum templis sistunt* —. Ei n-au nici un fel de statui pentru a lăuda pe regii lor, nici pentru a onora pe cezari» [2].

Porunca a doua a Decalogului nu interzicea folosirea icoanelor pentru că acestea ar fi fost rele în sine, ci constituia o măsură de apărare pentru iudei, care, fiind înconjurați de popoare păgîne, ar fi căzut repede în idolatrie în împrejurările de atunci, transformînd chipurile și icoanele în idoli. Israeliții văzuseră și cunoscuseră de aproape cultul adus zeilor păgîni, mai ales în Egipt, unde au trăit o perioadă îndelungată.

Că această poruncă a Decalogului nu avea în vedere decît interzicerea cultului idolatric adus zeilor păgîni, o atestă faptul că Moise (circa 1400—1300 î.d.Hr.) a hotărît să se așeze în Cortul Mărturiei, din porunca lui Iahve, doi heruvimi din aur pe Arca Alianței sau Chivotul Legii (Ieș. XXV, 18—22; XXXVII, 7—9; Num. VII, 89; Evr. IX, 5), precum și un șarpe de aramă, ca semn al salvării iudeilor de șerpii veninoși din pustie (Num. XXI, 7—9).

După ce iudeii au luat în stăpînire Palestina, regele Solomon (965—926 î.d.Hr.) a ridicat un măreț templu de rugăciune în Ierusalim, pe care l-a împodobit cu chipuri

---

1. Iosif Flaviu, *Despre războiul iudaic*, I, 650, ed. S. A. Naber, *Josephi opera omnia*, t. V, Lipsiae (In aedibus B. G. Teubneri), 1895, p. 136.

2. Tacitus, *Historiae*, V, 5, ed. G. Goelzer, Tacite, *Histoire*. (Collection des Universités de France publiée sous la direction de l'Association Guillaume Budé), t. II, Paris, 1921, p. 297.

de heruvimi, de lei, boi și alte animale, precum și cu chipuri de copaci, de finici și flori îmbobocite (III Regi VI, 23—29; II Paralip. III, 7, 10—16; IV, 3—4).

Mai tîrziu, regele Ezechia (725—697 î.d.Hr.), văzînd că iudeii tămîiază chipul șarpelui și ard parfumuri în fața lui, a poruncit ca acesta să fie distrus, de teamă ca poporul iudeu să nu cadă în idolatrie (IV Regi XVIII, 3—4).

Împodobirea Cortului Sfînt, apoi a templului din Ierusalim cu chipuri de heruvimi, avea un caracter simbolic și temporar, deoarece toate cele din Vechiul Testament nu erau decît «închipuirea și umbra celor cerești» (Evr. VIII, 5), sau «umbra bunătăților celor viitoare, iar nu însuși chipul lucrurilor» (Evr. X, 1). Ele aveau să se împlinească prin venirea lui Hristos, «Arhiereul bunătăților celor viitoare» (Evr. IX, 11), «Mijlocitorul unui nou așezămînt» (Evr. IX, 15).

În închinarea sau adorarea adusă Dumnezeului celui prea înalt, infinit, spiritual și nevăzut, mai presus de spațiu și timp, Sfinții Apostoli, urmașii lor direcți, episcopii, și întreaga Biserică au urmat cuvintelor Mîntuitorului Hristos, pe care le-a spus femeii Samarinence la fîntîna lui Iacov: *«Adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr... Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină se cuvine să I se închine în duh și adevăr»* (Ioan IV, 23—24). Căci *«Dumnezeul cel viu*, spune Sfîntul Apostol Pavel, *a făcut cerul, pămîntul și marea, și tot ce este în ele»* (Fapte XIV, 15).

Curînd însă după întemeierea Bisericii, creștinii au simțit necesitatea reprezentării persoanelor sfinte și în forme vizibile, mai ales acei creștini proveniți dintre popoarele indo-europene, care nu puteau concepe Divinitatea decît în forme concrete sau vizibile.

Creștinii au dorit chiar de la început să aibă mai ales chipul Domnului Hristos, dar în împlinirea acestei pioase dorințe au întîmpinat o mare dificultate. Ce fel de chip puteau ei înfățișa în pictură sau pe obiectele materiale? Chipul plin de strălucire dumnezeiască și măreție, prin care El și-a arătat puterea și Dumnezeirea, sau chipul său omenesc, cu care s-a arătat și a trăit printre oameni?

Din Revelația Sfintei Scripturi reiese lămurit că Dumnezeu în ființa Sa intimă rămîne nevăzut și inaccesibil oamenilor — Deus absconditus — iar reprezentarea Dumnezeirii în sine în forme materiale ar fi însemnat o îndrăzneală lipsită de orice pietate și respect față de Dumnezeul cel nevăzut și atotputernic. *«Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată* — spune Sfîntul Evanghelist Ioan; *Fiul Unul-Născut, care este în sînul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut»* (Ioan I, 18).

În Vechiul Testament, se istorisește că Dumnezeu însuși a spus lui Moise, cînd mergea să se roage în Cortul Mărturiei: «Voi face să treacă pe dinaintea ta toată slava Mea și voi cinsti numele lui Iahve înaintea ta... *Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, căci nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască»* (Ieș. XXXIII, 19—20).

Prin Fiul Său însă, prin Domnul Iisus Hristos, care a îmbrăcat chip de om, Dumnezeu s-a făcut cunoscut oamenilor. Hristos însuși a mărturisit despre Sine: *«Eu și Tatăl Meu una sîntem»* (Ioan X, 30), iar Sfinților Apostoli le-a spus: *«Nu știți că Tatăl este în Mine și Eu sînt în Tatăl?»* (Ioan X, 38). Altădată a adăugat: *«Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl»* (Ioan XIV, 9), sau: *«Cine Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine»* (Ioan XII, 45).

Cu alte cuvinte, după cum Fiul este prezent în *«sînul Tatălui»*, tot așa Dumnezeu-Tatăl este prezent în întruparea Fiului. *«Toate cîte are Tatăl ale Mele sînt»* (Ioan XVI, 15). *«Și toate ale Mele sînt ale Tale și ale Tale sînt ale Mele»* (Ioan XVI, 10).

După Sfîntul Apostol Pavel, Hristos este «*strălucirea slavei şi chipul fiinţei lui Dumnezeu*» (Evr. I, 3) — ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ «*El este chipul Dumnezeului celui nevăzut*» — ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Col. I, 15; II Cor. IV, 4; Filip. II, 6). În Iisus Hristos, «*locuieşte trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii*» (Col. II, 9).

După Apocalipsa Sfîntului Ioan, Tatăl poate lua chipul Fiului Omului (Apoc. I, 12—17).

Fiul s-a făcut om desăvîrşit. «*Hristos, care este chipul lui Dumnezeu...*, spune Sfîntul Apostol Pavel, *s-a deşertat pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor şi la înfăţişare a fost găsit ca om*» (Filip. II, 6—7). El este «singurul mijlocitor între Dumnezeu şi oameni, omul Iisus Hristos» — ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς (I Tim. II, 5).

Ca atare, creştinii puteau înfăţişa pe icoane şi picturi, chipul omenesc al lui Iisus Hristos.

Părinţii Sinodului al VII-lea Ecumenic, ţinut în 787 la Niceea, afirmă că tradiţia facerii reprezentărilor zugrăvite a existat în Biserica universală încă de la începutul propovăduirii Apostolilor.

«Păstrăm neatinse toate tradiţiile bisericeşti scrise şi nescrise încredinţate nouă, spun aceştia în hotărîrea de credinţă a Sinodului al VII-lea Ecumenic. Dintre acestea, este şi făurirea icoanei prin zugrăvire, care se armonizează cu vestirea cuvîntului Evangheliei, pentru încredinţarea adevăratei şi nu închipuitei întrupări a lui Dumnezeu-Cuvîntul (πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως) spre a servi la un asemenea folos... Astfel fiind acestea, mergînd ca pe o cale împărătească, urmăm învăţăturii de Dumnezeu inspirată a Sfinţilor Părinţi ai noştri şi Tradiţiei Bisericii Universale, căci ştim că aceasta este aceea a Sfîntului Duh, Cel ce locuieşte într-însa» [3].

Vestirea descoperirii lui Dumnezeu s-a făcut de Biserică pentru neştiutorii de carte prin cuvîntul oral şi prin icoane. Zugrăvirea icoanelor nu a fost o invenţie a pictorilor, ci o necesitate a Bisericii şi a creştinilor.

«Folosirea icoanelor, afirmă teologul francez V. Grummel, s-a stabilit şi răspîndit în Biserică, nici fiind impusă prin decret, nici introdusă prin surprindere, ci a înflorit în chip natural din sufletul creştin, rămas continuu sub stăpînirea harului» [4].

S-a adus icoanelor chiar de la început un cult? Nici o mărturie istorică nu ne autorizează s-o afirmăm, nici s-o negăm. «Icoana ocupase deja locul ei în viaţa Bisericii şi devenise obiect al Tradiţiei, înainte de a începe să fie obiect al speculaţiei teologice şi înainte de a începe îndoiala asupra posibilităţii de a reprezenta pe Dumnezeu şi de a venera icoanele» [5].

Au existat într-adevăr în Biserica primară şi voci care s-au ridicat împotriva reprezentării persoanelor dumnezeieşti şi a scenelor sfinte pe icoane şi în picturi, mai ales din partea celor ce postulau pentru adorarea Dumnezeului celui nevăzut şi spiritual, o adorare spirituală, în duh şi adevăr, cu mintea şi cu inima. Concepţia inaccesibilităţii fiinţei divine, după care Dumnezeu, spirit absolut şi inefabil nu trebuie

3. *Hotărîrea (Oros) Sfîntului şi marelui Sinod din Niceea* (787), în J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIII, Florentiae, 1767; reproduction, Paris-Leipzig, 1902, col. 736 C.

4. V. Grummel, art. *Images (Cultes des)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VII, I, Paris, 1922, col. 768.

5. S. Bulgakov, *Ikona i ikonopocitanie. Dogmaticeskii ocerk*, Paris, 1931, p. 14; Dom C. Lialine, art. *Un idéal de l'icone*, în «Irénikon», XI (1934), nr. 4, p. 275.

reprezentat în forme concrete omenești, împrumutată din Vechiul Testament, s-a păstrat și la unii din teologii Bisericii primare.

Astfel scriitorul latin Minuciu Felix (+ după 225), în lucrarea sa *Octavius*, pune în gura creștinului Octaviu, care discuta cu păgînul Ceciliu asupra religiei creștine, această obiecțiune adusă de păgîni creștinilor: «*Pentru ce creștinii nu au nici altare, nici temple și nici icoane cunoscute — nota simulacra?*» [6]. Și tot el răspunde în cursul dialogului pentru lămurirea păgînilor: «Credeți voi că noi ascundem ceea ce adorăm, fiindcă nu avem temple și altare? Ce *icoană să facem lui Dumnezeu, cînd, de-ai socoti bine, însuși omul este icoana lui Dumnezeu?* (Quod enim simulacrum Deo fingeam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum?). Ce templu să-i ridicăm, cînd toată această lume, făcută prin lucrarea Lui, nu poate să-l încapă? *Nu-i mai bine să-L cinstim prin mintea noastră, să-L sfințim în inima noastră*» [7].

De asemenea, filozoful grec Aristide din Atena (sec. al II-lea), «foarte elocvent și ucenic al lui Hristos sub vechia-i haină», cum scrie Fericitul Ieronim despre el [8], vorbind despre infinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu care, după părerea lui, nu poate fi adorat prin reprezentări materiale, se exprimă în acești termeni: «El (Dumnezeu) nu este un nume, căci tot ceea ce are nume este părtaș creaturii; *un chip nu are, nici legătura organelor, căci cine le posedă pe acestea este părtaș lucrului creat...* Cerul nu-L cuprinde, căci cerul și toate cele văzute și nevăzute sînt create de El» [9]. Condamnarea antropomorfismului în artă a devenit un loc comun al apologeticii creștine. Astfel, scriitorul latin Tertulian (+ 240) spune: «*Dacă Dumnezeu interzice să se facă orice reprezentare, cu atît mai mult interzice reprezentarea chipului Său.* Autorul adevărului nu iubește ceea ce este fals; tot ceea ce se plăsmuiește este în ochii Lui o falsificare» (Qui omnem similitudinem vetat fieri, *quanto magis imaginis suae?* Non amat falsum auctor veritatis; adulterium est apud illum omne quod fingitur) [10].

Clement Alexandrinul (+215—216) pune de asemenea în lumină măreția, infinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu, care depășește orice reprezentare materială. «*Căci icoana lui Dumnezeu*, afirmă el, *este Logosul divin și omul împărătesc cel fără de păcat, iar chipul omenesc al icoanei lui Dumnezeu este mintea*» [11].

Această idee e lămurită de Clement Alexandrinul în alt loc astfel: «*Omul se socotește creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», nu după trup..., ci după minte și rațiune*» (τῷ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν... οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται... ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν" [12]).

---

6. Minuciu Felix, *Octavius*, 10, ed. Herm. Boenig, Lipsiae (în aedibus B. G. Teubneri), 1903, p. 14. Vezi și ediția J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1964. 7. *Ibidem*, 32, p. 52.

8. Fer. Ieronim, *De viris illustribus*, 20, ed. G. Herdingius, Lipsiae (Teubner), 1879, p. 23.

9. Aristide, *Apologia*, I, 5, ed. J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig und Berlin, 1907, p. 4.

10. Tertulian, *De spectacolis*, 23, 24—26, ed. A. Réifferscheild, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», t. XX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 23. Idei asemănătoare are și Clement Alexandrinul, *Stromata*, V, 5, 28, 4—6; VII, 5, 28 1—7, ed. Otto Stählin, în *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band I, dritte Auflage, Leipzig, 1960, p. 344; Band II, Leipzig, 1905, p. 20—21.

11. Clement Alexandrinul, *Stromata*, V, 14, 94, 5, ed. Otto Stählin, p. 388.

12. *Ibidem*, II, 19, 102, 6, ed. cit., p. 169; Idem, *Cuvînt de îndemn către elini*, 12, ed, Otto Stählin, în «Griech. christ. Schriftst.», Band I, Leipzig, 1905, p. 86. G. B. Ladner, *The concept of the Image in the greek Fathers and the byzantine iconoclastic controversy*, în «Dumbarton Oaks Papers», 7 (1953), p. 11; A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, în «Studia Anselmiana», 15 (1942); Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II-e siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1915.

Scriitorul alexandrin Origen (+ 254) relatează că filozoful Cels obiecta creştinilor că evită să construiască *«altare, statui şi temple»* **ἡμᾶς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρύεσθαι φεύγειν)**. Iar el le răspunde astfel: «Nu fugim de statui şi de temple, dar ne ruşinăm să zidim dăruitorului întregii vieţi temple neînsufleţite şi moarte» [13].

Creştinii trebuia să se abţină a se închina la icoane, pentru a nu părea că imită pe păgîni, cărora ei le reproşau că se prosternează înaintea idolilor, chipuri cioplite de mîini omeneşti [14].

Într-adevăr păgînii de rînd, şi uneori chiar şi cei culţi, credeau că în statuia zeului locuieşte un *«numen»*, o putere ascunsă şi invizibilă a zeului şi de aceea ei se prosternau în faţa statuilor zeilor.

Origen răspunde păgînilor că «Dumnezeu e mai presus de orice, cuprinde totul, iar El nu e cuprins de nimic» [15]. «Căci şi creştinul cel mai simplu, afirmă el, e convins într-adevăr că orice loc din lume este o parte a templului lui Dumnezeu, Care a creat tot universul» [16].

Cu toate aceste interesante afirmaţii, care concordă cu învăţătura creştină, existau totuşi chiar în timpul lui Origen, unele ornamentaţii pe pereţii bisericilor, deoarece el adresează creştinilor acest îndemn: Creştinii *«care vin la biserică, înclină capul spre pereţi, asistă la slujbe şi cinstesc pe slujitorii lui Dumnezeu, să aducă cîte ceva spre împodobirea altarului sau a bisericii* — ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferatur» [17].

Scriitorul latin Arnobiu de Sicca (+ 327) scoate ca şi Origen în relief spiritualitatea şi măreţia lui Dumnezeu, care nu poate fi delimitat de nici o formă materială. *«Pe Dumnezeu, se exprimă el, nu-L delimitează nici o formă corporală, nu-L determină nici o circumscriere»* [18].

Lactanţiu (+ după 317), pentru a feri pe creştini de orice influenţă păgînă, combate idolatria păgînilor cu argumente care au rămas clasice. «Ce sînt templele, scrie el, ce vor să fie altarele şi înseşi statuile, decît monumente ale morţilor sau ale celor absenţi. Căci în genere raţiunea de a face asemănarea celor închipuite a fost descoperită de oameni spre a putea reţine în memorie pe cei ce au murit, sau pe cei depărtaţi prin lipsa lor» [19].

REPREZENTAREA SIMBOLICĂ SAU ALEGORICĂ A DOMNULUI IISUS HRISTOS ŞI A UNOR SCENE SFINTE

În Biserica primară nu se poate vorbi de reprezentarea *directă* a chipului Mîntuitorului. Creştinii din primele două secole s-au ferit, de teama păgînilor, să înfăţişeze sau să picteze chipul lui Hristos, mai ales în timpul persecuţiei de către împă-

13. Origen, *Contra lui Cels*, VIII, 17, 18, 19, ed. P. Koetschau, în *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, t. II, Berlin, 1899, p. 231—236. Jean Daniélou, *Origène*, Paris 1948, p. 45; G. Florowsky, *Origène, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, în «Church History», XIX (1950), p. 3—22, 77 ş.u. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, în «Théologie», XXXIV, Paris, 1956, p. 217 şi urm.; H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, în «Eranosiahrbuch», 15 (1947), p. 197 ş.u.

14. Origen, *Contra lui Cels*, VII, 66, p. 215—216.

15. *Ibidem*, VII, 34, p. 184. 16. *Ibidem*, VII, 44, p. 195.

17. Origen, *Omilia a X-a la Iosua Navi*, ed. W. A. Baehrens, în «Griech. chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrh», Band XXX, Leipzig, 1921, p. 360.

18. Arnobiu de Sicca, *Disputationes adversus gentes*, I, 31, P.L., V, 755 B.

19. Lactanţiu, *Divinae institutiones*, II, 2, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», t. XIX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 99. Vezi *ibidem*, II, 5, p. 114—121: *Despre chipurile zeilor şi Dumnezeul cel adevărat*.

rații și guvernatorii romani, cînd mulți trăiau în locuri retrase sau se ascundeau în catacombe, peșteri și pustiuri. De altfel ei trăiau în permanenta prezență spirituală a lui Hristos și mult timp n-au simțit necesitatea unei reprezentări plastice, exterioare, a Mîntuitorului.

Au existat catacombe mai ales la Roma, apoi în multe alte localități din Imperiul roman, în țările limitrofe Mediteranei, la Neapole, la Siracuza, în Sicilia, în insula Malta, în Toscana, în Africa, la Alexandria, în Palestina, Siria, Mesopotamia, în Asia Mică, în Dalmația, în Spania, în Galia și în alte locuri.

În catacombele din Roma, cele mai mari și întinse, a căror existență se constată de la jumătatea secolului al II-lea, mai renumite sînt: cimitirul papii Calixt (217—222)[20], care a mărit criptele din cimitirul Sfintei Lucina[21], pe Via Appia, fostă proprietate a unei matroane de rang înalt, Pomponia Graecina, din secolul I, devenită probabil neofită creștină, — dar papa Calixt nu este înmormîntat aci; catacomba lui Pretextat[22], pe aceeași cale; Coemeterium Majus, o extindere probabil a cimitirului Ostrianum[23], pe Via Nomentana; catacomba lui Calepodius[24], pe Via Aurelia, unde a fost înmormîntat papa Calixt; cimitirul sfintei Agnes[25], pe Via Nomentana; cimitirul sfintei Priscilla[26], cu renumita Cappella Graeca[27], descoperită în 1893, pe Via Salaria; cimitirul Domitillei[28], pe Via Ardeatina; cimitirul sfintei Sotera pe Via Appia[29]; catacomba Commodillei, pe calea Ostia[30]; catacomba sfintei Generosa, între Via Campana și Via Portuensis[31]. Alte catacombe au apărut la începutul secolului al III-lea, ca: cimitirul Sfîntului Hermes[32], al lui Pamfil[33], al sfîntului Maximin[34], al lui Trason, al lui Giordani, pe Via Salaria; cimitirul sfîntului Ipolit (217—222) și al sfîntului Laurențiu[35], pe calea Tiburtină; cimitirul numit «inter duas

20. H. Leclercq, *Callist (Cimetière de)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie», t. II, 2 Paris, 1925, col. 1664—1755; Idem, *Chambre des sacrements*, ibidem, t. III, 1, Paris, 1913, col 149—160; Giuseppe Wilpert, *La cripta dei Papi et la cappella di Santa Cecilia nel cimitero di Callisto*, Roma, 1910.

21. H. Leclercq, *Lucine (Crypte de)*, ibidem, t. IX, 2, Paris, 1930, col. 2636—2661.

22. Idem, *Prétextat (Catacombe de)*, ibidem, t. XIV, 2, Paris, 1940, col. 1734—1765.

23. Idem, *Ostrian (Cimetière de)*, ibidem, t. XIII, 1, Paris, 1937, col. 112—130; F. Josi, *Coemeterium majus*, în «Rivista di Archeologia cristiana», X (1933), p. 7—10.

24. H. Leclercq, *Calépode (Cimetière de)*, ibidem, t. II, 2, Paris, 1925, col. 1593—1595.

25. Idem, *Agnès (Cimetière de sainte)*, ibidem, t. I, 1, Paris, 1924, col. 905—965; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese, Roma*, 1880.

26. P. A. Février, *La Catacombe de Priscille et l'origine des catacombes*, în «Cahiers Archéologiques», XI (1960), p. 1—14; H. Leclerq, *Priscille (Cimetière de)*, în «Dict. d'Archèol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 2, col. 1799—1874.

27. H. Leclercq, *Description de la Cappella Graeca*, Ibidem, t. XIV, 2, col. 1812—1820; Idem, *Cappella Graeca*, ibidem, t. II, 2, col. 2081—2106; Idem, *La vie chrétienne primitive*, Paris, 1928, p. 69—71. L. de Bruyne, *La «cappella graeca» di Priscilla*, în «Rivista di archeologia cristiana», XLVI (1970), p. 291—330.

28. Idem, *Domitille (Cimetière de)*, ibidem, t. IV, 2, Paris, 1921, col. 1404—1442; *Inscriptiones christianae urbis Romae*, n.s., t. III: *Coemeteria in via Ardeatina*, Roma, 1956.

29. Idem, *Sotère (Martyre et cimetière de sainte)*, t. XV, 2, Paris, 1950, col. 1592—1614; *Inscriptiones christianae urbis Romae*, n.s., t. IV: *Coemeteria inter viam Appiam et Ardeatinam*, Roma, 1964.

30. Idem, *Commodille (Catacombe de)*, ibidem, t. III, 2, Paris, 1914, col. 2394—2427.

31. Idem, *Generosa (Catacombe de)*, ibidem, t. VI, 1, Paris, 1924, col. 866—900.

32. Idem, *Hermès (Catacombe de saint)*, ibidem, t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2302—2350.

33. Idem, *Pamphile (Catacombe de)*, ibidem, t. XIII, 1, Paris, 1937, col. 974—1001.

34. Idem, *Maximin (Saint)*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, col. 2798—2820; F. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimiterio dei Giordani*, în «Rivista di Archeologia cristiana», V (1928), p. 167—227.

35. Idem, *Hippolyte (Statue et cimetière de saint)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2419—2483; Idem, *Laurent (Saint)*, ibidem, t. VIII, 2, Paris, 1929, col. 1917—1961.

lauros», pe Via Labicana ; cimitirul «Ad Catacumbas» [36], numit mai tîrziu al sfîntului Sebastian [37], pe Via Appia ; cimitirul sfîntului Ponţian (230—235), pe Via Portuensis [38] ; cimitirul sfinţilor Petru şi Marcelin, primul exorcist, al doilea preot, pe Via Labicana [39] ; catacomba din Via Latina, numită şi Via Dino Compagno (sec. al IV-lea)[40].

Catacombele, săpate în proprietăţile particulare ale unor familii bogate, au servit la început ca cimitire. În timpul urmăririi creştinilor, cînd ei nu mai puteau săvîrşi cele sfinte în locaşurile de la suprafaţa pămîntului, ei au amenajat în catacombe diferite locuri de rugăciune şi de întruniri. Astfel, papa Fabian (236—260) a înfiinţat în cimitirul lui Calixt şi în alte cimitire romane, diferite edificii, case de rugăciune, săli de întruniri, grupate în genere la intrarea principală a acestor catacombe, unde creştinii puteau săvîrşi cultul divin [41].

---

36. Idem, *Catacumbas (Cimetière Ad)*, ibidem, t. II, 2, Paris, 1925, col. 2487—2512.

37. Idem, *Sébastien (Catacombe et basilique de saint)*, ibidem, col. 1111—1128.

38. Idem, *Pontien*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 1409—1423.

39. Idem, *Pierre et Marcellin (Catacombe des Saints)*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 981—1018 ; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte del Cimiterio dei SS. Pietro e Marcellino*, în «Rivista di Archeologia cristiana», VII (1930), p. 203—234. A. Ferrua, *Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcelino e Pietro*, în «Rivista di archeologia cristiana», XLIV (1968), p. 161—172.

40. A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Roma, 1960 ; P. A. Février, *Recherches récentes sur les catacombes de Rome* (Art et société de l'antiquité tardive à Rome : III-e et IV-e siècles), în «Revue historique», 239 (1968), no. 485, p. 1—18 ; R. Grabar, *Le premier art chrétien (200—395)*, Paris 1966, p. 225—234. H. Marrou, *Sur une peinture de la nouvelle catacombe de la Via Latina*, în «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres», Paris, 1969, p. 250—256.

41. În secolele al XIX-lea şi al XX-lea s-au făcut serioase cercetări asupra catacombelor.

Dintre lucrările apărute în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, să se vadă : J.-B. de Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, 2 vol. şi 2 vol. de planşe, Paris, 1864—1867. Retipărită, Frankfurt a. M., 1966. O adaptare în rezumat a acestei lucrări a publicat în limba engleză J. Spencer Northcote-W. B. Brownlow, tradusă apoi din englezeşte în limba franceză de P. Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872 ; 2-e éd. 1877 ; A. Pératé, *L'Archéologie chrétienne*, Paris, 1892 ; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 vol., Prato, 1872—80.

— Dintre studiile apărute în secolul al XX-lea, să se vadă : P.-A. Février, *Recherches récentes sur les catacombes de Rome*, Art et société de l'Antiquité tardive à Rome : III-e et IV-e siècles, în «Revue historique», 239 (1968), nr. 485, p. 1—18 ; Idem, *Études sur les catacombes romaines*, în «Cahiers archéologiques», X (1959) şi XI (1960) ; P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Boiogna. 1966 ; Idem, *Archeologia cristiana. Nozioni generali delle origini alla fine dei sec. VI*. vol. I, Roma, Paris, Tournai, New York, 1958, XIV — 774 p. ; C. Kalokiris, *Izvoarele arheologiei creştine*, în limba neo-greacă, Tesalonic, 1967 ; Denis-Boulet (N.M.), *Rome souterraine*, Paris, 1965 ; A. Ferrua, *Le pitture della nouva catacomba di Via Latina*, Roma, 1960 ; L. Hertling-E. Kirschbaum, *Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer*, Wien, 1955 ; H. Leclercq, *Rome souterraine*, în *Dict. d'Archéol. chrétienne et de Lit.*, t. XIV, 2, Paris, 1948, col. 2783—2816 ; Idem, *Catacombes*, ibidem, t. II 2, Paris, 1925, col. 2376—2486 ; Idem, *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-ème siècle*, 2, vol., Paris, 1907 ; G. Sotiriu, **Χριστιανικῆ καὶ βυζαντινικῆ ἀρχεολογία**, Atena, 1942; René Aigrin, *Archéologie chrétienne*, Paris, 1941; R. Vieillart, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Macôn, 1941 ; P. Styger, *Heidnische und christliche Katakomben*, în Pisciculi, *Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Fr. J. Dölger dargeboten*, Münster in Westfalen, 1939, p. 266—275 ; Idem, *Die römischen Katakomben*, Berlin, 1933 ; V. Schultze, *Grundriss der christlichen Archeologie*, München, 1919 ; Zw. Aufl., 1934 ; G. de Jerphanion, *Récentes découvertes dans la Rome souterraine*, în *La voix des monuments*, Paris-Bruxelles, 1930, p. 55—74 ; Orazio Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma, t. II, Paris, 1934; Idem, *The Evidence of the Catacombes for the doctrines and organisation of the primitive Church*, London, 1929 ; Idem, *Handbuch der christlichen Archaeologie*. Deutsch bearbeitet von P. Fridolin Segmüller, Einsiedeln-Waldstahl, Köln, 1912 ; Idem, *Roma sotterranea cristiana*, t. I, Roma, 1909 ; J.-P. Kirsch, *Le catacombe romane*, Roma, 1933 ; H. Chéramy, *Les catacombes romaines*, Paris, sans date (1923) ; E. Bock-R Goebel, *Die Katakomben*, Stuttgart, 1930 ; K. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archaeologie*, 3-e Aufl., Paderborn, 1922 ; M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, 1909 ; J. Lebreton-J. Zeiller, *L'Église primitive* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu-à nos jours, publiée sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin), t. I, Paris, 1934, p. 411—418; t. II, Paris, 1934, p. 447—455 ; Sixte Scaglia, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Turin 1916,

Picturile care încep să apară pe bolțile, pereții și arcosoliile funerare ale catacombelor de la sfîrșitul secolului al doilea au luat o mare dezvoltare în secolul al treilea și au durat pînă în timpul ultimei persecuții, înainte de suirea pe scaunul Romei a împăratului Constantin cel Mare (306—337).

Arta picturală paleocreștină păstrată în catacombe nu înfățișează la început chipul real al lui Hristos, chipul Său istoric. Ea s-a mulțumit să reprezinte pe Hristos prin *simboluri* și *alegorii*, mai mult sau mai puțin esoterice sau criptografice, cunoscute deci numai de cei inițiați.

S-a accentuat, la început, tendința didactică și apologetică. Relația dintre reprezentare și obiectul reprezentat este redată simbolic sau alegoric. Prin simbolism, în virtutea raportului de analogie dintre obiect și ideea reprezentată, se exprimă o învățătură sau o idee creștină. Simbolurile creștine sînt mijloace concrete prin care se evocă o stare spirituală. Se trece, adică de la o stare sensibilă la una suprasensibilă, transcendentă. «Arta creștină a fost mai ales la originile sale, spune L. Bréhier, un sistem de simboluri și de abstracțiuni, care formau pentru cei inițiați un limbaj complet. Aceasta explică faptul că ea a luat în urmă caracterul de învățămînt, care trebuia s-o legitimeze în ochii Bisericii; de la început, frumusețea n-a fost pentru artiștii creștini decît mijlocul de a face ideea mai strălucitoare» [42]. De la sensul spiritual al simbolului s-a ajuns la sensul spiritual al reprezentărilor iconografice. Primii creștini au scos simboluri din diferite domenii, ca: Vechiul și Noul Testament, scrierile și iconografia iudaică, scrierile patristice ale primilor Părinți și scriitori creștini, istoria contemporană, scenele reale ale vieții zilnice, literatura și mitologia greco-romană și, mai ales, scenele pastorale sau bucolice din perioada elenistică, care le-a servit și ca modele de ornamentare.

Din secolul al treilea, tematica picturilor creștine reprezintă persoane și scene istorice din Vechiul și Noul Testament, încercînd să redea figuri, fapte și scene apropiate de realitate [43].

Pentru catacombele din Neapole, cele mai mari după cele din Roma, vezi: Fr. Schultze, *Die Katakomben von S. Gennaro*, Jena, 1877, și în «Bolletino di archeologia cristiana», 1877, p. 37—38; 155—158; L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes de Naples*, în «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», III (1883), p. 197 ș.u. Să se vadă ultimele săpături la A. Belluci, în «Atti del III Congresso Internazionale di Archeologia cristiana», Roma, 1934, p. 327 ș.u.; H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Leipzig, 1936; H. Leclercq, *Naples*, în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, t. XII, 1, Paris, 1935, col. 691—776; Idem, *Janvier (Catacombes de saint)*, ibidem, t. VII, 2, Paris, 1927, col. 2125—2145.

42. L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, 2-ème éd., Paris, 1928, p. 52.

43. Bibliografia despre sfintele icoane și arta primilor creștini este foarte bogată. Notăm în următoarele cele mai importante lucrări și articole. Paul Evdokimov, *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, Paris, 1970; Idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 216—238.

P. Florenski, *L'Ikône*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», 1969, nr. 65, p. 39—64, prelucrare de Ion V. Paraschiv, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6, p. 420—439; Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Band I, Gütersloh, 1966; Band II, Gütersloh, 1968; F. van der Meer, *Early Christian art*, London, f.a. (1968); C. D. Kalokyris, *The essence of Orthodox iconographie*, în «The Greek Orthodox theological Review» (Brooklyn), XII (1966—1967), p. 168—204; XIII (1968), p. 65—120; XIV (1969), p. 39—64; E. Francia, *Storia dell'arte paleocristiana*, Milan, 1969; P. de Palol, *Arte paleocristiano*, Barcelona, 1969; G. Gassiot-Talbot, *Pintura romana y paleocristiana*, Madrid, 1968; Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Bruxelles, 1967; V. Vătășanu, *Istoria artei europene*, t. I, *Epoca Medie*, București, 1967, p. 11—33; M. V. Alpatov, *Istoria artei*, t. I, *Arta lumii vechi și a evului mediu*, în românește de Bruno Colbert și M. Isbășescu, ed. 2-a, București, 1967, p. 210—214; H. Stern, *L'art byzantin*, Paris, 1966; A. Grabar, *Le premier art chrétien (200—395)*, Paris, 1966, p. 209—221; Idem, *La peinture byzantine*, Genève, 1953; P. du Bourguet, *La peinture paléo-chrétienne*, Amsterdam et Paris, 1965; E. Coche de la Ferté, *Art paléo-chrétien*, în *Histoire de l'art*, t. II, Paris, 1966, p. 3—62; H. Skrobucha, *Le message des icônes*. Traduit de l'allemand par G. Athanasiades, Paris, 1966; Idem, *Vom Geist und Gestalt*

Există mai multe genuri de *simboluri* ale Domnului Hristos :

1. *Simboluri grafice.* — Între cele mai folosite, era monogramul lui Hristos, format din încrucișarea literelor grecești X și P, adică din primele două litere ale numelui **Χριστός**. La acestea, creștinii adăugau pe medalioanele sarcofagelor creștine literele A și **Ω**, prima și ultima literă a alfabetului grec, care simbolizează că Hristos este începutul și sfîrșitul.

---

der Ikonen, Recklinghausen, 1961 ; E. Dejaifve, *Les saintes icônes,* Chevetogne, 1965 ; H. L. Nickel, *Byzantinische Kunst,* Heidelberg, 1964 ; Wl. Sas-Zaloziecky, *L'art paléochrétien et Byzance,* Paris, f.a. ; J. Beckwith, *The art of Constantinople. An Introduction to Byzantine Art,* London. 1961 ; K. Onasch, *Ikonen,* Berlin, 1961 ; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris, 1961 ; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe,* Paris, 1960 ; Idem, *Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicei Domnului ;* trad. din «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961) nr. 10—12, p. 671—681 ; Idem, *Proishojdenie hristianskogo obraza* (Originea icoanei creștine), în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1958, nr. 5, p. 70—76, trad. de A. Zarea, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 9—10, p. 467—474 ; H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie,* Bd. I ș.u., Wien, 1962 ș.u. ; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien,* t. I, Paris, 1955 ; t. II, 1—2, Paris, 1956 ; t. III, 1—3, Paris, 1959 ; L. Hautcoeur, *Histoire de l'art,* t. II, Paris, 1959 ; Mgr. L. de Bruyne, *Les «loi» de l'art paléochrétien comme instrument hermeneutique,* în «Rivista di Archeologia cristiana», XXXV (1959), p. 105—186 ; David Talbot Rice, *Art byzantin,* traduit de l'anglais par S. Seeth-Holterhoff, Paris, Bruxelles, 1959, traducere în limba germană de H. Brauer, München-Zürich, 1968 ; Idem, *The Beginning of Christian Art,* London, 1957 ; G. B. Ladner, art. *Eikon,* în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. IV, Stuttgart, 1959, col. 771—786; W. F. Volbach-M. Hirmer, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike im West und Ostrom,* München, 1958 ; J. Prichard, *Images de l'invisible. Vingt siècles d'art chrétien,* Paris-Tournai, 1958 ; M. Borda, *La pittura romana,* Milano, 1958 ; Wl. Lossky, *The Theologie of the Image,* în «Sobornost», 1957, nr. 22, p. 510—520 ; L. Uspenski-Wl. Lossky, *Der Sinn der Ikonen,* Bonn und Olten, 1952 ; H. P. Gerhardt, *Welt der Ikonen,* Recklinghausen, 1957 ; W. Felicetti-Libenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei,* Olten und Lausanne, 1956 ; M Laurent, *L'art chrétien des origines à Justinien,* Bruxelles, 1956 ; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the age before iconoclasm,* în «Dumbarton Oaks Papers», 8 (1954), p. 83—150 ; J. Kollwitz, art. *Bild* III (christlich), în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. II, Stuttgart, 1954, col. 318—341 ; Idem, *Frühgeschichte der Bilderverehrung,* în «Römische Quartalschrift», XLVIII (1953), nr. 1—2 ; G B. Ladner, *The Concept of the Image in the greek Father and the byzantine iconoclasic controversy,* în «Dumbarton Oaks Papers», 7 (1953), p. 3—34 ; W. Hess, *Imago Dei,* în «Benediktinische Monatschrift», 9 (1953), p. 371—400 ; R. Bianchi-Bandinelli, *Continuità ellenistica nella pittura dell'età medio e tardo-romano,* în «Rivista dell'Instituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», 1953, p. 1—85 ; H. von Kampenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche,* în «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 49 (1952), p. 35 ș.u. ; Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum,* 6 Bd., Münster, im Westphalie, 1929—1950 ; A. G. Martinier, *L'Iconographie des catacombes et la catéchèse antique,* în «Rivista di Archeologia cristiana», XXV (1949), p. 105—114 ; L. Küppers, *Göttliche Ikonen,* Düsseldorf, 1949 ; F W. Deichmann, *Frühchristliche Kirche in Rom,* Basel, 1948 ; Sergio Bettini, *Pittura delle origini cristiane,* Novara, 1942 ; C. R. Morey, *Forty christian art. An Outline of the evolution of style and iconography in sculpture and painting from antiquity to eighth century,* Princeton, 1941 ; E. Bevan, *Holy Images,* London 1940 ; Fr. Gerke, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst,* în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 59 (1940), p. 1—100 ; Ildefon Dirks, *Les saintes icones. Essai de synthèse pour les faire comprendre et aimer,* 2-e éd. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique), 1939 ; H. Leclercq, *Peinture,* în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIII, 2, Paris, 1938, col. 2961—3004 ; Idem, *Fresques,* ibidem, t. V, 2, Paris, 1923, col. 2586—2639 ; Idem, *Manuel d'archéologie chrétienne,* t. I, p. 529—588 ; H. Wilms, **Εἰκών** Münster, 1935 ; W. Elliger, *Zur Enstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst,* Leipzig, 1934 ; Idem, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten,* Leipzig, 1934 ; Fr. Wirth, *Römische Wandmalerei von Untergang Pompejus bis ans Ende des 3. Jahrhundert,* 1934 ; G. von Kittel-Rad. Kleinknecht, art. **Εἰκών,** în «Theologisches Wörterbuch zum N. T.», (din 1933), Bd. 2, p. 378—396 ; Odo Casel, *Älteste christliche Kunst und Christumyterium»,* în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», XII (1932), p. 1—86; H. Schrade, *Ikonographie des christlichen Kunst,* I. Teil, *Die Auferstehung Christi,* Berlin, 1932 ; E. v. Dobschütz, *Von Verstehen in der Kunst. Zur Darstellung des Unsichtbaren,* în «Festgabe J. Ficker», Leipzig, 1931, p. 139—154 ; O. Thulin, *Probleme altchristlicher Bildniskunst,* ibidem, p. 155—166 ; S. Boulgakoff, *La vénération des icones,* Paris, 1931 ; H. Lother, *Realismus und Symbo-*

2. *Simboluri zoomorfice.* — Creştinii au folosit de predilecţie ca simboluri zoomorfice peştele (ἰχθύς), mielul (ἀμνός), pasărea phoenix, porumbelul, păunul, delfinul, leul, cerbul şi calul.

Unele simboluri ca peştele, porumbelul, pasărea phoenix, păunul, delfinul, iar dintre simbolurile materiale corabia, ancora, farul, sfeşnicul, lira ş.a. au existat şi în păgînism. Corabia, ancora, farul, sfeşnicul erau la păgîni simbolurile călătoriei vieţii. Lira simboliza frumuseţea şi armonia vieţii.

Fiind împrumutate şi folosite de creştini, ele au fost botezate, ca să ne exprimăm astfel, cu un nou simbolism.

a) *Peştele* — ἰχθύς este cel mai răspîndit simbol al lui Iisus Hristos pe primele monumente creştine şi mai ales pe picturile de pe pereţii şi bolţile catacombelor. Din literele cuvîntului grec ἰχθύς «peşte», primii creştini au format acrostihul: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ («Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul».

Simbolul peştelui care reprezintă pe Domnul Hristos apare pe frescele uneia dintre cele mai vechi cripte din cimitirul lui Calixt din Roma, alături de un coş plin cu pîini, în mijlocul căruia străluceşte un pahar cu vin roşu. Se află în această scenă simbolurile Sfintei Euharistii.

O *gemmă* (piatră preţioasă), o cornalină gravată datată din secolul al II-lea, s-a descoperit în ţara noastră în 1896, la Constanţa. Ea înfăţişează pe Mîntuitorul răstignit pe cruce, înconjurat de fiecare parte de cîte şase mici figuri, reprezentînd pe cei

---

lismus in den altchristlichen Kunst, Tübingen, 1931; A. P. Schuchert, *Katakombenmalerei im Wandel der Kunstkritik,* în «Römische Quartalschrift», nr. I—II (1931), p. 7—22; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique re l'art chrétien,* în «La voix des monuments», Paris-Bruxelles, 1930, p. 30—54; P. Styger, *Die altchristliche Kunst,* în «Zeitschrift für Katholische Theologie», LIII (1929), p. 545—563. M. Hauttmann, *Die Kunst des frühen Mittelalters* (Propyläen Kunstgeschichte, VI), Berlin, 1929; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours,* 2-e éd., Paris, 1928; Abel Fabre, *Manuel d'art chrétien. Histoire générale de l'art chrétien depuis les origines jusqu'à nos jours,* Paris, 1928; K. Kunstle, *Iconographie der christlichen Kunst,* Bd. I—II, Freiburg im Breisgau, 1926 şi 1928; Ch. Diel, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin,* Paris et Bruxelles, 1928; W. Neuss, *Die Kunst der alten Christen,* Augsburg, 1926; O. M. Dalton, *East Christian Art. Survey of the Monuments,* Oxford, 1925; F. Muenter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungern der alten Christen,* Bd. II, Altona, 1925; O. Wulff-M. Alpatoff, *Denkmöler der Ikonenmalerei in kunstgeschichlichen Folge,* Dresden, 1925; O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst,* Bd. I, Berlin 1916; Bd. II, Postdam, 1936; Idem, *Bibliographischkritischer Nachtrag,* Berlin, 1935; K. Pfeister, *Katakombenmalerei,* Postdam, 1924; H. Glück, *Die christliche Kunst des Ostens,* Berlin, 1923; L. von Sybel, *Das Werden christlichen Kunst,* în «Repert. für Kunstwissenschaft», XXXIX 1926), p. 118 ş.u.; Idem, *Frühchristliche Kunst, Leitfaden ihrer Entwicklung,* München, 1920; Idem, *Mosaiken römischer Apsiden,* în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XXXVII (1918), nr. 3—4, p. 273—318; Idem, *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst,* 2 Bd., Marburg, 1906—1909; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms,* 2 Aufl., 2 Bd., Freiburg, 1920, trad. în l. italiană după ediţia din 1903, sub titlul: *Le pitture delle catacombe romane,* Roma, 1903; J. Strzygowski, *Ursprung der christlichen Kirchenkunst,* Leipzig, 1920; H. Achelis, *Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst,* Leipzig, 1919; E. B. Smith, *Early Christian Iconographie,* Princeton, 1918; H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen,* Göttingen, 1917. Laurent Marcel, *L'art chrétien primitif,* t. I, II, Bruxelles-Paris, 1911.

În limba română:

Pr. Prof. Ene Braniştе, *Iconografia creştină ca disciplină de studiu şi cercetare,* în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 328—339; Idem, *Teologia icoanelor,* în «Studii Teologice», IV 1952, nr. 3—4, p. 175—201; Pr. Prof. Sp. Cândea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creştină,* în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7—8, p. 446—472; Idem, *Pictura creştină,* în «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 5—6, p. 413—427; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 244—272; Pr. Prof. Milan Şesan, *Cinstirea sfintelor icoane,* în «Candela», LIII—LIV, (1942—1943), p. 72—106; Pr. Prof. D. Belu, *Despre icoana ortodoxa,* în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 11—12, p. 643—655; Alex. Naum, *Istoria artei creştine de la începutul creştinismului pînă în secolul al XIX-lea,* t. I, ed. 2-a, Iaşi, 1940; t. II, ed. 1-a, Iaşi, 1947; S. Mureşianu, *Iconologia creştină occidentală şi orien-*

doisprezece Apostoli, iar deasupra capului avînd cuvîntul ἰχθύς. Autenticitatea ei este dovedită de arheologii englezi Cecil Smith și O. M. Dalton.

O altă *gemmă* gravată înfățișînd «doi pești» sau doi delfini pe ea, în poziția de a înghiți bara transversală a crucii, datînd probabil de la sfîrșitul secolului al II-lea sau începutul celui de al III-lea, s-a descoperit în 1968 în Dacia Malvensis (Inferior) la Romula (Reșca), în Oltenia de azi [44].

În afară de picturile din catacombe, dau referințe prețioase despre simbolul peștelui la creștini Părinții și scriitorii Bisericii Vechi. Astfel, Clement Alexandrinul (+ 215—216) amintește despre simbolul peștelui — ἰχθύς pe care creștinii îl purtau întipărit pe inelele din degetul arătător, împreună cu alte simboluri ca: ancora, corabia, lira și porumbelul. După el, creștinii nu trebuie să înfățișeze pe inelele lor nici chipuri de zei, nici simboluri de război, nici scene erotice. «Simbolurile inelelor trebuie să fie porumbelul, peștele, corabia care alunecă pe valuri, sau o liră muzicală... Dacă un pescar este închipuit pe ele, aceasta trebuie să ne amintească pe Apostoli și copiii pe care ei i-au pescuit prin apă» [45]. Altădată se exprimă astfel: «Iisus Hristos este ca un pește — καθάπερ ἰχθύς — care învață pescuirea oamenilor prin apă» [46], adică prin apa Botezului.

Origen, succesorul lui Clement Alexandrinul la școala din Alexandria, amintește de asemenea de «Hristos cel numit figurat ἰχθύς «pește» [47].

În Apus, scriitorul latin Tertulian se exprimă referitor la simbolul peștelui, în termenii următori: «Iar noi peștișorii (creștinii) — pisciculi, după peștele nostru Iisus Hristos — secundum ἰχθύς nostrum Jesum Christum —, ne naștem în apă și nu ne mîntuim decît rămînînd în apă» [48], adică în darurile Botezului creștin.

Scriitorul latin Optat de Mileve (secolul al IV-lea), oraș din Numidia, scrie despre simbolul peștelui următoarele: «Numele acestui pește cuprinde, prin literele lui, după numirea greacă, într-un singur nume, mulțimea creștinilor — ΊΧΘΥΣ — care în latinește înseamnă: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul» [49].

Hristos este numit deseori «peștele celor vii» — ἰχθὺς ζώντων, căci el transmite darul și puterea Sa apei Botezului [50].

Peștele scos din apă cu undița simbolizează sufletul eliberat de păcate prin apa Botezului.

---

tală, București, 1894; Melchisedec Episcopul Romanului, *Tratat despre cinstirea icoanelor în Biserica Ortodoxă...*, București, 1880.

44. L. Brehier, *L'Art chrétien*, p. 29, 45—'6; De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, t. II, pl. VIII, XIV—XVI; K. Wessel, *Christusmonogramm*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lfg. 7, Stuttgart, 1965, p. 1047—1050; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961. M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, Paris, 1955. Pentru gemma de la Constanța, vezi, Cecil Smith, *The Crucifixion on a greek genu*, în «The Annal of the Britisch School in Athens», t. III, 1896—1897, p. 202, 206; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the Christian East., of the Britisch Museum*, London, 1901, p. 7 și pl. I, nr. 43; Tit Simedrea, *Cel mai vechi document arheologic creștin găsit pe teritoriul țării noastre*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1968), nr. 1—2, p. 719—720. Pentru gemma de la Romula, vezi: Petre Diaconu, *O «gemă» descoperită la Romula*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1970), nr. 3—4, p. 213—215.

45. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, 11, 59 ed. Otto Stählin, în «Griech. christ. Schrift. d.e. Jahrh», Bd. I, Leipzig, 1905, p. 270.

46. *Ibidem*, III, 10, 52 (285), p. 266. Cp. III, 12 (312), p. 292.

47. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Matei* XIII, 10 (584), P.G., XIII, 1120 C.

48. Tertulian, *De Baptismo*, 1 ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XX, pars. I, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 201.

49. Optat de Mileve, *Contra Parmenianum*, III, 2, ed. C. Ziwsca, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXXI, Pragae, Vindobonae-Lipsiae, 1893, p. 69.

50. Pentru toate simbolurile, vezi: P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 29—32; Fr. Dölger, **Ἰχθύς**, Münster in Westfalen, 1910; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, 2-e ed., Paris, 1928, p. 28.

Explicînd simbolul peștelui, ἰχθὺς care preînchipuie pe Hristos, Fericitul Augustin (+ 430) spune următoarele: «Dacă unești primele litere ale acestor cinci cuvinte grecești, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ care în latinește înseamnă, *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul*, ele vor da ἰχθύς adică pește, în numele căruia se înțelege, în chip tainic, Hristos, care, ca un pește în adîncimea apelor a putut să rămînă viu, în abisul acestei vieți muritoare, adică fără de păcat» [51]. Tot el spune că peștele fript care s-a servit Domnului Iisus Hristos de Sfinții Apostoli în Galileea, la marea Tiberiadei (Ioan XXI, 9), este imaginea lui Hristos cel răstignit pe Cruce: «piscis assus, Christus est passus» [52].

Cînd peștele este pus pe pereții catacombelor alături de un coș cu pîine, simlizează minunea înmulțirii pîinilor și a peștilor. Cînd e pus alături de pîinea euharistică, așa cum este în cimitirul lui Calixt, sau între pîini pecetluite cu semnul crucii, înseamnă Sfînta Euharistie, prin care creștinii dobîndesc comuniunea cu Hristos. Uneori peștele este asociat *ancorei*, la început simbol păgîn, care a devenit apoi pentru creștini simbolul speranței creștine și simbolul crucii [53].

b) *Mielul* (Ἀμνὸς) a fost în Biserica veche simbolul lui Iisus Hristos, reprezentat astfel: Capul mielului e înconjurat de semnul crucii, pe piept are o rană din care curge sîngele ce se varsă într-un potir, iar la un picior din urmă poartă crucea, steagul triumfal al Învierii Domnului

Izvoarele reprezentării lui Iisus ca miel se găsesc în Vechiul și Noul Testament. Creștinii au identificat de timpuriu moartea lui Hristos pe cruce cu mielul pascal instituit de Moise (Ieș. XII, 3—11). Proorocul Isaia a vestit moartea Mîntuitorului prin aceste cuvinte: «Ca o oaie spre junghiere s-a adus și ca un miel fără de glas înaintea celui ce-l tunde, așa nu și-a deschis gura Sa» (Isaia LIII, 7).

Sfîntul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, cînd L-a întîlnit pe Acesta pentru întîia oară, a spus despre El cuvintele: *«Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii»* (Ioan I, 29). Iar Sfîntul evanghelist Ioan spune: *«Atunci am văzut la mijloc... stînd un Miel, ca înjunghiat»* (Apoc. V, 6). Una din cele mai vechi reprezentări ale mielului se află pe o frescă din cimitirul Domitillei la sfîrșitul secolului I [54].

---

51. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 23, ed. E. Hoffmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XL, 2, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900, p. 299.

52. Fer. Augustin, *In Iohannis Evangelium*. Tractatus 123, P.L. XXXV, 1966.

53. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Iconographie de la Bible*. «Nouveau Testament», Paris, 1958, p. 28—29.

Bibliografia specială pentru *simbolul peștelui*: L. Réau, op. cit., *Nouveau Testament*, p. 29. Fr. Dölger, ΙΧΘΥΣ, Band I: *Das Fischsymbol in frühchristlichen Zeit.* ΙΧΘΥΣ *als Kürzung der Namen Jesu* ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ zweite Auflage, Münster in Westphalem, 1928; Idem, *Ikhtus. Die Fisch — Denkmäler der frühchristlichen Plastik, Malerei, und Kleinkunst*, Münster im Westphalen, 1928. Idem, ΙΧΘΥΣ Bd. II: *Der heilige Fisch in der antiken Religionen und im Christentum*, Textband, Münster in Westphalen, 1922, p. 448—507; 549—555; Idem, *Zur Chronologie des Fischsymbols auf altchristlichen Grabinschriften*, în «Romische Quartalschrift...», 27 (1913), p. 93—102; Idem, ΙΧΘΥΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Band I, *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*, Rom, 1910; H. Leclercq ΙΧΘΥΣ în «Dict. d'Archéol, chrét. et de Lit.», t. VII, 2, Paris, 1927 col. 1990—2086; V. Schultze, ΙΧΘΥΣ Greifswald 1912; I. Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, în «Archiv für Religionswissenschaft», 14 (1911), p. 1—53 în special p. 7; C. R. Morey, *The Origin of the Fish-Symbol*, în «The Princeton Theological Review», 8 (1910), p. 415—423; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, Paris, 1907, p. 378—384; H. Achelis, *Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben*, Marburg, 1888.

54. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903, planșa VII, 2.

Uneori simbolul mielului a reprezentat fie pe credincios, fie sufletul omenesc mîntuit de Hristos şi condus de El în rai. Printr-o alegorie ingenioasă, mielul între doi lupi reprezintă pe Suzana şi pe cei doi bătrîni, acuzatorii ei nedrepţi, aşa cum se află pe o pictură din cimitirul lui Pretextat, din secolul al IV-lea [55].

Hristos Mîntuitorul a fost înfăţişat în chipul mielului, pe pereţii catacombelor, pe icoane şi în diferite picturi pînă la sfîrşitul secolului al VII-lea şi chiar şi pe urmă.

Canonul 82 al Sinodului Quinisext, ţinut la Constantinopol în 692, a hotărît ca pe viitor chipul mielului să fie înlocuit cu chipul omenesc al lui Hristos, întrucît Mîntuitorul a trăit între oameni ca om adevărat. El trece icoana lui Hristos sub formă de miel în categoria generală a «tipurilor vechi şi a umbrelor — **Παλαιοὺς τύπους καὶ τὰς σκιὰς** —, care nu sînt decît «*simboale ale adevărului*» — **σύμβολά τε καὶ προχαράγματα τῆς ἀληθείας**.

Părinţii Sinodului Quinisext motivează hotărîrea canonului 82 în aceşti termeni: «În multe picturi de pe sfintele icoane se zugrăveşte mielul arătat cu degetul de Înaintemergătorul (Sfîntul Ioan), care este privit ca semnul harului, în locul adevăratului miel, Hristos, Domnul nostru, Cel ce ni s-a vestit mai înainte prin Lege... Hotărîm ca de acum înainte chipul mielului Hristos, Dumnezeul nostru, Cel ce a ridicat păcatul lumii, *să se picteze pe icoane după figura omenească* — **κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα** —, în locul mielului celui vechi. Prin aceasta, cunoscînd mărimea smereniei lui Dumnezeu-Cuvîntul, vom fi îndemnaţi să ne aducem aminte de petrecerea Lui în trup, de patimile Sale, de moartea Sa mîntuitoare şi de mîntuirea lumii săvîrşită prin aceasta de El» [56].

Sensul canonului este că zugrăvirea Mîntuitorului trebuie pusă în legătură cu dogma hristologică a celor două firi, dumnezeiască şi omenească, deoarece prin reprezentarea lui Hristos ca om se confirmă realitatea întrupării şi a trăirii Sale în trup printre oameni. În felul acesta s-a stabilit acordul sensului icoanei cu Sfînta Scriptură.

c) *Pasărea phoenix*, care, după o legendă mult răspîndită la păgîni, reînvie din propria ei cenuşă, a simbolizat la creştini învierea [57].

d) *Porumbelul* a devenit în Biserică simbolul Sfîntului Duh, potrivit scenei botezului Domnului Hristos în rîul Iordan, cînd Sfîntul Duh s-a pogorît asupra Fiului în chip de porumbel (Matei III, 16; Marcu I, 10; Luca III, 22; Ioan I, 32). În acelaşi timp porumbelul era şi simbolul păcii. Porumbelul ca simbol al Duhului Sfînt, dătătorul de viaţă şi sfinţitorul creaturii, era înconjurat de aureolă sau nimbul sfinţeniei. El era foarte răspîndit în epigrafia funerară, pe frescele catacombelor, pe vase aurite, pe vase de sticlă, pe lămpi, pe pietre de morminte şi pe sarcofage. Pe epitafe şi frescele funerare porumbelul era simbolul sufletului creştin eliberat de moarte, aşa cum indică cuvintele gravate sub el: «anima simplex, innocentissima, palumbus sine fel» [58].

---

55. H. Leclercq, art. *Agneau*, în «Dict. d'archéol. chrét. et de Lit.», t. I, I, Paris, 1924, col. 807—905. Pentru imaginea Suzanei în chip de mieluşea, col. 904, fig. 17. K. Wessel, *Agnus Dei*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung I, Stuttgart, 1963, p. 90—94.

56. G. A. Rallis-M. Potlis, **Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων**, Atena, 1852; Nicodim Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, traducere de U. Kovincici şi N. Popovici, t. I, 2, Arad, 1931, p. 462; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. III, 1, Paris, 1909, p. 573.

57. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 25, ed. F. X. Funk, Patres Apostolici, t. I, Tübingae, 1901, p. 133—134; *Lactantius, Carmen de ave phoenice*, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXVII, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1893, p. 135—147; H. Leclercq, *Phénix*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 682—692.

58. Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, în «Römische Quartalschrift», 24 Suppl, heft. (1930), p. 1—399; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*,

e) *Păunul* simboliza ideea de nemurire. După credința poporului, carnea acestuia nu putrezea. «Căci cine altul decît Dumnezeu, Creatorul tuturor, scrie Fericitul Augustin, a făcut să nu putrezească trupul mort al păunului» [59].

f) *Delfinul*, care în mitologia lumii greco-romane transportă morții în insulele fericite, preînchipuie în creștinism pe Mîntuitorul Hristos, care duce spre limanul mîntuirii corabia Sa, Biserica creștină [60]. Iar *tridentul* care străpunge delfinul a devenit simbolul Crucii, instrumentul mîntuirii credincioșilor.

g) *Leul* era simbolul Domnului Hristos, pentru că în Noul și Vechiul Testament El este numit «leu din seminția lui Iuda» (Apoc. V, 5; Fac. XLIX, 9) [61].

h) *Cerbul* era simbolul dorinței creștinilor după apa cea vie, adică după învățătura creștină. Cum însetează cerbul după izvoarele apelor (Ps. XLII, 1), așa însetează sufletul creștinilor după «izvorul de apă săltătoare spre viața veșnică» (Ioan IV, 15), după «apa cea vie» (Ioan VII, 38) [62].

i) *Calul* care termină alergarea sa era simbolul creștinului care a viețuit în credință și a sfîrșit călătoria vieții, după cuvintele Sfîntului Pavel: «Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvîrșit, credința am păzit» (II Tim. IV, 7) [63].

3. *Simboluri neînsuflețite* din viața Domnului Hristos, din viața de marinar și din natură sau regnul vegetal ca: crucea, corabia, ancora, tridentul, farul, sfeșnicul, vița de vie, strugurii de viță de vie, pînea în formă de cruce, măslinul și ramura de măslin, ramuri de smochin, ramuri de finic, crinul, lira și coroana.

Crucea este din cea mai adîncă antichitate creștină simbolul lui Hristos și al religiei Sale. Ea este instrumentul mîntuirii, datorită jertfei lui Hristos, al eliberării de păcat, de moarte și de armele nevăzute ale diavolului. Crucea, *«semnul Fiului Omului»*, se va arăta pe cer împreună cu El, la a doua venire, cînd va judeca toată lumea (Matei XXIV, 30). După cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel, crucea este pentru creștini *«puterea lui Dumnezeu»* (I Cor. I, 18), iar cîntările Bisericii o numesc «ancora creștinilor». În Epistola lui Barnaba, unul din cele mai vechi monumente creștine păstrate dintre scrierile Părinților Apostolici, se spune despre Sfînta Cruce astfel: «Crucea în formă de Tau (literă grecească) trebuie să aibă harul» [64].

Vechii creștini aveau o așa de mare venerație pentru sfînta cruce, încît ei o vedeau pretutindeni închipuită: pe monumentele și steagurile păgîne, în catargul

---

I, Paris, 1886, nr. 61, 67, 69, pl. XXXVIII, XXXIX, XLI, XLIX; L. Bréhier, *L'Art chrétien...*, p. 27; J. Kirsch, Colombe, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, Paris, 1914, col. 2198—2231; H. Leclercq, *Esprit* (Saint), Ibidem, t. V, 1, Paris, 1922, col. 525—529.

59. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XXI, 4, ed. E. Hoffmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XL, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900, p. 517: «Quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavoris mortui ne putesceret?»; H. Leclercq, *Paon*, în «Dict. d'Archeol. chrét. et de Lit.», t. XIII, I, Paris, 1937, col. 1075—1097; H. Lother, *Der Pfau in der altchristlichen Kunst* (Studien über christlichen Denkmäler), hrsg. von J. Ficker, Heft, 18 (1929).

60. H. Leclercq, *Dauphin*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, Paris, 1920, col. 283—295; J. B. Frey, *Il delfino col tridente nella Catacomba Giudaica di Via Nomentana*, în «Rivista di Archeologia christiana», VIII (1931), p. 307—314.

61. Origen, *Omilia XVII la Geneză*, 5, P.G., XII, 257—258; H. Leclercq, *Lion*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IX, 1, Paris, 1930, col. 1198—1207; J. Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961 (pentru unele simboluri de proveniență iudaică); A. Grabar, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*, în «Cahiers Archéologiques», XI (1960), p. 41—71.

62. H. Leclercq, *Cerf*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. II, 2, Paris, 1925, col. 3301—3307; Ch. H. Puech, *Le Cerf et le serpent*, în «Cahiers Archéologiques», IV (1949), p. 20 ș.u.

63. H. Leclercq, *Cheval*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. III, 1, Paris, 1913, col. 1280—1305.

64. *Epistula lui Barnaba*, IX, 8, ed. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. I, p. 66.

unei corăbii care plutește cu pînzele întinse pe valurile mării, în omul care se roagă cu brațele întinse și în alte simboale.

Minucius Felix, adresîndu-se păgînilor, în dialogul său *Octavius*, spune următoarele despre sfînta cruce: «Căci însăși steagurile și stindardele castrelor voastre, ce sînt altceva decît cruci aurite și împodobite? Chiar monumentele voastre de biruință au nu numai înfățișarea unei simple cruci, ci și a unui om răstignit pe cruce. Vedem, desigur, semnul crucii în mod natural la o corabie, cînd plutește cu pînzele umflate și alunecă cu ramele întinse. Atunci cînd se face un jug, e semnul crucii, iar cînd omul se roagă cu mîinile întinse și cu inimă curată lui Dumnezeu, cinstește tot semnul crucii. Pe semnul crucii se întemeiază religia naturală și se formează religia voastră» [65].

Idei asemănătoare referitoare la cinstirea sfintei cruci au **Clement Alexandrinul,** Tertulian, Fericitul Ieronim și Sfîntul Maxim Mărturisitorul. «Litera grecească T (Tau), T al nostru, spune Tertulian, este forma crucii» [66]. Păsările ce se scoală de dimineață, spune Tertulian, se înalță spre cer, își întind aripile, în locul mîinilor, în forma crucii, și par că intonează ceva, ca o rugăciune» [67]. «Orice bucată de lemn tare înfiptă în pămînt, scrie Tertulian în *Apologeticum*, este o parte din cruce». Toate închipuirile de pe veșmintele, ornamentele, trofeele și steagurile păgîne sînt podoabele și semnele crucii. Creștinii erau numiți de păgîni *«închinătorii crucii» — religiosi crucis* [68].

---

65. Minuciu Felix, *Octavius* 29, ed. Herm. Boenig, p. 29.

66. Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 11, 84, 3—4, ed. O. Stählin, p. 473; Tertulian, *Adversus Marcionem*, 3, 22, ed. Aem. Kroymann, în «Corpus Script. Eccl. Lat.», t. XXXVII, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 416; Fer. Ieronim, *Commentariorum in Ezechielem Prophetam libri*, III, cap. IX, vers. 4, în P.L., XXV, 88/B; J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire, d'après Dom Calmet. Les Saints Pères et les exégètes anciens et modernes*, t. VIII, Paris, 1926, p. 112—113; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 55, Scholia 26, P.G., XC, 565 D; Pr. Ioan Mircea, *Prefigurările Crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 196—197.

67. Tertulian, *De oratione*, 29, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, p. 200.

68. Tertulian, *Apologeticum*, 6—8, ed. J.-P. Waltzing (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, 1929, p. 6—7; *Apologeticum*, 16, ibidem, p. 38. «Sed et qui crucis nos religiosos putat, consacraneus noster erit».

Studii: I. — În limba română: Diac. Prof. E. Vasilescu, *Formele și simbolismul crucilor precreștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 649—660; Pr. I. Mircea, *op. cit.*, p. 178—189; Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Vechimea Crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 5—6, p. 441—447; G. Popescu-Vîlcea, *Simbolul Crucii*, studiu de gîndire și artă creștină pînă în secolul al V-lea, București, 1940; I. Dinu, *Contribuțiuni la monografia Sfintei Cruci*, Constanța, 1937.

II. — În alte limbi: F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum», VIII—IX (1965—1966), p. 752; Bd. VI (1963), p. 7—34; G. Pitt-Rivers, *The riddle of the «Labarum» and the origin of christian Symbols*, London, 1966; A. Frolow, *Les reliquaires de la vraie Croix*, Paris, 1965; Idem, *La relique de la vraie Croix*. Recherches sur le développement d'un culte, Paris, 1961; E. Dinkler, *Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stavros*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum», V (1962), p. 92—112; K. Wessel, *Die Entstehung des Crucifixus*, în «Byzantinische Zeitschrift», 53 (1960), 1, p. 95—111; P. Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente*, Nantes, 1960; C. Cechelli, *Il trionfo della Croce*, Roma, 1964; G. de Jerphanion, *La représentation de la Croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris-Bruxelles, 1930, p. 138—164; J. Déchelette, *Les plus anciennes représentations de la croix sur les objets des deux premiers siècles trouvés à Cartage*, Paris, 1928; Max Sulzberger, *Le Symbole de la Croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, în «Byzantion», t. II, 1926, p. 337—448; E. Fehrenbach, *Croix*, în «Dictionnaire apologétique de la foi catholique», t. I, Paris, 1925, col. 827—832; H. Leclercq, *Croix et crucifix*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.»,

Corabia, era simbolul Bisericii, care întocmai ca o corabie ce înfruntă valurile și furtunile mărilor, plutește peste valuri și furtunile vieții, ducînd pe credincioși la limanul mîntuirii. Catargul corabiei simbolizează crucea, deoarece are formă de cruce [69].

Ancora, care apără corabia în port, spre a nu fi clintită de valuri, este cea mai veche figură simbolică de pe monumentele creștine. Ea simbolizează statornicia în credință, speranța creștină și mîntuirea. Alte ori simbolizează crucea lui Hristos. După cum ancora ține în port corabia neclintită de vijelii și valuri, tot așa crucea lui Hristos apără pe creștini de furtunile și valurile vieții. Sfîntul Apostol Pavel numește virtutea speranței «ancoră tare și neclintită» (Evr. VI, 18—19). Inscripțiile din cimitirul Domitillei din Roma arată ancora alături de cuvîntul grec ἐλπίς — «speranță» [70]. Ea este însoțită adesea de alte simboale ca pești și porumbei, agățați pe bara ei transversală. Peștele pus peste bara transversală în formă de cruce poate simboliza pe Hristos sau pe credincios salvat de ancora mîntuirii [71]. Simbolul ancorei, foarte răspîndit la sfîrșitul secolului al doilea și în prima jumătate a secolului al III-lea, dispare apoi aproape complet.

Tridentul, care în multe simboale străpunge delfinul, a devenit de asemenea semnul crucii [72].

Farul care luminează și indică mersul corăbiilor spre port unde găsesc adăpost și siguranță față de valurile furioase ale mării, simbolizează lumina Evangheliei, care duce sufletele credincioșilor spre limanul mîntuirii [73].

Sfeșnicul, care prin lumina sa împrăștie întunericul, simbolizează, de asemenea, lumina Evangheliei, care alungă întunericul din inimile credincioșilor.

Via și vița de vie simbolizează pe Domnul Hristos, după însăși cuvintele Sale: «Eu sînt vița, voi mlădițele» (Ioan XV, 5), sau: «Eu sînt vița cea adevărată» (Ioan XV, 1). Ea este de asemenea simbolului Bisericii, al credincioșilor, al Sfintei Euharistii, sau al Învierii.

Strugurii de viță de vie și pîinea în formă de cruce simbolizează Sfînta Euharistie [74].

Măslinul și *ramurile de măslin*, datorită faptului că încetarea potopului a fost adusă la cunoștința lui Noe de porumbelul care s-a întors la corabia sa cu o ramură de măslin în cioc (Fac. VIII, 11), a devenit simbolul păcii, al speranței și al vieții veșnice [75].

Ramurile de smochin și *ramurile de finic* erau simbolul victoriei creștinismului.

Crinul era simbolul curăției absolute pe care a avut-o Mîntuitorul [76].

---

t. III, 2, Paris 1914, col. 3045—3131; Soyez, *La croix et le crucifix* Étude archéologique, Amiens, 1910; L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 4-e éd., Paris, 1908; J. Wilpert, *La croce su i monumenti delle catacombe*, în «Nuovo Bolletino d'Archeologia cristiana», 1902, p. 5—14.

69. H. Leclercq, *Arche*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, Paris, 1924, col. 2709—2732.

70. «Bolletino di archeologia cristiana», Roca, 1881, pl. VIII, nr. 2; H. Leclercq, *Ancre*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 207, fig. 554; P. Stumpf, *Anker*, în «Reallexikon für Antike und christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 440—443.

71. H. Leclerq, *Ancre*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 2021, fig. 577; I col. 2009, fig. 559; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 30—31.

72. H. Leclercq. *Trident*, ibidem, t. XV, 2, Paris, 1953, col. 2781—2785.

73. Idem, *Phare*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 671—673.

74. Idem. *Vigne. Vignoble*, ibidem, t. XV, 2, col. 3113—3118. C. Leonardi, *Ampelos. Il simbolo della vite nell'arti pagane e paleocristiana*, în «Ephemerides liturgicae», Ser. historica, XXI, 1947.

75. H. Leclercq, *Olivier*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2060—2061.

76. Idem, *Lys*, ibidem, t. X, 1 Paris, 1931, col. 403—405.

Lira simboliza învățătura creștină, care, întocmai ca sunetele armonioase ale unei lire, atrage sufletele oamenilor și le conduce la mîntuire [77].

Coroana simboliza răsplătirea celor credincioși, potrivit cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel: «Luptătorii de la jocuri se înfrînează de toate ca să ia o cunună care se vestejește; cu atît mai mult noi, pentru una care nu se vestejește» (I Cor. IX, 25) [78].

Simboalele și alegoriile sacre se găsesc pe pereții și bolțile catacombelor, pe pietrele funerare, pe sarcofage, pe mozaicuri, pe piscine, candelabre, candele, potire, pahare, inele, lămpi, medalii și alte obiecte.

REPREZENTĂRILE PORTRETISTICE ALE MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS ȘI ALE UNOR PERSOANE SFINTE DIN VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT

S-a crezut că iconografia creștină a avut pînă la Constantin cel Mare (306—337) un caracter exclusiv funerar, limitîndu-se la tema unică a speranței creștine în nemurirea sufletului și în învierea morților. O interpretare mai atentă a picturilor paleocreștine din catacombele romane a modificat acest punct de vedere.

De la sfîrșitul secolului al II-lea, «Camerele Tainelor», cinci la număr, din cimitirul lui Calixt din catacomba Lucinei oferă teme noi, pe care simbolismul funerar nu reușește să le explice suficient. De la simbolismul și alegorismul inițial, arta creștină a evoluat către realism, căutînd să se impună prin naturalețe, grație și chiar frumusețe.

Sînt reprezentate pe pereții și bolțile catacombelor, pentru prima oară, dogmele fundamentale ale creștinismului. În genere se disting aici, mai ales de la începutul secolului al III-lea înainte, două feluri de teme: unele teme au un caracter net funerar și se referă la destinul sufletului după moarte, tratînd deci teme eshatologice; alte teme se referă atît la cei vii cît și la cei morți. Apar acum chipuri și episoade din Vechiul și Noul Testament, ca chipuri de patriarhi și profeți, chipurile unora dintre Apostoli, icoanele Mîntuitorului Iisus Hristos și ale Sfintei Fecioare, Cina cea de Taină, Sfînta Euharistie și diferite alte episoade din viața Mîntuitorului și a Sfinților Apostoli. Este sigur că unele scene iconografice își au izvorul în pericopele din Vechiul și Noul Testament, care se citeau la sfînta liturghie sau la alte servicii de dimineața și seara. În executarea portretelor și scenelor iconografice se manifestă grija de a pune în valoare fondul central al credinței creștine, adică mîntuirea sufletului prin Hristos, care a orientat pe cei dintîi pictori creștini ai catacombelor și ai altor locașuri de cult.

Tendința spre realism, care începe să se manifeste acum în picturile din catacombele romane, deși cu oarecare rezervă, apare mai clar exprimată, în aceeași perioadă, la extremitatea orientală a Imperiului roman, în Siria, la Dura-Europos, cetate situată pe partea dreaptă a Eufratului. În această cetate, s-a descoperit în urma săpăturilor arheologice franco-americane din 1931—1932, făcute sub conducerea lui Mihail Rostovtzeff, o sinagogă și o casă creștină de cult, o modestă biserică, ambele zugrăvite cu frumoase picturi, sinagoga cu picturi din Vechiul Testament, iar biserica cu persoane și episoade din Vechiul și Noul Testament. Casa creștină de rugăciune exista către anul 200 și a fost transformată în biserică în 232—233, dacă se are în vedere un grafit. Este cea mai veche biserică din cîte se cunosc. După inscripția grecească și alta aramaică scrisă în caractere ebraice, sinagoga a fost ridicată în anul 244—245. Orașul Dura-Europos fiind cucerit de perși în anul 256 d. Hr., picturile din sinagogă

77. *Lyre*, ibidem, t. X, 1, col. 402—403; Idem, *Orphée*, ibidem, t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2735—2755.

78. Idem, *Défunts (Commémoration de)*, ibidem, t. IV, 1, Paris, 1920, col. 427—456.

și din biserica creștină s-au putut păstra aproape neatinse pînă la descoperirea lor, în 1932, sub dărîmăturile cetății [79]. Picturile murale din bisericuța de la Dura-Europos, prin ciclul lor de reprezentări, depășesc simțitor orizontul tematic al picturilor din catacombele romane.

Pe pereții baptisteriului și ai casei creștine de cult apar icoane prin care se arată purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de oameni. Se concretizează acum în scenele iconografice unele idei soteriologice. Pictorii care au zugrăvit biserica creștină de aici, în afară de chipurile lui Adam și Eva sub pomul oprit, care simbolizează păcatul originar, de chipul lui Moisi și de cel al lui David biruind pe Goliat, au introdus unele scene reale din Noul Testament, ca : Păstorul cel bun cu mielul pe umeri, Iisus și Apostolul Petru mergînd pe valurile dezlănțuite ale Mării Tiberiadei pe timp de furtună, sfintele femei (mironosițele) la mormîntul Domnului, femeia samarineancă la fîntîna lui Iacov, vindecarea slăbănogului din Ierusalim, — persoane și episoade care nu apar în trăsături atît de reale în tematica din acest timp din catacombele romane. Scenele zugrăvite nu sînt detașate de contextul istoric în care au apărut. Asemenea scene interesează deopotrivă atît pe cei vii cît și pe cei morți. Primele case de cult, bisericile, mausoleele și picturile catacombelor erau locurile privilegiate unde creștinii se rugau lui Dumnezeu. Scenele Revelației dumnezeiești, păstrate prin cuvîntul scris în Sfînta Evanghelie, se oferă spre contemplare, ca o teologie văzută, sub forma icoanei. Datorită simbolismului său, icoana depășește arta propriu-zisă, deoarece icoana nu urmărește atît perfecțiunea artistică, ci intuirea și contemplarea realităților spirituale.

Realismul și tendința de căutare a adevărului care caracterizează picturile din biserica de la Dura-Europos, deși nici acestea nu sînt lipsite de oarecare convenționalism, depășesc simbolismul picturilor occidentale din catacombele Romei și din alte părți. În zugrăvirea persoanelor și a scenelor sfinte de la Dura-Europos s-a exercitat, în ceea ce privește cel puțin forma execuției artistice, pe de o parte, înrîurirea artei grecești din perioada elenistică, ce se impunea prin realismul ei, iar pe de alta influența artei iudaice, în ceea ce privește mai ales scenele istorice din Vechiul Testament [80].

---

79. J. Lassus, *La maison des chrétiens de Dura-Europos*, în «Revue archéologique» (Paris), 1969, fasc. I, p. 129—140 ; C. H. Kraeling, *The Synagogue. The Excavation at Dura-Europos.* Final Report, VIII, I, New Haven, 1956 ; VIII, 2 ; *The Christian Building.* With a contribution by C. Bradford Welles, New Haven, 1967 ; M. Rostovtzeff, *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of the sixth season of Work*, October 1932—March 1933 edited by M. Rostovtzeff, A. Bellinger, C. Hopkins and C. Welles. New Haven, 1936 ; I à IX, New Haven, 1929 to 1946 ; F. Cumont, *Les Fouilles de Doura-Europos* (1922—1923), Paris, 1926.

80. J.-Ch. et Marianne Sourdia, *L'Orient des premiers chrétiens. Histoire et archéologie de la Syrie byzantine*, Paris, 1966 ; Bellarmino Bogati, *L'archeologia cristiana in Palestina*, Firenze, 1962 ; A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966, p. 24—25 ; 59—80 ; Idem, *Christian iconography. A study of its origins*, Washington, 1965 ; Idem, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien. 2. Les mosaïques de pavement*, în «Cahiers Archéologiques», XII (1962), p. 115—152; XI (1960), p. 41—71 ; Idem, *Le thème religieux de la synagogue de Doura (245—246) après J.-C.*, în «Revue de l'histoire des religions», 123 (1941), p. 143—192 ; 134 (1941), p. 5—35 ; H. Stern, *Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive*, în «Cahier Archéologiques», XII (1962), p. 99—113 ; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the greco-roman-period*, 2 vol., New York, 1958 ; J.-W. Crowfoot, *Early Church in Palestina*, London, 1941 ; Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos*, Rome, 1939 ; Idem, *La synagogue de Doura-Europos et ses peintures*, în «Revue Biblique», XLIII (1934), p. 105—119 ; C. Hoopkins-Du Mesnil du Buisson, *La synagogue de Doura et ses peintures*, în «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», Bruxelles, 1933, p. 193—203 ; 243—245 ; M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its arts*, Oxford, 1938, p. 100—135 ; H. Lietzmann, *Histoire ancienne de l'Église*, trad. franc. par A. Jundt, t. II, Paris, 1937, p. 41, 43, 273 ; Fr. Cumont, *La synagogue de Doura et ses pein-*

Cu toată interzicerea Legii lui Moisi de a reprezenta figura omenească, evreii au ornamentat hipogeele lor (mormintele subterane) și chiar sinagogile cu chipuri omenești din Vechiul Testament, cum adeveresc necropolele lor din Roma [81] și în necropola Gamart din Cartagina [82], dar mai ales sinagoga ornamentată cu picturi sacre din istoria biblică de la Dura-Europos, ridicată de iudeii elenizați, în care apar diferite persoane, scene și evenimente mai cu seamă din Legea lui Moisi și a istorisirii ieșirii iudeilor din Egipt.

Pictura murală care înfățișează jertfa lui Isaac în sinagoga de la Dura Europos s-a găsit de asemenea și în sinagoga de la Beth-Alpha, în Galileea [83].

Tot în Palestina s-a găsit pe pardoseala de mozaic a unei sinagoge din Aïn Duc, pe valea Iordanului, datată de la sfîrșitul secolului I î.d.Hr., un model de mozaic, care înfățișează scena binecunoscută a lui Daniil în groapa leilor [84].

Picturile descoperite în sinagogile iudaice prezintă, cel puțin pentru tematica Vechiului Testament, mare asemănare cu cele creștine din această perioadă.

Arta păgînă precreștină a exercitat de asemenea înrîurirea ei asupra artei creștine primare în ceea ce privește forma de executare a modelelor. Unele din imaginile și simbolurile antropomorfice din mitologia greco-romană au primit sensuri creștine, ca reprezentarea perechii Amor și Psyché, a lui Orpheus și a altor teme. Evident, la început, ele au fost considerate de creștini doar ca figuri decorative.

Prin intermediul artei din epoca elenistică, răspîndită la toate popoarele din bazinul Mediteranei, care a păstrat puritatea artei elene, arta creștină a devenit în linii mari moștenitoarea artei grecești, schimbînd desigur conținutul ideilor și sensul simboalelor. Strînsa legătură dintre frumusețea vizibilă și spiritualitatea invizibilă, realizată de arta elenistică, a influențat și arta creștină.

Arta creștină primară nu are origini unice, romane sau orientale, ci ea a fost mai degrabă în fiecare regiune un reflex al condițiilor locale.

Iconografia picturală și sculpturală a catacombelor, care s-a elaborat în cursul secolului al II-lea și a continuat să se desăvîrșească în secolele al III-lea și al IV-lea, este în întregime de factură romană. Arta creștină a luat naștere la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea, beneficiind de epoca de toleranță a împăraților Severieni.

---

tures, în «Byzantion», VIII (1933), I, p. 375—376 ; M. Aubert, *Les Fouilles de Doura-Europos. Note sur les origines de l'iconographie chrétienne*, în «Bull. Monum.», 1934, nr. 4 ; în «L'Illustration», Paris, 1933, p. 454—457 ; 481—483 ; V. C. Baur, *Les peintures de la chappelle chrétienne de Doura*, în «Gazette des Beaux Arts», 1933, august, p. 65—68 ș.u. ; O. Casel, *Älteste christliche Kunst und Christenmysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», XII (1932), p. 39—41.

81. Orazio Marucchi, *La catacombe romane*, éd. de 1902, p. 234, 247. Ediție postumă, Roma, 1933, p. 675—681 ; H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie chrétienne*, t. I, Appendice II, *L'art des cimétières juifs*, p. 495—528.

82. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 19 ; R. Cagnat-P. Gaucklet, *Les monuments antiques de la Tunisie*, t. I, Paris 1898, p. 151 ș.u., J. Lebreton-J. Zeiller *op. cit.*, p. 451—452.

83. O. Casel, *art. cit.*, p. 40 ; E. L. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha* (Galileea), 1933, planșa 19 ; J. B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, în «Rivista di Archeologia cristiana», 10 (1933), p. 287—305 ; Idem, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes*, în «Biblica», XV Roma, 1934, p. 296—299 ; A. M. Schneider, *Die Brotvermehrungkirche von et-Tabgah am Genesareth und ihre Mozaiken*, Paderborn, 1934.

84. Fr. H. Vincent, *Le sanctuaire juif d'Aïn Douq*, în «Revue Biblique», XVI (1919), no. 3, et 4, p. 532—563 ; Idem, *Le sanctuaire juif d'Aïn-Douq*, ibidem, XXX (1921), no. 3, p. 442—443 ; H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 41, 143, 273 ; H. Kohl-C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

Arta creştină orientală, la Alexandria, în Siria şi în Asia Mică, a căutat să reproducă în trăsăturile ei figura terestră a personajelor, care au devenit astfel obiectul veneraţiei credincioşilor.

La începutul secolului al III-lea, arta creştină însumează elemente greceşti, romane, egiptene, siriene şi micro-asiatice pe care le adaptează noilor cerinţe ale dogmaticii creştine.

La Roma, orientarea realistă, care a început să se manifeste de la începutul secolului al III-lea, a dus la arta portretului. Ea a reuşit să creeze, nu numai la Roma, ci pretutindeni unde a înflorit, prin alegerea temelor, a episoadelor şi a figurilor, un adevărat sistem de iconografie, punînd în lumină adevărurile esenţiale ale dogmaticii creştine. Deşi s-au imitat unele modele din epoca precreştină, nu e vorba de o păgînizare a artei creştine primare, cum s-a afirmat uneori, ci din contră de o «încreştinare» a temelor care se armonizează cu învăţătura creştină. Artiştii creştini au reuşit să traducă adevărurile de credinţă în limba frumosului, datorită elanului, sincerităţii, tendinţei de căutare a adevărului, credinţei şi speranţei lor, deseori ei aflîndu-se în pericol de moarte, fiind înconjuraţi de ura, dispreţul şi neînţelegerea mulţimii păgînilor. Ei au creat chipurile şi modelele creştine din dorinţa fierbinte de a instrui pe fraţii lor, manifestînd prin aceasta dragoste faţă de Dumnezeu şi de aproapele. Semnificaţia figurilor şi scenelor reprezentate e mult mai importantă decît valoarea lor artistică. Mulţi creştini care veneau în catacombe, în casele de rugăciune şi în biserici, nu ştiau să citească, iar prin picturi li se înfăţişau istorisirile biblice ca să poată înţelege astfel tainele iconomiei mîntuirii lumii, făcută de Dumnezeu prin Fiul Său, Domnul Iisus Hristos.

«Într-adevăr, afirmă L. Bréhier, oricare ar fi aspectele atît de diferite pe care le-a îmbrăcat, arta creştină a fost totdeauna un învăţămînt, precum şi o predică figurată» [85].

1. *Reprezentarea Mîntuitorului Iisus Hristos şi a unor persoane şi scene din Noul Testament.* — Sfintele Evanghelii, cartea Faptele Apostolilor, epistolele Sfîntului Apostol Pavel şi ale celorlalţi Apostoli nu relatează nimic despre chipul fizic al Domnului nostru Iisus Hristos. Nu cunoaştem nici înfăţişarea trupului Său, dacă era de statură potrivită sau înaltă, nici cum arăta faţa Lui, sau ce culoare avea părul capului Său, nici ce timbru avea vocea Lui. Sfinţii Apostoli şi alţi admiratori şi prieteni ai Săi care l-au cunoscut de aproape au fost impresionaţi şi uimiţi de profilul Său moral şi spiritual, de învăţătura şi puterea Sa dumnezeiască. Sfinţii evanghelişti redau mai ales stările şi atitudinile sufleteşti ale Mîntuitorului, stări de iubire, de gingăşie şi blîndeţe, de duioşie şi afecţiune, de milă, de linişte şi serenitate, uneori de aspră mustrare şi mînie, potrivit diferitelor împrejurări şi episoade ale vieţii, în întîlnirea Sa cu oamenii, pe care dorea să-i ridice la concepţia unei vieţi morale şi spirituale superioare. Ce fel era statura corpului Mîntuitorului Iisus Hristos, culoarea tenului sau a părului Său, nu i-a preocupat nici pe Sfinţii Apostoli, nici pe primii creştini. Ei s-au interesat mai mult de mîntuirea lor şi de cunoaşterea dumnezeieştii învăţături a Domnului.

A existat însă la creştinii de mai tîrziu, care n-au văzut pe Mîntuitorul în viaţa Sa pămîntească, dorinţa fierbinte de a cunoaşte chipul real pe care L-a avut El printre oameni. În Actele apocrife ale lui Petru s-a păstrat o ştire legendară despre chipul lui Hristos. Procuratorul Palestinei, Ponţiu Pilat, fiind chemat de împăratul Tiberiu

85. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 3. Vezi şi E. H. Swift, *Roman sources of christian art*, New-York, 1951. G. Mercier, *L'Art abstrait dans l'Art sacré*, Paris, 1964.

(14—37) la Roma, unde a şi murit în anul 37, ca să răspundă la învinuirile îndreptate contra lui de adversarii săi, a fost scos din închisoare, după cum relatează Actele apocrife ale lui Petru, spre a fi confruntat cu Simon Magul, care se dădea pe sine însuşi drept Iisus cel înviat. Dar Pilat, cînd l-a văzut, a răspuns în faţa celor prezenţi astfel: «*Nu este El. Hristos avea o faţă albă, o barbă frumoasă şi ochi strălucitori. Acest om este însă fără barbă, aproape negru, cu sprîncenele despărţite şi ochii albaştri. Cred că este la mijloc o înşelăciune*» [86]. Este de la sine înţeles că descrierea figurii Domnului Hristos de către procuratorul Ponţiu Pilat în faţa împăratului Tiberiu şi a lui Simon Magul este legendară şi nu corespunde în nici un chip figurii reale a lui Hristos cel istoric.

Referitor la figura Domnului Iisus Hristos, Sfîntul Irineu episcopul Lugdunului (+ 202) spune că chipul trupesc al lui Iisus ne este necunoscut [87].

Teologul alexandrin Origen (+ 254), vorbind despre chipul Domnului Hristos, se exprimă în termenii următori: «Logosul are diferite forme, arătîndu-se fiecăruia după cum convine celui ce-L priveşte, căci nu se arată nimănui mai presus decît permit

86. *Faptele lui Petru,* la R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Band II, 1, Braunschweig, 1887, p. 209; Fr. Wolter, *Wie sah Christus aus? Ein Jerusalem Fund,* München, 1930 p. 13—14.

Bibliografia despre chipul Domnului Hristos e foarte bogată. Să se vadă următoarele studii: K. Wessel, *Christusbild,* în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 7, Stuttgart, 1965, col. 966—1047; Prof. I. G. Savin, *Despre chipul iconografic al Mîntuitorului,* în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 9—10 p. 775—794; Pr. Em. Copăceanu, *Chipul Domnului nostru Iisus Hristos,* în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6, p. 159—163; R. Erni, *Das Christusbild der Ostkirche,* Luzern-Stuttgart, 1963; D. Rops, *Jesus in seiner Zeit,* Wien-München, 1963; Idem, *La vie du Christ dans les chefs-d'oeuvres de la peinture,* Paris, 1953; N. I. Ştefănescu, *Chipul lui Iisus,* în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 1—2, p. 29—39; Pr. Prof. Sp. Cândea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creştină,* în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7—8, p. 446—472; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale,* în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 244—272; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mîntuitorului şi ale Maicii Domnului.* Traducere din «Revista Patriarhiei de Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 671—681; J. Kollwitz, *Christusbild,* în *Reallexikon für Antike und Christentum,* Bd. III, Stuttgart, 1957, p. 2—24; Idem, *Das Christusbild des 3. Jahrhunderts,* Münster im Westph., 1953; E. Hempel, *Christustypus,* în «Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte», Stuttgart, 1953; W. Mersmann, *Der Schmerzensmann,* Düsseldorf, 1952; Fr. Gerke, *Ghristus in der spätantiken Plastik,* Mainz, 1948; F. Mader und R. Hofmann, *Christus in der Kunst,* München, 1947; Pr. Aurel Radu, *Figura Mîntuitorului în Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiţiune şi artă,* Sibiu, 1942; J. Barbel, *Christos-Angelos,* Bonn, 1941; P. Mornand, *Le visage du Christ,* Paris, 1939; L. Koch, *Zur Theologie der Christusikone,* în «Benediktinische Monatschrift», 19 (1937), p. 375 ş.u.; 20 (1938), p. 32 ş.u.; 168 ş.u.; 281 ş.u. 437 ş.u.: G. Van der Osten, *Der Schmerzensmann,* Berlin, 1935; C. Dobson, *The Face of Christ,* Milwaukee, 1934; A. Visser, *Die Entwicklung des Christusbildes in Literatur und Kunst in der frühchristlichen und frühbyzantinischen Zeit,* Bonn, 1934; F. Prat, *Jésus-Christ, la vie, sa doctrine, son oeuvre,* Paris, 1933, p. 526—545: Les portraits du Christ; J.-H. Meille, *L'image du Jésus dans l'histoire et dans l'art,* Paris, 1928; H. Leclercq, *Jésus-Christ,* în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, Paris 1927, col. 2393—2468; V. Schultze, *Christus in der Frühkunst,* în «Strena Buliciana», Zagreb-Split. 1924, p. 331—336; E. Ohlsen, *L'Imagine di Gesu nella storia, e nell'arte* 1924; J. Sauer, *Die ältesten Christusbilder,* Berlin, 1923; J. E. Weiss — Liebersdorff, *Christus und Apostelbilder, Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen,* Freiburg im Breisgau, 1922; G. Stuhltauch, *Die ältesten Porträts Christi und der Apostel,* Berlin, 1918; H. Preuss, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten,* Leipzig, 1915; F. Paulsen, *Das Christusbild in der ersten Christenheit,* trad. din limba daneză de P. Gerloh, Dresden, 1915; N. Kondakov, *Ikonographie Gottes des Herrn und unseres Heilandes Jesu Christi,* St. Petersburg 1905; E. von Dobschutz, *Christusbilder* (Texte und Untersuchungen, III) Leipzig 1899; zw. Auflage, 1907.

87. Sf. Irineu, *Adversus haereses,* I, 25, apud D. Merejkovsky, *Jésus inconnu,* trad. du russe par Dumesnil de Gramont, Paris, 1935, p. 316 şi 361; L. Réau, *Iconographie dans l'art chrétien,* t. II, p. 26.

puterile celui ce-L vede» [88]. Tot Origen spune: «A ajuns la noi această tradiție că în Hristos au fost nu numai două înfățișări, una adică după care îl vedeau toți, iar alta cu care s-a schimbat la față înaintea ucenicilor Săi în munte, cînd fața Lui a strălucit ca soarele, *ci El se arăta fiecăruia, după cum era vrednic. Și deși era El însuși, apărea tuturor ca și cum nu era El* (sed etiam unicuique apparebat secundum, quod fuerat dignus. Et cum fuisset ipse, quasi non ipse omnibus videbatur...). Nu mi se pare de necrezut această tradiție, fie în ceea ce privește trupul lui Iisus însuși, care se arăta într-un fel sau în altul oamenilor, fie pentru natura Logosului, care nu apărea tuturor în același fel» [89].

Mai tîrziu, Fericitul Augustin (+ 430) s-a exprimat despre Hristos cel istoric astfel: «Hristos, deși n-a existat cu fața aceasta cu care se înfățișează nouă celor ce cugetăm despre El, pe care n-o cunoaștem deloc, cunoaștem totuși ce este omul» [90]. «Căci însăși fața trupului Domnului diferă și este închipuită după varietatea nenumăratelor gînduri, deși ea era totuși una singură, așa cum era» [91].

O idee asemănătoare cu aceea a lui Origen și a Fericitului Augustin, se găsește la patriarhul Fotie (858—867; 877—886), care a fost întrebat despre deosebirile icoanelor lui Hristos la diferite popoare, deși înfățișarea lui Hristos a fost una singură. «Care dintre icoanele lui Hristos este cea adevărată, a fost întrebat patriarhul Fotie, întrucît cele zugrăvite de romani, indieni, greci și egipteni se deosebesc între ele, iar cel ce ar spune dintre aceștia că aceea este cea adevărată, va respinge desigur pe celelalte?». La aceasta Fotie a răspuns astfel: «*În genere, deosebirea icoanelor nu nimicește natura și adevărul icoanei*» [92].

Figura strălucită a Domnului Hristos, păstrată pe «*potirul din Antiohia*», deși s-a făcut mare caz de ea, nu este autentică și nu datează dintre anii 50—70 d. Hr., cum au încercat să demonstreze G. Eisen [93] și J. Strzygowski [94], ci cu mult posterioară, datînd din jurul anului 500, cum au dovedit J. Wilpert [95] și G. de Jerphanion [96].

Primele portrete ale Domnului nostru Iisus Hristos au apărut în cercurile gnosticilor carpocratieni, care venerau chipul lui Hristos, împreună cu chipurile lui Pitagora, Platon și Aristotel, pe care le încoronau cu flori. Sfîntul Irineu, cel dintîi care relatează aceasta, spune că o femeie gnostică numită Marcellina, din secta gnosti-

88. Origen, *Comentarii la Matei*, XII, 36, P.G., XIII, 1068/B.

89. Idem, *Series veteris interpretationis, commentariorum Origenis in Mathaeum*, 100, P.G., XIII, 1750 BC.

90. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, 8, P.L., XLII, 952—953. L. Réau, *op. cit.*, p. 26; D. Merejkovsky, *op. cit.*, p. 316 și 361. Fr. Wolter, *op. cit.*, p. 9.

91. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 4, 7, P.L., XLII, 951.

92. Patriarhul Fotie, *Către Amfilohie, Discuții despre cuvinte și probleme sfinte. Întrebarea CCV. Despre forma și caracterul sfintelor icoane*, P.G., CI, 948—949; 952 A.

93. G. A. Eisen, *The great Chalice of Antioche, on which are depicted in sculpture the earliest known portraits of Christ, Apostles and Evangelistes*, 2 vol., New-York, 1923; R. de Beauplan, *La plus ancienne image du Christ. Une représentation iconographique de Jésus datant du premier siècle de notre ère*, în «L'Illustration», 1924, 7 juin, p. 550—553.

94. J. Strzygowski, *L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogué et de l'expédition de Princeton. La façade de Mschatta et le Calice d'Antioche*, Paris, 1936.

95. J.Wilpert, în *Jahrbuch der asiatischen Kunst*, 1924, p. 53 ș.u.

96. G. de Jerphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien*. Extrait de la «Nouvelle Revue Théologique», mars 1938, Paris, 1938, p. 258. Idem, *A propos du calice d'Antioche. Art chrétien primitif ou art byzantin?* în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 120—137 și în «Echos d'Orient», t. XXVII (1928), nr. 150, p 145—162; Idem, *Le calice d'Antioche, Les théories du Dr. Eisen et la date probable du calice* («Orientalia Christiana», t. VII), Roma, 1926, p. 5—166. Vezi aici și altă bibliografie.

ului alexandrin Carpocrate, venind la Roma, în timpul papii Anicet (155—166), avea chipul lui Hristos — ἐκτύπωμα, făcut dintr-o oarecare materie într-o formă în relief, din ordinul lui Pilat, așa cum s-a arătat El oamenilor, în timpul vieții Sale. Acești gnostici carpocratieni, afirmă Sfîntul Irineu, aveau unele icoane pictate, altele făcute dintr-o materie oarecare. Împreună cu icoana lui Hristos ei venerau și încoronau și chipurile filozofilor Pitagora, Platon, Aristotel și ale altora [97]. Știrea că gnosticii carpocratieni venerau chipul lui Hristos, despre care ei pretindeau că a fost făcut în timpul vieții Sale, din ordinul lui Pilat, o dă și Sfîntul Ipolit († 235) [98], iar în secolul al IV-lea, Sfîntul Epifanie († 403), episcopul Salaminei, în insula Cipru [99], care relatează aproape întocmai cele spuse de Sfîntul Irineu.

Fericitul Augustin amintește de asemenea despre Marcellina, din secta carpocratienilor, care venera icoanele lui Iisus, Pavel, Homer și Pitagora [100]. Informația aceasta s-a păstrat întocmai și la Sfîntul Ioan Damaschin († 749) [101].

Desigur, pretenția gnosticilor carpocratieni că Pilat ar fi poruncit să se facă dintr-o materie oarecare chipul sau bustul Domnului Hristos, nu se bazează pe nici o mărturie istorică serioasă.

Istoricul roman din timpul împăratului Dioclețian (284—305) Aelius Lampridius, în *Vita Alexandri Severi* relatează că acest împărat păstra în camera sa de rugăciune, rezervată zeilor lari — «lararium» — chipurile sau busturile binefăcătorilor umanității și anume chipurile lui Iisus, Apollonius de Tyana, Avraam și Orfeu [102]. Nu se cunoaște proveniența artistică a chipului lui Iisus, dar se presupune că era de origine orientală, ca și chipul lui Iisus folosit de gnosticii carpocratieni, despre care ei pretindeau că a fost făcut de un artist din ordinul lui Pilat. De altfel, textul istoricului Aelius Lampridius e socotit apocrif [103].

O descriere potretistică a Domnului Iisus Hristos, de natură legendară, se află în scrierea *Itinerarium* a pelerinului Antonin de Placentia (Plaisance), din Gallia, care a făcut în anul 570 o călătorie la Locurile Sfinte. Acesta spune că a văzut în biserica Sfînta Sofia, zidită de Sfînta Elena, mama împăratului Constantin cel Mare, pe locul unde se credea că a fost «Pretoriul» în care a apărut Iisus la judecată în fața procuratorului Palestinei Ponțiu Pilat, amprenta piciorului lui Iisus, rămasă pe piatra pe care El a stat la judecată. Această amprentă vădea «un picior frumos, mic, fin» (pedem pulchrum, modicum, subtilem). Se găsea de asemenea în pretoriu o icoană a lui Iisus Hristos stînd în fața lui Pilat, unde El e înfățișat cu o statură potrivită, o față frumoasă, părul ușor buclat, o mînă delicată, cu degete lungi — care a fost pictată în timpul vieții Sale și a fost pusă chiar în pretoriu [104].

---

97. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, I, 25, 6, în P.G., VII, 685—686.

98. Sf. Ipolit, *Combaterea tuturor ereziilor*, VII, 32 ed. P. Wendland, in «Griech. christ. Schriftst. d. e. Jahrh», Band 26, Leipzig, 1916, p. 220.

99. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor (Panarion)*, XXVII, 6 ed. K. Holl, în «Griech. christ. Schriftst. d. e. Juhrh», Band I, Leipzig. 1915, p. 308—311.

100. Fer. Augustin, *De haeresibus*, VII, P.L., XLII, 27.

101. Sf. Ioan Damaschin, *Despre erezii*, I, 27, P.G., XCIV, 693 AB; J. Kollwitz, *Bild III (christlich)*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Band II, Stuttgart, 1954, col. 318—341.

102. Aelius Lampridius, *Alexander Severus*, 29, în «Historiae Augustae Scriptores», ed. Ernestus Hohl, t. I, Lipsiae (Teubner), 1954, p. 273.

103. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 16, nota 1.

104. *Itinerarium Antonini Placentini* (Antoine de Plaisance), 23, în «Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII», ed. P. Geyer, în «Corp. Scrip. Eccl. Lat», t. XXXIX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1898, p. 175.

Icoana Domnului Hristos descrisă de Antonin de Placentia nu este nicidecum din timpul Mîntuitorului sau al primei generații de creștini, ci e cu mult posterioară. Pelerinii anteriori lui Antonin de Placentia nu cunosc această icoană, care, de ar fi existat, cu siguranță că ar fi atras atenția lor.

Cînd Domnul Iisus Hristos a început să fie zugrăvit sub formă omenească de către creștini, chipul Său a fost asociat la diferite simboale. Asocierea se făcea astfel: peștele și pescarul; mielul și păstorul; vița de vie și vierul. În secolul al III-lea încep să apară înfățișări directe ale Mîntuitorului Hristos, ale Apostolilor și ale unor sfinți. În jurul capului, Domnul Hristos era zugrăvit cu aureolă sau nimb pentru a arăta Dumnezeirea Lui. În interiorul nimbului se zugrăveau literele A și Ω care simbolizau că Hristos este, ca Dumnezeu, începutul și sfîrșitul.

Reprezentarea lui Hristos sub chipul unui pescar, care scoate cu undița un pește din apă, a fost sugerată de chemarea Apostolilor Petru și Andrei, Iacob și Ioan, fiii lui Zevedeu, care au fost chemați de Mîntuitorul la apostolie și au devenit, din pescari pe lacul Ghenizaret din Galileea, «pescari de oameni» (Matei IV, 11). Peștele scos din apă cu undița simbolizează sufletul credinciosului scos din păcate și mîntuit prin apa botezului. Imaginea lui Hristos, sub formă de pescar de suflete, ținînd în undiță un peștișor, simbolul sufletului mîntuit, se găsește pe laturile sarcofagelor din catacombe [105], precum și pe picturile din diferite catacombe [106].

Înfățișarea lui Hristos sub forma unui păstor cu mielul pe umeri, Hristos crioforul, asemănător cu Hermes crioforul, cu Apollon sau cu Orfeu la greco-romani, foarte răspîndită în Biserica primară, a fost împrumutată din simbolismul pastoral al Vechiului și Noului Testament, îndeosebi din profeți și din Sfinții evangheliști. Domnul Hristos este Păstorul cel bun, care-și pune viața pentru oile Sale (Ioan X 11), care lasă cele nouăzeci și nouă de oi și merge să caute oaia cea rătăcită (Luca XV, 4). Iisus este «marele Păstor al oilor» (Evr. XIII, 20). Profetul Isaia se exprimă astfel: El (Hristos), va paște turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna. Pe miei îi va purta la sînul Său...» (Isaia XL, 11; comp. Iezechil XXXIV, 12—16). În Psalmul XX, 1—2, se spune: «Domnul este păstorul meu și nimic nu-mi lipsește. La pășuni bune mă sălășlnește și mă povățuiește la ape line».

În genere, Păstorul cel bun e reprezentat pe unele sarcofage și în catacombele romane, a Priscillei, a Domitillei și a lui Calixt, ca un tînăr păstor cu o barbă scurtă Alteori poartă pe umerii Săi un miel. Pe un sarcofag din Lateran, Hristos e reprezentat ca Păstor al păstorilor, între Apostoli, transformați și ei în păstori.

---

105. Vezi bibliografia pentru picturile din catacombe la nota 43. Vezi și: *Repertorium der christlich-antiken Sarcophage.* Bd. I. *Rom und Ostia;* Bd. II. Textband und Tafelband, hrsg. von Fr. Deichmann; bearbeitet von G. Bovini und A. Brandenburg, Wiesbaden, 1967.

106. A. Grabar, *Le premier art chrétien,* Paris, 1966, p. 123—124; Idem, *Le portrait en iconographie paléochrétienne,* în «Revue des Sciences Religieuses», 133—134, p. 87—109; Marthe Collinet-Guérin, *Histoire du nimbe des origines aux temps modernes,* Paris, 1961; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique de l'art chrétien,* în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 39—40; A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione,* Bologna, 1968, F. Benoit, *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille,* Paris, 1954; G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti,* Roma, 1949; H. Leclercq, *Sarcophages,* în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, I, Paris, 1950, col. 778—888; Fr. Gerke, *Die christlichen Sarcophage der vorkonstantinischen Zeit,* Berlin, 1940; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi,* t. I—IV, Roma, 1929; P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst,* München, 1927; J. P. Kirsch, *Ideengehalt der ältesten sepulchralen Darstellungen in den römischen Katakomben,* în «Römische Quartalschrift», XXXVII (1923), p. 1—20; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule,* Paris, 1886.

Chipul Păstorului cel bun, ca simbol al lui Iisus Hristos, se găseşte pictat în biserica de la Dura-Europos, în Siria, şi în cripta Lucina din catacomba lui Calixt [107].

Imaginea Păstorului cu mielul pe umeri se află de asemenea pe inele, medalioane, lămpi, cupe de băut şi alte podoabe şi obiecte. Cu toate afirmaţiile făcute chiar şi de unii dintre Părinţii şi scriitorii Bisericii, că Hristos era urît la chip, El este înfăţişat de pictori, chiar de la început, în faza simbolică, cu un chip idealizat, ca un tînăr fără barbă, de frumuseţe deosebită. Începînd din secolul al III-lea, cînd apare faza portretistică, chipul Domnului Hristos se apropie tot mai mult de chipul presupus real. Hristos trebuia să întrupeze în persoana Sa frumuseţea fizică şi morală desăvîrşită. După cum păgînii aplicau acest ideal zeului Apollo, creştinii îl aplicau lui Hristos. În icoanele zugrăvite ale lui Iisus Hristos trebuie să vedem mai puţin aspectul adevărat al Mîntuitorului, ci mai mult ideea pe care şi-au făcut-o primii pictori creştini despre El.

Părinţii şi scriitorii Bisericii, precum şi unele acte martirice vechi, vorbesc despre Mîntuitorul ca despre Păstorul cel bun. Astfel, Sfîntul Policarp, episcopul Smirnei, numeşte pe Domnul Hristos «Mîntuitorul sufletelor noastre, călăuzitorul trupurilor şi Păstorul Bisericii Universale în toată lumea» (καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τῆν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας) [108].

Sfînta mucenită Perpetua, care a suferit martiriul sub împăratul Septimiu Sever (193—211) la Cartagina, în Africa, în ziua de 7 martie 203, împreună cu Sfînta Felicitas şi alţi patru creştini, povestind vedeniile ei, scrie astfel: «Şi am văzut o grădină imensă, iar în mijlocul ei stînd un om bătrîn, cu perii albi, în haină de păstor» *(in habitu pastoris)* [109]. Aici apare în chipul păstorului chiar Dumnezeu-Tatăl.

Tertulian aminteşte de chipul Păstorului cel bun, ca simbol al Mîntuitorului, pictat pe cupele de băut, pe care unii creştini le întrebuinţau la sărbători şi solemnităţi. El le atrage atenţia să nu imite prin această practică unele obiceiuri păgîne [110]. În lucrarea *De pudicitia*, Tertulian scrie: «Spune-mi, nu este întreg neamul omenesc o singură turmă a lui Dumnezeu? Nu este oare acelaşi Dumnezeu, Domn şi Păstor al

---

107. P. du Bourguet, *La peinture paléo-chrétienne*, Amsterdam et Paris, 1965, p. 14 şi 27—30; Th. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, VII, 16: *Noch einmal zur heidnischen Herkunft des Bildmotivs der Orans und des Schafträgers*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum», VII, Münster in Westphalien, 1964, p. 67—76; L. Réau, *op. cit.*, II. *Nouveau Testament*, p. 32—35; Joh. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und des Westens*, în «Pisciculi», Münster im Westphalen, 1939, p. 220—244; Idem, *Der Gute Hirt in frühchristlicher Totenliturgie und Grabes* în «Miscellanea in honorem Giovani Marcati», I, Studii i testi, nr. 121, Cità del Vaticano, 1946, p. 37 ş.u.; Idem *Der gute Hirt in helenistischen und früchristlichen Logostheologie:* Heilige Ueberfieferung, I, Herwegen dargeboten, 1938, p. 51—58; W. Jost, *Poimen — Das Bild von Hirten*, Giessen, 1939; H. Leclercq, *Pasteur (Bon)*, în *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Lit.*, XII, 2, Paris, 1938, col. 2272—2390; L. Glausnitzer, *Die Hirtenbilder in der altchristlichen Kunst*, Halle, 1904; H. Bergner, *Der Gute Hirt in der altchristlichen* Kunst, Berlin, 1891; R. Grousset, *Le bon Pasteur et les scènes pastorales dans la sculpture funéraire des chrétiens*, în «Mélanges d'archéologie chrétienne et d'histoire», t. V, (1885), p. 161—180.

108. *Martiriul Sfîntului Policarp*, 19, 2, ed. G. Rauschen (*Florilegium Patristicum*, fasc. I). *Monumenta aevi apostolici*, Bonnae, 1914, p. 58: R. Knopf — G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, dritte Auflage, Tübingen, 1929, p. 7.

109. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Latine et Graece, IV, 2, ed. I.M.I. van Beek (*Florilegium Patristicum*, fasc. XLIII), Bonnae, 1938, p. 20.

110. Tertulian, *De pudicitia*, 10, 13, ed. G. Rauschen (*Florilegium Patristicum*, fasc. X), Bonnae, 1915, p« 57: *pastor, quem in calice depingis...*; H. Leclercq, *Perpétue et Félicitè (Saintes)*, în «Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.», t. XIV, I, col. 393—414.

tuturor neamurilor?... Într-adevăr, lumea aceasta întreagă este o singură casă pentru toți» [111].

Istoricul Eusebiu de Cezareea (+ 340) relatează că pe fîntînile din mijlocul Constantinopolului se găseau icoane ale Păstorului cel bun și chipul lui Daniil în groapa leilor, făcute din aur și aramă [112].

Păstorul cel bun a însemnat, după cazuri, pe Hristos propovăduind învățătura Sa, pe Hristos în suferință purtînd pe umerii Săi omenirea ca pe un miel, spre a o conduce la mîntuire, învierea, sau și alte semnificații.

Chipul Domnului Hristos sub înfățișarea Păstorului cel bun, sau Hristos cu oaia pe umeri, este asociat uneori în picturile din catacombe, începînd din secolul al II-lea, cu chipul orantei sau rugătoarei (orans). Ea este reprezentată ca o femeie îmbrăcată în haine lungi, cu voal pe cap, cu brațele întinse simetric în atitudine de rugăciune, cu palmele mîinilor întoarse în afară. Pe unele fresce apar și oranți.

După opinia celor mai mulți arheologi și istorici, oranta sau rugătoarea și orantul simbolizau sufletul celui decedat sau celei decedate — ψυχή sau anima, în momentul în care acesta părăsește trupul, deoarece chipuri de orante și oranți se găsesc pe epitafele puse deasupra locurilor în care sînt înmormîntați copii decedați în vîrstă fragedă. Figuri de orante și oranți se găsesc, de asemenea, pe basoreliefurile sarcofagelor și pe picturile din camerele funerare ale catacombelor, începînd din secolul al II-lea pînă în secolul al IV-lea.

Alteori oranta sau orantul simbolizează imaginea alegorică a rugăciunii, sau sufletul în rugăciune.

În cripta Lucinei, care există din prima jumătate a secolului al II-lea, scena lui Daniil în groapa leilor apare inconjurată de figura orantei sau rugătoarei și a Păstorului cel bun.

Chipul orantei apare, de asemenea, în catacomba lui Giordani și în catacomba Priscillei. În cubiculum, numit «velatio», din catacomba Priscillei, apare chipul unei orante numită «Dona velata», între un magistru învățînd doi bărbați, care poate fi Domnul Hristos sau un Apostol, și o femeie cu un prunc în brațe, care poate fi Maica Domnului sau chipul unei femei decedate.

Cu timpul, orantul sau oranta au trecut de la limita alegoriei și simbolului și au ajuns să reprezinte chiar portretul real al defunctului sau defunctei, în locul unui chip impersonal sau convențional. Formele abstracte de la început se șterg pe etape pentru a se apropia cît mai mult de trăsăturile persoanei din viață. Acest fapt a contribuit în mare măsură la dezvoltarea cultului sfinților. Astfel, pe o frescă din secolul al III-lea din cimitirul Domitillei se află chipul martirei Petronilla, care duce la cer sufletul Venerandei, reprezentată ca orantă.

În cimitirul lui Calixt, se află zugrăviți într-o sală funerară, care datează din anii 308—309, cinci oranți. În Coemeterium Majus se află o orantă și doi oranți. Oranta pictată cu mare grijă în secolul al IV-lea redă o figură aproape reală, purtînd în brațe un copil, care poate fi sfînta Fecioară Maria cu pruncul Iisus, sau mai curînd o femeie oarecare decedată, cu copilul ei. Chipul unei orante se găsește și în catacomba lui Trason [113].

---

111. Tertulian, *Des pudicitia*, 7, 6 și 11, ed. G. Rauschen, p. 46 și 47.

112. Eusebiu de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, III, 49, ed. Ivar Heikel, în «Griech. chr. Schriftst.», d. e. drei Jahrhunderten, Bd. 7, Berlin, 1902, p. 98; Ph. Sherrard, *Constantinople. Iconography of a sacred City*, London, 1965.

113. A. Grabar, *Le premier art chrétien*, p. 67, 100, 107, 116—121, 126, 130, 137, 142, 211—212; V. Vătășianu, *Considérations sur l'origine et la signification de l'Orant*, în «Actes du VI-e Congrès

Mîntuitorul mai este înfățișat în picturile din catacombe și din primele case de rugăciune și biserici creștine, fie cele subterane, fie cele de la suprafața pămîntului, în chipul semănătorului care seamănă sămînța sa (Matei XIII, 3—23; Marcu IV, 3—20; Luca VIII, 5—15), adică învățătura creștină [114], în chipul cîrmaciului de corabie, care salvează pe Apostoli, potolind vîntul și valurile Mării Tiberiadei, sau mergînd pe valurile Mării Tiberiadei, întinzînd mîna lui Petru, care se afunda în valuri (Matei XIV, 24—33; Marcu VI, 45—50; Luca VIII, 22—25; Ioan VI, 16—21), ca vier și învățător în mijlocul Apostolilor, cum apare în catacomba Domitillei, ca rugător, ca făcător de minuni și chiar în chipul cîntărețului Orfeu.

Chipul Domnului Iisus Hristos s-a păstrat, de la sfîrșitul secolului al III-lea, într-un medalion frescă, în catacomba Domitillei, care se pare că reprezintă un chip consacrat cu mult înainte. În această frescă, figura lui Iisus apare puțin ovală, cu o expresie blîndă și comunicativă. Părul apare desfăcut pe creștet, întins și revărsat pe umeri, mustața netunsă se împreună cu o barbă scurtă, puțin despicată jos la mijloc [115]. Se recunoaște în acest portret influența Orientului, fără să se poată preciza timpul cînd a apărut primul model.

Un portret asemănător cu acesta și din același izvor oriental este și chipul lui Iisus din catacomba Comodillei și din catacomba lui Pontian din Roma, existent din ultimii douăzeci de ani ai secolului al IV-lea. Părul, despicat la mijloc, acoperă urechile și se adună ușor spre spate, umerii rămînînd liberi. Chipul, bine conturat, exprimă energie și comunicativitate [116].

Cu aceste chipuri, îndeosebi cu cel din catacomba Domitillei, se aseamănă capul sculptat, presupus a fi al lui Iisus, descoperit în anul 1905 la Ierusalim, cumpărat de un negustor grec și vîndut Pinacotecii din München. Unii critici de artă, între aceștia Adolf Furtwängler, sînt de părere că acest cap sculptat este o creație elenistică din primii 35 de ani ai erei creștine [117].

Icoana Domnului Hristos apare, de asemenea, pe unele picturi care înfățișează unele dintre minunile Sale ca: prefacerea apei în vin la nunta din Cana Galileei (Ioan II, 1—11) [118]; vindecarea unui lepros (Matei VIII, 1—4; Marcu II, 40—45; Luca V, 12—14) [119]; vindecarea slăbănogului din Capernaum (Matei IX, 2—7; Marcu II,

---

International d'Études byzantines», II, Paris, 1951, p. 397—401; H. Leclercq, *Orant, Orante*, în «Dict. d'Archéol. chret. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2291—2322; Idem, *Âme*, ibidem, t. I, I, Paris, 1924, col. 1470—1554; Idem, *Daniel*, ibidem, t. IV, Paris, 1920, col. 221—248; L. Bréhier; *L'art chrétien*, p. 35, fig. 8, 39, 47; F. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimiterio dei Giordani*, în «Rivista di Archeologia cristiana», V (1928), p. 167—227; W. Neuss, *Die Oranten in der altchristlichen Kunst* Festschrif Clemen, Düsseldorf, 1926, p. 130—149; J. Wilpert, *Pitture delle catacombe*, planșa 25. Pentru chipurile de oranți și orante de pe sarcofage vezi: F. Gerke, *Die christlichen Sarkophagen der vorkonstantinischen Zeit*, în «Jahrbuch des Instituts», Supliment XI, Berlin, 1940; G. Jebelev, *Oranta. K. voprosu o vozniknovenii tipa* (Oranta. Cu privire la originea tipului), în «Seminarium Kondacovianum», t. I, Pragae, 1927, p. 1—7.

114. H. Leclercq, *Agricoles (Classes)* pour *Semeur*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, I, col. 1027—1036.

115. A. Grabar, *Le premier art chrétien*, p. 217; Fr. Walter, *Wie sah Christus aus*, München, 1930, p. 17—22; N. I. Ștefănescu, *Chipul lui Iisus*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 36—37.

116. A. Grabar, *Le premier art. chrétien*, p. 216; Fr. Walter, *op. cit.*, p. 24; N. I. Ștefănescu, *art. cit.*, p. 38. 117. Fr. Walter, *op. cit.*, p. 20 și 23.

118. P. du Bourguet, *op cit.*, p. 27—28; A. Grabar, *Les sujets bibliques au service de l'iconographie chrétienne* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studii sull'Alto Medioevo, 10), Spoleto, 1963, p. 387—411; H. Leclercq, *Cana (Miracle de)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. II, 2, Paris, 1910, col. 1802—1819.

119. H. Leclercq, *Lèpre*, ibidem, t. III, 2, p. 2578—2590.

1—12; Luca V, 18—26), care se găsește în cimitirul Sfinților Petru și Marcelin [120]; femeia vindecată de curgerea sîngelui (Matei IX, 20—22; Marcu V, 25—34; Luca VIII, 43—48), care apare în catacomba din cimitirul lui Pretextat, stînd în genunchi, în urma a doi Apostoli și se atinge sfioasă, dar cu încredere, de haina Domnului Hristos [121]; înmulțirea pîinilor în pustie (Matei XIV, 14—20; XV, 32—38; Marcu VI, 34—44; Luca IX, 12—17; Ioan VI, 5—14). Cei cinci mii de oameni sînt înfățișați de obicei pe picturile din catacombe prin șapte persoane sau mai multe, șezînd pe un scaun semicircular, în jurul unei mese pe care se află cinci pîini și doi pești, precum și cele douăsprezece coșuri de firimituri, despre care vorbesc Sfintele Evanghelii. Uneori minunea înmulțirii pîinilor este asociată cu Sfînta Euharistie. Mai mulți pești puși alături de coșurile de pîine simbolizează Cina euharistică, prin care creștinii dobîndesc comuniunea cu Hristos [122].

Chipul Mîntuitorului apare, de asemenea, în scena minunii vindecării orbului din naștere (Ioan IX, 1—38) [123] precum și la învierea lui Lazăr din morți (Ioan XI, 1—45), în care Lazăr apare zugrăvit înfășurat în giulgiurile sale, ieșind din mormînt. Sensul acestei minuni reamintește învățătura creștină despre învierea morților, mîntuirea lumii prin Hristos și moștenirea vieții de veci [124].

Domnul Iisus Hristos apare înfățișat și sub chipul cîntărețului Orfeu. După legenda care circula în lumea greacă, Orfeu, fiul muzei Calliope, muzicant deosebit de talentat, stabilit la Pieria, în Macedonia, cînta așa de frumos din liră încît fermeca și îmblînzea pe toți, chiar și animalele cele mai sălbatice, fiind atrase de sunetele armonioase ale fermecătoarei sale lire.

Chipul lui Orfeu de pe frescele din catacombe reprezintă pe Hristos, care, prin frumusețea învățăturilor Sale, atrage și îmblînzește inimile cele mai împietrite. Orfeu este pictat de la sfîrșitul secolului al II-lea, pe plafonul catacombei Domitillei, șezînd pe o stîncă și cîntînd din liră. El apare de asemenea ca prototip al lui Hristos, în catacomba Priscillei și în catacomba lui Calixt, în secolul al III-lea. În această din urmă catacombă, Orfeu are la picioarele lui cîinele și iedul, iar pe copacii din apropiere din dreapta și din stînga se află doi porumbei, simbolul păcii și al bunei-voiri între oameni [125].

120. Idem, *Paralitique,* ibidem, t. XIII, 2, Paris, 1938, col. 1615—1626.

121. A. Grabar *Le premier art. chrétien...,* p. 58; H. Leclerq, *Hémorroïsse,* în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.,* t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2200—2209.

122. G. Schiller, *op. cit.,* Bd. I, p. 173—174; K. Wessel, *Abendmahl und Apostolkommunion,* Recklinghausen, 1961; Idem, *Abendmahl,* în «Reallexikon für byz. Kunst.», Lief. I, Stuttgart, 1963, p. 1—11; Idem, *Apostelkommunion* ibidem, Lief. 2, Stuttgart, 1963, p. 239—245; G. Agnello, *Motivi eucaristici nella iconografia paleocristiana della Sicilia,* în «Convivium Dominicanum» (Studi sull' Eucaristia nei Padri della Chiesa antica et miscellanea patristica), Catania, 1959, p. 15—34; H. Leclercq, *Pain, Multiplication des pains,* în «Dict. d'Archéol, chrét. et de Lit.», t. III, 1, Paris. 1937, col. 436—461; Idem, *Agape,* Ibidem, t. I, 1, col. 775—848; Pr. Victor N. Popescu, *Simboalele euharistice în frescele din catacombe* sec. I—III, București, 1937; W. B. Frankland, *The early Eucharist* (A. D. 30—180), London, 1902; J. F. Keating, *The agape and the Eucharist in the early Church,* London, 1901; J. Wilpert, *Fractio panis, La plus ancienne reprèsentation du sacrifice eucharistique a la Cappella Graeca,* Paris, 1896.

123. H. Leclercq *Aveugles* (Miracles des), în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, Paris, 1924, col. 3230—3234.

124. Idem, *Lazar,* Ibidem, t. VIII, 2, Paris, 1929, col. 2009—2086; G. Schiller, *op. cit.,* Bd. I, p. 189—190.

125. K. Goldammer, *Christus Orpheus,* în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 74 (1963), p. 217—243; H. Leclercq, *Orphée,* în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2735—2755; Jean Coman, *Orphée civilisateur de l'humanité,* Paris, 1939; M. de Fraipont, *Orphée aux catacombes. Etudes d'archéologie chrétienne,* Tournai, 1935; A. Boulanger, *Orphée, Rapports*

Comparații dintre Orfeu și Hristos, «care s-a arătat ca un muzicant prin înțelepciunea lirei Sale» [126], o face și istoricul Eusebiu de Cezareea.

În picturile din catacombe și din primele case de rugăciune și biserici sînt înfățișate, de asemenea, și alte scene și evenimente din viața Mîntuitorului, începînd de la Bunavestire pînă la înălțarea Sa la ceruri.

Dintre acestea, mai frecvente sînt următoarele:

Bunavestire (Luca I, 26—56), ale cărei urme urcă pînă în secolul al II-lea, se află în catacomba Priscillei. Sfînta Fecioară Maria stă pe un scaun cu rezemătoare înaltă și privește pe îngerul Gavriil, care se află în fața ei, îmbrăcat într-o haină lungă, fără aripi, cu mîna dreaptă întinsă spre Fecioara [127]. *Nașterea cea mai presus de fire a Domnului Hristos* din Sfînta Fecioară Maria împreună cu *închinarea magilor* (Matei I, 18—25; II, 1—12; Luca II, 1—20), care oferă darurile lor pruncului Iisus, expresie a recunoașterii Dumnezeirii Lui, se află pe fresca din catacomba lui Calixt, în Cappella Graeca, în catacomba Priscillei, în catacomba Domitillei și în catacomba din cimitirul lui Petru și Marcelin, primul exorcist, al doilea preot, și în catacomba din Coemeterium Majus.

În catacomba Domitillei se află zugrăvit pentru prima dată *chipul Sfintei Fecioare Maria cu pruncul Iisus în brațele Sale*. Pe alte fresce, Născătoarea de Dumnezeu este pictată ca *împărăteasă a cerului*, ținînd în brațele Sale pe Fiul ei cel Unul-Născut, Domnul Hristos, icoană care s-a impus apoi în iconografia creștină. Sfînta Fecioară Maria e zugrăvită pe frescele din catacombe fără acoperămînt sau voal, după tradiția romană, căci la romani fecioarele erau fără acoperămînt [128].

---

de l'orphisme et du christianisme, Paris, 1925; O. Gruppe, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, în Roscher Lex. 3, 1, 1202—1207; R. Eisler, *Orpheus the fisher*, London, 1921; A. Hausner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Kassel, 1893; P. Knopp, *Ueber Orpheusdarstellungen*, Tübingen, 1895; E. Maas, *Orpheus Untersuchungen zur griechischen christlichen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895.

Pentru influența artei greco-romane asupra artei creștine să se vadă: R. Bianchi-Bandinelli, *Continuità ellenistica nella pittura dell'eta medio e tardo-romano*, în «Rivista dell'Instituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», 1953, p. 1—85; J. Strzygowski, *Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst*, Heidelberg, 1936; Max Dvorak, Katakombenmalereien, *Die Anfänger der christlicher Kunst*, (Kunstgeschichte als Geistesgeschichte), München, 1924; W. Rothes, *Heidnisches in altchristlicher Kunst und Symbolik*, în «Festgabe Albert Ehrhard», Bonn und Leipzig, 1922, p. 381—406.

126. Eusebiu de Cezareea, *Cuvînt de laudă la treizeci de ani de domnie ai împăratului Constantin*, 14, 4, ed. Ivar A. Heikel, în «Griech. Christlich. Schriftstel», Bd. VII, Leipzig, 1902, p. 242.

127. G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 44—45; H. Leclercq, *Annonciation dans l'art*, în «Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 2255—2267; Idem, *Isaïe*, ibidem, t. VII, 2, Paris, 1927, col. 1577—1582; J. H. Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne*, t. II, p. 146; L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 174—194; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43.

128. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 24—25; L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 53—128; 213—255; H. Petzold, *Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie*, în «Kyrios», 5 (1965), p. 193—203; J. Lafontaine-Desogne, *Iconographie de l'Enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en Occident*, 2 vol., Bruxelles 1964; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München, 1963, p. 11—103; K. Wessel, *Anbetung der Magier und Hirten*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lief. 1, Stuttgart, 1963, p. 148—154; G. Ristow, *Die Geburt Christi in den frühchristlichen und byzantinisch-ostkirchlichen Kunst*, Recklinghausen, 1963; H. Leclercq, *Nativité de Jésus*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XII, 1, Paris, 1935, col. 905—958; Idem, *Mages*, ibidem, t. X, 1, Paris, 1931; col. 980—1067; Idem, *Marie, Mère de Dieu*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, *Nativité*, col. 1994—1995; *Adoration des bergers et des mages*, col. 1995—1999; Idem, *Famille (Sainte)*, ibidem, t. V, 1, Paris, 1922, col. 1102—1107; L. Uspenschi, *Icoana Nașterii lui Hristos*, trad. de Pr. P. Mihail din «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», 1950, nr. 5, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 9—12, p. 688—693; G.-A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische*

Desigur iconografia Sfintei Fecioare Maria, ca și a Domnului Iisus Hristos, este convențională, nu reală. Fericitul Augustin afirmă că «noi nu cunoaștem chipul Fecioarei Maria» [129]. Ca Născătoare a Fiului lui Dumnezeu, pictorii s-au întrecut s-o zugrăvească în cele mai alese, nobile și distinse trăsături, ca pe cea mai frumoasă și desăvîrșită dintre fecioare din punct de vedere fizic și moral, chipul ei iradiind de bunătate, iubire, curăție a inimii, resemnare în fața jertfei mîntuitoare a Prea iubitului ei Fiu, înțelegere și bucurie față de înalta și dumnezeiasca Lui misiune.

Botezul Domnului sau Arătarea Domnului — Epifania (Matei III, 13—17; Marcu, IX, 9—11; Luca III, 21—22) apare în cripta Lucinei, în Camerile Tainelor din catacomba Lucinei din cimitirul papei Calixt. Aci, Domnul Hristos este înfățișat în chipul unui tînăr; Sfîntul Ioan Botezătorul, îmbrăcat într-o haină scurtă, îi toarnă apă pe cap, în timp ce pe cer zboară un porumbel, simbolul Duhului Sfînt, purtînd o ramură de aur [130].

Botezul lui Hristos în apele Iordanului e prototipul botezului creștin. El apare și în catacomba lui Petru și Marcelin din Roma. Reprezentările sacramentale sînt foarte frecvente în primele picturi, ca de exemplu botezul eunucului din Etiopia, funcționar al reginei Candacia, catehizat și botezat de diaconul Filip în drumul de la Ierusalim spre Gaza (Fapte VIII, 26—39) [131]. Apare, de asemenea, în frescele din catacombe scena convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă la fîntîna lui Iacov, care cere Mîntuitorului să-I dea apa cea vie, în catacomba lui Pretextat și în catacomba lui Calixt [132].

Cina cea de Taină, numită și *Frîngerea pîinii*, «Fractio panis», care marchează momentul principal cînd s-a instituit Sfînta Euharistie, apare în Cappella Graeca, din catacomba Priscillei. Sfinții Apostoli sînt reprezentați prin șase comeseni și o femeie, Maica Domnului, care se află alături de ei. Al șaptelea comesean, care reprezintă pe Domnul Hristos, rupe piinea și o împarte Apostolilor. Pe masă se află doi pești, cinci

---

Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit, Utrecht-Anvers, 1961; C. Henze, *Lukas der Muttergottesmaler*, Löwen, 1948; G. P. Savin, *Chipul Sfintei Fecioare Maria*, București, 1941; Fr. Cumont, *L'Adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*, în «Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia», Serie III, Memorie, 3, Roma, 1932, p. 81—105; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte inedite del Cimiterio dei SS. Pietro e Marcellino*, în «Rivista di Archeologia cristiana», VII (1930), p. 203—234; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43; N. P. Kondakov, *Ikonografia Bogomateri*, Petrograd, 1914; J. C. Clément, *La représentation de la Madone à travers les âges*, Moulins, 1908; A. Munoz, *Iconografia della Madona*, Firenze, 1904; F. Noack, *Die Geburt Christi in der bildenden Kunst...*, Darmstadt, 1894; J. Liell, *Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, Freiburg, 1887.

129. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, P.L., XLII, 952.

130. G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 142; G. Ristow, *Die Taufe Christi*, Recklinghausen, 1965; E. Pax, *Epiphanie (Christlich)*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. V, Stuttgart, 1962, col. 867—909; H. Leclercq, *Baptême de Jésus*, în «Dict. d'Archéol, chret. et de Lit.», t. II, I, Paris, 1925, col. 346—380, îndeosebi col. 350—353, figurile 1288, 1289; Idem, *Epiphanie*, ibidem, t. V, 1, Paris, 1922, col. 197—201. J. Kosneter, *Die Taufe Jesu*, 1936; B. Bottel, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Löwen, 1932; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 44; G. de Jerphanion, *Epiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la Liturgie et dans l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 165—188, și «Etudes», 182 (1925), p. 5—25; K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniefestes*, în «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil, hist. Klasse», Berlin, 1917, p. 402—438. J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe*, München, 1885.

131. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 106; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, t. I, p. I, ș.u.; J. Lebreton-J. Zeiller, *op. cit.*, t. II, p. 453; F. Gerke, *Die christlichen Sarkophagen der vorkonstantinischen Zeit*, în «Jahrbuch des Instituts», Supliment XI, Berlin, 1940.

132. H. Leclercq, *Samaritaine*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, I, Paris, 1950, col. 725—734; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903, pl. XIX și pl. XXIX, nr. 2.

pîini și un pahar sau potir. Șapte coșuri de pîine sînt așezate la dreapta și la stînga. Scena apare de asemenea în catacomba Sfîntului Calixt. Scena Cinei celei de Taină este asociată cu minunea înmulțirii pîinilor în pustie pe fresca din Cappella Graeca [133].

Pe o frescă din Camerele Tainelor din catacomba Lucinei se află înfățișată direct Sfînta Euharistie. Un preot îmbrăcat într-un lung pallium sau stihar întinde mîna asupra ofrandelor, pîine și vin, puse pe o masă rotundă cu trei picioare; la dreapta, o femeie, probabil Sfînta Fecioară, ridică brațele spre cer, pentru a se ruga [134]. Reprezentarea Cinei celei de Taină este inspirată în primele picturi după ultima Cină a Domnului Hristos, cu Sfinții Apostoli, în foișorul din Ierusalim (Matei XXVI, 20—29; Marcu XIV, 17—25; Luca XIII, 13—20; Ioan XIII, 2, 18—28).

Patimile Domnului Iisus Hristos, înainte de răstignirea Sa pe Cruce, sînt înfățișate în catacomba lui Pretextat. Iisus este pictat încoronat cu spini și bătut cu bice de doi soldați romani [135].

Scena Învierii Domnului apare pe sarcofagele din sudul Galiei, în secolul al III-lea [136].

Pentru a pune în lumină credința în învierea morților, creștinii din Biserica primară au adaptat chiar și legenda păgînă a Amorului și Psyché, larg răspîndită în lumea greco-romană, căreia i-au dat un nou simbolism. În sărutul Amorului se vedea simbolul învierii, al vieții și fericirii eterne. Acest subiect se află reprodus de trei ori, la începutul secolului al III-lea, pe pereții vestibulului din catacomba Domitillei [137].

Înălțarea Mîntuitorului la ceruri apare în picturile din catacomba Sfîntului Ianuarie din Neapole [138].

Dintre Sfinții Apostoli, chipul Sfîntului Petru se întîlnește mai des pe sarcofage decît al Sfîntului Pavel. Cea mai veche reprezentare a Sfinților Petru și Pavel se află în capela din catacomba Sfinților Petru și Marcelin din Roma, primul exorcist, al

---

133. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 107, 112; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 45—46; H. Leclercq, *Agape*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 797—801, figura 172; L. Réau, *op. cit.*, II. Nouveau Testament, p. 406—426; J. Wilpert, *Fractio panis*, Freiburg, 1895. Altă bibliografie la nota 122.

134. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 46; J. Willpert, *Le pitture delle catacombe romane*, planșa XL, 1.

135. G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*. Bd. II. *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh, 1968; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg im Breisgau 1903, planșa 18; Hans Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne*, t. II, p. 146; L. Réau, *op. cit.*, II. Nouveau Testament, p. 462—512; K. Wessel, *Die Kreuzigung*, Recklinghausen, 1966; Idem, *Der Sieg über den Tod, die Passion Christi in der frühchristlichen Kunst des Abendlandes*, Berlin, 1956; A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna, 1968; J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, Leipzig, 1904; L. Grondjis, *Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Leiden, 1960.

136. R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklinghausen, 1966; F. Rademacher, *Zu den frühesten Darstellungen der Auferstehung Christi*, în «Zeitschrift Kunstgeschichte», 28 (1965), p. 196—224; J. Vilette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du 2-e au 7-e siècle*, Paris, 1957; H. Leclercq, *Résurrection du Sauveur*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 2, Paris, 1948, col. 2398—2401.

137. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, planșa 53; H. Leclercq, *Ame*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 1, col. 1472—1478, figurile 333, 334, 335. L. Bréhier, *l'Art chrétien...*, p. 25.

138. R. Garruci, *Storia dell'arte christiana nei primi otto secoli della Chiesa*, **t. II, Prato,** 1873, p. 107 și planșa 92, nr. 1; H. Leclercq, *Ascension* (dans l'art), în «Dict. d'Archéol, chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 2933, fig. 993; L. Réau, *op. cit.*, t. II, «Nouveau Testament», p. 582—590; S, A. Jebelev, *Ikonograhiceskaia shemî Vozneșenia Hristova i istociniki ih vozniknovenia* **(Schemele**

doilea preot. Sfinții Petru și Pavel poartă sandale, tunică și paliul, iar între ei se află chipul Domnului Hristos, binecuvîntînd și ținînd o carte în mînă [139].

În cimitirul Sfintei Agnes, Sfinții Petru și Pavel sînt înfățișați purtînd aureole [140]. În cimitirul Domitillei, s-au găsit pe medalii chipurile Sfinților Apostoli Petru și Pavel [141]. Într-un desen de pe un mozaic din biserica Sfîntul Teodor din Roma, din secolul al IV-lea, este înfățișat Domnul Hristos tronînd pe globul lumii, ceea ce simbolizează răspîndirea învățăturii creștine peste tot pămîntul. Mîntuitorul binecuvîntează cu mîna dreaptă, iar în stînga ține un toiag cu cruce în vîrf, care se prelungește pînă la nimbul din jurul capului. La dreapta și la stînga lui se află cîte doi sfinți, între care se recunosc Sfîntul Petru și Pavel, unul într-o parte și altul în cealaltă. Sfîntul Petru ține în mîna dreaptă o cheie, iar Sfîntul Pavel un sul înfășurat, care cuprinde Legea și Evanghelia [142].

De asemenea, pe un mozaic din biserica Sfîntul Laurențiu din Roma, ridicată de Constantin cel Mare, Iisus este înfățișat îmbrăcat în tunică și paliu de culoare albă, cu dungi purpurii, șezînd pe globul pămîntesc, binecuvîntînd cu dreapta, iar în mîna stîngă avînd un toiag cu «cruce în vîrf». În jurul Său se află șase Apostoli : trei de o parte și trei de alta, între ei Sfinții Petru și Pavel, unul la dreapta și altul la stînga, ambii avînd aureole în jurul capului. Petru ține în mîna dreaptă un toiag cu cruce și două chei, prinse într-o verigă, iar Sfîntul Pavel ține în mînă un sul înfășurat [143].

Alteori Sfîntul Petru e zugrăvit într-o casă, șezînd pe un scaun, arătînd cu o mînă picioarele lui și pe cealaltă ținînd-o la cap, iar Domnul Hristos stă în fața lui în genunchi, cu haina de deasupra scoasă și încins cu un șorț (fotă). Alături de ei se află un lighean cu apă și un ibric. În scenă apar și ceilalți Apostoli, unii stînd de vorbă între ei, iar alții încercînd să-și dezlege încălțămintea, pregătindu-se pentru spălarea picioarelor.

În evoluția în timp a acestei scene s-au dezvoltat două tipuri — *tipul elenistic*, care se găsește pe sarcofagele din secolele al III-lea și al IV-lea din Roma și Galia, în care se remarcă gestul de protest al Apostolului Petru, care nu consimte ca Mîn-

---

iconografice ale Înălțării lui Hristos și izvoarele originii lor), în «Recueil d'études dédiés à la mémoire de N. P. Kondakov», Prague, 1926, p. 1—18.

Pentru persoanele și scenele din Noul Testament aflate pe frescele catacombelor, bune informații dau și următorii : P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 27—30 ; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», p. 36—40 ; H. Leclercq, *Jésus-Christ*, în «Dict. d'Archéol, chrét. et de Lit.», t. VII, 2, col. 2400—2468 ; L. Réau, *op. cit.*, t. II, p. 538—590 ; G. Stuhliath, *Die «ältesten Porträts» Christi und der Apostel*, 1918 ; P. Maranget, *Jésus Christ dans les peintures des catacombes*, în «Parallelen», 55 (1932), nr. 8.

139. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 213 ; Le De Bruyne, *L'iconographie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle*, în «Saecularia Petri et Paoli», Cité du Vatican, 1969, p. 241—323. K. Wessel, *Apostel*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lfg., 2, Stutgart, 1963, p. 227—239 ; E. Vulpe, *Pietro e Paolo*, în «Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale», t. 6, Roma, 1965, p. 162—167 ; M. Sotomayor, *S. Pedro en la iconographia paleocristiana*, Granada, 1962 ; Oskar Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Bd. I Berlin, 1916, p. 90, fig. 72 ; L. Réau, *op. cit.*, t. III, «Iconographie des saints», P-Z, Paris, 1959, Paul de Tarse, p. 1034—1050 ; Prof. V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 381 ; Prof. I. D. Ștefănescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 328—332.

140. R. Garruci, *op. cit.*, t. II, p. 70—71 și planșa 67, fig. 1 ; V. Brătulescu, *art. cit.*, p. 381 ; Sever Mureșanu, *Iconografia creștină occidentală și orientală*, București, 1893, p. 275.

141. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 47.

142. R. Garruci, *op. cit.*, t. IV, Prato, 1877, p. 59—61 și planșa 252, fig. 3 ; V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie...*, p. 381 ; S. Mureșanu, *op. cit.*, p. 275.

143. R. Garruci, *op. cit.*, t. IV, p. 83—85 și planșa 271 ; V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie...*, p. 381 ; S. Mureșanu, *op. cit.*, p. 275—276.

tuitorul să-i spele picioarele (Ioan XIII, 8) şi tipul *capadocian*, fixat în secolele al VI-lea pînă în al X-lea în care Petru protestează, dar consimte ca Iisus să-i spele picioarele (Ioan XIII, 9). După tipul capadocian s-a dezvoltat în secolele al XI-lea şi al XII-lea tipul bizantin, care a trecut apoi la popoarele ortodoxe din sud-estul Europei [144].

În unele picturi, Sfîntul Petru apare în scena botezului sutaşului Corneliu, în altele, el poartă pe umeri o oaie, ca şi Domnul Hristos, fiind înconjurat de alţi păstori, adică de ceilalţi Apostoli.

De la începutul secolului al III-lea, temele iconografice referitoare la Sfîntul Petru sînt aproape tot atît de numeroase ca şi cele hristologice. Alte cicluri iconografice sînt consacrate Sfinţilor Apostoli Pavel, Toma ş.a. [145].

În 1955 s-a descoperit la Roma pe via Latina un ipogeu (mormînt subteran), care a servit ca mausoleu particular la jumătatea secolului al IV-lea, de o valoare artistică excepţională, atît pentru arta creştină începătoare cît şi pentru arta necreştină. Cercetările şi aprecierile critice asupra acestui important monument s-au publicat în 1962. Nu se cunoaşte numele proprietarului mausoleului şi nici data exactă cînd a fost construit. Majoritatea celor îngropaţi în acest ipogeu erau creştini, iar un număr mai mic, păgîni. De aceea pe pereţii lui se află atît picturi creştine, cît şi picturi necreştine. Ca realizare artistică, ele depăşesc cu mult frescele din catacombe.

În cele mai multe săli, mici sau mari, predomină picturile creştine. În genere, predomină scenele şi episoadele care fac parte din ciclul mîntuirii din Vechiul şi Noul Testament, ca : potopul lui Noe, Abesalon spînzurat, scara lui Iacov, cei trei tineri primiţi de Avraam la stejarul din Mamvri, Iacov binecuvîntînd pe fiii săi Efrem şi Manase, visul lui Iosif, trecerea minunată a iudeilor prin Marea Roşie, înălţarea proorocului Ilie la cer, jertfa lui Isaac, Balaam şi îngerul care-i ţine calea ş.a.

Subiectele din Evanghelie sînt mai rare. Între ele apare chipul Domnului Hristos învăţînd în mijlocul Apostolilor, sau chipul Mîntuitorului numai între Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel. Apar, de asemenea, învierea lui Lazăr şi alte scene.

Din filozofia păgînă, apar chipul lui Aristotel în mijlocul discipolilor săi ş.a.

Picturile creştine descoperite în 1955 în ipogeul de pe via Latina din Roma sînt o mărturie certă că ne aflăm în faţa unei arte creştine care dispunea de un repertoriu iconografic excepţional de bogat. După cercetările făcute, inspiraţia sa derivă din manuscrise şi din pictura bisericilor de la suprafaţa pămîntului, azi dispărute [145 bis].

---

144. P. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo nella più antica iconografia cristiana* (Studi Petriani), Roma, Ist. di Studi Romani, Ed. 1968, p. 103—130 ; G. Schiller, *op. cit.*, B. II, p. 53—54 ; M. Sotomayor, *S. Pietro nell'iconografia paleocristiana*, în «La civiltà cattolica», III (Roma, 1967), p. 237—245 ; H. Giess, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4—12. Jahrhundert*, Frankfurt, 1962 ; K. Wessel, *Apostel*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lief. 2, Stuttgart, 1963, p. 227—239 ; Idem, *Andreas*, ibidem, Lief. I, Stuttgart, 1963, p. 154—156 ; V. Brătulescu, *Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel în iconografie...*, p. 375 ; G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV-e, XV-e et XVI-e siècles*, 2-e éd., Paris, 1960, p. 310, fig. 296, 297, 298 ; p. 313, fig. 299, 300, 301, 302, şi p. 314—315 ; Ghenadie Enăceanu, Episcop al Rîmnicului, *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele şi icoanele bisericeşti*, Bucureşti, 1891, p. 132—133.

145. L. Réau, *op. cit.*, t. III. *Iconographie des saints*, III, P-Z. *Pierre*, p. 1076—1100 ; H. Leclercq, *Pierre (Saint). Iconographie de saint Pierre*, în «Dict. d'Archéol chrét. et de Lit.», t. XIV, 1, col. 935—981 ; Idem, *Paul (Saint). Monuments figurés*, ibidem, t. XIII, 2, col. 2694—2699 ; Ben Zimerman, *Apôtres (Origine du culte des saints)*, ibidem, t. I, 2, col. 2631—2635 ; J. Lebreton et J. Zeiller, *op. cit.*, t. II, p. 453 ; G. de Jerphanion, *Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne*, în «La voix des monuments», p. 189—200 şi Paris, 1920 ; E. von Dobschutz, *Der Apostel Paulus. II. — Seine Stellung in der Kunst*, Halle-a-S., 1928.

145. bis. A. Ferrua, *op. cit.* ; F. A. Février, *art. cit.*, p. 1—18 ; A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 225—235.

2. *Reprezentări de persoane sfinte și scene din Vechiul Testament.* — Pe frescele din catacombe și în picturile din primele biserici și case de rugăciune și pe sarcofage apar, de asemenea, persoane, scene și evenimente din istoria și Revelația Vechiului Testament. Dintre acestea, mai frecvente sînt următoarele:

Adam și Eva sub pomul oprit și șarpele, adică diavolul, care a ispitit pe Eva în paradis (Fac. III, 16), se găsesc zugrăviți în catacomba «Coemeterium Majus»[146].

Uciderea lui Abel de către fratele său Cain (Fac. IV, 8)[147]. Aceste reprezentări au aspect moral-instructiv.

Corabia lui Noe sau *Noe în corabie, plutind* pe ape, în timpul potopului (Fac., cap. VII și VIII), reprezentată din secolul al II-lea în cimitirul Priscillei, simbolizează Biserica creștină care plutește pe valurile vieții omenești, întocmai ca o corabie[148].

Unele prototipuri simbolizează pe Hristos și faptele Sale referitoare la opera mîntuirii lumii. Astfel sînt: *Jertfa lui Isaac* (Fac. XXII, 1—12), care a fost privită de la începutul creștinismului ca simbol al jertfei Domnului Hristos pe cruce[149].

Moisi care lovește cu toiagul stînca din care țîșnește apa răcoritoare (Num. XX, 11), simbolizează apa Botezului care curăță de păcate, sau învățătura creștină care răcorește și liniștește sufletele oamenilor[150].

Răbdarea și suferințele lui Iov (cartea Iov), simbolizează chinurile și suferințele Mîntuitorului pentru mîntuirea lumii, în afară de simbolismul lor moral[151].

Lupta lui David cu Goliat (I Samuel XVII, 40—51), apare de asemenea pe picturile din catacombe și din primele biserici[152].

Pe aceleași fresce și picturi e reprezentată de asemenea *înălțarea proorocului Ilie la cer*, într-un car de foc și cai de foc, înconjurat de un vîrtej de vînt (II Regi II, 11)[153].

Cei trei tineri în cuptorul de foc (Daniil III, 20—26), apar zugrăviți în catacomba Priscillei[154].

---

146. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 25—27, pentru persoanele din Vechiul Testament; K. Wessel, *Adam und Eva*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 1, Stuttgart, 1963, p. 40—54; H. Leclercq, *Paradis*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIII, 1, col. 1578—1615; Idem, *Genèse*, ibidem, t. VI. I, col. 909—939; Idem, *Adam et Eve*, ibidem I, t. 1, Paris, 1924, col. 509—519; Idem, *Eve*, ibidem, t. V, 1 col. 923—938; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, Iconographie de la Bible. I. Ancien Testament, **Paris, 1956, p. 71—93.**

147. P. H. Michel, *L'iconographie de Cain et Abel*, în «Cahiers de Civilisation médiévale», I (1958), p. 194—199; F. Cabrol, *Abel et Cain, Abel dans la Liturgie*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 61—66; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 93—98.

148. H. Leclercq, *Arche*, în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. I, 2, col. 2709—2732; Idem, *Noe*, ibidem, t. XII, 1, col. 1397—1400; J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster in Westphalie, 1955.

149. K. Wessel, *Abraham*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 1, Stuttgart, 1963, p. 11—22; Isabel Speyart van Woerden, *The Iconography of the Sacrifce of Abraham*, în «Vigiliae Christi», 15 (1961), p. 214—255; H. Leclercq, *Abraham, Le sacrifice d'Abraham*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 1, col. 111—119; Idem, *Isaac*, ibidem, t. VII, 2, col. 1553—1577; Idem, *Genèse*, ibidem, t. VI, 1 col. 909—939; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 125—143.

150. Idem, *Moïse*, ibidem, t. XI, I, col. 1648—1689, Idem, *Baguette*, ibidem, II, I col. 69—70, fig. 1202, L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 175—218.

151. Idem, *Job*, ibidem, t. VII, 2, col. 2554—2570; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 310—318.

152. G. Wessel, *David*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst.», Lfg. 8, Stuttgart, 1966, col. 1145—1161; H. Leclercq, *David*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, col. 295—303; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 254—286.

153. Idem, *Élie, Élisée*, ibidem, t. IV, 2, col. 2670—2674; L. Réau, *op. cit., I. — Ancien Testament*, p. 347—364.

154. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43; L. Réau, *op. cit., I. — Ancien Testament*, p. 398—401.

Daniil în groapa leilor (Daniil VI, 16—23) apare în picturile din catacomba Domitillei și în catacomba Giordani [155]. În cripta Lucinei, secolul al III-lea, scena cu Daniil în groapa leilor apare înconjurată de chipul orantei sau rugătoarei și al păstorului cel bun care închipuie pe Hristos [156].

Proorocul Iona, care a stat în pîntecele chitului trei zile și trei nopți (Iona, cap. I și II), simbolizează șederea lui Hristos în mormînt. Scena se găsește la Roma în catacomba Sfinților Petru și Marcelin și în Capela Tainelor din catacomba Sfîntului Calixt. O frescă din necropola Bonaria, aproape de orașul Cagliari, în insula Sardinia, a dezvoltat acest subiect în două cicluri: Proorocul Iona e aruncat în valurile înfuriate ale mării, iar chitul stă gata să-l înghită; Iona, ceva mai departe, gol complet, iese din gura chitului. Pe unele fresce apare și ciclul al treilea: profetul Iona se odihnește la umbra unui copac pe țărmul mării [157].

Istoria Suzanei și a celor doi bătrîni, acuzatorii ei mincinoși (Ist. Suzanei, cap. I), este reprezentată în Cappella Graeca din catacomba Priscillei într-o manieră foarte realistă, în trei momente: scena încercării de seducere, în care Suzana apare în centru, cu mîinile ridicate spre cer; acuzarea ei în fața adunării poporului în Babilon; Suzana și Daniil mulțumind lui Dumnezeu că s-a descoperit adevărul. Scena cu istoria Suzanei simbolizează biruința adevărului și a binelui asupra minciunii, calomniei și răului [158].

3. *Reprezentările sfinților și ale îngerilor.* — Cultul sfinților a contribuit de asemenea la cultul icoanelor. Aniversarea morții sau a depunerii moaștelor martirului era celebrată anual de creștini. Fiecare Biserică avea lista aniversărilor proprii, martirologiul ei. Cultul sfinților a pregătit și a încurajat cultul moaștelor.

Martiriul Sfîntului Policarp dă informații prețioase despre începutul venerării sfinților. «Ne închinăm lui Hristos, se spune în acest document, pentru că El este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi cinstim după vrednicie, ca pe ucenicii și imitatorii Domnului» [159]. După ce trupul Sfîntului Policarp a fost ars, actul său martiric vorbește astfel despre purtarea cucernică a creștinilor față de osemintele sale: «După aceea, noi am strîns osemintele sale, mai valoroase decît pietrele prețioase și mai prețioase decît aurul și le-am depus într-un loc potrivit. Să ne ajute Domnul să ne întrunim acolo, pe cît se va putea, cu bucurie și mulțumire pentru a celebra aniversarea martiriului său» [160]. Ziua muceniciei Sfîntului era socotită «ziua nașterii lui» în Domnul — ἡμέρα γενέθλιος, dies natalis.

155. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 217; K. Wessel, *Daniel*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. I, Stuttgart, 1966, p. 1113—1120; H. Leclercq, *Daniel*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, col. 221—248; Idem, *Ad bestias*, ibidem, t. I, 1, col. 457, fig. 91; L. Réau, *op. cit., I. — Ancien Testament*, p. 401—406.

156. A. Grabar, *Le premier art chrétien..., p. 105; J. Wilpert, Pitture delle catacombe*, planșa 25; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 39; p. 35, fig. 8.

157. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 87, 103, 129, 131, 135—137; 143—144; H. Leclercq, *Jonas*, în «Dict. d'Archécl. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, col. 2572—2631; L. Bréhier, *L'art chrétien...* p. 43; L. Réau, *op. cit., I. — Ancien Testament*, p. 410—419.

158. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 114—115; H. Leclercq, *Cappella Graeca*, în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. II, 2, col. 2097—2098, figura 2064; L. Réau, *op. cit., I. — Ancien Testament*, p. 393—398.

159. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVII, 3, ed. G. Rauschen, *(Florilegium Patristicum*, fasc. I), Bonnae, 1914, p. 56; R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, dritte Auflage, Tübingen, 1929, p. 6.

160. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVIII, 2—3, ibidem, p. 57; R. Knopf-G. Krüger. *op. cit.*, p. 6.

Creștinii credeau cu fermitate că martirii și sfinții îi ajută totdeauna cu rugăciunile lor pentru a dobîndi mîntuirea. Referitor la aceasta avem mărturia lui Origen, care spune: «Căci, precum am fost răscumpărați prin cinstitul sînge al lui Iisus, El «primind un nume mai presus de orice nume», tot așa unii vor fi răscumpărați prin cinstitul sînge al martirilor, care s-au înălțat mai presus decît s-au înălțat drepții, căci aceștia nu și-au vărsat sîngele pentru credință» [161].

După moartea martirilor, creștinii doreau să facă să dureze la nesfîrșit cuvintele, faptele și chipurile lor. Din a doua jumătate a secolului al III-lea au început să apară chipuri de sfinți zugrăvite.

Tablourile mumiilor, artă care a cunoscut o mare dezvoltare în Egipt, au jucat și ele un anumit rol în dezvoltarea iconografiei sfinților în secolele al II-lea, al III-lea și al IV-lea, așa cum arată portretele de mumii de la Fayum, din Egipt. De la portretul profan al celor răposați, pus pe mumiile lor, s-a putut trece ușor la icoana sacrală a martirilor și sfinților. În curînd, tabloul și persoana au fost strîns asociate, iar de la folosirea portretului, ca amintire a celui răposat, s-a trecut la cultul icoanelor. Icoana devine un intermediar între persoana sfîntă și închinătorii ei. Ea este cinstită pentru că reprezintă în mintea credincioșilor o persoană sfîntă. În mîna martirilor și a sfinților s-a pus ca semn distinctiv crucea, pentru a deosebi chipurile lor de un portret profan. Chipurile sfinților erau puse pe locul de înmormîntare sau în apropierea lui, în bisericile zidite pe mormintele lor, numit «martyria», pe ziduri, în case și în biserici. Cele mai vechi biserici din Roma zidite la suprafață s-au numit *tituli* Ele erau săli fără caracter specific, care făceau parte din marile case particulare. Astfel era în secolul al III-lea *titulus Equitii*, nume dat unei biserici parohiale din Roma, foarte largă, 17,50 × 13,50 m, alături de care s-a construit mai tîrziu basilica S. Martino di Monti. Tertulian amintește că creștinii din timpul său făceau rugăciuni în fiecare an pentru cei morți cu ocazia aniversării nașterii lor spirituale [162].

Printre credincioșii din Siria a apărut credința că puterea spirituală a sfîntului este activă în icoana sa [163]. În Biserica Romei erau venerați numeroși sfinți. Chipul sfîntului Laurențiu [164], diacon al Bisericii Romei, mort ca martir în 258 sub împăratul Valerian (253—260) și chipul Sfîntului Ciprian [165], episcopul Cartaginei, mort ca martir în 258 sub împăratul amintit, s-au găsit zugrăvite pe pahare. De asemenea, chipul sfintei Agnes s-a găsit pe fundul mai multor cupe, începînd din secolul al III-lea [166].

Din a doua jumătate a secolului al II-lea, o dată cu icoanele care înfățișează scene din viața Mîntuitorului și a Sfintei Fecioare Maria, apar și chipurile Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil și ale sfinților îngeri. Îngerii, ființe spirituale, numiți de Sfîntul Apostol Pavel «duhuri slujitoare» — λειτουργικὰ πνεύματα (Evr. I, 14), erau de obicei zugrăviți în chip de tineri îmbrăcați în haine albe, cu un nimb în jurul

161. Origen, *Indemn la martiriu*, 50 ed. P. Koetschau, în «Griech. christ. Schrifst. d. e. Jahr.», Bd. I, Leipzig, 1899, p. 46.

162. Tertulian, *De corona militis*, cap. III, P.L., II, 99 A. Pentru basilicile creștine din Roma, vezi: R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianorum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma* (sec. IV—IX), vol. I, fasc. IV, Roma, 1953; R. Krauthemer, W. Frankl-S. Corbet, C. B. Chr. R., *Le basiliche paleocristiane di Roma* (sec. IV—IX), vol. II, Città del Vaticano, 1962—1964. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Elemente de istoria artei creștine*, I. *Locașurile de cult*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1966), nr. 1—2, p. 151—188, în deosebi p. 167.

163. W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, Lausanne, 1956, p. 14—16; W. Elliger, *Zur Enstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, Leipzig, 1934.

164. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 47; H. Leclercq, *Laurent (Saint)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VIII, 2, col. 1917—1961. 165. L. Bréhier, *L'art chrétien ...*, p. 47.

166. *Ibidem*. Bibliografie pentru cultul martirilor și sfinților: B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und christliche Archäologie*, Köln und Opladen, 1965; Th. Klauser, *Christlicher Mär-*

capului și înaripați, pentru a scoate în relief ideea că ei se pot deplasa cu cea mai mare ușurință în orice loc, pentru a îndeplini hotărîrile lui Dumnezeu, după cuvintele Domnului Hristos : «Iată, Eu trimit pe îngerul Meu, înaintea feței Tale» (Matei XI, 10 ; Maleahi III, 1). Într-adevăr, Sfinții Evangheliști înfățișează pe îngeri în haine albe. Îngerul Domnului care a prăvălit piatra de la mormîntul lui Iisus, de care s-au înfricoșat soldații romani, «avea înfățișarea luminoasă ca fulgerul și îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada» (Matei XXVIII, 3). Sfîntul Evanghelist Ioan afirmă că a văzut la mormîntul Mîntuitorului la Învierea Sa «doi îngeri în veșminte albe» (Ioan XX, 12). Sutașului Corneliu i s-a arătat, înainte de a primi Botezul de la Sfîntul Apostol Petru, un înger «în haină albă strălucitoare» (Fapte X, 30).

Pe icoana Buneivestiri, care există în catacomba Priscillei încă din secolul al III-lea, apare zugrăvit în fața Sfintei Fecioare Maria Arhanghelul Gavriil, îmbrăcat într-o haină lungă, fără aripi, cu mîna dreaptă întinsă spre Sfînta Fecioara Maria [167].

ICOANELE «NEFĂCUTE DE MÎNĂ» ALE MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS

Datorită pietății creștinilor, care doreau fierbinte să aibă chipul Domnului Hristos, așa cum s-a arătat El oamenilor, au apărut icoanele *nefăcute de mînă* — — εἰκόνες ἀχειροποίητοι — ale «Sfintei Fețe» a Mîntuitorului Iisus Hristos, obținute prin imprimarea directă pe pînză, năframă sau mahramă, a feței, sau chiar a chipului Mîntuitorului.

Tradiția orală a vieții creștine din Biserica primară a păstrat cel puțin două chipuri «nefăcute de mînă» ale Domnului Hristos. Din secolul al IV-lea ele au luat o mare dezvoltare.

---

tyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung, Köln, 1960 ; H. Leclercq, *Saint*, chap. XV ; *Les origines du culte des martyrs*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.»; t. XV, I, Paris, 1950, col. 401—462 ; Idem, *Reliques et reliquaires*, ibidem, t. XIV, 2, Paris, 1948, col. 2294—2359 ; Idem, *Martyr*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, col. 2359—2512 ; P. Sejourné, *Saints (Culte des)*, în «Dict. de Thèol. Cath.», t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 880—905 ; Pr. Prof. Ene Branișteș, *Vechi locașuri creștine de cult dispărute : Martiriile (Martyria)*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 11—12, p. 696—706 ; Pr. Prof. D. Belu, *Cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLVI (1970), nr. 1—2, p. 24—36 ; Ierom. Prof. N. Mladin, *Sfinții în viața morală ortodoxă*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 1—2, p. 3—25 ; P. Procopovici, *De ce și cum venerează Biserica pe sfinți ?*, în «Mitropolia Ardealului», 1956, nr. 1—2, p. 97—102 ; Pr. Gh. Iordăchescu, *Sfinții ca obiect al cultului creștin-ortodox*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10, p. 610—620; A. I. Phytrakis, Λείφανα καὶ τάφοι μαρτύρων κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Atena, 1955; René Aigrin, *L'Hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris, 1953 ; Prof. T. M. Popescu, *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinților (...)*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 292—320 ; Pr. Prof. P. Rezuș, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1940 ; P. Trempelas, *Comuniunea sfinților*, trad. de Pr. Olimp Căciulă, București, 1940 ; Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Cultul martirilor la păgîni și cultul martirilor la creștini* în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1925), n. 1, p. 22—29 ; Idem, *Cultul martirilor creștini și cultul eroilor păgîni*, ibidem, nr. 7, p. 395—400 ; A. Grabar, *Martyrium* II, Paris, 1946 ; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2-e éd., Bruxelles, 1933 ; Idem, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927 ; A. d'Alès, art. *Reliques*, în «Dictionnaire apologétique de la foi catholique», t. IV, Paris, 1922, col. 909—930 ; J. A. Mac Culloch. art. *Relics (primitive and Western)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», edit. by J. Hasting, t. IX, 1918, p. 620—658 ; A. Vincent Smith, art. *Relics* (Eastern), ibidem. p. 658—662 ; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, în «Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten», Bd. V. Giessen, 1909 ; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904, trad. en français : *Les origines de culte des Saints*, Paris, 1908.

167. L. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 43 ; J. Michl, *Engel IV* (christlich), în «Reallexikon für Antike und Christentum», Band V, Stuttgart, 1962, col. 109—200 ; Idem, *Engel VI (Gabriel)*, ibidem, col. 239—243 ; Idem, *Engel VII (Michael)*, ibidem col. 243—254 ; Th. Klauser, *Engel X (in der Kunst)*,

1. *Legenda icoanei «celei nefăcute de mînă» a Domnului Hristos trimisă regelui Abgar al Edesei.* — Cea mai cunoscută și celebră este desigur *icoana «cea nefăcută de mînă» a Sfintei Fețe a lui Hristos*, imprimată pe o pînză sau năframă, apoi pe o cărămidă, trimisă de Mîntuitorul însuși toparhului Abgar al V-lea Ukama cel Negru al Edesei (4 î.d. Hr. — 7 d. Hr.; 13—50 d. Hr.). Această pioasă legendă, care nu are nici o atestare evanghelică sau apostolică, a luat ființă din corespondența neautentică dintre toparhul Abgar al Edesei și Mîntuitorul, pe care istoricul Eusebiu de Cezareea († 340) a înserat-o pentru prima oară în istoria sa, după o traducere siriacă, apărută către jumătatea secolului al III-lea. Corespondența dintre Abgar al Edesei și Mîntuitorul s-a născut din dorința Bisericii de Edesa, capitala regatului Oshroene, de a-și atribui origine apostolică, așa cum rîvneau cele mai însemnate scaune din Răsărit și Apus.

Din această corespondență aflăm că toparhul Abgar al V-lea Ukama, care suferea de o boală grea, probabil lepră, auzind de vindecările și minunile pe care le făcea Iisus Hristos, i-a trimis prin curierul Anania o scrisoare, prin care-l chema la Edesa, pentru a-L feri de prigonirile iudeilor, iar pe el să-l vindece de boala grea de care suferea. În scrisoarea sa de răspuns, Mîntuitorul îi scrie că nu-i poate împlini dorința de a merge la Edesa, deoarece nu și-a împlinit încă misiunea Sa pe pămînt, dar, după înălțarea Sa, îi va trimite pe unul dintre ucenicii Săi, cu numele de Tadeu să-l vindece [168].

Eusebiu nu relatează mai departe ce-a făcut toparhul Abgar al Edesei, după primirea scrisorii de răspuns a Mîntuitorului, dar aflăm aceasta din alte variante ale legendei primare, îndeosebi din lucrarea apocrifă *Doctrina Addaei apostoli*, apărută pe la 350.

---

ibidem, col. 258—322; H. Leclercq, *Anges*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 2080—2101; Idem, *Annonciation dans l'art*, ibidem, col. 2255—2267; Mirjana Tatici-Djurici, *Das Bild der Engel*, Recklinnghausen, 1962.

168. Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.*, I. 13, ed. Schwartz, *Eusebius Kirchengeschichte*, în «Die grich. christ. Schriftst. der ersten drei Jahrh.», t. IX, I, Leipzig, 1903, p. 90—93; *Faptele Sf. Apostol Tadeul*, ed. R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. I, Lipsiae, 1891, p. 273—274; Nichifor Calist, *Ist. bis.*, II, 7, P.G., CXLV, 772.

Studii: K. Wessel, *Acheiropoietes*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lig. I, Stuttgart, 1963, col. 22—28; L. Réau, *op. cit.*, II. Nouveau Testament, p. 17—18; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului*, traducere din «Revista Patriarhiei din Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 671—681; C. Schneider, *Acheiropoietos*, în «Reallexikon für Antike unde Christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 68—71; D. Felicetti-Liebenfels, *op. cit.*, p. 19—20; S. der Nersessian, *La légende d'Abgar d'après un rouleau illustré de la Bibliothèque Pierpont Morgan à New York*, în «Actes du IV-e Congrès international d'études byzantines», t. II, Sofia, 1936, p. 98—106; H. Gautier, *Un portrait de Jésus-Christ fait par lui-même et envoyé au roi Abgar*, Moulins, 1932; St. Runciman, *Some Remarks of the Image of Edesse*, în «The Cambridge Historical Journal», III (1931), p. 238—252; G. de Jerphanion, *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne*, în «Mélanges de l'Université St. Joseph» (Beyrouth), t. VIII, 1922, p. 331—383, repris dans *Voix des Monuments*, t. I, p. 201—246; H. P. Blak, *Die Koptischen Abgarbriefe des Leinder Museums*, în «Acta Orientalia», 1927, 5, p. 238—251; E. Drioton, *Un apocrif antiarian. La version copte de la correspondance entre Abgar, roi d'Edesse avec Notre Seigneur*, în «Revue de l'Orient Chrétien», X (1915—1917), nr. 3, p. 308—326; M. von Oppenheim-Fr. Hiller von Gaertingen, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*, în «Sitzungsberichte der Koniglich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», XXXII (1914), p. 817—828; Anderson-Fr. Cumont-H. Grégoire, *Inscriptiones graecae et latinae*, în «Studia Pontica», III (1910), 1, nr. 211 și 226, p. 198—202; 212—213; H. Leclercq, *Abgar (La légende d')*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.» t. I, Paris, 1907, col. 87—97; Idem, *Edesse*, ibidem, t. IV, 2, col. 2071—2079; E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 und 1909, p. 102—196; Idem, *Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jésus*, în «Zeitschrift fur Wissenschaftliche Theologie», 43 (1900), p. 422—486; F. Talon, *Histoire merveilleuse du vrai portrait traditionnel de Jésus, donné par N.-S. lui-même à Abgar, roi d'Edesse et religieuse-*

Primind Abgar scrisoarea Mîntuitorului, auzind că iudeii vor să-l omoare, a trimis îndată un alt curier, un pictor de meserie, ca să zugrăvească fața Lui. Dar pictorul, cînd s-a apropiat de Iisus, n-a putut zugrăvi forma feței Sale. Atunci Mîntuitorul a poruncit pictorului să intre și însoțitorul său, care avea de la Abgar o pînză, pe care a dat-o lui Iisus. Mîntuitorul a luat apă, a udat pînza și punînd-o pe fața Lui, aceasta s-a întipărit pe pînză [169].

Sfîntul Ioan Damaschin dă, în această parte a legendei, o altă variantă. Cînd pictorul s-a apropiat de Hristos, fața Lui strălucea cu atîta putere, încît acesta uimit, nu putea lucra. Atunci Mîntuitorul a luat un colț din haina Sa și punînd-o pe fața Lui dumnezeiască și-a întipărit pe ea chipul Său [170].

În *Scrisoarea către împăratul Teofil al Bizanțului*, atribuită Sfîntului Ioan Damaschin, se spune că icoana «nefăcută de mînă» a lui Iisus de pe pînza trimisă lui Abgar prin Iuda Tadeul a luat naștere în momentul cînd Mîntuitorul s-a șters de sudoarea feței cu o bucată de pînză, pe care s-au imprimat imediat trăsăturile feței sale [171], versiune ce se apropie de legenda Veronicăi.

După întîlnirea cu Iisus, pictorul a plecat cu «chipul cel nefăcut de mînă» al Domnului imprimat pe pînză, spre a-l duce lui Abgar. Ajungînd în cetatea Ierapolis, a ascuns chipul lui Hristos între două cărămizi, iar acesta s-a întipărit întocmai pe una din cărămizi, spre marea uimire a locuitorilor. Apoi «chipul cel nefăcut de mînă» al Domnului a fost dus la Edesa.

Icoana de la Edesa nu purta trăsăturile fizice reale ale figurii omenești a lui Iisus Hristos, ci chipul său spiritualizat de lumina suprafirească a Dumnezeirii, fiind socotită «nefăcută de mînă».

După înălțarea Mîntuitorului, Apostolul Toma a trimis la Edesa pe Iuda Tadeul, unul din cei șaptezeci, care a vindecat pe Abgar de boala sa și l-a botezat [172].

Toate aceste variante ale legendei lui Abgar al Edesei se datoresc tradiției și nu au o valoare istorică. În sinodul ținut la Roma, în anul 495, sub papa Gelasiu (492—496), scrisoarea lui Abgar către Mîntuitorul și răspunsul Mîntuitorului către Abgar au fost declarate apocrife [173].

«Icoana cea nefăcută de mînă» a Domnului Hristos, păstrată după tradiția orală la Edesa, s-a bucurat de multă venerație, servind ca apărătoare a orașului, sau ca semn apotropeic contra năvălirilor și atacurilor dușmane. La început, ea a fost pusă

---

ment conservé à Gènes, Chambéry, 1905 ; J. Tixeront, *Les origines de l'Édesse, la légende d'Abgar*, Paris, 1888.

În limba română : Pr. D. Fecioru, la traducerea : Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, București, 1937, p. 37—38, nota 2 ; N. Cartojan, *Legenda lui Abgar în literatura veche românească*, București, 1925 ; S. Mureșianu, *Iconologia creștină occidentală și orientală*, Bucuresci, 1894, p. 84—94.

169. *Epistola lui Abgar*, ed. R. A. Lipsius, în «Acta Apostolorum apocrypha», t. I, p. 279—282 ; *Doctrina Addai*, ed. G. Philips, 1876 ; E. von Dobschütz, *Christusbilder*, Belege zu Kapitel, V, p. 171.

170. Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, IV, 16 ; *Despre sfintele icoane*, P.G., XCIV, 1173 A ; Idem, *Tratatul I de apărare, contra celor ce resping Sfintele icoane*, 27, ibidem, col. 1261 B.

171. Idem, *Epistola către Împăratul Teofil*, 5, P.G., XCV, 352 BC.

172. *Epistola lui Abgar*, ed. R. A. Lipsius-M. Bonnet, *op. cit.*, p. 283 ; *Faptele Sf. Apostol Tadeul*, ed. R. A. Lipsius-M. Bonnet..., p. 273—278 ; Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.*, I, 13, ed. Ed. Schwartz, în ed. cit., p. 93 ; Constantin Porfirogenetul, *Povestire culeasă din diferite istorii despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mînă a lui Hristos, Dumnezeul nostru, trimisă lui Abgar*, P.G., CXIII, 424—437 ; Nichifor Callist, *Ist. Bis.*, II, 7, P.G., CXLV, 773.

173. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VIII, Florentiae, 1762 ; reproduction Paris-Leipzig, 1901, co. 152 ; Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. II, 2, Paris, 1908, p. 940—945.

pe poarta de la intrarea principală a orașului Edesa, iar mai tîrziu în biserica principală numită Sfînta Sofia. Chipul ei s-a multiplicat pe unele țigle și cărămizi, dintre care una se păstra la Edesa, iar alta la Hierapolis, în Frigia.

Prima mențiune istorică despre existența «icoanei celei nefăcute de mînă» a Domnului Hristos la Edesa o face Evagrie Scolasticul († cca. 600) în istoria sa, scrisă la puțin timp după 593, cînd descrie asediul cetății Edesa în 544 de către regele perșilor Chosroes I Anoșarvan (531—578), contemporanul împăratului Justinian (527—565). Evagrie atribuie victoria creștinilor asupra perșilor mazdeeni și salvarea Edesei icoanei «ahiropoete» a lui Hristos, care ar fi fost trimisă toparhului Abgar în același timp cu scrisoarea Sa de răspuns [174].

Legenda lui Abgar al V-lea Ukama al Edesei a fost gravată pe poarta cetății Filippi dinspre orașul Neapolis, port la Marea Egee, sau mai sigur pe poarta Krenides de la nord, ca semn apotropeic, spre a îndepărta pe invadatori de oraș. Textul scrisorii lui Abgar către Domnul Hristos și al scrisorii Mîntuitorului către Abgar a fost descoperit în fragmente de Ch. Picard la 13 iunie 1914 la Filippi, în Macedonia [175].

«Icoana cea nefăcută de mînă» a lui Hristos de la Edesa s-a bucurat de o largă circulație, începînd din veacul al VI-lea, mai ales în timpul războaielor bizantinilor cu perșii, și a avut o deosebită înrîurire asupra reprezentării iconografice a Mîntuitorului. Chipul «brun» al lui Iisus Hristos, așa-numitul *chip sirian*, își are originea în legenda lui Abgar [176].

În timpul războaielor contra perșilor, ea a fost venerată și considerată ca o «nouă întrupare» a Mîntuitorului. Icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului aprindea entuziasmul în sufletul soldaților bizantini, era o garanție a victoriei, un cuvînt de ordine, o speranță a triumfului creștinilor contra perșilor păgîni. Ea a însoțit armata bizantină în lupta ce s-a dat contra perșilor în anul 586, pe rîul Arzamon, sub împăratul Mauriciu (582—602) [177].

După opinia lui G. Pisides, poet la curtea împăratului Eraclie (610—641), icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului a fost trimisă de Dumnezeu, credincioșilor, ca altădată Logosul întrupat [178]. Ea era, ca și crucea, simbolul și instrumentul victoriei creștinilor contra «focului» adorat de perși. După același G. Pisides, «icoana cea nefăcută de mînă» a Domnului Hristos este «înfricoșătoarea formă a Scripturii celei nescrise» — **φρικτὸν εἶδος τῆς γραφῆς τῆς ἀγράφου** — care în 626 a salvat Constantinopolul de atacul conjugat al perșilor și avarilor [179].

---

174. Evagrie Scolasticul, *Ist. Bis.*, IV, 27, P.G., LXXXVI, 2, 2745—2749; Procopiu de Cezareea, *De bello persico*, II, 12, 22—34, ed. G. Wirth (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), t. I, Lipsiae, 1962, p. 207—209; Constantin Porfirogenetul, *Povestire ...despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mînă a lui Hristos, trimisă lui Abgar*, P.G., CXIII, 437—443.

175. Ch. Picard, *Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Iésus Christ gravé sur une porte de ville, à Philippes (Macédoine)*, în «Bulletin de correspondance hellénique», XLIV (1920), p. 41—69; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945, p. 87—90.

176. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 2-e éd., t. I, Paris, 1925, p. 11, 324.

177. Teofilact Simocatta, *Ist.*, II, 1—3, ed. Imm. Bekkerus, în «Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae», Bonnae, 1834, p. 67—71; M. J. Higgins, *The Persian war of the emperor Maurice (582—602)*. Part. I. The chronology with a brief history of the Persian calendar, Washington, 1939.

178. G. Pisides, *Despre expediția împăratului Eraclie contra perșilor*, I, vers. 142—149, P.G., XCII, 1207—1209; A. Frolow, *La vraie croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, în «Revue des études byzantines», XI (1953), p. 88—105.

179. G. Pisides, *Bellum avaricum*, vers. 373, P.G., CXII, col. 1285; Idem, *Despre expediția împăratului Eraclie contra perșilor*, I, vers. 140; ibidem, col. 1207. A. N. Stratos, **Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰῶνα.** T. I: 602—626; T. II: 626—634; T. III: 634—641, Atena, 1965, 1966, 1969.

Împăratul Eraclie, la începutul campaniilor sale contra perşilor, în 622, a avut icoana «cea nefăcută de mînă» a Mîntuitorului de la Edesa, pe care a purtat-o în oraţele sale şi a arătat-o soldaţilor spre a-i încuraja [180]. Ea a fost pentru Eraclie şi împăraţii bizantini următori, în războaiele contra perşilor şi arabilor, ceea ce a fost în 312 *labarum* — adică steagul şi monogramul lui Hristos, pentru Constantin cel Mare (305—337). «De la monogramul şi crucea victoriilor lui Constantin la Sfînta Faţă pusă pe Sfînta Cruce, în timpul victoriilor lui Eraclie, se măsoară progresul prestigiului icoanei sfinte la împăraţii Constantinopolului între secolele al IV-lea şi al VII-lea» [181].

«Icoana cea nefăcută de mînă» a Domnului s-a păstrat la Edesa, în catedrala oraşului, unde i se aducea un cult special pînă în secolul al X-lea, mai precis pînă în anul 944 sau 945, cînd a fost mutată de la Edesa la Constantinopol. Ziua celebrării ceremoniei consacrate «icoanei celei nefăcute de mînă» a lui Hristos, coincidea la Edesa cu celebrarea triumfului Ortodoxiei la Constantinopol, începînd de la 11 martie 843.

În şedinţa a cincea a Sinodului al VII-lea Ecumenic din 4 octombrie 787, Leon, lectorul Bisericii din Constantinopol, a declarat în faţa episcopilor prezenţi că a vizitat Edesa cu alţi dregători imperiali şi a văzut acolo «icoana cea nefăcută de mînă» a Domnului Hristos [182].

Scrisoarea apocrifă a celor trei patriarhi din Orient către împăratul Teofil (829—842), atribuită Sfîntului Ioan Damaschin, care este anterioară mutării icoanei de la Edesa la Constantinopol în 944—945, aminteşte încă de prezenţa ei la Edesa, cetate ce se mîndreşte cu această icoană a lui Hristos ca de un sceptru împărătesc [183].

În anul 944 sau 945, împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913—919; 944—959) a poruncit ca icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului de la Edesa să fie adusă la Constantinopol, unde a fost primită cu mare pompă şi aşezată la 15 august, în ziua sărbătoririi Adormirii Maicii Domnului în sala *chrisotriclinos*, adică în sala de audienţe a împăraţilor bizantini din palatul Bucoleon [184]. Biserica Ortodoxă serbează această mutare la 16 august în fiecare an.

Icoana a fost luată la 1204 din Constantinopol de cavalerii occidentali ai cruciadei a IV-a şi dusă în Occident. Mai multe oraşe apusene pretind că posedă originalul, fără să se poată verifica exact titlurile lor. În 1247, un exemplar se găsea în Franţa, între relicvele regelui Ludovic al IX-lea, unde s-a păstrat în inventarul bisericii Sainte Chapelle din Paris pînă la 1792. Un alt exemplar se păstrează la Roma, în biserica S. Silvestro in Capite [185].

Copii mai mult sau mai puţin exacte s-au răspîndit în toată lumea bizantină sub numele comun de «Sfînta Năframă sau Mahramă».

---

180. *Ibidem*, I, vers. 139—151, col. 1207—1208; *Bellum avaricum*, vers. 370—379, ibidem, col. 1285—1286.

181. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957, p. 47.

182. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, Florentiae, 1767; reproduction Paris-Leipzig, 1902, col. 192 B.

183. *Scrisoarea către împăratul Teofil*, 30, P.G., XCV, 384 D; A. Grabar, *op. cit.*, p. 32.

184. Constantin Porfirogenetul, *Povestire... despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mînă a lui Hristos, trimisă lui Abgar*, P. G., CXIII, 449—453.

Studii: L. Réau, *op. cit.*, p. 18; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin...*, p. 19—47; G. de Jerphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien...*, p. 265—266; E. von Dobschütz, *Christusbilder...*, p. 106—169.

185. Fr. Paul de Jésus, *La face du Christ, ou le portrait du Sauveur fait par lui-même avant sa Passion, insigne relique majeur de l'Église «St. Sylvestre» à Rome*, Tours, 1883; K. Pearson, *Die Fronica, ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter*, Strassbourg, 1887, pl. I, p. 955, n. 4; C. Schneider, *Achetropoetes*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, col. 71.

În Occident, cel mai frumos exemplar este cel numit «Sfînta Față» de la Laon, operă slavă, după inscripția pe care o poartă, sau operă bizantină executată de pictori slavi în secolul al XII-lea. Ea a ajuns, nu se știe sigur cum, din Răsărit, la Roma. În 1249, a fost trimisă de la Roma, prin Iacob de Troyes, viitorul papă Urban al V-lea (1261—1264), în Franța, la mînăstirea Montreuil-les-Dames de lîngă Laon, de unde a fost dusă în secolul al XVII-lea în tezaurul catedralei [186].

Una dintre cele mai renumite icoane «nefăcute de mînă» era, între altele, aceea din Camuliana, în Capadocia, foarte venerată pe la 560. Copiile acestei icoane au apărut, una la Cezareea și alta la Melitene, între 578—582. Adusă la Constantinopol în 574, sub împăratul Justin al II-lea (565—578), aceasta a dispărut în secolul al VIII-lea, în timpul luptelor iconoclaste, în jurul anului 800 [187].

2. *Legenda Veronicăi.* — Din legenda primară a icoanei «celei nefăcută de mînă» a Domnului nostru Iisus Hristos, trimisă regelui Abgar al Edessei, datorită depărtării timpului și bogăției imaginației, s-au născut o serie de alte variante. Dintre acestea, face parte și *Legenda Veronicăi.* După aceasta, «icoana cea nefăcută de mînă» a lui Hristos n-a primit-o regele Abgar al Edesei, ci o principesă, Berenice, care cu timpul a fost identificată cu femeia vindecată de Mîntuitorul de curgerea sîngelui (Matei IX, 20—22; Marcu V, 25—34; Luca VIII, 43—48).

După legendă, împăratul Tiberiu (14—37), care înlocuiește pe regele Abgar, auzind de renumele lui Hristos, a trimis în Palestina pe Volusianus, pentru a-L găsi. Acesta s-a prezentat guvernatorului Pilat, l-a amenințat și a aflat cele petrecute cu moartea lui Hristos. Dar în același timp a aflat că o femeie vindecată de Iisus de curgerea sîngelui a păstrat chipul Său și-L ține ascuns. Soldații romani au mers și au înconjurat casa, însă ea nu voia să dea icoana. În cele din urmă, soldații au găsit-o ascunsă în casă. Aceasta era icoana autentică a Domnului Hristos, o adevărată icoană («vera icona»), cuvinte de la care pretind unii că s-ar fi format numele de «Veronica» [188].

În Orient a circulat o altă versiune a legendei Veronicăi. Tradiția, care stă la temelia ei, este următoarea: Mîntuitorul, fiind judecat și condamnat la moarte pe Cruce de Pilat, pentru a face pe placul iudeilor L-a silit să-și poarte singur crucea pe drumul Golgotei. El era însoțit, după cum relatează Sfîntul Evanghelist Luca, «de mulțime multă de popor și de femei, care-L plîngeau și boceau» (XXIII, 27). Una dintre aceste femei, cu numele de Veronica (grecește Berenice, format după unii din cuvintele latine «vera icona», pe care tradiția Bisericii o identifică cu femeia vindecată de Mîntuitorul de curgerea sîngelui), văzînd pe Iisus Hristos extenuat de suferințe și de greutatea crucii, i-a întins mahrama sau năframa sa (sudarium), spre a se șterge de sudoarea ce-I șiroia pe față, din cauza oboselii. Iisus, mișcat de acest gest cucernic și duios totodată, i-a restituit năframa sau mahrama pe care s-au imprimat în chip miraculos trăsăturile feței Sale. Ea poartă întipărirea feței lui *Hristos al Patimilor încoronat cu spini.*

După prima variantă a legendei, s-a creat chipul unui Hristos cu trăsături nobile, cu perii lungi, cu barba ascuțită. După varianta a doua, care a circulat mai mult în Orient, Hristos se înfățișează încoronat cu spini, cu părul în dezordine, cu picături de sînge care-I șiroiesc pe față.

---

186. André Grabar, *La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe,* Prague, 1931.

187. G. Kedrinos, **Σύνοψις ἱστοριῶν,** 685, P.G., CXXI, 748 B; A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin...,* p. 30; W. Felicetti-Liebenfels, *op. cit.,* p. 19; E. von Dobschütz, *Christusbilder,* p. 41—60; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München, 1959, p. 297; C. Schneider, *Acheiropoetos,* în «Realexikon cit.», col. 70.

188. L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament,* p. 19.

Apariția relativ tîrzie, în secolul al VIII-lea, sau la începutul secolului al IX-lea, a chipului «celui nefăcut de mînă» al Mîntuitorului de pe năframa Veronicăi, coincide în Bizanț cu încetarea atacurilor iconoclaștilor contra icoanelor și triumful Ortodoxiei. Veronica ea însăși este trecută în rîndul sfintelor femei care au însoțit pe Mîntuitorul pe drumul Golgotei și este sărbătorită în calendarul ortodox la 12 iulie, în fiecare an [189]. În Occident, «icoanelor nefăcute de mînă» ale Mîntuitorului, aduse din Bizanț în secolul al VIII-lea sau la începutul celui de al IX-lea, li s-a dat numele de *vera icona*.

Alți istorici sînt de părere că icoana «cea nefăcută de mînă» a Mîntuitorului de pe mahrama Veronicăi a apărut în istorie mult mai tîrziu, către 1300, în *Biblia* lui Roger d'Argenteuil, devenind foarte populară la sfîrșitul Evului Mediu. Această năframă sau mahramă, care poartă imprimată pe ea «Sfînta Față» a Mîntuitorului, a fost una dintre cele mai prețioase relicve păstrate în catedrala Sfîntul Petru din Roma, de unde a dispărut în timpul jafului din 1527, făcut de soldații germani sau spanioli ai împăratului Carol Quintul (1519—1556)[190].

3. *«Sfîntul giulgiu de la Torino»*. — Unii clerici și laici din Biserica Romano-Catolică au susținut că «Sfîntul giulgiu de la Torino» sau «Sfîntul lințoliu», numit în latinește *Sacrosanctum Salvatoris nostri Sudarium (Syndonium)*, s-au mai scurt *Sacra Syndone*, reproduce imaginea trupului lui Hristos crucificat, cu stigmatele celor cinci răni primite la răstignirea pe cruce, adică două la mîini, două la picioare și una la coastă.

Scrierile Noului Testament, părinții și scriitorii bisericești greci și latini și Tradiția Bisericii nu dau nici o mărturie despre existența sfîntului giulgiu al Mîntuitorului. Mai multe biserici din Apus pretind însă că păstrează sfîntul giulgiu al lui Hristos cu care a fost înfășurat de Iosif din Arimateea și Nicodim, după ce a fost coborît de pe cruce și pus în mormînt, pe care s-ar fi imprimat în trăsăturile de sudoare și sînge chipul Său din timpul răstignirii.

Un astfel de giulgiu a existat în orașul Besançon din Franța pînă la 1793, cînd Convențiunea a ordonat să se facă fețe de pansamente din el [191].

Un alt exemplar, aproape distrus, se afla la mînăstirea Cadovin, în provincia Périgord din Franța, aproape de Bergerac. După cercetări amănunțite s-a dovedit că aceasta era o țesătură din secolul al XI-lea, care a aparținut sultanilor Egiptului din dinastia Fatimizilor (969—1171).

---

189. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, în «Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris», Bruxelles, 1902, p. 818.

190. L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament*, p. 19; S. Fumet, *Véronique ou l'usage sacré de l'art*, Paris, 1970; Prof. Ioan G. Savin, *Despre chipul iconografic al Mîntuitorului*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), Nr. 9—10, p. 778; Veniamin, Vicar Patriarhal, *Sfînta Veronica*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 4—6, p. 234—237; H. Leclercq, *Véronique*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, 2, Paris, 1953, col. 2962—2966; P. Perdrizet, *De la Véronique et de la sainte Véronique*, în «Seminarium Kondakovianum», t. V, Prague, 1932, p. 1—16; E. Von Dobschütz, *Christusbilder...*, p. 209—262; Belege, 250—333; E. Darley, *Sainte* Véronique, La Rochelle, 1907; P.L. de Feis, *Del monumento di Panea e delle immagini della Veronicae di Edessa*, în «Bessarione», t. IV, (1898—1899), p. 177—192; Th. Weale, *De legende der heilig. Veronica*, în «Dietsche Warande, nieuwe recks.», 1892, p. 600—616; J. Palme, *Die deutsche Veronicalegenden des XII Jahrhunderts. Ihr Verhältnis unter einander und zur Quellen*, Prag, 1892; K. Pearson, *Die Fronica, ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter*, Strassburg, 1887; Alf. Maury, *Lettre... sur l'étymologie du nome de Véronique donné à la femme qui porte la sainte Face et sur l'origine de son culte*, în «Revue archéologique», t. VII (1850—1851), p. 484—495.

191. L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament*, p. 20; Jules Gauthier, *Notes iconographiques sur le Saint Suaire de Besançon*, 1884.

Cel mai cunoscut și celebru exemplar, în jurul căruia s-a făcut multă discuție, este sfîntul giulgiu de la Torino (Italia), care se află în catedrala acestui oraș. Prima mențiune a acestei relicve este destul de tîrzie, abia în 1353.

În secolul al XIV-lea, sfîntul giulgiu de la Torino se găsea în Franța, în Biserica colegială din Lirey, districtul Aube, dioceza Troyes, de unde a fost dus în 1453 de ducele Ludovic I de Savoia și de soția sa Ana de Lusignan în castelul lor de la Chambéry, apoi în 1502 a fost pus în capela ducilor de Savoia. La Torino, în Italia, sfîntul giulgiu se află din secolul al XVI-lea, unde a rămas pînă azi [192].

În legătură cu autenticitatea sfîntului giulgiu de la Torino, s-a pus problema dacă imaginea corpului lăsată pe pînză este cu adevărat imaginea reală sau naturală a trupului lui Hristos, sau acesta nu e decît o pînză pictată de mînă omenească la o dată posterioară.

Un număr de învățați ca J. Renié [193], P Scotti [194], E. Levesque [195] și mai ales biologul francez P. Vignon [196] au făcut eforturi să demonstreze că imaginea dublă anterioară și posterioară, adică din față și din spate, a corpului imprimat pe giulgiul de la Torino este imaginea trupului lui Hristos, care, datorită secrețiilor chimice ale corpului, s-ar fi întipărit sau autofotografiat, lăsînd imaginea Sa reală pe giulgiul în care a fost înfășurat la punerea Sa în mormînt.

Această demonstrare pseudoștiințifică, venită mai ales din partea unor credincioși laici, este contrazisă de istorie, și chiar de autoritățile și eruditii Bisericii Romano-Catolice, cum vom vedea în cele ce urmează. Frauda a fost semnalată mai întîi de episcopul Henri de Poitiers (1353—1370), care a supus chestiunea unor teologi, iar aceștia au constatat că giulgiul de la Lirey n-a înfășurat niciodată trupul lui Iisus Hristos [197]. Învățatul canonic francez Ulysse Chevalier, în studiile sale critice asupra sfîntului giulgiu de la Torino, a adus documente istorice, prin care a dovedit că acest giulgiu nu exista înainte de secolul al XV-lea. După cum relatează episcopul de Troyes (Franța), Pierre d'Arcis (1377—1395), care avea sfîntul giulgiu în dioceza sa, la catedrala din Lirey, frauda s-a produs înainte de 1389, cum reiese din referatul înaintat în 1389 de Pierre d'Arcis papii Clement al VII-lea (1378—1394), la Avignon. Acesta a înregistrat în referatul său și mărturia pictorului care s-a pretat la această fraudă pioasă, scriind papii Clement al VII-lea în acești termeni: «Finaliter reperit fraudem et quomodo pannus ille artificialiter depinxus fuerat et probatum fuit etiam per artificem qui illum depinxerat» (În sfîrșit s-a descoperit frauda și în ce mod fusese pictat în chip artificial acel giulgiu și s-a verificat chiar de pictorul care-l pictase) [198].

---

192. L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament*, p. 20; H. Leclercq, Suaire, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit», t. XV, 2, Paris, 1953, col. 1722—1724.

193. J. Renié, *Le Saint suaire de Turin*, în «Revue Apologétique», LXIV (1937), p. 304—324.

194. P. Scotti, *Gli studi sulla sindone di Torino e le esegesi evangelica*, «La Scuola Cattolica», LXII (1939), p. 227—238.

195. E. Levesque, *Le suaire de Turin et l'Évangile*, în «Nouvelle Revue Apologétique», I, (1939), p. 228—237.

196. P. Vignon, *Le saint suaire de Turin devant la sciènce*, Paris, 1938; Idem, *Le Linceul du Christ. Étude scientifique*, Paris, 1902; L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament*, p. 22; H. Leclercq, *Suaire*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, 2, col. 1720.

197. *Ibidem*, col. 1719.

198. *Archives du Vatican Regesta Avig. 261, fol. 227*, la U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire de Lirey*, Paris, 1903, p. 29—31; Idem, *Étude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900, p. XVIII—XIX; Idem, *Le sainte Suaire de Lirey-Chambéry-Turin et les défenseurs de son authenticité*, Paris, 1902; H. Leclercq, *Suaire*, în «Dict. cit.», col. 1720; G. Mollat, *Clement VII et le suaire de Lirey*, Paris, 1903.

În urma referatului episcopului Pierre d'Arcis de Troyes, papa Clement al VII-lea a impus clericilor, între 6 ianuarie şi 6 februarie 1390, următoarele prescripţiuni referitoare la arătarea presupusului giulgiu al Mîntuitorului credincioşilor care vor veni să-l vadă: «Pentru a îndepărta orice cauză de eroare şi idolatrie, se va avea grijă să se avertizeze credincioşii cu voce tare şi inteligibilă că acesta nu este adevăratul giulgiu care a acoperit trupul lui Iisus Hristos, ci oarecare pictură sau reprezentare făcută în chipul sau înfăţişarea giulgiului care se zice că va fi fost al Domnului nostru Iisus Hristos» [199].

În timpul nostru, asupra originii sfîntului giulgiu de la Torino, L. Réau afirmă că acesta nu este în realitate decît un voal pictat în secolul al XIV-lea. El a servit ca accesoriu de teatru actorului care se înfăşura cu acest giulgiu, pentru a reprezenta pe Hristos cel răstignit în misterele religioase din Evul Mediu [200].

Contra autenticităţii giulgiului de la Torino s-au declarat şi învăţaţii A. Vaccari [201] şi F. M. Braun şi alţii. F. M. Braun afirmă că giulgiul de la Torino reproduce un Hristos uşor stilizat din secolul al XIII-lea sau al XIV-lea. După el, imaginea ar fi fost obţinută prin decalc sau prin contact, după o statuie de piatră sau un basorelief de lemn. Ea n-ar fi o pictură, ci o vopsire [202].

4. *Portretul Mîntuitorului Iisus Hristos atribuit Sfîntului Evanghelist Luca.* — Sfîntul Andrei Criteanul (către 726) afirmă într-un fragment dintr-o scriere despre sfintele icoane că Sfîntul Evanghelist Luca a pictat cu propriile sale mîini pe Hristos cel întrupat şi pe preacurata Sa Mamă, Sfînta Fecioară Maria. Istoricii vechi spun, scrie în continuare Andrei Criteanul, că «Hristos avea sprîncenele unite, ochi frumoşi, o faţă ovală, capul plecat şi o statură potrivită» [203]. Mai tîrziu, în secolul al XIV-lea, Nichifor Calist afirmă că Domnul Hristos «era asemănător întru toate dumnezeieştii şi preacuratei Sale Maici» [204].

Portretul Domnului Iisus Hristos care, după tradiţie, a fost pictat de Sfîntul Evanghelist Luca, este socotit numai pe jumătate «nefăcut de mînă», deoarece el

199. U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire de Lirey*, p. 31—33; H. Leclercq, *Suaire*, în *Dict. cit.*, col. 1721.

200. L. Réau, *op. cit., II. — Nouveau Testament*, p. 22.

201. A. Vaccari, *La sacra sindone di Torino e l'exegesi*, în «L'Osservatore Romano», 15—16 mai 1939.

202. Robert Serrou-P. Vals, *L'enquête scientifique la plus bouleversante sur la mort du Christ*, în «Paris Match», 1970, nr. 1096, 9 mai, p. 65—80; Ideile din articolul publicat de cei doi autori în «Paris Match», şi le însuşeşte în mare măsură Pr. E. Copăcianu, în studiul publicat în limba română sub titlul: *Giulgiul de la Torino*, în «Mitropolia Banatului», XXI (1971), nr. 4—6, p. 247—251. F. M. Braun, *Le Linceul de Turin et l'Evangile de Saint Jean*, în «Nouvelle Revue Théologique» de Louvain, t. LXVI (1939), LXVII (1940); H. Leclercq, *Suaire*, în «Dict. cit.», col. 1723; Alte studii, G. Judica Cordiglia, *La sindone*, Padova, 1961; C. Schneider, *Acheiropoietos*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 68—71; F. L. Le Borgne, *Le Saint Suaire de Turin*, Angers, 1947, H. Verbist, *Où est le problème du suaire de Turin?*, în «Miscellanea», A. de Meyer, t. II, 1946, p. 710—721; C. Cechelli, *Rapporti fra il S. Volto della sindone e l'antica imnografia bizantina*, în «La Santa Sindone nelle ricerche moderne», Turin, 1941, p. 195—211; H. Terquem, *Le linceul de Turin serait-il le véritable linceul du Christ?*, Paris, 1936; Idem, *L'authenticité du Linceul du Turin. Etat actuel de la question*, Paris, 1902; M. Grasso, *La Sacra Sindone*, Turin, 1929; Noguier de Malijay, *Le saint Suaire de Turin où le saint Linceul*, Paris, 1929; G. Enrie, *Le suaire de Turin, révélé par la photographie*, Paris, 1926; A. Esbach, *Le Saint Suaire de Notre Seigneur*, Turin, 1913; Monchamp, *Liège et Rome, à propos de l'authenticité du Saint Suaire de Turin*, Liège, 1903; Ch.-F. Bellet, *Le Saint Suaire de Turin*, în «Revue d'histoire ecclésiastique», IV (1903), p. 338 ş.u.; F. de Mély, *Le saint Suaire de Turin, est-il authentique?*, Paris, 1902.

203. Sf. Andrei Criteanul, *Despre închinarea Sfintelor Icoane*, P.G., XCVII, 1304; Sf. Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă*, IV, 16. Variae lectiones, nota Z., P.G., XCIV, 1175—1176; G. de Jerphanion, *L'image de Jésus Christ...*, p. 260.

204. Nichifor Calist, *Ist. bis.*, **I, 40**, P.G., CXLV, 749.

ar fi fost terminat în chip miraculos de îngeri. Mai multe biserici din Italia pretind că posedă originalul sau copia acestui portret. Două din ele se află la Roma, unul în capela Sancta Sanctorum a Sfîntului Ioan din Lateran și altul în Biblioteca Vaticanului. Alte două se află în Italia, unul în catedrala de la Tivoli, iar altul în catedrala din Viterbo. După părerea lui L. Réau, aceste portrete sînt inspirate după mozaicurile bizantine și apar destul de tîrziu, în secolul al XII-lea [205].

Icoana Maicii Domnului «făcătoare de minuni» de la Ierusalim a fost cumpărată de împărăteasa Eudochia, soția împăratului Teodosie al II-lea (408—450), în timpul primei sale călătorii în Palestina (438—439) și dăruită cumnatei sale Pulcheria (+ 453), la Constantinopol, după cum relatează istoricul Teodor Lectorul [206]. Ea a fost identificată mai tîrziu cu icoana numită «Hodegitria» («Călăuzitoarea»), care timp de o mie de ani a fost venerată ca marea ocrotitoare a Constantinopolului. Exagerarea pietății populare pretindea că însuși Sfîntul Duh cobora asupra ei, cînd era purtată în procesiune în Constantinopol [207].

Toate icoanele ahiropoete («nefăcute de mînă»), sau pe jumătate ahiropoete, ale Domnului Hristos, socotite contemporane Mîntuitorului, sînt în realitate posterioare cu mai multe secole și nu pot avea o valoare documentară. Nu trebuie să avem pretenția să se scoată de pe ele elementele reprezentării veridice a Domnului Hristos. Ele arată, nu atît ce înfățișare avea Mîntuitorul în realitate, cît ideea pe care și-au făcut-o despre persoana Sa pictorii, clericii și credincioșii Bisericii în diferite perioade ale istoriei.

Același lucru se poate spune și despre chipul Maicii Domnului. Iconografia ei este convențională, nu reală. Fericitul Augustin spune în termeni clari :«Nu cunoaștem chipul Fecioarei Maria» (Neque enim novimus faciem Virginis Mariae» [208].

A FOST DOMNUL HRISTOS FRUMOS SAU URÎT LA ÎNFĂȚIȘARE? PĂRERILE PĂRINȚILOR ȘI SCRIITORILOR BISERICEȘTI

În Biserica din primele trei secole, precum și după aceea, s-a pus de la început problema dacă Domnul Hristos era urît sau frumos la înfățișare. Unii scriitori și Părinți bisericești, urmînd cuvintele proorocului Isaia, au afirmat că Hristos a fost urît la înfățișare. Profetul Isaia, vorbind despre patimile și moartea lui Iisus, scrie astfel: «El era fără chip și fără frumusețe, ca să ne uităm la El, și fără înfățișare, ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al suferinței și răbdător la durere, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața, disprețuit și desconsiderat (Isaia, LIII, 2—3).

Alți Părinți și scriitori bisericești, urmînd celor spuse de proorocul David în Psalmul XLIV, 3, au afirmat din contră că Hristos a fost frumos. Într-adevăr în psalmul

205. L. Réau, *op. cit.*, II. — Nouveau Testament, p. 25. Vezi și H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, 1908, p. 39—54; C. Schneider, *Acheiropoietos*, în «Realexikon cit.», col. 70.

206. Teodor Isectorul, *Ist. bis.*, I, 1, P.G., LXXXVI, 1, 165; H. Leclercq, *Luc (Saint)*, în «Dict. d'Archéol. chrêt. et de Lit.», t. IX, 2, col. 2614; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului*, traducere din «Revista Patriarhiei din Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 676—681; Preotul Nicolae, (I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului), *Chipul Maicii Domnului*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6, p. 164—167; Natalia Dinu, *Chipul Maicii Domnului în Evanghelia lui Luca*, în «Glasul Bisericii», XVIII (1959), nr. 3—4, p. 234—244; C. Henze, *Lukas der Muttergottesmater*, Löwen, 1948. Vezi altă bibliografie la nota 128.

207. W. Felicetti-Liebensfels, *op. cit.*, p. 20; Hanelore Bühler, *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlichen Marienverehrung*, Köln, 1965.

208. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, P.L., XLII, 952.

amintit, Domnul Hristos este descris astfel: «Tu eşti împodobit cu frumuseţe mai mult decît fiii oamenilor şi harul se revarsă de pe buzele Tale; de aceea Te-a binecuvîntat Dumnezeu pe vecie» (Ps. XLIV, 3). În *Actele apocrife ale Apostolilor Andrei şi Matei* se spune că Domnul Hristos avea «o frumoasă înfăţişare, asemenea unui copil mic» (**ὅμοιος μικρῷ παιδίῳ εὐπρεπεῖ**)[209].

În *Martiriul Sfîntului Matei*, se spune că Hristos era un copil frumos (**ὡραῖον μικρὸν παιδίον και νήπιον** sau **παιδίον εὔμορφον**)[210].

În *Faptele apocrife ale lui Petru şi Andrei*, lucrare din secolul al III-lea, se spune că Hristos arăta ca un «copil de doisprezece ani» (**παιδίον δωδεκαετοῦς**)[211].

În *Faptele lui Petru şi Simon Magul*, lucrare apocrifă, Mîntuitorul e numit «*iuvenis decore splendidus*» (tînăr strălucitor prin frumuseţe)[212]. De asemenea, *Faptele Apostolului Ioan* spun că Hristos s-a arătat «ca un tînăr» (**ὡς νεανίσκος**)[213].

Sfîntul Justin Martirul şi Filozoful († 165), în *Dialogul cu iudeul Trifon*, afirmă despre Hristos că, la prima venire, s-a arătat «disprețuit, fără chip, şi pătimitor» — **ἄτιμος καὶ ἀειδὴς καὶ θνητός**)[214], sau «pătimitor, fără de slavă, necinstit şi răstignit[215], dar la a doua venire se va arăta în toată mărirea Lui». În alt loc, el afirmă următoarele: «Venind Iisus la Iordan, lumea a crezut că este fiul lui Iosif tîmplarul, El arătîndu-Se *fără chip*, aşa cum grăiesc Scripturile»[216]. De asemenea, în *Prima Apologie*, Sfîntul Justin spune că prima venire a lui Hristos a fost ca a «unui om disprețuit şi pătimitor»[217].

Sfîntul Irineu, episcopul Lugdunului, afirmă că Hristos era «indecorus et passibilis» (fără mărire şi pătimitor)[218].

Urmînd celor spuse de profetul Isaia cu privire la Mesia (LIII, 2—3), Clement Alexandrinul afirmă că «Domnul a avut o înfăţişare urîtă» (**... τὸν Κύριον αὐτὸν ὄψιν αἰσχρὸν γέγονεν**). «Cine era însă mai desăvîrşit ca Domnul? Dar El a arătat nu frumuseţea exterioară a trupului, ci frumuseţea cea adevărată a sufletului şi a trupului, pentru că aceea a sufletului este binefăcătoare, iar frumuseţea trupului este chipul cel nemuritor al cărnii»[219].

«Însuşi capul Bisericii noastre, spune Clement în lucrarea sa *Stromata*, a petrecut într-un trup fără chip şi frumuseţe spre a ne învăţa pe noi să privim la ceea ce este frumos şi spiritual în Dumnezeire»[220]. Iar în alt loc din *Stromata* afirmă: «Iar Domnul nu în zadar a voit să îmbrace forma smerită a trupului, ci ca nu cumva cineva, lăudînd şi admirînd frumuseţea exterioară, să uite de cele propovăduite şi, luînd aminte la cele ce trebuie părăsite, să se depărteze de cele spirituale»[221].

---

209. *Acta Andreae et Mathiae, 33*, în «Acta Apostolorum apocripha», ed. K. A. Lipsius — M. Bonnet, Pars. II, 1, Lipsiae, 1898, p. 115.

210. *Martyrium Mathaei*, 1, 24, ibidem, p. 217; 250—251; G. A. Sotiriu, **Ὁ Χριστὸς ἐν τῇ τέχνῃ**, Atena, 1914, p. 10.

211. *Faptele lui Petru şi Andrei*, 16, ibidem, p. 124; G. A. Sotiriu, *op. cit.*, p. 10.

212. *Actus Petri cum Simone*, 5, ibidem, pars. I, p. 51.

213. *Acta Ioannis*, 87, ibidem, pars. II, 1, p. 193.

214. Sf. Iustin, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 14, 7, ed. G. Archambault, Justin, *Dialogue avec Tryphon*, texte grec, trad. française, t. I, Paris, 1909, p. 68.

215. *Ibidem*, 110, ed. cit., t. II, p. 164. 216. *Ibidem*, 88, ed. cit., t. II, p. 76.

217. Sf. Iustin, *Apologia* I, 52, ed. L. Pautigny: Justin, *Apologies*, text grec, trad. française, Paris, 1904, p. 107.

218. Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, 19, P.G., VII, 940 B.

219. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, 1, ed. O. Stählin, în «Grich. christ. Schriftst. d.e. drei Jahrh.», Band. 1, Leipzig, 1905, p. 237.

220. Idem, *Stromata*, III, 17, ed. O. Stählin, Band I (XV), Leipzig, 1906, p. 243—244.

221. *Ibidem*, VI, 17, Band II (XV), Leipzig, 1906, p. 509—510.

Origen a pus în circulație o teorie interesantă despre înfățișarea lui Iisus Hristos. «Mîntuitorul s-a arătat fiecăruia după cum era vrednic» [222]. Căci nu s-a arătat nimănui mai presus de puterile celui ce-L vede» [223]. El admite că Iisus avea diferite înfățișări [224].

Filozoful neoplatonic Cels († cca. 200), neputînd înțelege realitatea întrupării lui Hristos, refuza să creadă că Fiul lui Dumnezeu s-a putut întrupa într-un trup smerit. «Trupul în care locuiește Duhul Sfînt, zicea Cels, trebuia să întreacă pe ceilalți oameni prin mărime, frumusețe, putere, măreție, voce și elocvență. Căci este imposibil ca persoana în care se află o putere divină să nu se deosebească prin nimic de ceilalți oameni, dar, cum se spune, Hristos era mic, urît și fără noblețe». La afirmațiile îndrăznețe ale lui Cels, Origen răspunde: «Se scrie într-adevăr (Isaia LIII, 2—3), că trupul lui Hristos a fost urît, dar nu lipsit, cum se spune, de noblețe. Este clar că El n-a fost mic de statură» [225].

Cînd s-a schimbat la față înaintea ucenicilor, pe Muntele Măslinilor, spune Origen, atunci și-a arătat Hristos slava Sa (Matei XVII, 1—3), «căci avea o înfățișare dumnezeiască... iar fața Lui strălucea ca soarele» [226].

Chipul smerit al Mîntuitorului, cînd lucra alături de părinții Săi, în atelierul de dulgherie din Nazaret, este dovada deplinei lui umanități.

Tertulian dezvoltă această idee, spunînd: «Dumnezeu primește să fie conceput în pîntece de mama Sa, și așteaptă; iar după ce a fost născut, stăruie să crească și, crescut, nu dorește să fie cunoscut, ci chiar se smerește pe Sine» [227].

Prima arătare a lui Hristos a fost în smerenie, iar El «a avut un trup supus suferinței și muritor» (passibilis et mortalis) [228]. De aceea a fost lovit, bătut și răstignit [229]. În altă lucrare, Tertulian afirmă: «Mîntuitorul n-a avut un chip impunător și nici cu strălucire cerească» (Nec humanae honestatis fuit, nedum coelestis claritas). Hristos a avut o înfățișare urîtă, căci altfel n-ar fi fost lovit și batjocorit [230]. Această idee o dezvoltă apoi Fericitul Augustin, spunînd: «Deci celor ce l-au persecutat, Hristos le-a apărut urît. Căci dacă ei nu l-ar fi socotit urît, nu l-ar fi lovit, nu l-ar fi bătut cu biciul, nu l-ar fi încoronat cu spini, nu l-ar fi batjocorit prin scuipări. Ci fiindcă le-a părut urît, au făcut acestea, căci nu aveau ochi care să vadă că Hristos este frumos» [231]. Ideea că Domnul Hristos a fost frumos o dezvoltă Fericitul Augustin în termeni neîntrecuți, cum vom vedea mai în urmă.

Sfîntul Ciprian citează, fără comentariu, textul din Isaia (LIII, 2—3) și alte texte din Vechiul Testament, precum și textul din Filipeni (II, 6—14), în care se arată în ce măsură s-a micșorat Fiul lui Dumnezeu la întrupare, pentru mîntuirea oamenilor [232]. Aceste texte însă nu probează neapărat urîțenia fizică a lui Hristos.

---

222. *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matheum*, 100, P.G., XIII, 1750 C. 223. Origen, *Comentarii la Matei*, XII, 36, P.G., XIII, 1068 B.

224. Idem, *Contra lui Cels*, VI, 77, ed. P. Koetschau, în «Griech. christ. Schriftst. d.e. drei Jahrh.», Band II, Leipzig, 1899, p. 149. 225. *Ibidem*, VI, 75, p. 144—145.

226. *Ibidem*, VI, 77, p. 147—148; Pr. Conf. N. Corneanu, *Frumusețea ca atribut al Dumnezeirii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6, p. 306—307.

227. Tertulian, *De patientia*, 3 ed. Hem. Kroymann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XLVII, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 3. 228. Idem, *Adversus Marcionem*, III, 7, ibidem, p. 386—387.

229. Idem, *Adversus Iudaeos*, 14, P.L., II, 679—681.

230. Idem, *De carne Christi*, 9, P.L., II, 817 A.

231. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum CXXVII*, 8, P.L., XXXVII, 1681; F. Prat. *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, t. I, Paris, 1933, p. 530—531; H. Leclercq, *Jésus Christ*, în «Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit.», t. VII, 2, p. 2397—2400.

232. Sf. Ciprian, *Testimonium adversus Iudaeos*, II, 13, ed. G. Hartel, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. III, 1, Vindobonae, 1868, p. 77—79.

Sfîntul Vasile cel Mare socoteşte că Hristos n-a avut frumuseţe fizică. Psalmistul îl numeşte frumos în ceea ce priveşte Dumnezeirea Lui [233].

Interpretînd cuvintele psalmistului David «Tu eşti mai frumos decît fiii oamenilor», Sfîntul Chiril al Alexandriei afirmă următoarele: «Nimeni nu trebuie să pună la îndoială că frumuseţea trebuie înţeleasă cu privire la slava şi natura Dumnezeirii, care întrece toate. Cele ale trupului, în comparaţie cu mărirea Dumnezeirii, sînt de puţin preţ». «Fiul s-a arătat într-o formă chiar urîtă. Căci fiind Dumnezeu prin fire, s-a făcut om pentru noi. Omul este mai mic decît Dumnezeu prin infinite şi incomparabile deosebiri» [234]. Altădată, Sfîntul Chiril spune că Hristos a fost frumos la chip, cum vom vedea mai în urmă.

Cel dintîi care a dat o nouă interpretare cuvintelor profetului Isaia (LIII, 2—3) este Sfîntul Ioan Gură de Aur († 407), arătînd că aici e vorba de chipul desfigurat de suferinţă al Mîntuitorului în timpul răstignirii şi al agoniei. Dar chipul «omului durerii» nu trebuie confundat cu chipul Mîntuitorului din zilele liniştite şi senine, petrecute printre oameni, cînd iradia de bunătate, blîndeţe şi iubire. Cele spuse de Isaia se referă la patimile pe care le-a îndurat pe cruce. Dimpotrivă, psalmistul David spune: «Tu eşti mai frumos decît fiii oamenilor, căci harul s-a revărsat pe buzele Tale» (Ps. XLIV, 3). Într-adevăr, Hristos era mai frumos decît fiii oamenilor prin har, înţelepciune, învăţătură şi minuni [235]. «El era admirat nu numai cînd săvîrşea minuni, ci însăşi înfăţişarea Lui era plină de mult har» [236].

Fericitul Ieronim († 420) afirmă de asemenea că Hristos avea frumuseţe fizică şi o înfăţişare exterioară excepţional de plăcută şi atrăgătoare. Chemarea lui Matei la apostolat (Matei IX, 9) a uimit pe filozoful Porfiriu († 304) şi pe împăratul Iulian Apostatul (361—363), deoarece Matei a urmat îndată pe Hristos.

«Într-adevăr, această strălucire şi măreţia Dumnezeirii ascunse, care străluceau chiar pe figura Lui omenească, au putut atrage de la început pe cei ce-L priveau» [237].

Cel care descrie în chip magistral, plin de vigoare şi talent, frumuseţea lui Iisus, este Fericitul Augustin. «Un Hristos răstignit, zice el, era un scandal pentru iudei, o nebunie pentru greci... Pentru noi însă cei ce credem, mirele Hristos este frumos oriunde se află ca Dumnezeu. El este frumos în sînul Fecioarei, în care îmbracă natura omenească, fără să piardă natura Sa dumnezeiască; El este frumos prin naşterea Sa..., căci acest Copil în braţele Maicii Sale dă cuvînt cerurilor ca îngerii să cînte mărirea Sa; o stea călăuzeşte la peştera Sa pe magii care I se închină, El care este hrana iubitorilor de pace. Hristos este frumos în cer şi pe pămînt; frumos în sînul cel prea curat al Fecioarei; frumos în braţele Maicii Sale; frumos în minuni, frumos în chinuri; frumos, cînd înfruntă moartea; frumos, cînd îşi dă sufletul; frumos cînd îl primeşte din nou; frumos pe cruce; frumos în mormînt, frumos în cer» [238].

Sfîntul Chiril al Alexandriei, deşi spune că Hristos s-a arătat într-un chip urît, iar frumuseţea Lui trebuie înţeleasă cu privire la Dumnezeire [239], afirmă în altă scriere că El a fost frumos. «Hristos a fost mai frumos la chip decît fiii oamenilor.

233. Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmul XLIV*, P.G., XXIX 396.
234. Sf. Ciril al Alexandriei, *Glafira in Exodum*, I, 4, P.G. LXIX, 396 A.B.
235. Sf. Ioan Hrisostom, *La Psalmul XLIV*, 2, P.G., LV, 185—186.
236. Idem, *Omilia XXVII la Matei*, 2, P.G., LVII, 346.
237. Fer. Ieronim. *Commentarius in Evangelium Matthaei*, I, 9, 9, P.L., XXVI, 57; *Epistola 65 ad Principiam* (398), 8, ed. K. Kirch, *Enchiridion fontium historiae Ecclesiasticae antiquae*, Freiburg im Breisgau, 1922, p. 166—167.
238. Fer. Augustin, *In Psalmum XLIV enarratio*, 3, P.L., XXXVI. 395.
239. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafira in Exodum*, I, 4, P.G., LXIX, 396 A.B.

Căci cine dintre sfinți se va compara lui Hristos?... Fiindcă El are o frumusețe mai presus decît fiii oamenilor, mărturisim că harul s-a vărsat pe buzele Sale și pentru aceasta Dumnezeu L-a binecuvîntat în veci... El este frumos pentru cei ce-L iubesc și au cunoscut arătarea Lui, care prin ochii minții au putut să intuiască infinita Lui frumusețe mai presus de fire» [240].

După cum se vede, textele invocate nu fac decît să opună «chipul robului» îmbrăcat de Logosul divin față de «chipul lui Dumnezeu». Ca om, Hristos a apărut în chip de rob, smerit și fără de chip; ca Dumnezeu, El s-a arătat nemuritor, plin de slavă, iradiind de strălucire și frumusețe dumnezeiască.

O mare importanță pentru reprezentarea chipului Domnului Hristos a avut-o *Scrisoarea lui Publius Lentulus către Senatul roman, despre Iisus Hristos*, descoperită de senatorul Eutropius printre analele romane.

S-a afirmat că Publius Lentulus a fost predecesorul lui Pilat în postul de guvernator al Iudeii și el ar fi văzut și cunoscut pe Iisus Hristos, pe care-L descrie în scrisoarea trimisă Senatului roman. Se știe însă că predecesorul lui Pilat a fost procuratorul Valerius Gratus; deci scrisoarea lui Publius Lentulus este apocrifă. Ea a fost tradusă din limba greacă în limba latină în secolul al III-lea, cu scopul de a fi opusă unui pretins raport defăimător despre Hristos, compus de păgîni. Alți istorici urcă originea scrisorii lui Lentulus tocmai în secolul al XIV-lea. Este sigur însă că ea conține elemente din secolul al III-lea și a jucat în înfățișarea chipului lui Hristos un mare rol.

În scrisoarea lui Pseudo-Lentulus, Iisus Hristos este descris în trăsăturile cele mai atrăgătoare și frumoase și ea a servit ca model descrierilor și reprezentărilor ulterioare ale Mîntuitorului. Iată înfățișarea lui Iisus Hristos după scrisoarea apocrifă a lui Pseudo-Lentulus: «A apărut în acest timp și trăiește încă printre noi un bărbat înzestrat cu o mare putere, numit Iisus Hristos. Oamenii spun despre el că este un profet mare, iar discipolii Lui îl numesc «Fiul lui Dumnezeu». El învie morții și vindecă pe bolnavi de orice fel de neputințe și boli. E un bărbat de statură înaltă, proporționată. Are o înfățișare severă și e plin de daruri, încît cei ce-L privesc pot să-L iubească sau să se teamă de El. Părul capului Său e de culoarea vinului, fără strălucire și neted, pînă la urechi, de la urechi pînă la umeri e buclat și strălucitor, fluturînd pe umerii Săi, iar la mijloc formează o cărare pe creștetul capului, după obiceiul nazareilor. Fruntea Lui e netedă și senină; fața, fără pete, e împodobită cu o roșeață ușoară. Înfățișarea Lui este demnă și plăcută. Nasul și gura potrivite. Barba, de aceeași culoare cu părul capului, e bogată și împărțită în două. Are ochi albaștri, plini de strălucire. Cînd mustră și ceartă este impunător, dar blînd și plăcut în vorbire cînd învață și sfătuiește. Fața Lui are o deosebită demnitate și ceva minunat de plăcut. Niciodată n-a rîs, dar uneori a plîns. El are o talie zveltă, mîinile și brațele Lui sînt plăcute la vedere. E serios, rezervat și moderat în vorbire. El a binemeritat să fie numit «cel mai frumos la înfățișare dintre oameni» [241].

Concepția apolinică a unui Hristos frumos a triumfat în arta creștină.

240. Idem, *La Psalmul XLIV*, 3, P.G., LXIX, 1032 A și C; 1033 B.

241. *Epistola Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Jesu Christi*, la J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, Hamburgi, 1703, p. 301—302. Traducerea ne aparține. L. Réau, *op. cit.*, p. 37; G. de Jerphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art*, Paris, 1938, p. 266; Pr. Prof. Sp. Cândea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creștină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7—8, p. 458; Gabler, *De authentia epistolae Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Jesu Christo scriptae*, Jenae, 1819.

Pentru greci și latini, frumusețea fizică este atributul necesar al Dumnezeirii; frumusețea exterioară este adevăratul semn al frumuseții interioare. Fiul lui Dumnezeu trebuie înfățișat în trăsăturile cele mai atrăgătoare și frumoase, deoarece, făcîndu-se om, Hristos reprezintă pe omul cel mai desăvîrșit și din punct de vedere fizic.

De la sfîrșitul secolului al IV-lea, chipul lui Hristos cu barbă a înlocuit chipul lui Hristos fără barbă. În privința aceasta tradiția creștină s-a orientat după cuvintele din Judecători (XIII, 5), unde se spune: «Briciul nu va trece peste capul Său, pentru că acest copil va fi nazireu, închinat lui Dumnezeu din pîntecele maicii Sale».

*

Din contextul celor arătate se constată că în secolele I și al II-lea înfățișarea Domnului Hristos și a unor evenimente din viața Sa au cunoscut o fază *simbolică* sau alegorică.

De la sfîrșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea apare în viața Bisericii faza *portretistică* sau *antropomorfică*, în care pictorii creștini fac eforturi lăudabile de a înfățișa persoanele sfinte și scenele religioase cît mai aproape de realitate.

Existența icoanelor în secolul al III-lea în Biserică o confirmă canonul 36 al Sinodului ținut în toamna anului 305—306 la Elvira (Illiberis), în Spania, care le interzice în acești termeni: «S-a hotărît că nu trebuie să fie picturi în Biserică, pentru ca nu cumva să se bucure de închinare și adorare ceea ce se zugrăvește pe pereți» (Placuit picturas in Ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur) [242].

S-au dat diferite interpretări, mai mult sau mai puțin plauzibile, acestei hotărîri. După toată certitudinea, ea reflectă grija Bisericii de a feri pe credincioși ca nu cumva să cadă în idolatrie, închinîndu-se chipurilor zugrăvite pe pereții bisericilor sau pe alte obiecte.

Grija și atenția de a feri pe creștini de idolatrie și păgînism, o va păstra Biserica și în secolele următoare, cînd cultul icoanelor a luat o mare dezvoltare.

242. Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. I, I, Paris, 1907, p. 240; L. v. Sybel, *Zur Synode von Elvira*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XLII (1923), 2, p. 243—247; P. Batiffol, *Concile d'Elvire*, în «The Journal of Theology Studies», XXIII (1922), p. 263 ș.u.; XXVII (1925), p. 215 ș.u.; G. Bareille, art. *Elvire (Concile d')*, în «Dict. Théol. Cath.», t. IV, 2, col. 2378—2397.

Arhim. Zareh Baronian

O IMPORTANTĂ MENȚIUNE DESPRE CULTUL SFINTELOR ICOANE *

În cele ce urmează, ne vom strădui să redăm în românește textul unui manuscris aparținînd vestitului cărturar din sec. al VII-lea, pe nume *Vărtanes*, manuscris publicat sub titlul *Despre luptele iconoclaste*, în Buletinul Oficial al Patriarhiei Supreme Armene, «Ecimiadzin», nr. 6—7/1970, sub îngrijirea lui Ervant Melconian.

Socotim necesară prezentarea acestui manuscris întrucît el reflectă foarte clar disputele iconoclaste care au avut loc în părțile Armeniei chiar din primii ani ai sec. al VII-lea.

De altfel, cărturarului Vărtanes îi aparține și un număr însemnat de studii, cu conținut dogmatic, împotriva nestorienilor [1].

Apreciind valoarea și locul manuscrisului în istoria Bisericii Armene, considerăm că manuscrisul sus-amintit, tradus în românește, va prezenta un interes deosebit și pentru specialiștii și teologii din Biserica Ortodoxă Română.

Să vedem mai întîi edițiile manuscrisului. Textul original a apărut pentru prima oară în anul 1852, într-un studiu al arhimandritului Karekin Zarphanalian sub titlul *Despre mijlocirea sfinților.*

A doua oară textul a apărut, în revista «Sion», Buletinul Oficial al Patriarhiei Armene din Ierusalim sub îngrijirea patriarhului Eghișe Turian, în anul 1927.

Sirarpi Der Nersesian, apreciată ca un bizantinist cu renume, în anul 1945, a tradus textul manuscrisului în limba franceză.

În sfîrșit, ultimul autor care s-a ocupat de acest manuscris este Ervant Melconian din Erevan, care a redat atît textul în limba veche armeană, cît și în cea actuală, comparîndu-l cu edițiile vechi anterioare, adăugînd și numele aghiografilor, și anul cînd s-au copiat [2].

Autori de seamă ca Manuc Apeghian, Stepan Der Nersesian au considerat că manuscrisul reprezintă *o primă lucrare de acest gen ce oglindește cultul icoanelor în Armenia* și luptele duse pentru păstrarea și triumful cultului icoanelor.

Un alt aspect îl prezintă și faptul că manuscrisul datează cu un secol și mai bine înaintea verdictului împăratului bizantin Leon Isaurul, din anul 726, și deci se poate spune că încă de pe atunci Armenia și creștinii armeni opuneau rezistență în fața luptelor ce se duceau împotriva icoanelor.

---

* Autorul manuscrisului este cunoscut în istoria Bisericii Ortodoxe Apostolice Armene sub numele de «Vărtanes Kertogh», sau mai bine-zis «Vărtanes Cărturarul». Ucenic al școlii monahale din Siunik, care avea să devină mai tîrziu unul dintre ierarhii de seamă ai Bisericii Armene, cărturar, bizantinolog, teolog.

Despre biografia lui ne lipsesc din nefericire, anumite date, istoricul Uchtanes (secolul al X-lea) l-a considerat «un cărturar arhiereu al Sfîntului Scaun».

În anul 604 arhiereul Vărtanes este ales locțiitor de Patriarh timp de 3 ani pînă cînd la 607 era să aibă loc noua alegere în persoana unui anume Abraham.

1. Manuscrisul a apărut mai întîi în «Sion», revistă a Patriarhiei Armene din Ierusalim, 1927, p. 23—25 și 61—63 ;

2. Buletinul Oficial «Ecimiadzin» nr, 6—7/1970, p. 86—97 ;

Dăm mai jos textul tradus în limba română, urmînd ca, la sfîrșit, să tragem concluziile.

«Toate făpturile sînt împodobite cu lumina vieții și luminate cu razele sale bucurîndu-se cerul și pămîntul, deoarece lumina adevărului a umplut cu lumină toată lumea, a stărîmat întunericul din inimile împietrite și întunecate și lumea s-a umplut cu învățătura dumnezeiască cea cunoscută. Iar urmașii învățăturii eretice, care colindă în întunericul cel întunecat prin cuvîntări greșite vor să cutreiere și fără gîndire să înșele pe neștiutori dezbinînd biserica». «Nu este vrednic, spun ei, *a atîrna tablouri cu chipuri în biserici». Se aduc date din Vechiul Testament, că aceasta s-ar spune despre cultul idolilor la păgîni, împotriva cărora s-au ridicat și proorocii. Dar (icoanele) noastre nu se aseamănă cu chipurile lor (cioplite) pentru că ale noastre sînt închinate lui Hristos și ucenicilor Săi. Nu vom aduce mărturii din cuvîntări retorice, ci vom vorbi despre mărturia cărților exact așa cum ne-au învățat pe noi tîlcuitorii poruncilor. Pentru că mai întîi Moise a pictat chipurile pe altar din porunca lui Dumnezeu, doi heruvimi cu chip omenesc din aur, cu aripi, pe altarul pocăinței (iertării) din care grăia stăpînul stăpînilor*[3]*. Același lucru mărturisește Apostolul zicînd: «Heruvimii măririi erau păzitori asupra iertării», fiind pilda poruncii mari. De asemeni și catapeteasma despre care a poruncit Domnul să fie pictată cu chipuri, cu podoabe făcute de mînă, cu pietre scumpe roșii, albastre. Nu erau oare vopsite ramele tablourilor sau ale catapetesmei, iar chipurile reprezentînd pe heruvimi? La fel a procedat și Solomon în templu. «Tot templul l-a îmbrăcat în aur..., și a făcut în Sfînta Sfintelor doi heruvimi din lemn de măslin înalți de zece coți»*[4] *dar Dumnezeu nu l-a stînjenit, ci templul l-a numit cu numele său. Iar în viziunea proorocului Iezechil se observa, «tocmai în ziua aceea a fost mîna Domnului peste mine și m-a dus în țara lui Israel, și am fost așezat pe un munte foarte înalt. Pe acest munte, pe partea lui de miazăzi, era un fel de ziduri de cetate. Am fost dus acolo și acolo iată era un om, al cărui chip era ca înfățișarea aramei strălucitoare; el avea în mînă o sfoară de in și o prăjină de măsurat și stătea la poartă. Omul acela mi-a zis: «Fiul omului, privește cu ochii tăi, ascultă cu urechile tale și ia aminte la toate cîte am să-ți arăt, căci de aceea ai fost tu adus aici ca să-ți arăt acestea. Să vorbești casei lui Israel tot ce vei vedea»*[5].

Iată, un zid înconjura templul pe dinafară de jur-împrejur... și anume erau săpați heruvimi și palmieri așa între fiecare 2 heruvimi un palmier[6]*, și fiecare heruvim avea două fețe.*

Deci, ce vei spune despre aceasta, omule (credincios), care ești suferind cu gîndul, căci ai spus despre invențiile heruvimilor lui Moise și Solomon că sînt lucrate cu mîna, dar cum le vei considera pe acestea pe care însuși Dumnezeu le-a arătat. Iată că e clar că de la început icoanele erau pentru cinstirea și mărirea lui Dumnezeu și pentru slujirea și adorarea (lui Dumnezeu) înaintea lor.

Atîta spun numai din Vechiul Testament.

Iar în Noul Testament, Pavel spune atenienilor: «Căci străbătînd Cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și de un altar pe care era scris: DUMNEZEULUI NECUNOSCUT. Deci pe Cel pe care voi necunoscîndu-L îl cinstiți, pe Acesta îl vestesc eu vouă»[7].

Oare acest altar îl reprezenta pe Dumnezeu, pentru că era cinstit întru numele Său, iar despre aceasta a mărturisit Pavel. Iar noi nu privim la icoane ca și cum îl

3. Ieșire 26, 31, 33, 8 și 35. 4. III Regi VI, 23—35. 5. Iezechiil XL, 2—8;
6. *Ibidem*, XLI, 18—20; 7. Fapte XVII, 23.

privim pe Dumnezeu, ci în numele lui Dumnezeu le pictăm, așa cum s-a arătat nouă. Isaia vorbește despre nașterea Lui, Ieremia despre venirea între oameni, David despre patimile și înmormîntarea Domnului. Iezechil și Osea despre învierea Domnului, Daniel și Zaharia despre a doua venire, Naum și Maleahi despre Judecata de apoi.

Deoarece ei prin semne ne-au lăsat (scris) nouă (anumite întîmplări) iar altele s-au împlinit, noi pictăm aceste întîmplări așa cum e scris în cărți, căci și cartea este un medicament ca și culorile frescelor.

Și dascălii Bisericii ne vorbesc despre icoane. În cuvîntarea episcopului Constantinopolului, Hovhannesc, către noii botezați, spune: «De pildă statuile de aramă ale împăraților sînt moarte și fără simț...» Iar tu ereticule, fă ascultare și află. Din nou în aceeași cuvîntare se spune: «Nu trebuie a îndepărta Cartea dumnezeiască», și continuă «Nu observați pe chipurile împăraților, în partea de sus se află semnătura împăratului, iar în partea de jos sînt oglindite faptele împăratului, biruințele sale. La fel și în cărți se observă chipul împăratului iar în părțile de sus și de jos toate biruințele și vitejiile. Sau, ce vei spune despre acea icoană a Domnului, pictat de omul de încredere al împăratului Abgar, Anania, întîlnirea împăratului cu Hristos, care astăzi s-ar părea că se află în Biserica din Urha».

Episcopul Severian spune: «De pildă cînd împăratul lipsește, tabloul său îi ocupă locul și curtenii se înclină în fața tabloului și apoi prăznuiesc sărbătorile de peste an.

Conducătorii și credincioșii se închină la icoane fără să se uite la partea de lemn (ramă), ci uitîndu-se la chipul de pe el, nu la materialul din ce-i făcut, ci la pecetea de pe icoană. Și dacă chipul împăratului muritor este atît de mult cinstit, cu cît mai mult trebuie cinstit chipul și icoana Împăratului nemuritor (Iisus Hristos)?»

Dă ascultare celor spuse de aceștia (e vorba de Părinții Bisericii n.n.) ale căror scrieri, dacă vrei să le citești grăiesc aceleași mărturii.

Luminătorul armenilor, Sfîntul Grigore spune într-una din rugăciunile sale: «În locul lemnului sculptat Crucea Sa (e vorba de Mîntuitorul răstignit) l-a ridicat în lume și deoarece oamenii erau obișnuiți a se închina în fața chipurilor icoanelor muritorilor, El a devenit muritor pe cruce. A murit neînsuflețit, pentru ca prin aceasta să se întărească de fapt închinarea credincioșilor în fața crucii de lemn și celui ce se afla pe cruce, pentru că acei ce pictează icoane, au un cult, față de icoane și cinstesc fața icoanelor ca să fie supuse (ocrotite) dumnezeirii Lui» [8].

Iar dacă nu veți da crezare vorbelor noastre trebuie să căutați cu atenție în cărți, însă voi sînteți prea departe de cărți, cum e cerul de pămînt. Mai sînt și alte mărturii din Sfînta Scriptură. Totul este în văzul lor, al celor ce au minte. Urechile aud și mintea pricepe, fără ochii minții, ochii trupului nu văd. Dar e interesant, că porunca o rețineți, dar alungați pe împărat, vă închinați semnului, dar aruncați cu pietre asupra împăratului, vă închinați crucii dar vă împotriviți Celui răstignit. Astfel, maniheii și marcioniții cu ochii consideră numai întruparea adevărată a Mîntuitorului, iar cînd privesc la icoane se înfurie tare, se împotrivesc și se dușmănesc apropiindu-se de ele. Dacă noi i-am văzut pe prooroci și nu i-am cercetat, că ei spuneau de idolatria păgînilor, «că toți dumnezeii neamurilor sînt idoli...» [9] și nicăieri în cărți nu vom întîlni scris că icoanele creștinilor și din biserici sînt idoli.

Și în Istoria bisericească se spune la fel, așa cum Eusebiu scria (cap. VII, 17): despre semnele faptelor mari ale Mîntuitorului ce au avut loc în orașul Pennada. Deoarece am amintit despre acest oraș să nu trecem cu vederea istoria (căci ei vor fi

8. Aghatanghelos, *Istoria armenilor*, ed. 1930, Veneția, p. 67—68 ;
9. Psalm XCV, 5 ;

pomeniți de cei ce ne vor urma), cum femeia suferindă, al cărei sînge se vărsa continuu și așa cum acum din Sfînta Evanghelie ea s-a vindecat de către Mîntuitorul în acel oraș unde s-ar spune că trăia ea. Și casa ei e renumită ca o mărturie a minunilor și a semnelor lui Dumnezeu, a milostivirii și a darului revărsat asupra femeii.

În fața intrării casei se află sculptat pe o uriașă piatră chipul unei femei îngenunchiate ale cărei mîini deschise se roagă la statuia din bronz a unui bărbat, acoperit cu un acoperămînt, iar mîinile lui sînt întinse către femeie. Lîngă picioare se află un arbore care se deosebește de toate celelalte, fiind un leac pentru toate durerile. Această statuie este după chipul Mîntuitorului nostru, așa cum se spune, pe care o putem vedea și astăzi vizitînd acel oraș. Dar aceasta nu-i mai presus cu nimic de unii din păgîni care au crezut în Hristos și cu ulei au pictat, pe Pavel, Petru și chiar pe Hristos și care ne-au parvenit pînă în zilele noastre.

Deci n-ai observat aceste cărți, prietene, că te împotrivești poruncilor lui Dumnezeu. Prieten îți spun nu pentru ortodoxia credinței, ci pentru acele cuvinte spuse de Iisus Hristos: «Prietene pentru ce ai venit». Dacă ați citit dar nu ați reținut, căci pentru voi s-a spus de către Apostoli, «În care conducătorul veacului acestuia (diavolul) a orbit mințile pătimașe, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei, slavei lui Hristos...» [10]. Iar dacă nu ați citit trebuie căutat, cercetat și știut care-i binele și răul, a deosebi (lucrarea) cea dumnezeiască de cea demonică.

Și de ce nu știți că în templele idolilor sînt sculptați Vormist [11], Aramazt [12], cu vrăjitoriile și nelegiuirile lor, iar în Bisericile lui Dumnezeu vedem pictat chipul Sfintei Fecioare, Născătoare de Dumnezeu, avînd în brațe pe Hristos, ziditorul ei, fiul ei, ziditorul tuturor. În templele idolilor, Anahid [13] este prezent prin nelegiuirile ei, iar în Bisericile credincioșilor și a mărturisitorilor lui Dumnezeu, sînt pictați Sfîntul Grigore cu chinurile sale pentru Dumnezeu, Sfîntul Ștefan, primul mărturisitor în mijlocul celor ce au aruncat cu pietre asupra lui, Sfintele fecioare Gaiane, Hripsimea, prin moartea lor martirică și cu mulți alți sfinți vrednici. În templele idolilor se află Astghik [14] și Afrodita, socotite de păgîni ca mame ale tuturor plăcerilor, nelegiuirilor și ale lăcomiei, iar în Bisericile lui Dumnezeu se află Crucea Domnului, Ceata Apostolilor și a proorocilor, care au biruit tot cultul idolilor și au adus pe credincioși spre cinstirea adevăratului Dumnezeu.

În bisericile lui Dumnezeu sînt pictate toate faptele minunate ale lui Hristos, așa cum sînt oglindite în cărți, așa cum am spus la început că proorocii ne-au vestit nașterea, botezul, patimile, răstignirea, înmormîntarea, învierea și înălțarea la ceruri a Domnului. În biserici pictăm toate acestea așa cum ne spune Sfînta Carte și în cărți se întrebuințează scrierea cu uleiuri și cu același ulei se pictează și în biserici. Din cărți numai urechile aud, iar picturile cu ochii le vedem, cu urechile auzim, dar cu inima credem. Iată că e clar că din cărți derivă și cultul icoanelor. Dacă cineva va studia mai (adîncit), va ajunge la adevăr, iar ereticii greșesc prin vorbe contradictorii, pentru care ei nesocotesc (icoanele) că sînt negrăitoare și fără simț.

Oare, chivotul lui Dumnezeu grăia cînd a fost dărîmat Dagovnul, Azovda, Ghet și orașul, de alt neam, Azgolovna a fost nimicit, pînă cînd ei au protestat spunînd: «Chivotul Dumnezeului lui Israel a venit la noi ca să omoare și pe poporul nostru» [15]. Oare Crucea lui Dumnezeu care e cinstea arhanghelilor, mîntuirea oamenilor și frica demonilor, a grăit, cînd în orașe a dat viață morților și pînă în zilele noastre a făcut multe fapte minunate?

10. II Corinteni IV, 4. 11. Idolii armenilor dinainte de creștinare.
12. *Ibidem*. 13. *Ibidem*. 14. *Ibidem*. 15. I Regi V, 10;

Iată că noile porunci urmează celor vechi, grăind nouă despre darul lui Hristos. Şi acoperămîntul Evangheliei este pictat şi făcut nu numai din aur şi argint ci şi din oase de elefant, din piele de culoare roşie. Iar noi cînd ne închinăm în faţa Sfintei Evanghelii sau o sărutăm, noi nu ne închinăm materialului din care-i făcut, ci cuvintelor Mîntuitorului care s-au scris pe pergament. Aşa cum Domnul, cînd a intrat ca un biruitor în Ierusalim, fiind întîmpinat de bătrîni şi copii, avînd în mînă crengi de palmier şi măslin, aceştia binecuvîntau, preamăreau şi se închinau Domnului [16]. Ei nu se închinau animalului, ci lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Aşa şi închinarea se face numai pentru Hristos în numele Căruia este pictată icoana. Deci iată deosebirea între pictura dumnezeiască şi cea păgînă, pentru care ereticii au dezbinat pe credincioşi spre pieirea lor.

Împreună cu toţi cei ce cred în spusele ereticilor vor primi răsplata în iadul chinurilor. Despre acestea a spus fericitul prooroc Osea: «Ei întind curse pe toate drumurile, capcane în casa lui Dumnezeu» [17], iar în altă parte spune: «Vai de cel ce adapă pe prietenul său din cupa lui otrăvită» [18]. Şi într-adevăr cei ce cu plăcerile păcatului sînt înzestraţi, nu merg pe drumul dreptei credinţe ci se abat de la dreapta poruncă. Voi grăi şi nu voi tăcea, de pildă, dacă cineva caută în rafturi pe Apostol, sau Isaia, sau ceea ce e scris în cărţile lor, oare el caută pe aceştia?, cred că ei caută poruncile dumnezeieşti şi cuvintele sale. Iar noi ne aducem aminte de ei şi pe cei ce-i trimit prin icoane şi nu spunem că această icoană e Dumnezeu, ci cel ce aminteşte de Dumnezeu şi pe ucenicii Săi.

Ceea ce e scris de regele Pap (al armenilor n.n.) că a introdus picturi în biserică, nu grăiţi adevărul, căci în Armenia nimeni nu ştia să picteze pînă acum, ci de la greci erau aduse picturile, aşa cum şi învăţătura noastră e de la ei, înainte de a fi greşit [19].

Înainte de Pap au mai domnit şi alţi împăraţi, care atîrnau icoane în numele lui Hristos, chiar patriarhii şi împăraţi ca fericiţii Sahag şi Maştotz, Ieznic, Artzar, Koriun şi prietenii lor, datorită cărora Dumnezeu a dăruit învăţătură armenilor.

Şi nici unul din ei n-a scris nimic împotriva icoanelor din biserică, ci numai Smul, Tateos şi Isaia şi complicii lor care au înşelat pe mulţi (de la dreapta cale). Cu toate că deocamdată cei ce au dezbinat au un oarecare succes, însă aceasta va fi pentru o scurtă perioadă, căci ei, nu grăiesc adevărul şi primele păcate s-au născut chiar din neadevăr, aşa cum a fost la Adam. Aceste cuvinte nu-mi aparţin, ci ele sînt din Sînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Dacă doriţi să slujiţi lui Hristos şi să îndepliniţi poruncile Sale căutaţi toate cărţile aici-amintite şi cînd veţi găsi, ele vă vor arăta vouă calea cea dreaptă. Despre icoane e de ajuns pentru cei ce au minte.

Iar despre uleiuri (are în vedere uleiul icoanelor), despre care se spune că-i necurat, greşesc prin vorbele lor căci şi uleiul cărţilor e din lac (vopsea, răşină) care se poate mesteca, iar materialul icoanelor este laptele, oul, rugină de metal, var şi altele, o parte din ele folosindu-se chiar la vindecarea unor boli.

Dar noi nu socotim ceva necurat, faptul că Dumnezeu a dăruit acestea pentru folosul lumii, şi nu considerăm ceva de aruncat cînd spunem că aceste uleiuri au un miros. Şi dacă sînteţi aşa de curaţi şi smeriţi trebuie ca la ceasul rugăciunii să sfărîmaţi stomacul vostru şi cu apă înfierbîntată să spălaţi intestinele voastre şi nu-

16. Intrarea Mîntuitorului în Ierusalim, *Floriile* ;
17. Osea IX, 8 ; 18. Avacum II, 15 ;
19. Are în vedere începutul luptelor împotriva cultului icoanelor în perioada aceea.

mai apoi să intrați în biserică. Oh, oamenilor răi și înrăiți fără măsură, că odată motivați icoanele spunînd că-s făcute de mînă și nu ne este nouă vrednic. Și Bisericile sînt lucrate de mînă, numindu-se biserica lui Dumnezeu, după cum spune Pavel către Timotei: «Ca să știi, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stîlp și temelia adevărului» [20]. *Ce veți spune despre aceasta căci și acesta e lucrat de mînă (Biserica), și din acest cunoscut, cunoașteți Necunoscutul, uleiurile și icoanele amintesc de Dumnezeu și de ucenicii Săi.*

Dar în voi se află satana, și vă socotiți sfinți asemănîndu-vă cu pietrele albe ale mormintelor. Foarte adevărat a spus autorul: «Nu fi nelegiuit pînă la sfîrșit și nu fi nici nebun» [21], *și continuă «...Un neam căruia i se pare că e fără prihană în ochii lui și care nu este curățit de nelegiuirea lui»* [22].

Iar noi ne grăbim a intra în Biserica lui Hristos seara și ziua, rugîndu-ne dinainte pentru a împlini vremea noastră de vitregie, și a fi vrednici, ca la ziua Judecății, cu fețele noastre de bucurie să-L vedem pe Dumnezeu pentru a putea ajunge la binele veșnic, căci Lui este slava în vecii vecilor. Amin».

Nu putem să încheiem prezentarea de față fără a spune cîteva cuvinte despre poziția pe care a adoptat-o Biserica Armeană în trecut, poziție ce a fost și este valabilă și în zilele noastre.

În istoria bisericească universală în general, luptele împotriva cultului icoanelor apar ca un fenomen în secolul al VIII-lea după cum am spus la început prin verdictul dat de Împăratul bizantin Leon Isaurul, la anul 726.

Unii specialiști sînt de părere, unii chiar au afirmat, că mișcarea împotriva icoanelor a apărut chiar din primele secole ale creștinismului. Istoricul Veber spune: «Împreună cu creștinismul în provinciile romane a pătruns și obiceiul cultului moaștelor sfinților și al icoanelor» [23]. Un canon al unui sinod și anume *canonul 36*, dat de sinodul ce a avut loc în orașul spaniol Iliberis, la 306, se spunea «În biserici nu trebuie să existe icoane, în fața cărora să se închine și să aibă cult...» [24].

Cultul icoanelor nu a fost în aceeași măsură răspîndit în lumea creștină. Obiceiurile locale, tradiția locală au avut un mare rol în această privință. Nestorienii au avut un rol negativ în privința cultului icoanelor.

Din secolul al VIII-lea înainte, lupta împotriva cultului icoanelor ia amploare. Cei peste 338 de episcopi prezenți și întruniți la un sinod ce a avut loc, în anul 754, la Constantinopol au interzis categoric cultul icoanelor nu numai în biserici, ci și în casele creștinilor. Însă, după cum se știe, la 787, Irina, împărăteasa Bizanțului permitea pentru totdeauna cultul icoanelor, hotărîre luată pentru toată Biserica la *Sinodul de la Niceea*, din anul 787.

Biserica Apostolică Ortodoxă Armeană a avut de la început un respect deosebit și un cult specific față de icoane, păstrîndu-și măsura și ferindu-se de adăugiri prea multe la icoanele de sub bolțile bisericii. Ca și în Biserica Ortodoxă și în Biserica Armeană, după cum s-a văzut, s-au dus lupte împotriva icoanelor de așa-numiții pavlicieni.

Vărtanes a reușit să dea o explicație arătînd că după «tradiția dogmatică a Bisericii Armene nu există o rînduială pentru materialul constitutiv al icoanei, ci vene-

20. Timotei III, 15 ; 21. Ecleziastul VII, 17. 22. Pilde XXX, 12 ;
23. Veber, *Istoria universală*, Moscova, 1887, vol. V, p. 220 ; (Nota este luată din Revista de față).
24. Ecimiadzin nr. 6—7/1970, p. 86 ; 25. *Ibidem*, p. 87 ;

rarea se aduce sfîntului care este reprezentat, cerînd acestuia mijlocirea lui la Dumnezeu pentru ca Dumnezeu să ne ajute» [25].

Un părinte al Bisericii Armene din secolul al XI-lea, și anume Anania din Sanahin, spune: «Noi pictăm pe Hristos, pe apostoli, pe prooroci și avem un cult față de ei, fără să exagerăm așa cum se obișnuia la păgîni» [26].

În încheiere amintim cîteva biserici vestite în picturile lor interioare: *Biserica din Aghtamar* (secolul al XI-lea), *Catedrala din Ani*, *Biserica «Sfîntul Grigorie Luminătorul»*, precum și *Catedrala patriarhală din Ecimiadzin* a cărei pictură, ultima de altfel, este executată în secolul al XVII-lea.

Revenind la bisericile armene din România amintim: biserica armeană din Bacău, cu hramul «Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil», biserica armeană din Roman; bisericile armene din Botoșani; Mînăstirea Zamca din Suceava, precum și Catedrala Episcopiei Armene din București. Acestea strălucesc prin frescele lor interioare, fiind mereu în admirația vizitatorilor străini și formînd venerarea zilnică a adevăraților credincioși, care moștenesc și tezaurul artistic al credinței lor.

Menționea despre cultul icoanelor este și un document istoric de mare valoare artistică și religioasă și totodată un adevăr că venerarea sfinților este o succesiune în credință și un patrimoniu ecumenic. Împletirea cultului icoanelor cu venerarea sfinților și adorarea lui Dumnezeu înseamnă siguranța dreptei credințe.

26. *Ibidem*, p. 87.

Pr. Prof. Al. Moisiu

CULTUL BISERICII ANGLICANE CONTEMPORANE

CINSTIREA MAICII DOMNULUI, A SFINȚILOR, A ICOANELOR ȘI A SFINTELOR MOAȘTE

Pentru înțelegerea justă a acestei probleme, este strict necesară o elementară introducere în istorie, specificul doctrinei și cultului, ca și a sensibilității religioase a poporlui englez.

Biserica Anglicană este în mare măsură produsul experienței religioase a întregului popor englez, fapt care explică justificarea succesivă a depozitelor teologice și bisericești care aveau să-i alcătuiască cu timpul structura.

Separarea Bisericii Anglicane de papalitate nu a însemnat în primul rînd abandonarea doctrinei romano-catolice, deși aceasta a deschis cale liberă influenței luteranismului [1]. Căci, după cum afirmă un episcop anglican, Reforma Bisericii Anglicane a fost una «sui generis», iar anglicanismul ei a devenit un gen bine definit al creștinismului, foarte deosebit de Bisericile care au urmat tradițiilor luterane și calvine, rămînînd mai aproape de catolicismul roman și de Bisericile Ortodoxe răsăritene decît de oricare altă comunitate reformată apuseană [2]. În veacul al XVI-lea, Biserica Anglicană devenise intens protestantă în sens antipapal, așa cum continuă să fie și astăzi marea majoritate a clericilor, episcopilor și laicilor anglicani. Reacțiunea și rezultatul Reformei anglicane nu tindea să elimine ceea ce este cu adevărat sănătos în viața religioasă, în doctrina, în cultul și organizația religioasă apuseană și răsăriteană «ci doar de a lepăda abuzurile și prihănirile care au viciat și deformat teoria și practica religiei catolice de sub primatul papal al Bisericii medievale» [3].

Această tendință reformatoare a dus însă în curînd la excese iconoclastice, mai mari chiar decît le dorea poporul englez. În zelul său reformator, regele Eduard al VI-lea (1547—1553) a hotărît să epureze rînduiala ceremoniilor și practicilor papale [4].

În această epocă, legea pentru uniformitate din 1552 a dus practic la distrugerea sau confiscarea de către guvern a decorației bisericilor, iar revizuirea din același an, a *Cărții de rugăciuni* (The Book of Common, Prayer) a impus abandonarea multora dintre vechile practici și ceremonii cultice; prin schimbarea cuvintelor și a frazelor *Cartea de rugăciuni* din 1552 conferea cultului anglican o interpretare mai protestantă.

Amintim în această ordine de idei că prima redactare a *Cărții de rugăciuni* din 1548—1549, constituie în esență o traducere în limba engleză a acelei părți din slujbele divine medievale, corespunzătoare doctrinei Reformei, mult simplificată, însă catolică în caracterul ei.

Tot în 1552 s-a făcut prima încercare de definire a doctrinei Bisericii Anglicane printr-o serie de 42 articole de credință, îndreptate atît împotriva doctrinei medievale a scolasticilor cît și împotriva învățăturii protestanților extremiști [5].

---

1. Shailer Mathews, *Anglicanism; its Catholic and Protestant aspects.* In: *An outline of Christianity. The story of our civilization,* vol. III, New York, 1926.

2. R. G. Parsons, *L'Église Anglicane,* în «Oecumenica», Londra, 1939, nr. 4, p. 292; Mathews, *op. cit.,* p. 121. 3. Persons, *op. cit.,* p. 292—293.

4. Percy Dearmer, *The Curch of England and the Reformation,* în: *An outline of Christianity. The story of our civilization...,* p. 98.

5. I. R. H Moorman, *History of the Curch in England,* Londra, 1963, p. 184—186; Dearmer, *op. cit.* p. 93.

După o scurtă perioadă de reacțiune cu caracter romano-catolic (1553—1558), a urmat una de stabilizare (1558—1603), în cursul căreia a început să se definească acea «via media», prin care Biserica Anglicană era catolică, dar și reformată. Conducătorii bisericești din acea perioadă de stabilizare se străduiră să revină — în privința doctrinei și cultului — la tradițiile Bisericii primare, înlăturînd anumite obiceiuri și practici adoptate de Biserica Anglicană în evul mediu [6].

Noua ediție a *Cărții de rugăciuni* din 1559 a fost impusă tuturor bisericilor din regatul britanic, iar în 1571 parlamentul a sancționat celebrele 39 articole de credință.

În urma revizuirii *Cărții de rugăciuni* în 1662, aceasta a rămas pînă în veacul al XX-lea manualul oficial al cultului public în Biserica Anglicană. Această ediție a păstrat formele tradiționale ale slujbelor bisericești, călăuzindu-se — împotriva tendințelor puritaniste ale reformatorilor extremiști — după practicile cele mai vechi ale Bisericiii și după «rînduiala divină și decentă a vechilor Părinți» [7].

Încercările din 1927 și 1928 de a revizui din nou *Cartea de rugăciuni* prin încorporarea unor inovații anglo-catolice, după cum le numește un istoric romano-catolic, au fost zădărnicite de opoziția parlamentului, astfel că ediția din 1662 a rămas în vigoare, neadmițînd multe dintre opiniile și punctele anglo-catolice. Aceasta nu i-a împiedicat însă pe anglo-catolici de a persevera în tendința lor, nici pe episcopi de a recomanda diecezelor lor să folosească *Cartea de rugăciuni* revizuită, dar respinsă în 1928 [8].

La rîndul lor cele *39 articole de credință*, care sînt și astăzi platforma oficială a Bisericii Anglicane și la care trebuie să consimtă fiecare cleric hirotonit, nu trebuie considerate nicidecum ca un formular de credință, ci ele reprezintă doar o precizare a atitudinii Bisericii Anglicane în disputele dogmatice care au convulsionat Europa în secolul al XVI-lea [9].

Nici cele *39 articole de credință*, nici liturghia și nici ritualismul *Cărții de rugăciuni*, care reprezintă două tendințe distincte, n-au fost niciodată sudate forțat, într-o teologie unitară. Nici o exercitare a puterii de stat nu i-ar putea constrînge pe calviniștii recalcitranți să adopte *Cartea de rugăciuni* [10].

Cele *39 articole* sînt universal obligatorii pentru credincioșii Bisericii Anglicane și, în virtutea libertății nelimitate acordată tuturor acestora de a concepe și pătrunde adevărurile de credință, care este o particularitate specifică a Bisericii Anglicane, fiecare crede ce vrea și cum vrea. Au existat exemple de clerici distinși care au pus în discuție chiar și interpretarea literală a unor articole de credință. Totuși, anglicanii ar considera o greșeală, dacă ar accepta vreo dogmă care să fi fost respinsă de oricare altă grupare creștină [11].

Aceeași este situația și în privința *Cărții de rugăciuni*. Este adevărat că nu se poate aștepta ca o carte care reprezintă manualul oficial al cultului public într-o Biserică atît de pluriformă, cum este Biserica Anglicană, să poată fi folosită cu toate rugăciunile și variantele ei de toate taberele acestei Biserici. *Cartea de rugăciuni* a

6. Moorman, *op. cit.*, p. 211—212; Dearmer, *op. cit.*, p. 96—97; Parsons, *op. cit.*, p. 295.

7. G. K. A. Bell, *Eine kurze Darstellung der Kirche von England*, în Colec. «Ekklesia», Gotha, 1934, p. 39; Dearmer, *op. cit.*, p. 97; Parsons, *op. cit.*, p. 296—297; J. W. C. Wand, *Anglicanism in history and today*, Londra, 1963, p. 91.

8. Parsons, *op. cit.*, p. 301; Moorman, *op. cit.*, p. 426; H. Daniel-Rops, *Our brothers, in Christ, 1870—1955*, Londra, 1967, p. 93.

9. Moorman, *op. cit.*, p. 214; Parsons, *op. cit.*, p. 295—296; Dearmer, *op. cit.*, p. 99—100.

10. Mathews, *op. cit.*, p. 119.

11. *Ibidem*, p. 120; Wand, *op. cit.*, p. 46; V. Loichița, *Anglicanism și Ortodoxie*, 1930, p. 9.

fost adesea contestată de extremele tuturor curentelor din sînul Bisericii Anglicane, totuși în general, ea este acceptată de toți anglicanii [12].

Iată deci că în materie de doctrină Biserica Anglicană nu posedă mărturisiri de credință universal obligatorii, de gradul celor existente în Bisericile Ortodoxă, Romano-Catolică și chiar Protestante, după cum nici cultul ei nu este uniform și obligatoriu. În această privință am putea spune că Biserica Anglicană este în continuă reformă, mereu deschisă îmbogățirii și adîncirii doctrinei și cultului său religios.

În lumina acestor considerații preliminarii, vom examina concepțiile Bisericii Anglicane despre cinstirea Maicii Domnului, a sfinților, a icoanelor și a sfintelor moaște, așa cum se oglindesc acestea în *Cartea de rugăciuni*, în formulările celor *39 de articole* de credință și în expunerile unor teologi anglicani.

Referindu-se la cinstirea sfinților în general, un teolog anglican observă că toți sfinții reprezintă exemple concrete ale lucrării harului. Ei reflectă, în grade diferite și din unghiuri diferite, aceeași lumină adevărată. Pe plan colectiv, viețile lor alcătuiesc o descoperire autentică a istoriei lui Dumnezeu, chiar dacă în sfinții individuali această descoperire este sortită să fie parțială și, luată izolat, adeseori unilaterală. De aceea, un instinct sănătos a călăuzit Biserica de a cinsti ziua Tuturor Sfinților, ca una dintre principalele sărbători ale ei, deoarece în pomenirea universală luminile frînte și parțiale sînt săvîrșite într-un întreg glorios.

Există totuși, unii sfinți individuali, ale căror prăznuiri sînt la fel cinstite de către Biserica închinătoare, între care se numără și Fecioara Maria [13].

Cinstirea Maicii Domnului. — În planul divin al mîntuirii omului i s-a destinat Fecioarei Maria locul cel mai înalt între toate făpturile. «Ea a fost, după expresia unui teolog anglican, într-un grad cu necesitate unic, vasul ales al harului. Fără să exercite orice altă slujire directă față de suflete, ea a devenit instrumentul prin colaborarea căruia s-a dat posibilitatea de mîntuire pentru fiecare suflet omenesc viu. De aceea se cuvine să i se aducă cinstire plină de recunoștință din partea oricărui creștin care prețuiește darul mîntuirii» [14].

Dintre cele șase sărbători închinate Sfintei Maria de Biserica creștină, calendarul din *Cartea de rugăciuni* a Bisericii Anglicane le cuprinde pe toate în afară de aceea a Înălțării la cer (Adormirea Maicii Domnului), de la 15 august (menținută însă în calendarul Universității din Oxford. Aceste sărbători sînt: Zămislirea (8 decembrie), Nașterea (8 septembrie), Bunavestire (25 martie), Purificarea (Întîmpinarea Domnului) la 2 februarie și Vizitarea (Așezarea veșmintelor) la 2 iulie [15].

În *Cartea de rugăciuni* din 1662, s-a înserat la slujba Buneivestiri termenul de «fericită» pentru Fecioara Maria, ca o aplicație literală a versetului din Evanghelia după Luca (I, 48): «De acum te vor ferici toate neamurile», cu valoare de replică față de acuzațiile pe care romano-catolicii încă le mai fac, și față de lipsa de reverență protestantă față de «Maica Domnului nostru» (Luca I, 43). «Fericită Maria», ar fi, după opinia anglicană, titlul biblic cel mai literal, în timp ce «Fecioara Maria» ar fi asociat cu ideea superstițioasă și degradantă, exprimată adeseori prin cuvintele «Maria Pururea Fecioară», că sfințenia se asociază cu irealitatea căsătoriei ei cu Iosif, deși genealogia Domnului este marcată prin această căsătorie, cu certitudine la Matei I, posibil la Luca III, și deși această căsătorie este implicată în Matei I, 25.

12. Bell, *op. cit.*, p. 40.
13. Vezi editorialul revistei «The Church Times», Londra, din 21 mar. 1930, p. 347.
14. Vezi: «The Church Times», din 21 mart., p. 347.
15. F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londra, 1963, p. 868.

Acest fapt nu ține seama de înrudirea cu «frații Domnului», deși, abstrăgînd de la ideea falsă despre degradarea săvîrșită prin căsătorie, este îndoielnic dacă ar fi încercat cineva să dezaprobe legăturile lor cu Hristos, după trup, prin Maria.

Denumirea mai familiară pentru sărbătoarea Buneivestiri ar fi, după anglicani, aceea de «Ziua Doamnei», prin care se perpetuează atît cultul special al Sfintei Maria în ziua aceasta, cît și celelalte atribute conferite ei.

Pe vremea lui Cranmer (1533—1555) Biserica Romană exaltase aceste atribute pînă la «Nădejdea lumii», «Mlădița lui Iesei», «Făclia cerului prin care se deschid porțile cerului», extravaganțe depășite chiar astăzi.

Este mai presus de orice discuție, apreciază teologul anglican Barry, că Sfînta Scriptură și antichitatea primară, deși subliniază fericirea și demnitatea Fecioarei Maria, nu aduce nici o mărturie pentru tot ceea ce trece dincolo de aceste două atribute, atît în Biserica Răsăriteană cît și în cea Apuseană.

În colecta de la Bunavestire, Biserica Anglicană se roagă astfel: «Dumnezeule, Care ai voit ca Cuvîntul Tău să se întrupeze din pîntecele Fericitei Maria Pururea Fecioară, la vestirea îngerului; învrednicește-i pe cei ce se roagă Ție, ca noi cei ce credem că ea este cu adevărat Născătoarea de Dumnezeu, să fim apărați de Tine prin mijlocirea ei». La Bunavestire se citește, ca *Epistolă*, Isaia VII, 10—15 și ca *Evanghelie* pericopa din Evanghelia după Luca I, 26—38 [16].

Purificarea (Întîmpinarea Domnului) este considerată în Biserica Anglicană mai legată de o sărbătoare a Domnului decît de a Fecioarei Mamă. Ea se numește «Candelmas», de la binecuvîntarea și procesiunea cu lumini, care a fost întrodusă fie ca o simbolizare a cuvintelor lui Simeon (Luca II, 32), fie ca înlocuind o ceremonie a purificărilor păgînești [17].

În timp ce în Biserica Greacă s-a păstrat pentru această sărbătoare numele de «Hypapante» (= întîmpinare) de la întîlnirea Domnului cu Simeon, în Apus, concomitent cu dezvoltarea cultului Fecioarei Maria, numirea de «Purificare»a cîștigat teren din secolul al IX-lea încoace, pomenirea Mariei înlocuind pe aceea a Domnului.

Este curios însă cum numirea de «Purificare» a dobîndit o astfel de permanență deși colecta, ca și rugăciunile «luminilor» se referă la prezentarea în Templu și la întîlnirea cu Simeon, iar nu la curățire, afară doar dacă de fapt cuvîntul «curat» din *Colectă* este o aluzie depărtată la acesta. Epistola se citește din Evanghelia după Matei III, 1—5 și Evanghelia din Evanghelia după Luca II, 20—40.

În legătură cu ideea curățirii, episcopul Raynolds din Narwich (1662), constata în mod curios că «în afară de a împlini litera legii nu a fost nevoie de nici o purificare după o astfel de naștere», ignorînd evident scopul ritualului întreg [18].

Reprezentanții Bisericii de Jos (Low Church), puritanii calviniști, apărători ai cuvîntului biblic nemijlocit și potrivnici ai direcției ritualiste a Bisericii Înalte (High Church) [19] au înlocuit în mare măsură adevăratul nume al Mariei din cărțile lor de imne, iar versetul inofensiv «Iisus, fiul Mariei, auzi-ne» a fost schimbat în «Iisuse, cel născut din femeie, auzi-ne», ca nu cumva frați mai slabi să fie ofensați de vreun ecou al Crezului [20].

Tractarienii și îndeosebi John Keble, care nu era nici de cum de acord cu învățătura romană populară despre Fecioara Maria, nu accentuează doctrina catolică despre invocarea nici a Mariei, nici a sfinților. Și aceasta era foarte firesc într-o epocă

16. Ch. Neil—J. M. Willoughby, *The tutorial Prayer Book*, Londra, 1913, p. 147—149.
17. *Ibidem*, p. 45. 18. *Ibidem*, p. 195—196. 19. Loichița, *op. cit.*, p. 11.
20. Vezi «The Church Times», din 21 decembrie 1928, p. 736.

în care conducătorii mișcării de la Oxford erau expuși acuzațiilor de idololatrie pe care protestanții malițioși erau oricînd gata să li le aducă.

Ca și Pusey (1864), care combătea abuzurile și opiniile populare îndeosebi mariolatria, venerarea exagertă a Fecioarei Maria, care în practici părea adeseori că echivala cu adorația, Keble repudia orice astfel de extravaganțe din învățătura și doctrina romană care făceau din Fericita Fecioară, mijlocitoarea esențială între noi și Fiul ei (Nu trebuie să se uite că aceste exaltări au apărut în pietatea romano-catolică după proclamarea doctrinei despre concepția imaculată a Mariei).

Keble a recunoscut că «dacă Evanghelia o numește pe Maria Maica lui Dumnezeu și dacă hotărîrile doctrinale ale Bisericii întregi sînt cuvintele Lui și dacă acestea o numesc pe ea teotókos (θεοτόκος) = Născătoare de Dumnezeu), cum poate fi altfel decît adevărat, și atît de adevărat, încît a tăgădui sau a pune la îndoială aceasta, ar însemna a afecta o parte foarte vitală a credinței».

Atitudinea generală a lui Keble este deplin ilustrată în versetele 7—11 din poemul *Lyra Innocentium* care numește pe Maria «Maica lui Dumnezeu», al cărui chip încarnat nu-l vedem, nici nu îndrăznim să-l iscodim cu ochii deschiși» [21].

Oamenii Bisericii engleze din prezent merg și mai departe, pretinzînd, împreună cu Biserica întreagă, dreptul nu numai de a venera pe Stăpîna noastră, ci și de-ai invoca rugăciunile ei, în timp ce alții cer să i se acorde aproape același loc pe care îl deține în devoțiunea catolică modernă. Keble și tractarienii ar fi obiectat împotriva acestei pretenții că s-ar exalta o făptură, chiar fiind aceea Maica Domnului, atît de mult, încît practic ar ajunge la același nivel cu Fiul ei [22].

Pentru o mai bună înțelegere a problemei, dau în cele de mai jos un rezumat al conferinței pe care a ținut-o în aula Institutului teologic de grad universitar din Sibiu — în fața profesorilor și studenților —, în ziua de 11 octombrie 1969, Rev. Prof. M. A. Allchin din Oxford. Tema conferinței sale a fost: *Locul (rolul) Sfintei Fecioare în iconomia mîntuirii.*

Mărturiile pe care le aduce Rev. Prof. Allchin sînt luate din tradiția teologică a Bisericii Anglicane din veacul al XVII-lea pînă azi. El constată că această problemă care în prezent este adesea ignorată în discuțiile ecumenice, e de o importanță capitală și că ea ar merita să figureze în dialogul dintre Biserici.

Schimbările din epoca Reformei anglicane au atins mai degrabă devoțiunea populară decît dogma însăși. Cultul marian devenise în evul mediu atît de exagerat, încît el a făcut din Fecioara Maria, în mentalitatea poporului, un înlocuitor al Mîntuitorului însuși.

Reformatorii n-au atacat în general doctrina mariană, ci menținînd credința primelor sinoade, ei au reafirmat în chip expres atributul de Născătoare de Dumnezeu.

Numai după 50 de ani de la Reformă, adică la începutul veacului al XVII-lea se poate găsi o dispoziție anglicană distinctă asupra problemei mariologice. Conferențiarul a prezentat trei elemente ale acestei poziții: a) Sfînta Fecioară este totdeauna privită în relație cu întruparea Mîntuitorului, Domnul ei și Domnul nostru. În acest sens Hristocentrismul s-a menținut cu prioritatea persoanei lui Hristos, ca singurul Mijlocitor. Asigurată fiind această centralitate a persoanei lui Hristos «nu mai avem nici un motiv să nu acordăm cea mai mare cinste și venerație Sfintei Fecioare și Sfinților».

---

21. R. E. *Tractarion devotion to the Blessed Virgin Mary,* în «The Church Times», din 19 aug. 1932, p. 197; Paula Schaefer, *Die katolische Wiedergeburt der Englischén Kirche,* München, 1933, p. 110.
22. R. E. *Ibidem.*

b) Sfînta Fecioară este socotită ca fiind figura, reprezentantul fiecărui creştin, în care Domnul trebuie să se nască în chip spiritual; ea este îndeosebi chipul credinţei şi al rugăciunii creştinului, al receptivităţii şi al fecundităţii creaţiei.

c) Prezenţa lui Dumnezeu în Hristos printre noi, prin naşterea Lui din Sfînta Sa Maică, este temeiul prezenţei Sale în Sfînta Euharistie, care e centrul misterului prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său.

Exemplificarea acestor trei elemente o face conferenţiarul punîndu-ne în faţă fragmente din predicile unor predicatori de seamă anglicani, ca: Mark Frank (1613—1664), Pearson, episcop de Chester, Jevemy Taylor etc., din care rezultă că: «Toată vrednicia şi cinstea Maicii Domnului vine de la Domnul şi nu trebuie să-i separăm niciodată. Nu trebuie să comemorăm pe Maică şi să uităm pe Fiul Său, nici să cinstim pe Sfînta Fecioară şi să nu cinstim pe Mîntuitorul». Dacă există un privilegiu care este propriu numai Mariei, acela este că totodată ea reprezintă chipul creştinului credincios care ascultă cuvîntul lui Dumnezeu şi îl păzeşte. Într-un mod deosebit ea este reprezentanta vieţii tăcute şi a rugăciunii, a credinţei şi a supunerii. Ea e, de asemenea, un chip al creaţiei şi al fecundităţii făpturii lui Dumnezeu.

Prezenţa lui Dumnezeu Emanuel — pe care ne-a împărtăşit-o naşterea din Fecioară — noi o vedem mai ales în Taina Sfintei Euharistii. Din aceasta se dovedeşte că pietatea faţă de Maica Domnului este înrădăcinată profund în tradiţia anglicană de după Reformă.

Din epoca Mişcării de la Oxford, mişcare care a reafirmat atît de puternic natura catolică a Bisericii Anglicane, a fost citat numele lui John Keble, adevăratul fondator al acestei mişcări şi totodată inspiratorul lui Newman şi a lui Pussey. În imnele şi poemele lui Keble se găsesc două texte asupra Sfintei Fecioare, de o excelenţă teologică incomparabilă.

Rev. Prof. Allchin citează un predicator reprezentativ din veacul al XX-lea, pe rectorul Seminarului din New York, Dr. Samuel Wylic, care într-o predică la sărbătoarea Buneivestiri, arată că întreaga tradiţie a pietăţii mariane, are temeiuri în Evanghelie. Predicatorul observă că Maria era cea dintîi între Sfinţi în ordine cronologică, ea era cea dintîi în grandoarea chemării ei, ea cea dintîi în atracţia sa pentru credincioşii simpli. În chip simplu ea a devenit, în cursul veacurilor, mama credincioşilor. Ea e simbolul consimţămîntului şi al colaborării omului, asigurarea că, deşi stricat, chipul divin nu s-a pierdut cu totul. «Iată punctul, precizează oratorul, în care anglicanii şi ortodocşii împreună trebuie să încerce să exprime credinţa lor comună că Dumnezeu, Care a creat lumea doar prin cuvîntul său «fiat», nu vrea să o mîntuiască fără acest «fiat» liber şi puternic al făpturii Sale».

Cinstirea sfinţilor. — Cinstirea sfinţilor implică în primul rînd chestiunea canonizării, respectiv a recunoaşterii sfinţilor. După cum se ştie, Biserica Anglicană nu a procedat la canonizări, în modul în care se procedează în Biserica Romano-Catolică sau Ortodoxă.

Deşi la origine, cuvîntul «canonizare» însemna simpla trecere a unui nume pe o listă, cu scurgerea veacurilor el a dobîndit un sens tehnic şi o exigenţă pe care anglicanii le-ar repudia. Cuvîntul «canonizare» pare a fi asociat cu doctrina că există o deosebire între credincioşii răposaţi în stadiul intermediar şi sfinţii care şi-au atins de pe acum ţinta lor în cer şi că Biserica pămîntească poate pronunţa cu certitudine, prin papa, că anumite persoane deosebite fac parte din categoria glorioasă a doua [23].

23. *The Lambeth Conference, 1958*, Londra, 1958, p. 295.

Teologul anglican Milner White aminteşte că în Biserica creştină nimeni nu poate «face» un sfînt; însuşi papa doar vesteşte recunoaşterea din partea Bisericii a unei vieţi sfinte, a sfinţeniei, dar această recunoştere nici nu creează, nici nu schimbă, nici nu sporeşte acea sfinţenie. Prin această recunoaştere li se înfăţişează credincioşilor viaţa unui sfînt, ca model şi inspiraţie şi ca obiect de veneraţie pentru totdeauna, sau pentru o prioadă de timp mai îndelungată, cu ajutorul practicii cultice.

Forma modernă a practicii cultice constă, în Biserica Romano-Catolică, dintr-o *Colectă* (rezumarea din citirile biblice a învăţăturii slujbei sau rugăciunea închinătorilor în adunarea cultică), o *Epistolă* şi *Evanghelii*, săvîrşite în ziua de «naştere la viaţă», de obicei ziua morţii sfîntului sărbătotrit, deşi adesea se pot alege în mod liber şi alte zile dacă sînt mai proprii sau mai convenabile intereselor anului bisericesc [24].

Precizînd că recunoaşterea sfinţeniei nu implică nici o procedură sau teologie a canonizării, Milner White opinează că datorită tradiţiei catolice Biserica Anglicană are autoritatea de a comemora sau a canoniza sfinţi.

În virtutea acestui drept, Biserica Anglicană a inserat, în 1662, în calendar numele regelui Carol I; inserarea a fost primită cu aclamaţie generală, care dispensa de procedură sau chiar de examinare, alcătuindu-i-se şi rînduielile liturgice cuvenite. Prin sistemul numelor cu «litere negre» din calendar, Biserica Anglicană a ajuns la metoda cea mai simplă şi mai înţeleaptă a recunoaşterii sfinţeniei [25].

Pentru sensibilitatea religioasă a anglicanului, prima îndatorire nu se cuvine cinstirii unui sfînt, ci standardului moral creştin, iar harul lui Dumnezeu produce în neamuri diferite tipuri de sfinţi. De aceea, anglicanii îi iubesc pe sfinţi de dragul sfinţeniei lor, dar nu numai pe sfinţii lor sau pe aceia pe care cred că îi înţeleg, ci pe sfinţii din toate neamurile, de toate temperamentele şi din toate timpurile, pe italianul Francisc de Assisi, pe francezul Curé D'Ars, pe spaniolul Louis [26].

Calendarul bisericesc din *Cartea de rugăciuni* cuprinde, într-adevăr, numele sfinţilor biblici, romani, francezi, englezi, răsăriteni, iar sărbătorile închinate lor, marcate cu «litere roşii», sînt socotite sfinte şi prăznuite printr-o slujbă specială, prevăzută, după cum am arătat, prin diferite rînduieli liturgice.

Principiile după care au fost alese aceste sărbători par a fi fost: dorinţa de a nu se pomeni persoane sau evenimente nemenţionate în Scriptură, şi dorinţa de a se celebra numai sărbătorile de vechime notorie. Celelalte zile din calendar sînt marcate cu «literă neagră», între care se socotesc bunăoară: Aşezarea veşmintelor Maicii Domnului (2 iulie), Tăierea capului Sfîntului Ioan Botezătorul (29 august), Sfîntul Mare Mucenic Gheorghe (23 aprilie), Sfîntul Nicolae (6 decembrie), Naşterea Fecioarei Maria (8 septembrie) şi Zămislirea Fecioarei Maria (8 decembrie) [27].

Biserica Anglicană mărturiseşte în Crezul ei (Apostolic) credinţa în comuniunea sfinţilor, care sînt membri ai unei familii comune prin unirea lor cu Hristos (Efes. III, 15); ca atare ei au o părtăşie cu toţii între ei, sînt uniţi laolaltă prin legături comune, sînt insuflaţi de aceleaşi dorinţe, nădejdi şi năzuinţe, se întrunesc împreună în acte comune de închinare şi se bucură împreună de comunitate spirituală [28].

---

24. E. Milner-White, *How the holy ones are recognised*, în «The Church Times» din 27 aug. 1937, p. 208; Cf. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 149.

25. E. Milner-White, *The Saints of the Englisch Church. A plea for action*, în «The Church Times», din 9 mai 1930, p. 593.

26. Vezi «The Church Times», din 31 ianuarie 1930, p. 121; Reginald Tribe, *The rediscovery of the saints*, în «The Church Times», din 3 nov. 1933, p. 526.

27. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 65—73; Bell, *op. cit.*, p. 41.

28. Neil-Willoughby, *op. cit*, p. 407.

Ziua Tuturor Sfinților (1 noiembrie) este prăznuită în Biserica Anglicană ca o comemorare a comemorării vechi a martirlor, prea numeroși pentru comemorări individuale: mai tîrziu au fost incluși toți morții. Apariția și dezvoltarea doctrinei despre Purgator a dus la separarea celor tehnic înzestrați cu numele de «sfinți», și sufletele din Purgator; aceștia din urmă fiind pomeniți în ziua următoare, ziua Tuturor Sfinților.

Scăpînd de tirania inventiilor Purgatorului, Biserica Anglicană a abandonat «Ziua Tuturor Sfinților» în înțelesul vechi, iar astăzi Ziua Tuturor Sfinților îi cuprinde acum pe toți cei «răposați în credință».

Colecta rostită în această zi elimină orice distincție între cei aleși, după cum o face și *Epistola* și *Evanghelia*. Iată textul: «Atotputernice, veșnice Dumnezeule, Care ne-ai învrednicit să venerăm meritele tuturor sfinților în aceeași zi, te rugăm dăruiește-ne belșugul mult dorit al ispășirii Tale, intercesorii noștri înmulțindu-se». *Epistola* e din Apocalipsa (VII, 2—12), *Evanghelia* este de la Matei (V, 1—12) [29]. Din punct de vedere doctrinar, Articolul 22 din cele 39 de articole de credință precizează că: «doctrina romană despre invocarea sfinților este u lucru deșert, născocit, fără sens, neîntemeiat pe nici o mărturie a Scripturii, ci mai degrabă potrivnic cuvintelor lui Dumnezeu [30]. Trebuie observat și faptul că chestiunea invocării sfinților a fost mult controversată de teologii anglicani, în sensul dacă acest articol 22 oprește invocarea sfinților în general, sau numai dacă condamnă exagerările din Biserica Romano-Catolică [31].

Comisia pentru doctrina creștină instituită în 1922, de arhiepiscopii de Canterbury, examinînd chestiunea comuniunii sfinților, a constatat că punctul vital care trebuie asigurat cu orice preț este că singur Dumnezeu este obiectul închinării noastre, iar comuniunea noastră cu cei răposați constă în și prin El. Cu toate acestea, Comisia aprecia că bunăoară sinaxa «Doamne Dumnezeule, împăratul sfinților» anexată la *Liturghia scoțiană* reprezintă un echilibru autentic al spiritului fiind o îmbogățire justificată a cultului.

Această sinaxă sună astfel: «Doamne, Dumnezeule, împăratul împăraților, noi lăudăm și slăvim numele Tău cel sfînt pentru toți slujitorii Tăi care și-au sfîrșit firul vieții în credință și temere de Tine, pentru Fericita Fecioară Maria, pentru Sfinții Patriarhi, Prooroci, Apostoli și Martiri și pentru toți ceilalți slujitori drepți ai Tăi; și Te rugăm ca, îmbărbătați de pilda lor, întăriți prin comuniune cu ei și ajutați prin rugăciunile lor, să dobîndim viața veșnică; prin meritele Fiului Tău Iisus Hristos, Domnul nostru. Amin» [32].

Anglicanii recunosc cu smerenie că dezbinările din sînul Bisericii Anglicane au împiedicat recunoașterea oficială a sfinților ei. Însă această piedică nu a fost lipsită de avantajele ei. Căci Biserica Anglicană nu a canonizat, ea nici nu i-a exaltat pe aceia care mai de grabă înstrăinează decît atrag [33]. Cu distrugerea icoanelor din epoca puritanilor s-a părut că sfinții au fost smulși din legăturile lor cu viața omenească, fiind priviți ca unii care au plecat într-o țară a tăcerii unde nu le parvine nici o cunoștință de la ceia pe care i-au părăsit greu apăsați pe pămînt și unde se bucură de propria lor fericire fără rugăciunea ca alții să vină să se împărtășească de ea [34].

29. *Ibidem*, p. 208—209. 30. *Ibidem*, p. 560.

31. G. J. Slosser, *The Communion of Saints*, New York, 1937, p. 35—36; Cross, *op. cit.*, p. 1207; Moorman, *op. cit.*, 345. 32. *Doctrine in the Church of England*, Londra, 1938, p. 215.

33. Vezi «The Church Times», din 31 ian. 1930, p. 122.

A fost meritul mișcării de la Oxford din secolul XIX, că s-au reînviat tradițiile Bisericii primare, și în mare măsură cultul sfinților, deși primii tractarieni au privit, după cum am mai arătat, cu temeri considerabile venerarea sfinților [35].

Acest spirit i-a călăuzit pe ierarhii și teologii anglicani, care, revizuind în 1928 *Cartea de rugăciuni*, au prevăzut alcătuirea de *Colecte* și pentru martirii, episcopii, mărturisitorii, misionarii, doctorii, abații, fecioarele și martirele ale căror nume le înseraseră în calendar cu litere negre, sau pe teologul Milner Withe, care a propus spre recunoaștere ca sfinți ai Bisericii Anglicane următoarele figuri reprezentative din veacurile al XVI-lea—al XIX-lea : Thomas Moore, Lancelot Andrews, Nicholas Ferrar, Thomas Ken, Henry Martin, John Keble.

De altfel, în anii 1934—1936 s-au dedicat unele biserici, p intre care și cea din Londra, lui Lancelot Andrews, episcop și sfînt, lui John Keble, patron sărbătorit de ziua lor cu *Colecte*, *Epistole* și *Evanghelii* [36]. Comitetul pentru «progresul în Comuniunea Anglicană» constatase la conferința de la Lambeth din 1958 că în ultimii ani a crescut instinctul pentru cinstirea în sanctuare de noi eroi ai credinței anglicane, manifestîndu-se în diferite părți ale Comuniunii Anglicane. Această activitate nu a dus la vreo invocare patetică a sfinților și nici nu s-a implicat în speculații sau doctrine nejustificate cu privire la starea și condiția actuală a creștinilor răposați ; ea s-a născut din dorința de a aduce mulțumire și slavă lui Dumnezeu, că prin slujitorii săi a descoperit aspecte noi, proaspete ale harului și mîntuirii Sale [37].

Referindu-se la criteriile cunoașterii sfințeniei Comitetul amintit precizează că Biserica a rezervat venerarea publică numai pentru aceia, al căror caracter a fost de așa natură încît să și lumineze și să și stimuleze la sfințenie, care nu e un lucru obișnuit, ci este o evidență a supranaturalului în viața omenească. Îl putem descoperi numai în mînăstiri, uneori în dascălul și gînditorul inspirat, alteori în virtuțile active ale îndrumării și devoțiunii eroice și, în sfîrșit, în influența liniștită și statornică a oamenilor de rînd.

A discerne prezența acestei «sfințenii eroice» în acei care și-au încheiat viața pămîntească nu este un lucru ușor și, la prima vedere, sinoadele și adunările eclezziastice nu par a fi cele mai indicate să întreprindă acest lucru. Însă Biserica are de la Domnul puterea de a lega și dezlega, iar «recunoașterea» unui sfînt de către un sinod al Bisericii este asemănătoare cu acea sarcină mai frecventă a episcopului, aceea a recunoașterii dacă un candidat la hirotonie are cu adevărat chemarea către voia Domnului nostru Iisus Hristos [38].

Autoritatea bisericească va putea determina ce grad de prăznuire se cuvine unui sfînt recunoscut, adică dacă e o zi cu «litere roșii» cu *Colectă*, *Epistolă* și *Evanghelie* specială și cu citiri proprii la slujbe, sau o zi cu «litere negre», cu *Colectă*, *Epistolă* și *Evanghelie* proprie, sau ca o simplă pomenire cu o *Colectă* rostită la toate slujbele după cea a zilei [39].

Calendarul anglican din 1928 a înserat o mulțime de nume noi de sfinți, în majoritate din istoria Bisericii Anglicane (Schaefer, *op. cit.*, p. 129), ceea ce reprezintă o mișcare însemnată pentru importanța pe care această Biserică o acordă vieților sfinților și continuității istoriei creștine (Bell, *op. cit.*, p. 4).

Icoanele. — Am arătat că în timpul domniei lui Eduard al VI-lea (1547—1553) tendințele reformatoare au dus la expresii iconoclastice, care au provocat pierderi

34. Vezi «The Church Times» din 18 mart. 1927, p. 314.
35. Cross, *op. cit.*, p. 1207 ; Loichița, *op. cit.*, p. 10—11 ; Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 91.
36. Milner-White, *How the holy...*, p. 208 ; Idem, *The Saints...*, p. 593.
37. *The Lambeth Conference 1958...*, p. 295. 38. *Ibidem*, p. 296. 39. *Ibidem*, p. 297.

materiale ireparabile. Încă din primele luni de la venirea lui Eduard s-au publicat primele serii de ordonanțe legale care impuneau înlăturarea acelor icoane sau picturi din biserici care ar putea duce la superstiții — a căror dispariție sau cel puțin diminuare se urmărea prin ordonanțe — și de a se promova învățătura sănătoasă. Cei care predicau despre icoane erau închiși.

Clericii progresiști, plini de zel iconoclastic au început atunci să despoaie sistematic și continuu bisericile parohiale. Dările de seamă ale epitropilor din această perioadă înfățișează marile distrugeri săvîrșite. Ladlow, «icoana Sfîntului Gheorghe, care se afla în capelă s-a vîndut cu 18 dinari, iar balaurul deasupra căruia se afla icoana Sfîntului Gheorghe» cu 7 dinari. La biserica Sfîntul Mihail din Bedwordine, Worcester, epitropul a făcut o mare vînzare de sfeșnice, cădelnițe, candele, cruci și acoperăminte pentru racle ș.a.m.d. Din fiecare biserică parohială din țară s-au scos comori ale trecutului și oamenii dădeau cîțiva peni pentru opere de artă, pentru care muzeele Victoria și Albert ar plăti acum mii de lire pentru răscumpărarea lor [40].

În zelul său reformator, regele Eduard însuși proiectase epurarea rînduielii ceremoniilor și practicilor papale și pusese să se înlocuiască icoana Sfîntului Gheorghe cu propriul său portret, ținînd în mîini sabia și Biblia [41]. Icoanele au dispărut în mare măsură în luna mai 1548 [42].

Pe teren dogmatic, episcopul Hugh Latimer (1555) combătea vehement în predicile sale falsitatea icoanelor și a moaștelor, iar legea din 1550 împotriva cărților de cult și a icoanelor a intensificat iconoclasmul în bisericile parohiale [43].

Concepția despre icoane a lui Latimer a fost consacrată oficial, tot prin articolul 22, care condamna doctrina romană despre invocarea sfinților. La fel se condamnă și «venerarea și adorarea» atît a icoanelor cît și a relicvelor (moaștelor) ca fiind inconsistente cu Sfînta Scriptură» [44].

Conciliul de la Trident hotărîse cinstirea cuviincioasă a icoanelor Domnului, ale Maicii Domnului și ale altor sfinți nu pentru puterea inerentă a icoanei, ci pentru că în ea se venerează persoana reprezentată. Această venerație este îngăduită însă numai față de icoanele omenești reale, nu și față de reprezentările lor simbolice, cum ar fi aceea a lui Dumnezeu Tatăl, în chip de bătrîn venerabil, sau aceea a Sfintei Treimi cu Duhul Sfînt în chip de porumbel [45].

Atunci cînd relicvele (moaștele) au fost împrăștiate și icoanele sfărîmate, cînd numele Sfîntului Toma de Canterbury a fost șters din diptice și cînd oamenii au spart vitraliile și au doborît figurile sculptate din firidele lor, se părea că s-a așezat pentru prima oară o barieră între Biserica luptătoare și cea triumfătoare [46].

După ravagiile provocate în veacul al XVI-lea de puritanii iconoclaști, o serie de episcopi anglicani din veacul al XVII-lea, îndeosebi Laud, Andrews și Cosin s-au străduit să restaureze demnitatea ceremonialului și gloria cultului. Totuși, după cum am mai arătat, abia în veacul al XIX-lea mișcarea de la Oxford a reintrodus în biserici decorurile sacre, între care și icoanele, îngăduite ca «decorație», nu însă pentru folosul cultic [47].

---

40. Moorman, *op. cit.*, p. 181—182; Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. XVII.
41. Vezi «The Church Times», din 2 nov. 1928, p. 515.
42. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 252. 43. Moorman, *op. cit.*, p. 183—185.
44. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 560; Loichița, *op. cit.*, p. 13. 45. Cross, *op. cit.*, p. 680.
46. Vezi «The Church Times», din 18 mart. 1927, p. 314.
47. Parsons, *op. cit.*, p. 297; Moorman, *ob. cit.*, p. 230—234; Loichița, *op. cit.*, p. 11; Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 89.

Şi dacă cele mai multe biserici anglicane din prima jumătate a veacului al XIX-lea nu se deosebeau întru nimic de «templele protestante» strict calvine din zilele noastre, în schimb nenumărate biserici anglicane din veacul acesta, deschise toată ziua, te întîmpină în atmosfera caldă a unui locaş sfinţit de pietatea închinătorilor. Altarul blînd împodobit cu decoraţii scumpe, lumînări, crucifix şi flori proaspete, cu pereţii laterali pictaţi cu chipul Maicii Domnului cu Pruncul, cu icoane ale sfinţilor şi cu cele 14 popasuri ale Drumului Crucii.

Toate acestea au fost reintroduse nu pentru considerente estetice, ci pentru considerente fundamentate pe credinţa comunităţii anglicane [48].

Atitudinea oficială a Bisericii Anglicane în această privinţă a fost formulată în 1929, cînd aceasta şi-a fixat unele poziţii în vederea dialogului de unire cu Biserica Ortodoxă. Atunci s-a declarat între altele că «anglicanii cred că sfintele icoane sînt bine şi corect cinstite în Răsărit şi că închinarea («latria») la ele este conformă cu hotărîrile Sinodului al II-lea din Niceea după care se adoră persoana divină înfăţişată pe icoane. Pentru Apus, unde chipurile sfinţilor sînt sculptate poate rămîne acest obicei, însă în Răsărit trebuie să se arate respect pentru sfintele icoane pictate, potrivit obiceiurilor proprii şi învăţăturii Sinodului al II-lea din Niceea. Se accentuează că nici o Biserică nu trebuie să acuze din acest motiv pe celelalte de idololatrie şi de învăţături greşite [49].

Spiritul de caldă înţelegere faţă de învăţătura Bisericii Ortodoxe despre icoane l-a determinat pe un autor anglican să compare iconostasul ortodox cu predica prin metodele practice şi să recunoască că icoana a dat ajutor nemăsurat atîtor generaţii de creştini buni şi păcătoşi de-a lungul veacurilor [50].

De altfel peste tot, anglicanii de orientare orientalistă manifestă o profundă simpatie faţă de pietatea Bisericii Ortodoxe şi, în 1922, aproape o treime dintre preoţii anglicani (3715) se declarau de acord cu Biserica Ortodoxă de Răsărit că trebuie să se dea cinstire Sfintei şi Pururea Fecioarei Maice a lui Dumnezeu şi sfinţilor trecuţi din viaţă; că există o întrebuinţare legiuită a sfintelor icoane şi că trebuie să se ceară mijlocirea sfinţilor în rugăciunile publice şi private [51].

Relicvele (Moaştele). — Am arătat că excesele iconoclaste din timpul regelui Eduard al VI-lea au dus la nimicirea şi împrăştierea relicvelor şi în general a obiectelor de cult decorative şi că acelaşi articol 22 condamna «venerarea şi adorarea relicvelor ca un lucru deşert, în zadar născocit, inconsistent cu sfînta Scriptură».

Zelul reformist, nimicirea relicvelor şi înclinaţia către «învăţătura sănătoasă» au contribuit la abolirea cinstirii moaştelor în Biserica Anglicană. De altfel, după cum mărturisea preotul anglican Forse «acele fragmente de oase în cutiuţe de sticlă, care pot fi văzute în cele mai multe biserici din Europa, ca şi relicvele nevăzute din relicviarele (raclele) alese, şi chiar busturile mari din argint ale episcopilor din Veneţia, Milano, Colonia, nu au trezit niciodată în mintea sa vreun interes deosebit. Însă, adaugă Forse, cu siguranţă că nici un creştin educat, de orice soi, nu poate privi fără oarecare emoţie craniul Sfîntului Toma de Aquino păstrat cu grijă în Biserica Sfîntul Sernin din Toulouse [52].

Iar alt autor anglican, exponent al sensibilităţii coreligionarilor săi faţă de relicve, observă că mulţi oameni şi-au manifestat intoleranţa faţă de relicve şi cultul

48. Schaefer, *op. cit.*, p. 94—95. 49. Nectarie, *Congresul Lambeth 1930*, p. 21.
50. J.A.B., *The meaning of the icon*, în «The Church Times», din 17 apr. 1931, p. 492.
51. Schaefer, *op. cit.*, p. 117; Vezi şi «Biserica Ortodoxă Română», 1922, p. 798.
52. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 560; E. J. G. Forse, *Some Famous shrines and relics of very diverse velues*, în «The Church Times», din 8 mai 1936, p. 584.

lor. Dacă devoțiunea față de relicve nu a fost întotdeauna scutită de un anumit aspect comercial, trebuie amintit că nici ardoarea atacurilor împotriva acestei devoțiuni nu a fost scutită de acel aspect. Fără îndoială că unii preoți lipsiți de scrupule și agenții indulgențelor au contribuit mult la alimentarea gustului popular cu relicve îndoielnice și neoneste; dar Enric al VIII-lea și favoriții lui s-au străduit să nimicească raclele și să risipească moaștele. Cu toate acestea, apariția oamenilor regelui nu a nimicit setea populară după relicve, ci numai a diversionat-o.

În zilele noastre, această sete, s-a manifestat, sau mai degrabă încă mai dăinuiește, puternică și hotărîtă pînă în epoca victoriană [53].

Dacă se poate vorbi de un sentiment de devoțiune al anglicanilor față de relicve, apoi acesta totuși nu este echivalent cu cinstirea moaștelor așa cum o găsim în Biserica Romano-Catolică sau Ortodoxă, ci este de natură pioasă de genul respectului față de orice vestigii materiale ale oamenilor și vieții glorioase a trecutului, față de eroii și geniile romane, inspiratoare de admirație și venerație.

Din raportul și din darea de seamă luată pe viu de către Arhiepiscopul Vasile Krivoșein de Bruxelles, unul dintre participanții la Comisia teologică interortodoxă de la Belgrad (1—15 septembrie 1966) ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse, rezultă că printre problemele ridicate de dialogul între Biserica Ortodoxă și Comuniunea Anglicană, chestiunile care constituie un obstacol în calea unui dialog sînt și teme în legătură cu cultul Maicii Domnului și al sfinților, al icoanelor și cinstirea moaștelor. Și aici, ca și pretutindeni — observă referentul — poziția Bisericii Anglicane este confuză și contradictorie. Astfel, în conformitate cu Sinodul de la Niceea, anglicanii trebuie să creadă că Hristos a luat trup de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria. Această credință este exprimată și în articolul 2 din cele *39 de articole*. În *Carea de rugăciuni*, în canonul *Liturghiei euharistice* din ziua de Crăciun se amintește că Dumnezeu s-a făcut om «din substanța Fecioarei Maria». În calendarul bisericesc anglican sînt notate sărbătorile Maicii Domnului (chiar dacă nu sînt toate). În *Liturghia anglicană* un loc important are cîntarea «Mărește suflete al meu...». Dacă Biserica Anglicană recunoaște hotărîrea celor patru Sinoade Ecumenice, trebuie să recunoască și calitatea Fecioarei Maria ca Maică a lui Dumnezeu, învățătură care a fost adoptată în Sinodul al III-lea Ecumenic. Cu toate acestea, această denumire nu apare în textele liturgice și dogmatice ale Bisericii Anglicane, în care Maica lui Dumnezeu este numită numai cu numele de «Fericita Fecioară Maria», sau mai simplu, «Fecioara Maria». Ceea ce este surprinzător, este absența totală în *Cartea de rugăciuni* și mai ales în *Liturghia euharistică* a unei cît de simple invocări a Maicii lui Dumnezeu.

Dacă se trece la declarațiile membrilor ierarhiei bisericești și a teologilor anglicani, aflăm o mare oscilare, o extremă diversitate care merge de la excesele romano-catolice pînă la refuzul recunoașterii nașterii feciorelnice a Mîntuitorului. Se poate spune deci că credința în fecioria absolută a Maicii lui Dumnezeu, sau funcția ei de mediatoare pentru întreg neamul omenesc, nu este obligatorie în anglicanism și nu este considerată ca parte esențială a credinței creștine.

---

53. Ellis Roberts, *Relics, în «The Gardian»*, Londra, din 17 apr. 1925, p. 349.

De altfel în Anglia sînt icoane pictate și sculptate, în locurile de cult pot fi văzute asemenea icoane, reprezentînd pe Hristos pe cruce sau scene din Noul Testament. La palatul Lambeth se poate vedea o icoană mare bizantină a Fecioarei Maria. În capela arhiepiscopală există icoane frumoase de îngeri, de sfinți, ale Mîntuitorului, ale Fecioarei Maria. Înaintea lor sînt candele și lumînări aprinse și în decursul unor servicii divine acestea se tămîiază. Asemenea icoane nu se găsesc în bisericile parohiale deoarece poporul se opune folosirii lor. (Vezi «Istina», nr. 3—4, 1968, p. 299).

Același lucru se întîmplă și cu cultul sfinților. Se poate spune că anglicanii resping acest cult. Calendarul lor menționează memoria sfinților, numele lor se dă bisericilor, dar nu se recurge la mijlocirea sfinților. Aceasta e considerată în articolul 22 din cele *39 de articole*, ca «doctrină romană».

Biserica Ortodoxă vede în aceasta urmele unei ecleziologii eronate, care separă biserica cerească de cea pămîntească și neagă legătura vie care le unește, legătură care se exprimă prin comuniune de rugăciuni cu sfinții. Prin aceasta ei neagă credința veche creștină în comuniunea vie de rugăciune între toți membrii Bisericii, vii și morți. Anglicanii nu admit nici cinstirea moaștelor, care iarăși e împotriva unei vechi credințe creștine (să ne amintim de cinstirea moaștelor Sfîntului Policarp din Smirna, după chinurile sale, pe la mijlocul veacului al II-lea). Acest lucru dovedește și o slăbire în credința harului Sfîntului Duh, care lucrează prin mijlocirea moaștelor celor aleși de Dumnezeu și care vestește învierea generală.

Articolul 22 nu recunoaște nici cinstirea icoanelor care este o recunoaștere a hotărîrilor Sinodului al VII-lea Ecumenic. Trebuie insistat asupra fundamentului teologic al cinstirii icoanelor, căci reprezentarea lui Hristos pe o icoană este o mărturisire de credință față de autenticitatea întrupării lui Dumnezeu și a omenității sale și chiar prin aceea, a convenienței de a fi reprezentat sub formă omenească[54].

În concluzie, dacă doctrina și cultul Bisericii Ortodoxe este foarte precis conturat, neîngăduind fanteziei individului nici cel mai mic teren pentru interpretări arbitrare [55], nu se poate spune același lucru despre Biserica Anglicană, care este mereu în căutare de forme și de idei care să-i îmbogățească viața religioasă și să apropie de creștinismul primar în înțelesul lumii moderne.

54. Vezi «Istina», nr. 3—4/1968, p. 229—331.

Arhim. Benedict Ghiuș

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ȘI DIAVOLUL ÎN IMNOGRAFIA BISERICII

...Înainte de a aborda acest studiu, e util să nu pierdem din vedere felul nou în care vorbesc imnele în această împrejurare despre «Moarte», «Iad» și «Diavol», teme care au un rol deosebit de important în capitolul de față.

Îndreptățiți sau nu de faptul amintit că prin cădere iadul și moartea ajung «uneltele» diavolului, e o realitate, în adevăr, că imnografii nu numai că *asimilează* fără deosebire cei trei termeni, ca și cînd ar fi unul și același lucru, dar asistăm la *personificări* în toată puterea cuvîntului. Nu numai odată în adevăr iadul și moartea vorbesc și se tînguiesc ca niște autentice ființe vii. Ceea ce este însă de reținut, este că totdeauna gura lor rostește gîndurile diavolului. În fond, avem de-a face fără îndoială, cu o *identificare* pur și simplu a «morții» și a «iadului» cu «diavolul».

Ne rămîne, cu alte cuvinte, sarcina să știm deosebi și aici ca și la Sfinții Părinți între realitate și ficțiunea poetică.

Diavolul și întruparea

În legătură cu obiectul de acum al preocupărilor noastre, constatarea generală pe care ne-o prilejuiesc imnele, este că nici unul din momentele principale ale Răscumpărării nu ne este prezentat fără un anumit raport cu diavolul. Negreșit, faptul e vizibil încă din ciclul întrupării Domnului și nu numai într-o singură formă.

În realitate, cum e și firesc, diavolul e vizat în primul rînd *ca autor al căderii*. O desprindem din stihurile după care ținta înomenirii Logosului ar fi înainte de toate ruina *operei* diavolului, adică în fond ruina căderii noastre : rodul «amăgirii» lui. Iată negreșit o astfel de insinuare :

> «Balaurul δράκων tîrîndu-se prin Eden, pe mine cu pofta îndumnezeirii amăgindu-mă, m-a aruncat la pămînt (ἐμὲ θεώσεως πόθῳ δελεάσε ἔῤῥιψεν εἰς γῆν) ; iar cel Milostiv și din fire preabun îndurîndu-se, m-a îndumnezeit sălășluindu-se în pîntecele tău, Maică Fecioară (θεουργεῖ ἐν τῃ γαστρί σου σκηνώσας) și asemănîndu-se mie [1].

Dar odată cu opera diavolului, întruparea Cuvîntului mai are în vedere și *stăpînirea* pe care satan și-o cîștigase asupra noastră prin cădere.

Este firește, un alt aspect al raportului de care vorbim, asupra căruia imnele nu insistă mai puțin. Motivul apare chiar de la *Bunavestire :*

> «Vezi toată făptura robită de vrăjmașul, Fecioară, și a voit să o miluiască pe ea prin tine (Ὁρᾷς τὴν κτίσιν τῷ ἐχθρῷ πᾶσαν δουλωθεῖσαν κατελεῆσαι δὲ αὐτὴν Βουλόμενος διὰ σου) pentru milostivirea milei, Iubitorul de bine : deci să nu fii necrezînd cuvintelor îngerului» [2].

---

1. *Octoih :* Duminica glas VII, Can. Născăt. Oda III, stihira I.
2. *Mineiul pe martie,* în 24 zile : Oda VII, stihira IV.

Evident, cu și mai multă amploare regăsim motivul acesta la *Nașterea Domnului.* Uneori, desființarea robiei acesteia ia — e drept — înfățișarea unei simple făgăduințe, unei acțiuni de viitor, pe care înomenirea Logosului nu o rezolvă, ci abia o face posibilă. E ceea ce ne spun discret, fără îndoială, imne ca următorul

> «Cel ce îmbracă cerul cu noi, de a Sa voie se înfașă ca un prunc de mîinile Fecioarei, vrînd să mă răpească din mîna luptătorului (Βουληθεὶς... χειρὸς ἁφαρπάζων μὲ τοῦ πολεμήτορος)[3].

De cele mai multe ori, ruina puterii diavolului este prezentată însă ca un fapt împlinit odată cu Nașterea Domnului și chiar odată cu Bunavestirea.

> «Astăzi toată făptura se bucură... astăzi se întunecă răutatea șarpelui (Σήμερον τοῦ ὄφεως ἀμαυροῦται τὸ φρύαγμα). Căci legătura blestemului strămoșului s-a dezlegat. Pentru aceasta și totdeauna strigăm ție: Bucură-te cea plină de dar»[4].

Și mai clar, la Nașterea lui Hristos, faptul împlinit e adeverit așa:

> «Oomorîtu-s-a vrăjmașul cu nașterea ta cea purtătoare de viață, Fecioară curată (Νενέκρωται ἐχθρὸς τῷ ζωηφόρῳ σου τόκῳ) și a înviat Adam, cel omorît de demult, prin neascultare gustînd din pom»[5].

Dar ca fapt împlinit, ruina aceasta a lui satan comportă în ciclul Nașterii aspecte destul de variate, într-un fel, pe cît de variate sînt și formele stăpînirii diavolului. E de observat astfel că Nașterea lui Hristos include, între altele, pierderea lui satan ca prinț al întunericului:

> «Lumina strălucirii nașterii Tale a luminat toată partea cea de sub soare și pe maimarele întunericului l-a pierdut (καὶ τὸν προστάτην τοῦ σκότους ὤλεσε)[6].

Dar îndeletnicirea de căpetenie a diavolului, în calitate de prinț al întunericului e fără îndoială *idolatria,* «înșelăciunea idolilor». Or, înomenirea Logosului zdrobește pe satan și pe tărîmul acesta:

> «August singur stăpînind pe pămînt, mulțimea stăpînitorilor omenești a încetat; și Tu, întrupîndu-Te din cea curată, mulțimea dumnezeilor idolești s-a surpat (ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων πατήργηται); sub o împărăție lumească cetățile erau și într-o stăpînire a Dumnezeirii neamurile au crezut. Scrisu-s-au popoarele cu porunca cezarului, scrisu-ne-am și noi credincioșii cu numele Dumnezeului nostru Celui ce Te-ai întrupat»[7].

În realitate, adevărata redută a puterii lui satan este însă *iadul,* temnița morților. Ei bine, «tăindu-se din Fecioară, ca o piatră dintr-un munte», la înomenirea Sa, Logosul atacă și împărăția aceasta și o sfărîmă:

> «Născătoare de Dumnezeu pe tine te slăvim strigînd: *Tu ești muntele din care în chip negrăit s-a tăiat piatra și porțile iadului s-au sfărîmat* (Tâ esi gorá otne iáje neizglagollano otsecésia cámi i vratá ádova socrousi)»[8].

---

3. *Mineiul pe decembrie,* în 30 zile: Can. II Oda III ș.a
4. *Mineiul pe martie,* în 25 zile: Sedelna II.
5. *Mineiul pe noiembrie,* în 3 zile: Can. I, Oda VI, stihira Născătoarei.
6. *Mineiul pe iulie,* în 13 zile: Can. Arhanghelului Oda IX, stihira Născătoarei.
7. *Mineiul pe decembrie,* în 25 zile: Vecernia, Slava... ș.a.
8. *Mineiul pe decembrie:* Miercuri glas IV, Bogorodicinele Troparelor.

Ca stăpîn al iadului, diavolul este înainte de toate «ucigaș de oameni». E lesne de înțeles acum de ce, la arătarea Sa în trup, Logosul doboară în sfîrșit și «puterea silnică a ucigașului de oameni» [9].

> «Răsărind din tine, Fecioară, Viața cea mai presus de gînd, a omorît pe vrăjmașul cel care ne-a omorît pe noi pe toți (ἐχθρὸν ἐθανάτωσεν ἅπαντας ἡμας θανατώσαντα) și a înviat lumea» [10].

Dar au imnografii, cu adevărat de astădată, un fel special de a înțelege atari înfăptuiri ?

Ar fi nedrept să nu semnalăm în această privință, felul nou și deosebit de semnificativ de a raporta Nașterea Domnului la înfrîngerea diavolului, care se lămurește ici și colo, în imnele acestui ciclu. Vrem să vorbim de ceea ce am putea numi fără îndoială înțelegerea Nașterii din perspectiva «revanșei» noastre împotriva lui satan.

Este un fapt evident că se întîlnesc la imnografi imne și rugăciuni în care întruparea e asemănată cu o undiță : Dumnezeirea Logosului fiind cîrligul undiței, iar trupul Domnului «mîncarea de înșelăciune», rugăciuni și imne din care nu este greu să înțelegem că faptul înomenirii Logosului constituie în adevăr un prim pas și o tăinuită pregătire de departe, în vederea unui anumit ceas al *revanșei* contra diavolului.

E drept, deznodămîntul, roadele acestei «dumnezeiești meșteșugiri» vor avea loc abia după luarea efectivă a revanșei adică după moartea și învierea Domnului. Înfăptuirile Întrupării, din acest punct de vedere sînt așadar numai o pregătire, o făgăduință ; dar, pentru aceasta, întruparea nu rămîne mai puțin un element esențial din iconomia revanșei. E înțelegerea pe care melozii o evocă de obicei așa :

> «*Cu trupul înfășurîndu-Te ca și cu o mîncare de înșelăciune ce se pune în undiță* (σάρκα περιθέμενος ὡς αγκίστῳ δελεαρ) cu dumnezeiască puterea Ta, pe șarpe jos l-ai tras (τὸν ὄφιν καθείλκυσας), scoțînd pe cei ce strigă : Doamne bine ești cuvîntat» [11].

Totuși pentru înțelegerea realizărilor întrupării, pe care imnografii le atestă *ca un fapt împlinit*, dincolo de cele arătate de noi altădată (la capitolul despre *Ciclul Întrupării)*, adevărul este că nu aflăm acum nimic nou.

La etapa Răscumpărării la care ne aflăm, *slobozirea noastră din tirania diavolului* se dovedește așadar a fi și ea la rîndul ei, în fond, pur și simplu o nouă ordine de lucruri darnic înființată în lume de Dumnezeu, sau, altfel spus, un dar gratuit de iubire adus pentru noi toți cu taină, în ființa Logosului înomenit ca Nou-Adam, la fel cu celelalte binefaceri ale Întrupării.

Diavolul la botez și Schimbarea la față

Un raport analog cu diavolul observăm la imnografi și cînd e vorba de cele două momente de seamă din ciclul vieții publice : *Botezul* și *Schimbarea la față a Domnului.*

---

9. *Mineiul pe decembrie,* în 25 zile : Can. II, Oda VIII, stihira II.
10. *Mineiul pe februarie,* în 29 zile : Oda V ș.a.
11. *Octoih :* Duminică glas V, Can. Invierii, Oda VII, stihira I.

1. Cu toată vădita discreţie a imnelor, *la Botez*, de pildă, putem deosebi chiar mai multe aspecte, unele deja cunoscute.

După un anumit număr de imne, se vede clar în adevăr că unul din scopurile Botezului este, ca şi în ciclul Întrupării, nimicirea «răutăţii» diavolului, adică a *căderii* noastre şi redobîndirea nestricăciunii de la început. Iată fără îndoială o indicaţie în sensul acesta.

«Rîul păcii şi izvorul desfătării fiind Tu, Atotputernice Doamne, cum Te vor primi curgerile rîurilor suindu-Te gol? Cel ce îmbraci cerurile cu nori şi *goleşti toată răutatea vrăjmaşului* (γυμνώσαντα πασαν τὴν κακίαν ἐχθρόυ) *şi cu nespurcăciune îmbraci pe cei pămînteşti* (καὶ ἀφθαρσίαν τοὺς μηγενεῖς ἐπενδύσαντα)» [12].

Dar, ca şi la Naştere, Botezul are în vedere pe diavol şi sub un alt aspect: din toată opera restaurării Botezul urmăreşte în special izbăvirea noastră *din tirania* lui satan. Iată de pildă şi o astfel de afirmaţie:

«Arătîndu-Te cu trupul s-a sfinţit pămîntul, apele s-au binecuvîntat, cerul s-a luminat, *iar neamul omenesc din amară tirania vrăjmaşului s-a izbăvit* (γενος δὲ βροτῶν τῆς πικρᾶς τυραγνίδος ἐχθροῦ λελύτρωται)» [13].

O foarte caracteristică faţă a acestei înfăptuiri a Botezului o constituie însă *dezrobirea firii şi îndeosebi a apei de sub imperiul lui satan.*

După o străveche predanie, imnografii admit în adevăr că odată cu căderea, diavolul şi-a făcut cuib în toate făpturile lui Dumnezeu de sub cer. Firește, un asemenea cuib şi-a făcut diavolul şi în ape [14]. Pentru cuvîntul acesta desigur văd imnografii «toată firea cea zidită de Dumnezeu îngropată în hotarele pîntecelui călăului» [15], iar pe satan îl numesc «Stăpînitorul lumii şi împărat al celor din ape».

Or, cu Botezul Său Mîntuitorul a zdrobit capetele nevăzuţilor balauri [16] ce se ascundeau în ape şi a restaurat astfel firea făpturii Sale:

«Să cîntăm Domnului întru laudă, Celui ce s-a arătat în ape, şi sfărîmarea noastră *cu aceasta* (τούτοις) o a înnoit şi *a sfărîmat capetele nevăzuţilor vrăjmaşi* (καὶ κεφαλὰς συντρίψαντι τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν) şi să strigăm: Lăudaţi-L şi-L prea înălţaţi întru toţi vecii» [17].

Alteori înfăptuirea aceasta e îngrădită însă într-o viziune mult mai amplă:

«Stăpînitorul lumii s-a numit şi împărat al celor din ape de demult, *dar se sugrumă de a Ta curăţire şi se surpă în mare* (ἀλλ'ἐμπνίγεται τῇ σῇ καθάρσει καὶ καθαιρεῖται... τῇ λίμνῃ) ca legheonul oarecînd, *iar facerea mîinilor Tale cea robită de demult*, Mîntuitorule, prin puternică mîna Ta *de izbăvire ai înviednicit-o* (τὸ πλάσμα τὸ δουλωθὲν ἐπ'αὐτοῦ... ἐλευθερίας κατηξίωσας)» [18].

2. Chiar dacă orice indicaţii nu sînt absente, despre raportul evenimentului de pe Tabor cu diavolul, imnele *Schimbării la faţă* sînt însă departe de a da informaţii tot atît de bogate şi de precise. De altfel, aici

12. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile: Vecernia, stihira III.
13. *Mineiul pe ianuarie*, în 2 zile: Pavecerniţa, Oda IV, stihira I.
14. Ps. LXXIII, 13. 15. *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile: Oda III, stihira II.
16. *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile: Rugăciune pentru sfinţirea apelor: «... şi *capetele balaurilor* ce se ascundeau acolo le-ai zdrobit».
17. *Mineiul pe ianuarie*, în 3 zile: Oda VIII, stihira III.
18. *Mineiul pe ianuarie*, în 5 zile: Pavecerniţa, Oda VI, stihira III.

însăși înfățișarea problemei se schimbă : în locul raportului cu diavolul e vorba acum de un raport al evenimentului cu «uneltele» diavolului · cu iadul și cu moartea.

Oricît de enigmatică ar putea să pară atare afirmație, melozii asigură în adevăr că una din înfăptuirile mîntuitoare ale Schimbării la față este în realitate și *izbăvirea din ascunzătorile iadului, din stricăciune, a lui Adam*, adică a chipului nostru stricat prin «ticăloșie». Iată un indiciu :

> «Întru dumnezeiască Schimbarea la față (preobrajeniem bojestvenîm), chipul nostru cel de demult prin ticăloșie stricat — *astăzi* (dnesi) *Ziditorul a scos din stricăciune pe Adam strămoșul, din ascunzătorile iadului* (Zijditeli iz tlikvózved praotța Adam, bâvșago socrovișceah adovâh) și a îndumnezeit mintea noastră și petrece Dumnezeu împreună și om» [19].

Dar nu numai atît. În alte imne constatăm că melozii, cu o semnificativă tendință spre personificare, prezintă această înfăptuire drept pur și simplu mîntuirea noastră din robia morții :

> «*Astăzi ai arătat Dumnezeirea Ta*, Doamne, cinstitilor Tăi Apostoli și lui Moise și lui Ilie că Unul ești Dumnezeul Legii și al darului, Cel ce ne-ai mîntuit pre noi acum din *robia morții* (ὁ λυτρωσάμενος ἡμᾶς ἐκ τοῦ θανάτου νῦν τῆς χειρώσεως), cu care slăvim rînduiala Ta cea iubitoare de oameni» [20].

Dar beneficiază aceste înfăptuiri și de astădată, oare, de un sistem special de înțelegere ? Realitatea este că nici la Botez, nici la schimbarea la față nu aflăm indicații în acest sens.

După toate semnele, atît într-un caz cît și în celălalt, izbăvirea noastră din robia lui satan și a «uneltelor» lui se reduce așadar, în fond, la o simplă înfăptuire printre celelalte înfăptuiri ale acestor evenimente : o simplă și nouă *anticipare* și o simplă și nouă *preînchipuire* adică, (dar privind de astădată raporturile lumii cu diavolul) a ispășirilor crucii și a transformărilor învierii.

Diavolul și Patima Domnului

În realitate, în ciclul Sfintelor Patimi, în adevăr, raportul Răscumpărării cu diavolul, atinge de fapt cele mai ample proporții. Cu toată mulțimea variantelor, temele fundamentale din repertoriul imnografilor rămîn totuși și acum aceleași.

Constatăm astfel, ca de obicei, că Răstignirea se întîlnește cu diavolul mai întîi sub aspectul acestuia de inspirator și susținător al căderii de la început, ținta Sfintelor Patimi fiind desigur îndreptarea căderii, adică tocmai desființarea «înșelăciunii» lui satan. E firește, o temă pretutindeni subînțeleasă care apare însă uneori sub forme discrete ca aceasta :

> «Cînd s-a întins pe lemn, Via cea nelucrată, ne-a izvorît vin al dumnezeiescului dar, care veselește inimile, *și beția înșelăciunii cu totul o oprește* (καὶ τῆς πλάνης μέθην ὁλοσχερῶς ἀναστέλλοντα) și păcatul curăță» [21].

19. *Mineiul pe august*, în 5 zile : Icosul Înainte-Prăznuirii.
20. *Mineiul pe august*, în 8 zile : Vecernia, stihira I.
21. *Octoih* : Miercuri, glas VIII : Can. Crucii, Oda I, stihira II.

Mai direct, întîlnirea aceasta a crucii cu *opera* diavolului, ni-i prezentată însă astfel :

«Tu, Hristoase, m-ai curăţit de rană, *pe mine cel rănit la suflet de muşcarea balarului* (μὲ... τὸν τῇ ψυχῇ τετρωμένον δρακοντίῳ δήγματι) şi mi-ai arătat lumină mie celui ce zăceam de demult întru întuneric şi în stricăciune, că prin cruce în iad pogorîndu-Te, împreună m-ai înviat» [22].

Desfiinţarea operei diavolului reclamă însă la imnografi, în prealabil, ca o condiţie esenţială, desfiinţarea *puterii* pe care satan şi-a dobîndit-o asupră-ne. Aici în adevăr, apare aspectul cel mai dramatic al întîlnirii dintre cruce şi diavol.

Evident, lupta aceasta s-a încheiat la sfîrşit cu înfrîngerea diavolului. Puţine teme însă au fost exploatate de imnografi mai felurit ca enunţarea acestei biruinţe.

E clar mai întîi că, privită în esenţă, înfrîngerea aceasta a diavolului constituie de fapt, pur şi simplu, *prăbuşirea totală a puterii lui.* Citărn numai un indiciu :

«Pe Cruce, Hristoase, spînzurîndu-Te, împreună cu Tine ai ridicat pe omul cel căzut *şi toată puterea vrăjmaşului ai surpat-o Cuvîntule* (καὶ πᾶσαν ἐχθροῦ κατέῤῥαξας... δυναστεῖαν) [23].

E adevărul pe care Prohodul îl cîntă mai simplu, aşa : «Cuvine-se dar să cădem la Tine, Ziditorul, cel ce pe cruce mîinile Ţi-ai întins *şi-ai zdrobit de tot puterea celui rău* (καὶ συντίφαντα τὸ κράτος τοῦ ἐχθροῦ)» [24].

Cu aceeaşi agerime e examinat însă lucrul şi în consecinţele lui. Întrucît ne priveşte, constatăm în adevăr că urmarea esenţială a biruinţei de care vorbim e la imnografi *slobozirea noastră din robia lui satan.* Iată un fel obişnuit de a evoca înfăptuirea aceasta :

«Întinzîndu-Ţi pe cruce preacuratele Tale palme ai biruit pe Amalic cel netrupesc cu dumnezeiască puterea Ta, *şi lumea ai izbăvit din robie* (i mir izbavil isi ot rabotâ), Hrisoase, Dumnezeul nostru» [25].

Pe alocurea, e drept, imnografii destăinuiesc adevărul acesta folosindu-se de imagini pitoreşti şi de chipuri. Printre ele, remarcăm de obicei asemănarea diavolului *cu un lup :*

«Ca un miel Te-ai spînzurat pe lemn, Hristoase, *fălcile lupului celui înţelegător zdrobindu-le şi din gura lui răpind oile cele cuvîntătoare şi aducîndu-le Părintelui* (τὰς σιαγόνας συντλῶν λύκου νοητοῦ καὶ τούτου ἐκ στόματος ἁφαρπάξων σου τὰ λογικὰ πρόβατα καὶ προσάγων τῷ Γεννήτορι)» [26].

Dar acelaşi adevăr melozii îl mărturisesc alteori asemănînd pe diavol *cu un balaur,* ca monstrul din iconografia Judecăţii de apoi :

«Întru amiazăzi răstignindu-Te în mijlocul pămîntului de bunăvoie, *ai tras marginile lumii Îndurate din mijlocul gîtlejului balaurului* (κόσμου τὰ πέρατα μέσον φάρυγγος τοῦ δράκοντος ἐξέσπασας) pentru aceasta... mărim cinstită crucea Ta» [27].

22. *Octoih :* Duminică, glas VII : Can. Învierii, Oda III, stihira II.
23. *Octoih :* Miercuri, glas I : Oda I, stihira I.
24. *Triod :* Prohodul Domnului : Starea II, stih. I.
25. *Penticostar :* Tripesneţe finale, Vineri V, Oda V, stihira I.
26. *Octoih :* Miercuri, glas V : Oda IX, stihira I.
27. *Triod :* Miercuri, Săptămîna IV, Tricîntarea, Oda VIII, stihira I.

Și mai însemnate însă sînt urmările biruinței lui Hristos cînd e vorba de diavolul însuși. Una din urmările cele mai caracteristice din acest punct de vedere e faptul că, odată cu înfrîngerea diavolului, *dispare din lume cultul dracilor : idolatria.*

Evident, atare afirmație presupune cunoscut, în prealabil, că imnografilor nu le-a fost de loc greu — autorizați de spusa Apostolului [28] — să vadă un strîns raport de dependență între idolatrie și domnia diavolului. De altfel, dacă e cu adevărat o realitate că ceea ce fundează, ceea ce dă un înțeles, o rațiune și o «legimitate» rătăcirii idolești e domnia diavolului, e clar că odată cu prăbușirea stăpînirii lui satan, se prăbușește de fapt și înțelesul și toată «legitimitatea» idolatriei.

Nu fără noimă, așadar, adeveresc imnografii încetarea rătăcirii și jertfelor idolești, odată cu înfrîngerea diavolului. Iată o simplă afirmare a faptului :

> «Pe lemn Te-ai spînzurat de voie preabunule și pentru noi Te-ai adus jertfă Tatălui și *jertfele idolești le-ai încetat și stăpînirea gînditorului de rău ai risipit-o* (καὶ κατέπαυσας θυσίας τῶν εἰδώλων καὶ τὸ κράτος ἔλυσας τοῦ κακογνώμονος), Împărate al veacurilor» [29].

În mod obișnuit însă imnele evocă înfăptuirea aceasta astfel :

> «Jertfi-voi Ție cu glas de laudă, Doamne, Biserica strigă către Tine, *de sîngele (jertfit) dracilor curățindu-se* (ἐκ δαιμόνων λύθρου κεκαθαρμένη) cu sîngele cel curs prin milostivire din coasta Ta» [30].

O consecință mult mai însemnată e negreșit *deposedarea violentă a lui satan de toți robii pe care-i stăpînea.* Lucru curios însă : de înfăptuirea aceasta imnele nu vorbesc decît indirect și foarte acoperit. Iată un exemplu :

> «Ca un miel de voie Te-ai spînzurat pe cruce, Stăpîne, *răpind de la lup oile Tale cele cuvîntătoare, Mîntuitorule* (ἁφαρπάζων τοῦ λύκου τὰ λογικά σου... θρέμματα) și închizîndu-le în staulul poruncilor Tale» [31].

Dar cea mai puternică dintre toate consecințele înfrîngerii este fără îndoială pentru imnografi «*aruncarea lui Satan în prăpastie*». Tema este afirmată răspicat și spre ea converg cele mai multe imne.

E drept, prin expresia aceasta melozii vor să spună, după cît se pare, mai multe lucruri. Mai întîi, «aruncarea în prăpastie» e destinată evident, să ne dea o idee despre Satan, în noua lui condiție de învins și deci de rob al lui Hristos ; mai precis, expresia aceasta e în realitate un fel de a evoca osînda diavolului, adică închiderea și îngrădirea lui satan în propriul lui domeniu de existență : *în ordinea întunericului* [32], domeniu și ordine pe care imnografii le prezintă totuși popular și fără pretenții sub aparențele anticului «tartar subpămîntean» ; într-un cuvînt, exprimîndu-se astfel, melozii țintesc fără îndoială să dea o imagine sugestivă despre spăimîntătoarea răsturnare din condiția de stăpîn, la cea de rob înlănțuit — pe care crucea a adus-o în existența diavolului.

---

28. I, Cor. X, 19—20. 29. *Octoih* : Joi, glas III : Vecernia, stihira III.
30. *Mineiul pe februarie,* în 28 zile : Oda VI, ș.a.
31. *Octoih :* Miercuri, glas VII : Oda IX, stihira II.
32. În prezența lui Dumnezeu, Satan e *ca un orb care,* deși în lumina strălucirii soarelui de amiază, nu vede nimic.

Cu lămurirea aceasta, astfel se întrevede oricum, ce vor să spună nenumăratele insinuări fugare ca : «diavolul s-a surpat», «vrăjmaşul a căzut cădere mare», «s-a răsturnat cu spaimă», «diavolul s-a ruşinat», «şarpele s-a smerit», «s-a robit vrăjmaşul», — expresii de care se folosesc de obicei cărţile de slujbă, în legătură cu aceasta. Dar faptul esenţial, aruncarea lui satan în prăpastie este evocat de cele mai multe ori astfel :

> «Crucea s-a înfipt în locul Căpăţînii, în mijlocul pămîntului şi rana ce odrăslise prin lemn, în mijlocul Raiului a vindecat-o. Că Mesia Iisus, Cel ce este numai El drept, în mijlocul tîlharilor celor fără de lege spînzurîndu-se, dimpreună cu Sineşi a înălţat pe toţi ; *iar pe cel ce a căzut dintru înălţime, în prăpastie I-a aruncat* (καὶ τὸν ἐξ ὕψους πέσοντα εἰς χάος ἀπέῤῥιψε)» [33].

Prăbuşirea puterii lui satan se răsfrînge însă firește şi asupra uneltelor lui : iadul şi moartea.

Amintim că aici nu vorbim de moarte privită numai în înţelesul de osîndă a căderii. După cum se ştie, de astădată, avem de-a face cu *moartea-osîndă, unealtă a diavolului,* în scurt, cu *moartea asimilată cu diavolul.*

La locul cuvenit, am arătat, desigur, că datorită crucii, moartea înţeleasă ca osîndă şi ca principiu *definitiv* al existenţei a fost desfiinţată, sau cum spun imnografii : «*s-a omorît moartea*» astfel înţeleasă.

Faptul că de astădată moartea e identificată cu diavolul nu schimbă întru nimic această situaţie. Se întîmplă totuşi un fenomen nou : observăm anume că osînda morţii se răsfrînge şi asupra diavolului, iar osînda diavolului se răsfrînge la rîndul ei şi asupra morţii, exact aşa cum, prin identificare, atributele morţii devin atributele diavolului, iar atributele diavolului, atributele morţii.

Ca o indicaţie, iată de pildă un imn în care, la o examinare mai atentă, osînda diavolului — în cazul de faţă alungarea lui din domnie se extinde în adevăr, ca *osîndă* şi peste *tirania* morţii :

> «*Osînditu-sa tirania morţii prin lemn* (κέκριται τοῦ θανάτου ἡ τυραννὶς διὰ ξύλου) cu moartea Ta cea nedreaptă fiind Tu osîndit, Doamne ; pentru aceasta *domnul întunericului,* pe Tine nebiruindu-Te, *după dreptate s-a alungat* (ὁ ἄρχων τοῦ σκότους δικαίως ἐκβέβληται)» [34].

Invers şi mai adeseori, osînda morţii — *omorîrea* — ajunge la rîndul ei osînda diavolului, pînă acolo că imnografii vorbesc mereu de «moartea», de «uciderea» diavolului, deşi propriu-zis satan n-a fost omorît, cum se vede din imnul următor :

> «Patimă ucigătoare de patimă de voie ai răbdat, Iisuse Hristoase *şi ai ucis pe cel ce ne-a ucis pe noi de demult în rai* (καὶ ἀπέκτεινας τὸν ἀποκτείναντα πάλαι ἐκ παραδείσου ἡμᾶς). Pentru aceasta mărim bunătatea TA» [35].

Aşijderea, iadul la rîndul lui, de astă dată, nu este numai pur şi simplu temniţa morţilor ; aici mai întîi el este o persoană. Iată unul din cuvintele lui :

---

33. *Octoih :* Vineri, glas VIII : Oda VI, stihira I.
34. *Octoih :* Duminica, glas VII : Can. Învierii, Oda I, stihira I.
35. *Octoih :* Vineri, glas V : Can. Crucii, Oda I, stihira I.

«Trei cruci a înfipt Pilat în Golgota: două tîlharilor și una Dătătorului de viață, pe care văzînd-o *iadul a zis celor de jos* (ὁ Ἅδης καὶ εἶπε τοῖς κάτω): o, slugile mele și puterile mele, cine este cel ce a înfipt piron în inima mea? Ce suliță de lemn m-a împuns fără de veste și mă rup? La cele dinăuntru ale mele mă doare, pîntecele meu se chinuiește, simțirile îmi tulbură duhul și mă silește a lepăda din mine pe Adam și pe cei din Adam, căci lemnul pe ei iarăși îi duce în Rai» [36].

Dar nu numai atît. Ca persoană, iadul e pe față și total asimilat cu diavolul. Știm de pildă că, după imnografi ca și după Sfinții Părinți, satan este «*domnul* beznei iadului» [37]; ei bine, iată cum de astă dată *iadul* e cel care vorbește în această calitate:

Astăzi *iadul* strigă suspinînd: «*sorbitu-s-a stăpînirea mea*, păstorul s-a răstignit și pe Adam l-a înviat. *De cei peste care eram împărat am fost lipsit* (ὥνπερ ἐβασίλευον ἐστέρημαι) și pe care i-am înghițit, puternic fiind, pe toți i-am pierdut. Deșertat-a mormintele Cel ce s-a răstignit; slăbit-a puterea morții» [38].

Or, faptul că iadul e identificat cu Satan nu schimbă nici el firește nimic din pomenita soartă a iadului ca temniță a morților. Redută a morții definitive și simbol al puterii lui satan, iadul ca personificare a diavolului, în realitate, cumulează doar, în cazul de față osînda temniței morților, cu ceva din osînda diavolului.

E ceea ce printr-o formulă sui-generis, în care se întrevede limpede aluzia la «*puterea*» împărătească a iadului, destăinuiesc imnele cînd afirmă: «cu pogorîrea Ta la cei morți ai zdrobit, Doamne, *puterea* toată a iadului» [39].

De ce e mai multe ori însă din considerație desigur pentru calitatea de persoană a iadului, imnografii preferă să spună, nu fără semnificație, pur și simplu: «*s-a omorît iadul*»:

«Tu, pogorîndu-Te la cei morți, *ai omorît iadul (umertfil esi ad)* și ai sfărîmat porțile morții și încuietorile și pe cei ferecați în obezi i-ai scos cu vitejie spre mîntuirea tuturor» [40].

Zdrobit în puterea lui, zdrobit și în «uneltele», în «cursele» și în «întăriturile» lui, prăbușirea lui satan e astfel totală [41]. Nu fără dreptate spun, așadar, melozii că prin crucea lui Hristos «tiranul a luat în suflet rană de moarte» [42].

Se poate vorbi la imnografi, măcar de astădată, de o înțelegere specială a acestor înfăptuiri? La întrebarea aceasta, datele de care dispunem ne permit să dăm un răspuns afirmativ.

Negreșit, nimic nou, la prima vedere: împlinire a «condiției de dreptate», în iconomia ispășirii păcatului, momentul crucii reprezintă în adevăr o «operă de dreptate» și în iconomia înfrîngerii diavolului.

36. *Triod*: Duminica III-a, Icosul. 37. *Triod*: Prohodul Domnului, starea II-a, stih 45.
38. *Triod*: Sîmbătă în Săptămîna Patimilor, Vecernia, stihira VII.
39. *Triod*: Prohodul Domnului, starea I, stih 18.
49. *Penticostar*, Luni în Săptămîna III după Paști, Trîpesnețe, Oda VIII, stihira II (În slavonă Marți). 41. *Octoih*: Duminică, glas II: Can. Învierii, Oda IV, stihira II.
42. *Octoih*, Miercuri, glas VI: Oda IX, stihira II.

Totuşi, la o privire mai atentă, deosebirea se vădeşte totală : dreptatea care, în primul caz, avea în vedere pe Dumnezeu şi împăcarea Lui, e clar în adevăr că acum are în vedere pe diavol şi înfrîngerea lui. Iată mărturisirea melozilor :

> «Veniţi toate neamurile blagoslovitului lemn să ne închinăm prin care s-a făcut *veşnică dreptate* (ἡ αἰώνιος δικαιοσύνη) căci, *cel ce a amăgit pe strămoşul Adam prin lemn, prin Cruce se amăgeşte* şi fiind surpat cade cădere cumplită cel ce a ţinut prin tiranie împărătească zidire ; cu sîngele cel dumnezeiesc veninul şarpelui se spală şi blestemul s-a dezlegat cu *osîndirea cea pe dreptate* (καταδίκης δικαίας) cu nedreaptă judecată Cel drept fiind osîndit. Căci cu lemnul se cădea să se vindece lemnul şi cu patima Celui fără patimă să se dezlege patimile cele prin lemn ale celui osîndit ; ci slavă, Împărate, *înfricoşătoarei rînduielii Tale* (τῇ σου φρικτῇ οἰκονομίᾳ) celei pentru noi, prin care ne-ai mîntuit pe toţi ca un bun şi de oameni iubitor» [43].

Dar descrierea aceasta a «înfricoşătoarei rînduieli» de «veşnică dreptate» pentru «dreapta osîndire» a diavolului nu-i, oare, regăsirea pur şi simplu, la imnografi, a ideii de plan divin pe care, vorbind despre Sfinţii Părinţi, un autor o caracteriza : «un plan înţelept al lui Dumnezeu în care chipul ridicării noastre s-ar modela după chipul căderii, în care adică Răscumpărarea ar fi un răspuns la drama căderii, analog în desfăşurare şi compensator în efecte» ? [44].

Ca o apropiere de concret (nu fără a constitui de altfel şi o indicaţie despre natura «dreptului» şi «dreptăţii» de care poate fi vorba în cazul de faţă, o rugăciune de la Rusalii dă totuşi a înţelege că opera aceasta de «veşnică dreptate» în fond nu este altceva decît o *«înţeleaptă meşteşugire dumnezeiască de a vîna pe diavolul»*. Iată în adevăr acest text :

> «Izvorule al vieţii cel luminător... Cel ce Te-ai adus pe Tine pentru noi junghene nevinovată... şi prin înfricoşătoare şi negrăită jertfirea aceasta ne-ai dăruit nouă viaţa de veci şi pogorîndu-Te în iad ai sfărîmat încuietorile cele veşnice şi celor ce şedeau întru întuneric le-ai arătat ieşire şi *ai vînat cu înţeleaptă meşteşugire dumnezeiască pe şarpele începătorul răutăţii* (τὸνδέ ἀρχέκακον δράκοντα θεοσόφῳ δελεάσματι ἀγκιστρεύσας) cel dintru adînc şi l-ai legat cu lanţurile întunericului în tartar şi în focul nestins şi întru adîncul cel mai dinafară l-ai închis cu putere nemăsurată» [45].

Despre modalităţile acestei «înţelepte meşteşugiri» aflăm însă în cărţile de slujbă, indicaţii nu mai puţin răspicate.

Firește, în substanţă, cu apreciabile nuanţe pe care le vom releva la vreme, modalităţile acestea nu sînt deosebite de acelea pe care le observăm şi la Sfinţii Părinţi. De o deosebire nu putem vorbi decît doar considerînd ordinea de preferinţă a imnografilor faţă de ele.

---

43. *Mineiul pe septembrie*, în 14 zile, Vecernia, Slavă... Şi acum...

44. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, étude critique et documents*, Louvain, 1931, p. 156. Triod, Miercuri : Sedelnele Octoiului, glas II, stihira II : *«În ce chip a robit vrăjmaşul pe Adam* prin mîncarea din lemn, Doamne *întru acelaşi chip şi Tu ai robit pe vrăjmaşul prin lemnul Crucii şi prin patima Ta.* Că cu aceasta ai venit al doilea Adam, să cauţi pe cel rătăcit şi să înviezi pe cel omorît, Dumnezeul nostru, slavă Ţie».

45. *Evhologhiu*, Vecernia Rusaliilor : Rugăciunea V.

În realitate, modalitatea cea mai des evocată în stihurile melozilor e fără îndoială în primul rînd cea denumită *teoria abuzului de putere*. «Înţeleapta meşteşugire dumnezeiască» ar fi «vînat» cu alte cuvinte pe diavolul, făcîndu-l să comită un abuz de putere faţă de Hristos.

E de observat însă că la imnografi acest abuz de putere de obicei nu-l comite diavolul de-a dreptul, ci prin una din personificările lui, de preferinţă iadul. Responsabil, se înţelege e tot diavolul, aşa încît în fond situaţia e neschimbată.

Cît priveşte abuzul de putere însuşi, el constă, în cazul de faţă, în faptul că la pogorîrea în iad — necunoscînd cine-i Cel mort şi socotindu-L «om gol», iadul şi-a întins şi asupra lui Hristos pe nedrept şi lacom, puterea lui de a ţine pe răposaţi în temniţa morţilor. Iată una din obişnuitele aluzii ale melozilor în această privinţă :

> «*Luatu-Te-a pe Tine cu gura tot, iadul cel nepriceput* (ἐδέξατο ὅλον σε Ἅδης ὁ ἄφρων στόματι) pe lemn văzîndu-Te pironit şi cu suliţa împuns, fără suflare *pe Tine, Dumnezeul cel viu, om gol a fi Te-a socotit* (τὸν ζῶντα θεὸν ψιλὸν ἐλογίσατο βροτὸν) dar, ispitind a cunoscut puterea dumnezeirii Tale» [46].

Ideea unui abuz o sugerează însă parcă şi mai clar imnul următor :

> «*Stăpînul lumii* (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων) căruia ne-am scris neascultînd porunca Ta cu crucea Ta s-a osîndit că *puindu-se Ţie împotrivă ca unui mort* (προσλαβὼν γαρ σοι ὡς θνητῶ) a căzut de puterea stăpînirii Tale şi ca un neputincios s-a vădit» [47].

Căci firește acest abuz de putere n-a rămas nepedepsit. Drept pedeapsă atît iadul cît şi diavolul au fost deposedaţi în adevăr, «după dreptate», de puterea pe care o deţineau. Lucrul îl spune cu o deosebită claritate imnul următor, din stihurile căruia se desprinde că imnografii nu excludeau totuşi din viziunea lor nici abuzul de putere conceput în felul cum l-am întîlnit la Sfinţii Părinţi (ca o intervenţie directă adică a diavolului însuşi).

> «*Osînditu-s-a tirania morţii* prin lemn *cu moartea Ta cea nedreaptă* (ἀδίκῳ) fiind Tu osîndit, Doamne, pentru aceasta *Domnul întunericului pe Tine nebiruindu-Te, după dreptate s-a alungat* (ὁ ἄρχων... σου μὴ κατισχύσας δικαίως ἐκ βέβληται)» [48].

Dar tot atît de des e evocată de melozi şi *teoria revanşei*. Firește şi ea îmbracă aici o nuanţă specială. Vorbind drept, revanşa ajunge de astă dată, pur şi simplu, «înţeleapta meşteşugire divină» care-şi propune să răstoarne *printr-o înşelăciune* tiranica stăpînire a diavolului, întemeiată după cum se ştie, *prin înşelăciune*. Iată în adevăr o astfel de evocare (la Înălţarea Crucii) :

> «O, de trei ori fericite lemn pe care s-a răstignit Hristos Împăratul şi Domnul *prin care a căzut cel ce a înşelat cu lemnul, înşelat fiind de Cel ce s-a pironit cu trupul, de Dumnezeu* (δι'οὗ πέπτωκεν ὁ ξύλῳ ἀπατήσας ἐν σοι δελεασθεὶς θεῷ προσπαγέντι σαρκί) Care dă pace sufletelor noastre» [49].

---

46. *Octoih*, Duminică, glas VI : Can. Crucii şi Învierii, Oda V, stihira I.
47. *Octoih*, Duminică, glas II : Can. Învierii, Oda I, stihira I.
48. *Octoih*, Duminică, glas VII, Can. Învierii, Oda I, stihira I.
49. *Mineiul pe septembrie*, în 14 zile, Catavasiile Crucii, Oda V.

Firește, «înșelăciunea» pusă la cale de Dumnezeu ca să doboare pe diavolul e de fapt, cum am arătat și altă dată, însăși **taina înomenirii** Logosului : Dumnezeire ascunsă sub chip omenesc. Întruparea, din acest punct de vedere, constituie în adevăr — după imnografi — cînd un fel de cursă de prins păsări [50], cînd o misterioasă undiță aruncată dinadins înaintea «chitului celui atotmîncător» [51]. Faptul că s-a lăsat înșelat și că a căzut efectiv în cursa aceasta, a fost însă pentru diavol fatal.

În realitate, Cel mort pe cruce, odată introdus prin «stratagema» aceasta în iad — cu puterea Lui cea dumnezeiască — nu numai că a sfărîmat nebiruita redută a diavolului, dar și pe satan însuși l-a legat cu lanțuri în întunericul cel mai adînc al tartarului.

În tot cazul, iată cum împărăția diavolului întemeiată prin înșelăciune a fost răsturnată printr-o dumnezeiască «înșelăciune». E viziunea pe care o presupun, între altele și rîndurile acestei rugăciuni :

> «Doamne Dumnezeul mîntuirii noastre... Care ai zdrobit porțile cele de aramă și zăvoarele cele de fier le-ai rupt, pe cel tare l-ai legat și uneltele lui le-ai spart ; pe tiran cu crucea Ta l-ai surpat și *pe balaur cu undița întrupării Tale l-ai prins și cu lanțuri l-ai legat în întunericul iadului* (ὁ τὸν δράκοντα τῷ ἀγκίστρῳ ἐνανθρωπήσως σου ἑλκύσας καὶ δεσμοῖς αὐτὸν ζόφου ταρταρείου πεδήσας)» [52].

Dar aceeași viziune o exprimă și mai clar parcă imnul următor :

> «*Cu trupul înfășurîndu-Te ca și cu o mîncare de înșelăciune ce se pune în undiță* — (σάρκα περιθέμενος ὡς ἀγκίστρῳ δέλεαρ) *cu dumnezeiască puterea Ta pe șarpe l-ai tras jos* (τῇ θεΐα δύναμει σου τὸν ὄφιν καθείλκυσας) scoțînd pe cei ce strigă : Doamne, bine ești cuvîntat» [53].

Într-un singur loc, apare în sfîrșit în cărțile de slujbă și un vestigiu din *teoria schimbului*. E vorba de un pasaj din *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, dar nici aici nu avem de-a face cu teoria clasică a Sfinților Părinți. Vrednic de notat în special e că procedura schimbului nu se mai desfășoară de astă dată în jurul diavolului, ci în jurul morții. Asistăm așadar la o substituire a morții, în locul diavolului.

Eram ținuți sub stăpînirea morții, odată ce ne-am vîndut păcatului, — vrea cu alte cuvinte să ne spună înțelegerea aceasta ; or, fără un profit în schimb, moartea nu înțelegea să ne libereze ; iată însă că, de bunăvoie, Hristos s-a dat «schimb morții» pentru noi pe Sine însuși. Desigur, El n-a rămas în stăpînirea morții, dar cu «schimbul» acesta, ne-am slobozit din robie. Aceasta ar fi pe scurt, «înțeleapta meșteșugire divină» în cazul de față.

Oricît ne-ar ispiti gîndul să vedem în moarte o simplă mască a diavolului, nu se poate nega, așadar, că în fond de astă dată avem de-a face cu o formă real atenuată a vechii teorii a schimbului. Dar iată aluzia care justifică toate aceste considerații. Ea e destul de modestă, însă cît se poate de fermă :

---

50. *Octoih*, Miercuri, glas VIII, Can. Crucii, Oda VI, stihira II.
51. *Octoih*, Duminica, glas I : Can. Învierii, Oda VI, stihira I.
52. *Evhologhiu*, Rugăciunea pentru casa cu duhuri rele.
53. *Octoih*, Duminica, glas V : Can. Învierii, Oda VII, stihira I.

«Cu aceste fericite puteri... și noi... strigăm și grăim.., Căci nu Te-ai întors pînă în sfîrșit de la făptura pe care ai făcut-o, Bunule... ; iar cînd a venit plinirea vremii ne-ai grăit prin Fiul Tău... (Care)... curățindu-se prin apă și prin Duhul Sfînt, *s-a dat pre Sine schimb morții, întru care eram ținuți, fiind vînduți sub păcat* (ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ ἐν ᾧ κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) și pogorîndu-se în iad a dezlegat durerile morții» [54].

La lumina celor stabilite la început, vorbind de Sfinții Părinți, e ușor de văzut acum în ce fel e locul să apreciem toate aceste modalități de înțelegere.

Un indiciu semnificativ că distincția între metaforă și realitate se impune în adevăr și în cazul de față, ne apare mai întîi, în însăși gravitarea tuturor acestor construcții mai mult în jurul iadului și al morții decît în jurul diavolului însuși. Toate aceste tranziții de la moarte și iad, la diavol, rolul de persoană pe care moartea și iadul îl dețin în toate aceste explicații nu-s, oare, un semn că aici ne aflăm, nu în inima unor realități precise, ci de-a dreptul într-o lume de imagini ?

Dar nu numai atît. Observăm totodată că înțelegerile acestea care acordă un rol atît de preponderent lui satan, în realitate, sînt departe de a fi la imnografi, singurul fel de a explica înfrîngerea diavolului. Adesea melozii înțeleg înfăptuirea aceasta a Patimilor Domnului, recurgînd la vechile modalități scripturistice ale jertfei și ispășirii. Nu numai odată, în adevăr, ruina puterii lui satan este în cărțile de slujbă urmarea *jertfei pe care Domnul o aduce Tatălui.* Iată numai o indicație :

«Pre lemn Te-ai spînzurat de voie, Prea Bunule, *și pentru noi jertfă Te-ai adus Tatălui* și jertfele idolești le-ai încetat *și stăpînirea gînditorului de rău ai risipit-o* (τῷ πατρί θυσία... καὶ τὸ κράτος ἔλυσας του κακογνώμενος), împărate al veacurilor» [55].

De asemenea în alte locuri, înfrîngerea puterii diavolului e pur și simplu rodul suferințelor și deci al *ispășirii* lui Hristos pentru păcatele noastre. Iată și o evocare în acest sens :

«Legînd puterea cea pierzătoare a vrăjmașului cu legăturile care le-ai suferit pentru noi (Sviazav vrajiiu gubitilnuiu derjavu uzami imje preterpel esi nas radi), Iubitorule de oameni, cu crucea Ta ai împăcat, Doamne, pe cei depărtați și peretele cel din mijloc al vrajbei l-ai stricat, pentru aceasta pe Tine Te lăudăm» [56].

Dar, mai mult. Imnografii ne-ar sugera, am zice, însuși amănuntul esențial că robia în care ne ținea vrăjmașul (simplă penalitate din cauza păcatului) s-a sfărîmat de fapt în ziua cînd, prin Patima crucii, s-a sfărîmat însuși păcatul a cărui osîndă era, adică în ziua cînd am dobîndit iertarea.

Ca de obicei, înțelegem aceasta indirect, din imnele în care cei «*robiți de diavolul*» aclamă pe Mîntuitorul pentru că prin cruce li s-a dat iertarea. Iată fără îndoială, pe cel mai scurt dintre toate :

54. *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare,* Canonul liturghiei : rugăciunea preotului la : Sfînt, Sfînt, Sfînt. 55. *Octoih,* Joi, glas III : Vecernia, stihira III.

56. *Penticostar.* Duminica V-a după Paști : Tripesnețe, Oda I, stihira I (în slavonă — Luni).

«*Bătut fiind cu trestia, mi-ai izvorît mie iertare* (ὑπογράφεις μοι ἄφεσιν), *mie celui robit de amăgitorul* (καταδουλωθέντι τῳ πλάνῳ), Hristoase, Dumnezeul nostru» [57].

Toate aceste indicaţii cu temei în Scriptură, nu vădesc, oare, pînă la evidenţă *rolul accesoriu* şi de-a dreptul *gratuit* al tuturor «înţeleptelor meşteşugiri de a vîna pe diavolul» evocate de melozi? Credem de prisos să mai insistăm.

În concluzie, ca şi la Sfinţii Părinţi, din toate cele trei teorii schiţate de imnografi, pentru a explica înfrîngerea diavolului, o singură realitate spirituală consistentă rămîne în picioare: afirmaţia că pentru a ne scoate din robia diavolului, Înţelepciunea divină a statornicit, printr-alte mijloace suverane, moartea şi pogorîrea Mîntuitorului în temniţa morţilor adică în iad. Restul e un roman gratuit, creaţie plastică pe gustul popular al unei anumite vremi, simplă metaforă.

Diavolul şi învierea

«Dobînzi ale cinstitelor Patimi» prin definiţie, în mod firesc, momentele din ciclul învierii acordă şi ele un loc considerabil raportului Răscumpărării cu diavolul.

E revelator din acest punct de vedere mai întîi, felul cum consideră cărţile de slujbă învierea însăşi. Nu am spus tot despre înviere, cînd am denumit-o o pură victorie asupra morţii, — asigură melozii. E necesar să ne dăm seama din capul locului că, dincolo de victoria aceasta asupra morţii, învierea este în fond *o biruinţă a lui Hristos în lupta cu diavolul*. Iată în adevăr în ce fel evocă imnografii de obicei lucrul acesta:

«Biruitor şi învingător morţii, Cel ce s-a *temut de moarte s-a arătat*, că trup însufleţit luînd, acesta este Dumnezeul nostru, *şi luptîndu-se cu tiranul* (καὶ συμπλακεὶς τῳ τυράννῳ) *pe toţi i-a înviat*.

Negreşit, biruinţa aceasta asupra diavolului o întîlnim însă atestată statornic de melozi sub aceleaşi două aspecte de totdeauna. Astfel, dat fiind desigur că prin înviere s-a restaurat integral căderea, învierea e în adevăr — la imnografi — mai întîi o slobozire din «înşelăciunea vrăjmaşului», adică (indicînd, fără îndoială, efectul prin cauză), o slobozire din condiţia *căderii* ca operă a diavolului. O indicaţie discretă în acest sens, iat-o:

«Veniţi popoare să lăudăm şi să ne închinăm lui Hristos, *mărind învierea Lui cea din morţi*, că acesta este Dumnezeul nostru *Care a mîntuit lumea de înşelăciunea vrăjmaşului* (ὁ ἐκ τῆς πλάνης τοῦ ἐχθροῦ τὸν κόσμον λυτρωσάμενος)» [59].

De preferinţă imnele se ocupă însă mult mai îndeaproape de celălalt aspect al lucrurilor: de înviere în raport cu tiranica *stăpînire* pe care diavolul a cîştigat-o asupra noastră la cădere, altfel spus, de înviere în raport cu robia noastră faţă de diavolul. Evident, încheierea imnografilor e şi de astă dată, fără excepţie, leit-motivul că învierea ne-a «mîntuit» din această robie. Citîm doar un exemplu:

57. *Octoih*, Vineri, glas I: Can. Crucii, Oda VI, stihira II.
58. *Octoih*, Duminica, glas III: Can. Învierii; Oda I, stihira II.
59. *Octoih*, Duminica, glas I: Vecernia, stihira III.

«Doamne, de ai și stătut înaintea divanului de Pilat fiind judecat, dar nu Te-ai depărtat de pe scaun, cu Tatăl împreună-șezînd, *și înviind din morți, lumea ai mîntuit din robia celui străin* (καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν τὸν κόσμον ἠλευθέρωσας ἐκ τῆς δουλείας τοῦ ἀλλοτρίου) ca un îndurat și de oameni iubitor» [60].

E de observat însă că, propriu-zis, învierea nu se înfruntă totuși niciodată direct cu diavolul. Ea nu-l întîlnește decît sub una sau alta din cele două personificări ale lui : iadul sau moartea, și lucrul e perfect de înțeles din moment ce vorbim de învierea *din morți*. În tot cazul, în duelul dintre înviere și diavol, iadul și moartea sînt figurile care ocupă primul plan, în cărțile de slujbă.

Iată de pildă cum folosesc imnografii procedeul acesta ca să spună că *învierea a fost pur și simplu lovitura de grație pentru domnia lui Satan*, sub figura morții :

«*Moartea* de moarte stricîndu-se, *zace ticăloasa fără suflare, că nesuferind lovirea cea dumnezeiască a Vieții, s-a omorît cel tare* (θάνατος... κεῖται δείλαιος ἄπνους τῆς ζωῆς γὰρ μὴ φέρων τὴν ἔνθεου προσβολὴν νεκροῦται ὁ ἰσχυρός) și s-a dăruit tuturor învierea» [61].

Și mai impresionant se prezintă cazul sub figura iadului, în care vorbește împăratul beznelor însuși :

«Astăzi *iadul* strigă suspinînd, *stricatu-s-a puterea mea* (ὁ Ἅδης... καθελύθη μου ἡ ἐξουσία) primit-am mort ca pe unul din cei morți dar nu pot să-L țin pre Dînsul nicidecum, ci pierd împreună cu Dînsul și pe aceștia peste care eram împărat. Eu am avut morți din veac, *dar Acesta, iată pe toți mi-i răpește* (ἀλλὰ αὐτὸς πάντας ἰδοὺ εγείρει)» [62].

Dar fapt curios, în imnele învierii nu mai întîlnim nici varietatea aspectelor de altădată ale problemei. «Iadul s-a zdrobit», «moartea s-a omorît», iată în adevăr afirmațiile esențiale care rezumă stereotip, de astă dată, întreaga amploare din celelalte cicluri, a înfrîngerii diavolului.

Desigur, faptul nu este o simplă întîmplare. Iar explicarea constă în faptul că, pentru imnografi, toată ruina diavolului la învierea lui Hristos în aceste două înfăptuiri esențiale își are de fapt principiul. Iată o indicație în acest sens :

«*Pus-ai cetățile vrăjmașului cele tari întru pustiire* (κραταιὰ ἐχθροῦ ὁ χυρώματα) și cu mîna Ta cea prea tare, *bogăția lui răpind-o* (τὸν πλοῦτον τούτου διήρπασας), din pîntecele iadului împreună m-ai înviat *și pe cel ce se lăuda fără măsură de demult, de rîs ca pe un batjocorit l-ai lăsat* (καὶ τον... καυχώμενον ὡς γελοῖον ἔδειξας)» [63].

În imnele învierii, «*a surpa și a omorî pe diavolul*» înseamnă așadar, de fapt, *a omorî moartea definitivă și a sfărîma iadul, celor două «semne» ale împărăției lui satan* ; exact așa cum, în imnele Sfintelor Patimi, «a surpa și a omorî pe diavolul» însemna în fond a nimici *păcatul*,

60. *Octoih*, Duminica, glas VIII : Laude, stihira I.
61. *Octoih*, Duminica, glas VI : Ode III, stihira II.
62. *Triod*, Sîmbătă în Săptămîna Patimilor : Vecernia, stihira VI.
63. *Octoih*, Duminica, glas IV : Can. Crucii și Învierii, Oda IX, stihira II.

temeiul puterii lui satan asupra noastră. Singura deosebire e doar că înfăptuirea învierii e odrasla şi «dobînda» puterii Patimilor. Şi amănuntul acesta îl spun melozii cu obişnuita lor discreţie astfel :

«*Omorîre a luat omorîtorul, văzînd înviat pe Cel omorît* (νέκρωσιν ὑπέστη ὁ νεκρωτής, τὸν νεκρωθέντα ζωωθέντα θεώμενος) *acestea sînt,* Hristoase, semnele învierii Tale şi *dobînzile preacinstitelor Tale Patimi* (ταῦτα... τοῦ πόθους σου τοῦ ἀχράντου τὰ ἔπαθλα) [64].

O menţiune nu mai puţin semnificativă în legătură cu diavolul aflăm şi la *Înălţarea Domnului,* cu toate că sărăcia informaţiilor în această privinţă e aici şi mai vizibilă decît la înviere.

După toate semnele se pare în adevăr că imnografii văd în evenimentul acesta de supremă împlinire a ciclului Răscumpărării — în faptul înălţării Domnului — ceva echivalent *cu răsturnarea definitivă a tuturor ademenirilor de falsă înălţare cu care ne-a ispitit odinioară diavolul în Eden.*

E drept, lucrul nu este spus atît de lămurit, la imnografi ; formula lui e totuşi cît se poate de sugestivă. Iată un exemplu :

«Ca să mă înalţe pe mine cel căzut la pămînt, pe pămînt ai venit şi luîndu-mă m-ai împreunat cu Tine şi de aici m-ai preamărit cu şederea cea împreună cu Cel ce Te-a născut, *stricînd toate înălţările celui ce m-a surpat de demult* (πάσας τὰς ἐπάρσεις καταῤῥαξας τοῦ πάλαι με καταβαλόντος)» [65].

Dar vigilenţa Mîntuitorului urmăreşte în realitate pe diavol chiar şi după *Cincizecime.* Şi faptul nu este de loc un non-sens. Căci dacă, prin opera Răscumpărării, diavolul a încetat de a mai fi stăpînul oamenilor în general nu-i mai puţin adevărat că el rămîne totuşi să fie izgonit efectiv din fiecare făptură în parte şi apoi, chiar şi după împlinirea obiectivă a Răscumpărării, e un fapt că diavolul nu rămîne deloc în afară de orice posibilitate de a ne face rău.

Faţă de toate aceste ultime posibilităţi ale diavolului de a «vătăma» şi de a «strica» pe oameni, aflăm de astă dată că *Mîntuitorul a statornicit de fapt în lume un serviciu de «vindecare» prin mijlocirea Apostolilor (prezenţa Sa în Biserică) slujire destinată completei nimiciri a violenţelor lui satan contra noastră.*

Asemănînd pe Mîntuitorul cu un arcaş, iar pe Apostoli cu nişte săgeţi, — iată în adevăr cum ne împărtăşesc imnografii gîndul acesta pe limba lor :

«Văzînd înşelăciunea vrăjmaşului mîncînd şi pierzînd neamul omenesc, *săgeţile Tale cele ascuţite, adică pe Apostoli încordîndu-i, i-ai slobozit şi ai desfăcut încheieturile pieptului balaurului, Hristoase, pe toţi de vătămarea şi de stricăciunea lui, Mîntuitorule, vindecîndu-i* (τὰ σὰ βέλη, τὰ ἠκονημένα τοὺς Ἀποστόλους τείνας ἐξαπέστειλας καὶ διήνοιξας θώρακος πτύξιν... τοῦ δρακόντος ἅπαντας τῆς αὐτοῦ λύμης καὶ φθορᾶς... ἰώμενος)» [66].

64. *Octoih,* Duminica, glas III : Can. Învierii, Oda VI, stihira II.
65. *Penticostar,* Săptămîna VII, după Paşti, Miercuri : Vecernia, Stihoavna, stihira I.
66. *Mineiul pe noiembrie,* în 14 zile : Can. II, Oda VI, stihira I.

După o astfel de schițare a semnificațiilor ciclului învierii, din perspectiva luptei cu diavolul, nu-i **desigur fără interes să știm dacă imnografii au sau nu și un fel special de a înțelege toate aceste realizări.**

Or, trebuie să recunoaștem că o astfel de înțelegere există. Ne izbește în adevăr, obiceiul aproape statornic al melozilor de a prezenta înfăptuirile învierii drept *un fel de deznodământ sau epilog al teoriilor revanșei și abuzului de putere.* Nu-i acesta un indiciu că după ei, pomenitele înfăptuiri trebuie înțelese din perspectiva acestor teorii? Drept vorbind, o mulțime de imne ne îndreptățesc să credem că lucrurile stau astfel.

Cu titlul de simplă indicație, iată în adevăr cum evocă de obicei melozii *teoria revanșei,* ca să ne spună de pildă, că la învierea lui Hristos s-a nimicit stăpînirea diavolului. E drept, totul se reduce adesea la un simplu amănunt revelator, cum e bunăoară cuvîntul «rușinîndu-l», care amintește evident confuzia diavolului cînd s-a văzut înșelat. Dar iată o astfel de indicație:

> «Cu crucea Ta pace ai vestit și ai propovăduit celor robiți Mîntuitorul meu, slobozirea, *pe cel ce stăpînea rușinîndu-l gol și sărac l-ai arătat, cu sculatea Ta cea dumnezeiască* (τὸν κρατοῦντα ἠσχυνας γυμνὸν ἠπορημένον δείξας τῇ θείᾳ ἐγέρσεισου)»[67].

În același fel, în altă parte, evocă melozii *teoria abuzului de putere,* anunțînd de pildă că învierea lui Hristos a sfărîmat împărăția iadului. De obicei, cutezanța abuzului de putere e amintită însă, acum, prin cuvîntul «luatu-l-am»[68]. Dar iată și în privința aceasta un exemplu:

> «Mergînd la porțile iadului și acelea zdrobindu-le, prădatul așa a strigat: Cine este acesta ce nu se osîndește întru cele mai dedesubt ale pămîntului, ci ca pe un cort a stricat temnița morții? *Luatu-l-am pe Acesta ca pe un mort și mă cutremur ca de un Dumnezeu* (ἐθεξάμην αὐτὸν ὡς θνητὸν καὶ τρέμω ὡς θεὸν)»[69].

Evident, toate aceste curioase reminiscențe arhaice nu trebuie să ne înșele. Nu este greu de înțeles, de altfel, că adevărata realitate ascunsă sub veșmîntul acesta de metafore, este în fond, fără îndoială gîndul de a sublinia într-un mod deosebit, *tot ce datorăm Dumnezeirii lui Iisus,* în evenimentul efectivei noastre dezrobiri din mîna diavolului, eveniment care este învierea. E ceea ce înțelegem cît se poate de limpede în adevăr, din imne cum e de pildă acesta:

> «Lumina învierii a strălucit-o tuturor celor ce ședeau întru întuneric și în umbra morții Dumnezeul meu Iisus: și *cu a Sa Dumnezeire pe cel tare legînd,* (καὶ τῇ αὐτοῦ θέοτητι τὸν ἰσχυρὸν δεσμείσας)», vasele lui le-a răpit»[70].

De altfel, înțelegerea momentelor învierii din perspectiva pomenitelor metafore — pentru melozi — e departe de a fi o înțelegere exclu-

---

67. *Octoih,* Duminica, glas I: Can. I, Oda V, stihira II.

68. Tema aceasta e amplu dezvoltată în cuvîntarea Sf. Ioan Hrisostom de la Utrenia Paștilor (A se vedea Penticostarul).

69. *Octoih,* Duminica, glas VIII: Laude, stihira VIII.

70. *Penticostar,* Duminica tuturor Sfinților, Can. I, Oda III, stihira II.

sivă. De mai multe ori, în şirul imnelor, realizările diferitelor momente din acest ciclu faţă de Satan, constatăm că sînt discret raportate, în adevăr, la una sau alta din cele două înţelegeri tradiţionale de care am vorbit în capitolul despre «Taina Răscumpărării în ciclul învierii», adică: fie la atotputernicia răscumpărătoare a Mîntuitorului preamărit, fie la noua ordine metafizică pe care a întemeiat-o în lume dumnezeiescul trup înviat al Logosului.

Ni se pare totuşi prea lung să arătăm cu de-amănuntul cum se adevereşte aserţiunea aceasta pentru fiecare înfăptuire în parte. Ne mulţumim, de încheiere, cu o simplă indicaţie simbolică. Propriu-zis citäm un imn în care, între altele, se face amintire şi de iad vădit asimilat cu diavolul. «Se tînguie iadul» — zice imnograful — şi motivul tînguirii lui este, lăsînd la o parte orice metaforă, pur şi simplu, că se vede nimicit şi anulat în toate rosturile lui, *prin noua ordine de lucruri statornicită în lume de trupul înviat al lui Hristos Dumnezeu.* Iată propriile cuvinte ale melozilor :

> «Pentru ce miresmele cu lacrimi amestecaţi? Piatra s-a răsturnat, mormîntul s-a deşertat, vedeţi stricăciunea călcată de viaţă, peceţile mărturisind arătat, pe străjerii celor neplecaţi greu dormind; *firea cea muritoare s-a mîntuit prin trupul lui Hristos, iadul se tînguieşte* (τὸ θνητὸν σέσωσται σαρκί θεοῦ, ὁ Ἅδης θρηνεῖ). Deci alergînd cu bucurie spuneţi Apostolilor că Hristos, Cel ce a omorît moartea, începătorul învierii din morţi, va merge mai înainte de voi în Galileea» [71].

E clar, în tot cazul, că putem deosebi cu uşurinţă şi de astă dată ce este autentic tradiţional de ce este accesoriu.

Observaţii de ansamblu

Cînd e vorba de raportul Răscumpărării cu diavolul, oricare ar fi nuanţele deosebitoare, în fond constatăm aşadar că imnele cărţilor de slujbă manifestă acelaşi *fenomen de «excrescenţă»* [72] şi în general aceleaşi particularităţi ca şi scrierile Sfinţilor Părinţi. Chiar dacă «drepturile diavolului» nu mai apar decît sub forma de *«veşnică dreptate»* divină, faţă de Satan, în schimb prezenţa unor anumite înţelegeri, *cu forme atenuate* proprii imnografilor, alături de marile înţelegeri tradiţionale, e o realitate ce nu se poate contesta.

E drept, la o examinare mai atentă a lucrurilor prin comparaţie, lesne poate să-şi dea seama oricine, de caracterul figurat şi mai ales gratuit al înţelegerilor de care vorbim. În Biserica Ortodoxă însă situaţia aceasta a cărţilor de slujbă nu poate să nu pună o problemă. În adevăr, dacă e drept că întreaga speculaţie din care se inspiră pomenitele înţelegeri e, după spusa unor Sfinţi Părinţi chiar, o filozofie simplistă — şi teologiceşte nu poate fi altfel — ce trebuie să credem despre aceste înţelegeri cînd le întîlnim cu o atît de impresionantă frecvenţă în cărţile de slujbă ale Bisericii, vrem să spunem, în documentele acestea de cotidiană actualitate şi de permanentă mărturisire a adevăratei credinţe?

71. *Penticostar,* Duminica III, după Paşti, Vecernia Mică, Slavă...

72. *H. Rashdall, The idea of atonement in christian theology,* Londra, 1910, p. 324—325, la J. Rivière, *op. cit.*, p. 240, în notă.

Față de linia de forță a teologiei, unde înfrîngerea diavolului e pur și simplu o consecință a nimicirii păcatului, și alături de atitudinea obișnuită a teologilor față de patristică, după care toate teoriile imaginate de Părinți, dincolo de înțelegerile tradiționale, pentru a explica înfrîngerea diavolului, nu mai prezintă decît un interes arhaic [73], situația particulară a cărților de slujbă reclamă, ni se pare, o atitudine aparte și ca să vorbim mai exact, lasă loc pentru *o atitudine intermediară.*

Ne gîndim anume la o atitudine care nu s-ar deosebi de poziția pe care teologii o iau obișnuit față de Sfinții Părinți, decît doar prin aceea că metaforele limbajului arhaic, în loc să fie complet perimate — dintr-o pioasă fidelitate față de trecut și în același timp, dintr-un anumit spirit filozofic propriu să evite o înțelegere a lor prea literală și-ar păstra dimpotrivă și pe mai-departe aptitudinea lor de *mod popular și poetic de vorbire* și ar servi ca atare, *la exprimarea într-un fel acoperit, a cîtorva din marile realități ale Răscumpărării,* exact, de altfel, cum e cazul cu anumite imagini și în iconografie. Dar gîndul acesta e firește numai o sugestie și nu stăruim asupra lui mai mult.

Raportîndu-ne acum la doctrina comună a imnografilor, în problema de care ne ocupăm, ea s-ar putea cuprinde în următoarele afirmații :

1. Inspirator al căderii și tiran al lumii după cădere, fiind diavolul, în felul cel mai firesc, toate momentele Răscumpărării sînt într-un sens, în mod necesar, îndreptate împotriva operei și împotriva stăpînirii lui.

2. Important de reținut e însă că, în ciuda atestării unui tratament al lui Satan «după dreptate», stăpînirea diavolului peste oameni nu-i totuși la imnografi un drept al lui inalienabil, ci o simplă osîndă divină a păcatului, executată însă de Satan «pentru tainice temeiuri».

3. Spus pe scurt, trei momente au de fapt rolul hotărîtor în distrugerea aceasta a stăpînirii diavolului : întruparea Logosului, patimile și învierea. *Binefacere gratuită* a întrupării, înfrîngerea lui Satan în adevăr, este totodată o *dobîndă* a ispășirii păcatului pe cruce și un *rod* al ordinii noi instituită la înviere.

4. Cît privește înfrîngerea propriu-zisă a lui Satan în cărțile de slujbă, ea comportă : distrugerea *stăpînirii* lui asupra făpturilor lui Dumnezeu și mai ales asupra oamenilor ; sfărîmarea *iadului* și a principiului morții *definitive,* «semnele» puterii lui Satan în lume ; și în fine, înlănțuirea diavolului în ordinea «întunericului», domeniul lui propriu de existență.

Dar, încă o dată, toate acestea nu înseamnă că diavolul e lipsit de azi încolo de posibilitatea de a ne face rău : Satan va putea ispiti și pe viitor pe oameni. «Viața nu încetează de a fi și mai departe pentru oameni o luptă necontenită între bine și rău». Un lucru totuși rămîne sigur : odată cu Răscumpărarea lui Hristos, o adevărată putere de eliberare a făpturilor de sub stăpînirea diavolului a luat naștere în lume. «Iată vă dau putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma» [74]. Asupra omului unit cu Hristos, diavolul e așadar fără putere.

*

73. *J. Rivière op. cit.,* p. 93. 74. Luca X, 19.

CONCLUZII GENERALE

A vorbi despre Răscumpărare, acum înţelegem bine, înseamnă în fond a vorbi pur şi simplu despre înţelesul şi iconomia de taină a existenţei în istorie a Logosului făcut om. Am încercat să arătăm cum văd imnografii acest înţeles şi această iconomie.

Străină de tot ce poate aminti modul discursiv, gîndirea lor se dovedeşte în fond o doctrină tradiţională, în linii mari, simple dar viguroase ; o doctrină din preţioase indicaţii sumare, risipite una de alta, indicaţii ale căror înlănţuiri trebuie descoperite şi adunate într-un tot.

Cunoaştem într-adevăr Sfinţi Părinţi răsăriteni care vorbind de Răscumpărare, au înfăţişat eventualitatea întrupării Logosului chiar şi în cazul cînd «căderea» n-ar fi avut loc [75]. La imnografi, nimic de felul acesta. Meditaţia lor are în vedere numai perspectiva efectivă şi concretă a lucrurilor, aşa cum s-au petrecut : numai perspectiva căderii. Sau mai exact, ei iau în considerare şi eventualitatea dintîi, dar nemaitratînd-o ca o simplă ipoteză, ci topind-o oarecum în perspectiva reală a istoriei. Un indiciu în acest sens ar fi faptul că la imnografi, Răscumpărarea e ceva mai mult şi «mai frumos» [76] decît o simplă restaurare aidoma a ordinii de la început, la stadiul în care se afla ea cînd s-a petrecut căderea.

Dacă înţelegem bine, cu alte cuvinte, pentru imnografi în fond chiar şi acest «mai frumos» nu intra deci mai puţin în făgăduinţele ordinii dintîi. Se deschide astfel o vedere mai la adînc, care ne permite să înţelegem cu ce tîlc stau alături, în scrisul imnografilor, două şiruri de afirmaţii, la prima vedere, antinomice : afirmaţia mai întîi că Răscumpărarea ne-a adus *ceva mai bun* decît ceea ce pierdusem prin cădere, şi în acelaşi timp, mărturisirea neîntreruptă că Răscumpărarea e totuşi o operă de *restaurare* a iconomiei de la început. Dincolo de condiţiile în care se aflau lucrurile în momentul căderii, ceea ce Răscumpărarea restaurează, ceea ce reactivează şi repune ea în circulaţie, din această perspectivă, e aşadar de fapt o întreagă iconomie arcană în devenire, o lume întreagă de intenţii inefabile ascunse în planul divin al creaţiei primordiale, iconomie şi intenţii latente, pe care căderea le blocase, şi deci o iconomie şi intenţii care de acum înainte, prin Hristos, redevin secretul adînc şi divin al existenţei, al creaţiei întregi. Răscumpărarea deschide astfel drum liber spre împlinire celor mai secrete intenţii ale Creaţiei.

În această amplă viziune, Răscumpărarea apare totodată şi ca un *dar* şi ca o *cucerire* («dobîndă») dar şi ca o *biruinţă*.

E clar în adevăr că în ciclul întrupării, de pildă, toată restaurarea e pur şi simplu un dar ; un dar de nespusă şi *gratuită iubire divină*, un dar aşezat la întrupare în Hristos, ca într-o vistierie fără de sfîrşit pentru

75. Isaac Şirul, *De perfectione religiosa ; appendice*, edit. P. Bedjan, Leipzig, 1909. Text comentat de Ir. Hausherr. *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation*, în «Recherches de sciences religieuses», 1932, p. 316—320.

76. *Octoih*, Simbătă, glas I : Can. morţilor, Oda VI, stihira III : «Cel ce dintîi m-ai zidit cu preacuratele Tale mîini si duh mi-ai dăruit, şi cumplit căzînd la pămînt iarăşi *mai frumos* m-ai înnoit».

toată lumea și pentru fiecare. Am văzut totuși rodnicia acestui dar, subordonată, în iconomia lui Dumnezeu, împlinirii de către noi a unei anumite *condiții de dreptate :* e condiția ispășirii împlinită de Hristos prin jertfa și «ascultarea» ispășitoare de care-i vorba în ciclul Sfintelor Patimi. Adevărata instituire a darului Răscumpărării în condițiile lui de rodnicie (adică : integrarea oamenilor și a lumii în noua ordine spirituală de existență a restaurării și așezarea Domnului în atributele Lui esențiale de atotputernic principiu activ de Răscumpărare, ca Pantocrator) — o datorăm însă, ne-am putea da seama și de lucrul acesta, «dobînzilor crucii» : faptelor de dumnezeiască putere din ciclul învierii.

În fond Răscumpărarea se definește astfel, în același timp o taină de *iubire*, o taină de *dreptate* și o taină de *putere*. Mai exact poate, o taină de străină iubire divină care închide în ea o taină de dreptate și o taină de putere, căci, după imnografi, la Răscumpărare ca și între virtuți, iubirea domină (Sinteza clasică a Răscumpărării *prin întrupare*, tratată de obicei de istoricii Sfinților Părinți din răsărit ca o sinteză încheiată și atotsuficientă prin ea însăși, aici la imnografi se verifică așadar dimpotrivă ca o simplă parte integrantă dintr-o mai cuprinzătoare viziune de ansamblu, și e tratată deci ca o sinteză radical deschisă spre celelalte momente ale Misterului Răscumpărării, «*crucea*» *și «învierea»*, ca spre propria ei împlinire).

Pe scurt, înăuntrul acestor mari coordonate paradoxale se desfășoară, la imnografi, evenimentul cel mai important din viața spirituală a lumii, după creație, evenimentul negrăit și colosal al Răscumpărării : *ruina căderii*, a «neascultării» primordiale cu penalitățile ei și *restaurarea* «cu și mai frumos chip» a ordinii dintîi (înnoirea» și «creația din nou» [77] a lumii și a omului), prin întruparea, moartea și învierea Logosului făcut om.

Particularități și tangențe

În linii mari, concluziile noastre desigur s-ar putea opri aici. Două constatări însă : întîi, prezența cîtorva particularități de doctrină care ni se par specifice și esențiale la imnografi ; iar în al doilea rînd, prezența unor puncte de tangență incontestabile între viziunea imnografilor, pe de o parte, și prodigioasa diversitate de eforturi pozitive ale noilor hristologii contemporane (deja menționate), pe de alta, ne conving dimpotrivă, pe deplin, că încercarea de a semnala măcar în parte aceste noi aspecte caracteristice nu poate fi în nici un caz total inutilă. Cu gîndul de a și prelungi oarecum anumite perspective deschise, iată așadar cîteva din aceste particularități și tangențe :

1. Mai întîi existența unui «*sfat dumnezeiesc*» de iubire care a statornicit din veșnicie, în toate amănuntele lui, faptul și iconomia Răscumpărării. Răscumpărarea e cu alte cuvinte mai presus de toate *un mister divin*, o taină de veșnică iubire divină gratuită, înainte și neîncetînd de a fi un fapt istoric divino-uman.

2. În actul Răscumpărării, vom semnala importanța fundamentală pe care o are în viziunea imnografilor *pricipiul recapitulării* (taina uni-

77. Noțiunile : «creația din nou», «înnoirea lumii» sînt la originea lor idei scripturistice : Matei XIX, 28 ; II Petru III, 13 ; Apoc. XX, 1.

tăţii făpturii întregi în Hristos, Noul-Adam, Capul, Mijlocitorul şi Reprezentantul nostru al tuturor). În ciclul învierii am văzut că Hristos este Noul-Adam pînă şi prin trupul Lui. În tot cazul e aici un principiu fundamental pentru înţelegerea Răscumpărării în tot ansamblul ei. Acest principiu este prezent în ciclul întrupării şi al învierii cît şi în ciclul Sfintelor Patimi. Dar Hristos a putut şi ne poate răscumpăra de-a pururi pentru că El este *un nou-Adam-Dumnezeu.*

3. Am putut întrezări, de asemenea, perspectivele noi ce se deschid pentru *teologia ontologică* a Răscumpărării, îndeosebi dacă înţelegem prin ea înfăptuirile săvîrşite de Mîntuitorul în ordinea obiectivă, metafizică a realităţilor spirituale.

Cum am văzut, o adevărată *ontologie nouă suprafirească* ia fiinţă şi se înscrie în ontologia firească a întregii creaţii, odată cu Răscumpărarea, ca o eternă plenitudine inepuizabilă, ca o nouă ordine de lucruri; şi această suprafirească ontologie funcţionează în adevăr ca un ferment, ca o uriaşă forţă nouă de viaţă pentru deschiderea necontenită a omului şi a existenţei spre noul lor destin oferit de Hristos. La imnografi, toată plenitudinea aceasta a lumii noi este centrată pe Hristos cel înviat, preamărit, îndumnezeit, pe Hristos — Pantocratorul, izvor de lumină de înnoire, de viaţă, de îndumnezeire. Toată Răscumpărarea aici este axată pe înviere.

4. Considerată în ansamblul ei, Răscumpărarea la imnografi are însă o *fizionomie complexă.* Ea nu stă numai în exemplul, în cuvîntul, în devotamentul prin care Hristos mişcă inima şi cugetele şi totuşi am văzut că Răscumpărarea are şi înţelesul acesta de «*eveniment*» *intim,* de naştere din nou interioară, de fapt particular de conştiinţă (apel care subjugă, înţelegere dintr-o dată a lucrurilor într-o lumină nouă, risc, angajare, iniţiativă personală liberă etc.); e clar pe de altă parte, de asemenea, că Răscumpărarea e cu totul altceva decît o înfăptuire de ordin magic (altceva decît un sistem *impersonal* care să funcţioneze ca un automat) şi totuşi nu am rămas cu nimic din tot studiul acesta asupra imnografilor, dacă n-am înţeles că Răscumpărarea e pentru ei, înainte de toate, o nouă ordine *ontologică în acţiune,* un nou aşezămînt spiritual centrat pe Patocrator (care-i Conştiinţa superioară universal cuprinzătoare), aşezămînt oferit şi inaugurat gratis de Dumnezeu în inima profundă a realităţilor, deschise spre un nou destin.

Zestre gratuit dăruită de Dumnezeu şi totodată fapt profund de libertate personală, Răscumpărarea îmbrăţişează aşadar la imnografi şi ceea ce este personal şi ceea ce este ontologic deopotrivă. Mai mult. E de observat că aceste două înfăptuiri ale Răscumpărării, departe de a se opune, sînt chemate dimpotrivă să se contopească într-o unire atît de strînsă, încît să formeze împreună un adevărat *izvor unic şi uriaş de energie solidară* (şi dumnezeiască şi omenească totodată) o adevărată forţă de răscumpărare capabilă să înnoiască toată existenţa.

Or, constatarea aceasta constituie un lucru de o imensă semnificaţie. Ea ne arată îndeosebi, că în adevărata înţelegere a imnografilor acţiunea lui Hristos ca Răscumpărător şi lumea răscumpărată nu trebuie văzute ca două realităţi separate; El le poartă şi le conduce, dimpotrivă,

mereu întru Sine, la plenitudine întru slava Tatălui [78]. Sîntem invitați cu alte cuvinte, ca trecînd dincolo de o viziune a Răscumpărării *statică și demisionară pentru om* [79], să înțelegem cu claritate că, deși săvîrșită în istorie, «o dată pentru totdeauna» [80], «la plinirea vremii» [81], Răscumpărarea este și rămîne în fond o taină în continuă dinamică, altfel spus, *o taină de vastă și permanentă solidaritate răscumpărătoare Hristo-umană.*

Nu este semnificativ că Logosul însuși n-a acceptat să ne răscumpere decît unindu-și permanent, prin întrupare, omul? Și lucrurile nu se opresc aici. Cap al Bisericii, Logosul împinge în realitate pînă la maximum, mai întîi în El-însuși cooperarea cu El a acțiunii omenești (de restaurare, de ispășire, de preamărire), dar pentru ca și noi, la rîndul nostru, să putem continua a face aceasta cu El și prin El [82].

Este limpede. Practic, lucrul Răscumpărării se identifică așadar cu însăși *libera unire de colaborare a fiecăruia din noi* (o colaborare neîntreruptă, creatoare, deschisă, pentru regenerare, mărturisire, ispășire, slujire, transfigurare, comuniune, preamărire, îndumnezeire etc.), o colaborare pînă la «absolutul iubirii», cu energiile lui Hristos-Mîntuitorul, Pantocratorul cel de-a pururea viu, eternul Cap răscumpărător al tuturor lucrurilor, «Cel care umple și duce la împlinire toate», «Cel care este, Cel care era, Cel care vine». *Răscumpărarea este într-un cuvînt, însuși dialogul fundamental Hristo-uman al vieții.*

Firește, viziunea aceasta de neîntrerupt dialog solidar și dinamic cu Hristos, a mîntuirii noastre, este cu neputință să nu constituie o indicație. Dar aportul esențial rămîne totuși că ea scoate la lumină un tulburător accent nou în Răscumpărare, un accent nou pus cu discreție de imnografi, pe celălalt pol de energii al misterului, pe om, pe promovarea și pe răspunderea lui, pe ceea ce s-ar numi astăzi *dimensiunea și condiția antropologică a Răscumpărării*, și lucrul acesta este de o covîrșitoare importanță [83].

Este drept, latura ontologică (înfăptuirile lui Hristos ca Răscumpărător) reprezintă în Răscumpărare, ceea ce ne depășește și ne va depăși de-a pururea, ceea ce niciodată un om nu poate și n-ar fi putut face, tot ceea ce singur Logosul făcut om, Noul-Adam, a împlinit și împlinește în numele nostru și pentru noi toți eternele condiții și forțele de bază ale Răscumpărării: faptul învierii lui Iisus, comunitatea Bisericii, faptul Sfintelor Taine, cuvîntul lui Iisus, harul îndumnezeirii, puterea nașterii din nou, noul destin deschis lumii, prezența Duhului Sfînt etc. Un loc rămîne de-a pururi gol însă ca o spărtură, în iconomia aceasta, atîta vreme cît fiecare (ins sau colectivitate) nu răspundem, nu împlinim ceea ce Dumnezeu a rînduit că rămîne în puterea noastră să facem, atîta

78. L. Richard, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 187, 188.

79. Ch. Duquoc, *«Pour vous qui est Jésus Christ»*, Paris, 1970, p. 134. *(Sistem demisionar*: e vorba în fond de o viziune în care Dumnezeu face totul, iar omul nu mai are de făcut nimic). «A te încredința unui Mîntuitor, ar însemna să nu mai porți sarcina de a-ți făuri în durere, îngrijorare și libertate propriul tău viitor personal și colectiv».

80. Evr., X, 10. 81. Gal. IV, 4.

82. *L. Richard, op. cit.*, p. 188, 213.

83. Condiția antropologică a Răscumpărării în general ar merita ea însăși un studiu aprofundat.

vreme cît nu producem iniţiativa, efortul strict personal, de neînlocuit, pe care niciodată nimeni nu-l poate produce în locul nostru, dacă noi înşine nu-l facem, ca să «întregim» sinergia cu misterul care ne răscumpără.

5. Este esenţial să semnalăm în acest context relieful deosebit pe care-l ia, la imnografi, *ideea de ispăşire* alături de *ideea de jertfă* cînd e vorba de înţeles momentul Sfintelor Patimi. Ideea de «ascultare» mai ales, invită să vedem în taina crucii, dincolo de aspectul penal al lucrurilor, un fond de o infinită putere de *ispăşire penală şi morală* totodată (oricît de ciudată ar părea această apropiere de cuvinte), ispăşire care constituie o uriaşă forţă de regenerare spirituală în întreaga zidire. Dar învierea (Pantocratorul transformării universale) e «*rodul*» suprem al Sfintelor Patimi. Nu în zadar crucea şi învierea aici sînt inseparabile («*Crucii* Tale ne închinăm, Stăpîne, şi sfîntă *învierea* Ta o lăudăm şi o mărim»). În taina Răscumpărării crucea ocupă în adevăr un loc central.

6. E tot atît de esenţial de reamintit aici şi aspectul nou sub care apare în cărţile de slujbă raportul Răscumpărării cu diavolul. Odată cu anumite forme atenuate specifice (cînd e vorba de felul cum Dumnezeu ţine seama de «drepturile» diavolului) am putut constata în adevăr că imnografii îşi dau în fond perfect seama de ce va să zică, în această problemă «un simplu pogorămînt metaforic» faţă de adevărata învăţătură tradiţională, deşi, din respect pentru trecut, ei cultivă deopotrivă şi predania şi metafora. Dar mesajul lor esenţial este că Răscumpărării lui Hristos, îi datorăm de fapt forţa reală a eliberării omului de dominaţia duhului rău : ispăşirea pe cruce şi învierea lui Hristos au desfiinţat în adevăr penalitatea stăpînirii diabolice, o dată pentru totdeauna.

7. Între pildele date de Mîntuitorul ca Arhetip al Restaurării, ar fi nedrept să nu subliniem semnificaţia excepţională a evenimentului de pe Tabor. E momentul cînd Domnul este prezentat de imnografi ca model al promovării, al transfigurării, al îndumnezeirii omului înainte de moarte prin *ritmul dintre contemplaţie şi slujire*. Ne-am oprit asupra acestui fapt, şi pentru răsunetul uriaş pe care exemplul acesta a fost sortit să-l aibă în spiritualitatea răsăriteană. Este în fond, Hristosul glorios al Parusiei care vine la noi în taină prin toate ostenelile şi energiile transfigurării personale şi colective de-a lungul istoriei.

8. Dar iată şi o altă particularitate importantă. Cum ştim, Răscumpărarea la imnografi, *începe prin întrupare, creşte prin slujirea iubirii (cuvînt şi faptă), transfigurare şi sacrificiu şi culmineză prin înviere, creaţia din nou a făpturii trupeşti şi îndumnezeirea cea fără de moarte* (ca o naştere dintr-odată într-o misterioasă altă ordine de existenţă a omului cu fiinţa lui întreagă), toată această succesiune în desfăşurarea momentelor Mîntuirii, fiind stabilită mai înainte de veci, în taina Sfatului dumnezeiesc.

Dar amănuntul important este că, în timp ce lucra astfel mîntuirea noastră, la fiecare din aceste momente, Hristos instituia de fapt totodată şi un destin nou pentru om, adică un drum nou de viaţă dar de aşa natură că, în fond, treptele Răscumpărării urmate de Mîntuitorul constituie aevea înseşi etapele esenţiale ale acestui nou destin deschis de El oamenilor, etape şi destin pe care în unire cu Hristos orice om e ţinut să le

străbată pe traiectoria vieții lui, în istorie și dincolo de ea. E negreșit, ceea ce vor să spună toate acele imne care, de la întrupare și pînă la îndumnezeirea înălțării, mărturisesc din partea noastră, la tot pasul : «m-ai unit și pe mine, Cuvinte, cu Ipostasul Tău» (la întrupare) ; «și pe mine m-ai curățit cu botezul Tău» ; «pildă ascultării Te-ai făcut nouă pînă la cruce» ; «ne-ai schimbat și pe noi întru Schimbarea Ta la față» ; «m-am răstignit împreună cu Tine» ; «am înviat împreună cu Tine, înviind Tu» ; «ne-ai îndumnezeit și pe noi împreună cu Tine (la înălțare)». Prin faptul Răscumpărării se fondează așadar, cu alte cuvinte, *o riguroasă solidaritate de destin* între noi și Hristos, între Hristos și noi.

Or, privit mai de aproape, tot acest itinerar al destinului nostru nou, gravitează în fond, dacă luăm bine seama, spre două centre esențiale : spre *întrupare* și spre tot ce ține de ea, pe de-o parte, iar pe de alta, spre *înviere* și spre toate supremele împliniri pe care le aduce ea.

În realitate, descoperim astfel la imnografi *cele două mari slujiri constitutive* ale Răscumpărării ca sarcini pentru noi în existență : pe de-o parte prezența noastră în realitățile vieții, prin *întruparea* slujirii de dragoste a lui Iisus celui viu, slujitorul lui Dumnezeu și slujitorul oamenilor, ostenind cu Duhul, cu fapta și cu adevărul, și tinzînd necontenit a realiza cît mai deplin *ziua de astăzi autentică a lui Hristos* [84] în noi și în toată viața noastră ; iar, pe de altă parte, prezența noastră în *taina Învierii lui Iisus* care, ca o transcendență interioară, lucrează necontenit la gestația creației întregi, la construirea universului nou ce va să fie, transfigurînd și regenerînd tot ce e prizonierul morții. E ca o centrare pe eshatologie, ca o conștiință vie și profetică a acestui timp cînd creația e în chinurile nașterii.

«Ceea ce va dispare nu va fi lumea, această minune a Cuvîntului dumnezeiesc, ci moartea. Nu va fi nimicirea trudei generațiilor care trec, ci transfigurarea ei definitivă» [85].

Evident, cele două slujiri nu se exclud, ele se întregesc susținîndu-se una pe alta. Dar împreună, ele constituie negreșit semnul distinctiv al Duhului Răscumpărării creștine între toate celelalte duhuri care frămîntă lumea.

9. Un loc deosebit, în șirul acestor particularități, revine de asemenea și *ideii de chenoză*. La drept vorbind, cu ideea aceasta ne-am întîlnit în aproape toate momentele Răscumpărării. Inaugurată cum știm la întrupare, iconomia chenozei este desființată însă de preamărirea învierii. Și totuși, pînă la Parusie, Logosul-Mîntutorul e cu noi și în lume, sub forma unei chenoze de universală prezență invizibilă, ascunsă și activă în lucrarea Duhului Sfînt, nevăzutul inspirator al tuturor făpturilor, în fiecare zi, întocmai ca și la începuturile creației. Este chenoza lui Hristos în energia sfîntului har. Este Duhul prin care lumea și Biserica strigă : «Vino, Doamne Iisuse» !

10. O trăsătură caracteristică din cele mai de seamă a doctrinei imnografilor rămîne în sfîrșit faptul că — vorbind firește de Răscumpărare — aflăm la ei toate *elementele unei complete «sinteze patristice»*. Avem

84. Robert Schutz, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Taizé, 1968, passim.

85. Ignatie Hazim, *Alocuția rostită la adunarea Consiliului Ecumenic de la Upsala*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Occident», nr. 62—63/1968, p. 112.

de-a face cu alte cuvinte, cu însăşi substanţa gîndirii Sfinţilor Părinţi, providenţial ţinută însă — prin prezenţa mereu vie a imnelor în viaţa de rugăciune a Bisericii — *contemporană* cu generaţiile ortodoxe de totdeauna. Este fără îndoială ceea ce putem considera dimensiunea totodată *patristică* şi *doxologică* (liturgică) a Răscumpărării.

În scurt, încercînd să tălmăcim viziunea imnografilor Ortodoxiei, aşa în adevăr ni se pare în ultimă analiză că s-ar prezenta în marile lui linii de forţă *Faptul Răscumpărării, faptul acesta «realizat» în istorie de Hristos, ca un Izvor infinit de energii salvatoare lansate «o dată pentru totdeauna» în lume, «la plinirea vremii»* (energii dotate prin lucrarea Duhului Sfînt cu o inepuizabilă putere de adaptare la toate formele actualităţii pînă la sfîrşitul veacurilor), izvor de energii care în fond nu-i altul decît Hristos cel viu, Pantocratorul însuşi.

Negreşit, Răscumpărarea nu intră în propria noastră viaţă, decît prin acest smerit popor al lui Dumnezeu, de pretutindeni, *prin Biserica Lui.* Ea e trupul de taină în care vieţuieşte Hristos între noi. Ea e semnul major de prezenţă al Răscumpărării în inima vieţii noastre de toate zilele. Fără să ne dăm seama, orice comunitate creştină *locală* este în realitate centrul, responsabilul covîrşitor al celui mai neînchipuit serviciu: serviciul prezenţei cu noi de-a pururea a «absolutului iubirii» lui Dumnezeu Mîntuitorul, serviciul dăruirii lui iubitoare (liberă, gratuită, neînchipuită), al ofrandei acesteia de sine a lui Dumnezeu, universală, irevocabilă, făcută necontenit nouă tuturor, ca să trăiască cu noi, să lupte şi să sufere cu noi, să caute, să rezolve, să transfigureze împreună cu noi toate problemele vieţii, creaţia însăşi («Foc am venit să aduc pe pămînt»). *Împlinirea riguroasă, efectivă, pînă la ultimele consecinţe, a acestei Alianţe Noi* dintre Dumnezeu şi oameni, iată negreşit, dincolo de toate mizeriile, cutremurătoarea, profetica, dramatica raţiune de a fi a *Prezenţei creştine* pe pămînt, printre noi.

RÉSUMÉ

Les six études publiées dans cette Revue sous le titre général : Le Fait de la Rédemption dans l'hymnographie de l'Eglise Orthodoxe, *voudraient montrer précisément comment notre Eglise entend enseigner ce mystère par le service liturgique et doxologique de son incomparable hymnographie.*

Disciples des Pères de l'Orthodoxie nos hymnographes passent maîtres en effet dans le maniement de l'allusion à la fois discrète et exacte qui est le propre de leur art.

Dés le début, la Rédemption s'inscrit pour eux dans l'Histoire du Salut, *à un double titre : comme* Mystère *d'amour caché en Dieu et comme* Évènement *d'amour accompli «une fois pour toutes» à un moment précis de notre durée terrestre.*

Au centre de cette Histoire, le Mal *qui nous affecte tous : la première désobeissance et son auteur, le Premier Adam ; son inspirateur : l'Ennemi ; la responsabilité solidaire de tous en Adam ; la Catastrophe. La gravité des conséquences n'est que la marque (comme en négatif) de l'apparition sur notre planète de l'être d'une inimaginable grandeur : le premier être libre, le fondateur de la race qui porte en elle l'image de Dieu, le créateur-crée, le Père de tous les humains,*

A travers cette Histoire, une longue et pathétique préparation : institution, destitution, restitution. A son sommet, l'avènement inespéré du Sauveur dans la personne de Jésus Christ, le Nouvel-Adam, l'Etre «communautaire» central qui nous représente tous, l'Homme-Dieu qui assume librement le service de l'universelle Rédemption.

Pratiquemment, les étapes du redressement coïncident chez nos hymnographes avec les moments des principales solennités de notre calendrier liturgique : c'est l'Echelle du Salut. *(cf. Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe : Temeiurile Răscumpărării, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2, p. 70—103).*

Les moments forts où le Christ élabore l'oeuvre de notre Rédemption sont, à leur avis, notamment les suivants.

1. En premier lieu, le moment de l'Incarnation : *la Rédemption este avant tout, en effet,* Don gratuit de l'Amour. *A sa Descente parmi nous, le Dieu fait homme, notre Sauveur nous apporte avec et dans sa Personne le don gratuit de tout le Salut, de toute notre déification. L'Epoux vient chez son Epouse oint (par le Père) de tous les parfums, «plein de grâce et de vèrité». C'est le mystère du Christ établi à la fois* Médiateur du Père *mais aussi Nouvel-Adam : l'Homme qui porte spirituellement en Lui toute la Création,* notre Médiateur à nous *qui assume sur lui la tâche de la restauration universelle (cf. Faptul Răscumpărării în ciclul Întrupării, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 230—249).*

2. Le moment fort décisif *de la Rédemption, este cependant* la Passion, la Mort et la Déscente aux Enfers du Christ.

Don gratuit de l'Amour, paradoxalement, le Mystère de la Rédemption renferme aussi, aux yeux de nos hymnographes, en outre, une «condition de justice» : la participation d'une libre responsabilité humaine créatrice. *Le grand dévoûment jusqu'au sacrifice, de l'Homme uni à Dieu, dans le Christ lui même d'abord, illustre justement cette participation.*

Sans doute, ce n'est que par l'Hypostase divine qui en est l'Auteur dernier et responsable, que tout ce dévoûment de la Passion, de la Mort et de la Descente aux Enfers du Christ revêt la puissance de restauration sans bornes qui nous sauve...

Ainsi, pour nos hymnographes, nous sommes sauvés parceque, conjointement à sa haute valeur humaine, l'action du Nouvel Adam qui se dévoue pour nous a, en dernier lieu, la puissance de restauration d'une Personne qui est Dieu. La restauration est une oeuvre théandrique.

Les modalités de ce service du Christ sont les modalités bibliques et patristiques traditionnelles : la rançon, le sacrifice, l'expiation *(sous un dehors de peines, par le dévoûment crèateur et solidaire de l'agapé). Cette médiation nous obtient «une fois pour toutes» : pardon réconciliation avec le Père et avec toute son oeuvre, energies déifiques, forces de renouvellement pour toute la création. Dans le plan divin, la Croix reste l'instrument par* excellence *de la restauration. (cf. Faptul Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 9—10, p. 649—684).*

Sont apprêciés selon les mêmes principes : le dévoûment du Christ comme Maître de la Vérité *(par la Parole, par le Service, par l'Exemple)* ; sa Pénitence substitutive au moment de Son Baptême dans le Jourdain ; la Lumière divine de Sa Transfiguration sur le Thabor.

Par ces efforts le Nouvel Adam nous obtient : la déification de notre pensée, une nouvelle naissance de notre être, une participation à la Lumière incrée de la Transfiguration. Mais tous ces moments pour nos hymnographes, restent plutôt des anticipations et des préfigures de la Croix et de la Résurrection (cf. Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p.406—430).

3. Une place centrale dans l'oeuvre de la Rédemption tiennent enfin chez nos hymnographes les moments du cycle de la Résurrection *(la Résurrection du Christ, Son Ascension, la Pentecôte).*

Au fond, sans ces moments la Rédemption elle-même resterait essentiellement incomplète : *l'homme et la Création ne seraient pas restaurés dans* leur condition d'incorruptibilité et d'immortalité, *d'avant la Chute. Aussi, fidèles a l'Orthodoxie traditionnelle nos hymnographes glorifient-ils les moments de ce cycle et les bienfaits qu'ils fondent, comme le vrai couronnement de toute la Rédemption du Christ, comme les suprêmes fruits du dévoûment du Nouvel-Adam sur la Croix.*

Avec force ils nous font sentir en particulier que, par ces moments, le Christ crée réellement l'humanité et toute la Création pour une destinée nouvelle, une destinée strictement identique et solidaire de sa propre destinée humaine personnelle. Ainsi, au moment de sa Résurrection, par exemple, le Christ nous rend co-réssuscités, covictorieux, co-transformés avec Lui ; à Son Ascension : co-glorifiés et co-déifiés avec Lui ; à la Pentecôte comme Pantocrator, il nous illumine par l'Esprit, nous sanctifie, nous réunit dans son Eglise, unité dans la diversité à l'image de la Trinité, signe de la vraie communauté humaine, diversité unanime transfigurée par l'Esprit.

C'est comme la Création d'une ontologie nouvelle centrée sur le Christ glorieux et déifiant, le Pantocrator, ontologie qui lentement travaille l'univers comme un ferment, pour un autre ordre d'existence, pour une autre communauté de vie (cf. Faptul Răscumpărării în ciclul Învierii, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 3—4, (p. 186—210).

La dernière étude examine «la part du Diable», dans l'oeuvre de la Rédemption. Chez nos hymnographes, comme chez les Pères, la doctrine traditionnelle et la métaphore (les fameuses théories sur les «droits» du démon). font encore bon ménage ensemble, bien que sous des formes nettement atténuées. Retenons l'essentiel que, par son Incarnation, sa Mort et sa Résurrection, le Christ, en nous libérant du Péché, non seulement a détruit une fois pour toutes la dominations diabolique, cette pure penalité du Péché, mais nous a obtenu en outre des Energies divines qui nous rendent toujours forts contre les assauts de l'Ennemi (cf. Răscumpărarea şi Diavolul în imnografia Bisericii, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 9—10).

Les signes qui rappellent la Rédemption, dans la vie des chrétiens les voici : en premiers lieu, la réalité centrale du Christ ressuscité et glorieux. En Orthodoxie la Rédemption en action est axée sur la Christ Pantocrator. C'est ensuite la réalité de l'Eglise, *peuple de Dieu, communauté théandrique et corps du Christ, chargée de réaliser et de transmettre la Parole, l'Energie des Sacrements, la foi et l'agapé créatrices d'unité et de communion de plus en plus etendues parmi nous.*

C'est essentiellement encore le souffle du Saint Esprit, *l'Envoyé du Christ, qui souffle ou il veut et féconde toute cette nouvelle création comme aux origines. C'est également* l'homme restauré *dans l'image de Dieu qu'il porte en lui, l'homme redevenu ami et libre collaborateur du Christ, adulte, responsable et co-créateur de son sort, contre toutes les forces du Mal.*

Mais la Rédemption est surtout une Vision et une Route : *en tant que* vision, *c'est la dynamique même de cette ontologie nouvelle en action dans toute la création, la vision d'une création ouverte sur la Parousie, la Résurrection universelle et la suprême communion avec «Dieu tout en tous» ; en tant que* Route *c'est notre insertion même dans cette solidarité constante de toute notre destinée (la Création entière y comprise) à toute la trajectoire de la propre destinée humaine personnelle du Christ, Route de plénitude, de salut et de déification, route de pélerinage, de service créateur, de dévoûment jusqu'au sacrifice, de transfiguration de la vie, de mort et de résurrection, route d'intimité, route de la plus large communauté humaine, route d'amplitude cosmique. C'est tout le programme de la Nouvelle Alliance en action. (cf. Concluzii generale, în «Studii Teologice», XXIII, nr. 9—10).*

En somme, grâce à ses hymnographes l'Orthodoxie a le privilège de pouvoir rappeler sans cesse par le service de ses hymnes liturgiques et doxologiques, toute une vision d'ensemble, à la fois biblique et patristique, sur le Mystère de notre Rédemption, vision qui mieux connue pourrait aider et enrichir sans doule la réflexion chrétienne d'aujourd'hui.

Asist. Ioan N. Floca

CANOANELE SINODULUI DE LA SARDICA

1. *Condițiile în care s-a ținut sinodul.* — Învățăturile ereziarhului Arie, condamnat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), au provocat mari frămîntări în sînul Bisericii [1]. Sinoadele convocate în scopul înlăturării ereziei nu și-au atins scopul [2].

Pentru a se pune capăt divergențelor s-a socotit util a se convoca un mare sinod care să întrunească pe toți episcopii din cele două jumătăți ale imperiului roman.

În urma unor corespondențe oficiale între marile centre bisericești, prin consens unanim, s-a stabilit să se convoace în toamna anului 343 un sinod la Sardica, capitala Daciei Mediteraneea [3].

La Sardica s-au prezentat în vederea ținerii sinodului episcopii din ambele părți ale imperiului roman. Occidentalii s-au prezentat în frunte cu Ossius de Cordova, iar orientalii sub conducerea a doi funcționari imperiali [4]. Episcopii orientali, la prezentare, au pus condiția ca la sinod să nu fie admiși episcopii depuși de sinoadele anterioare. Occidentalii au respins această pretenție. Episcopul Ossius de Cordova a încercat să împace lucrurile, fără însă să reușească.

Neputînd să-și impună punctul lor de vedere, orientalii — întruniți în ședință aparte — au hotărît să plece. Trecînd pe teritoriul imperiului roman de răsărit, aceștia au continuat lucrările, la Philippopolis, în Tracia, constituindu-se în sinod aparte [5].

Occidentalii au rămas la Sardica și au dat curs programului stabilit, luînd o serie de hotărîri cu caracter dogmatic, cultic și canonic [6].

2. *Hotărîrile cu caracter canonic ale sinodului de la Sardica (343).* — Hotărîrile cu caracter canonic ale sinodului de la Sardica sînt formulate în 21 canoane.

Sinodalii de la Sardica au căutat ca prin hotărîrile lor canonice să rezolve o serie de probleme impuse de nevoile vremii, legate în special de disciplina bisericească și de drepturile și îndatoririle episcopilor *(can. 1—15)*, ca și de unele situații speciale din biserica Tesalonicului *(can. 16—21)*.

Mișcați de încercarea lui Valens de Mursa de a ocupa prin violență scaunul de Aquileea, ca și de manevrele eusebienilor de a răpi cît mai multe scaune episcopale, sinodalii au luat o serie de hotărîri.

Astfel în *canonul 1* și în *canonul 2* se decide oprirea cu severitate a mutărilor de episcopi dintr-un scaun în altul, care nu au alt motiv decît «interesul, ambiția, lă-

---

1. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la sinodul I ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31.

2. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, cap. 9, P. G., tom. XXV, col. 264—265 și cap. 87.

3. Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tom. I, 2, Paris, 1907, p. 750—754 ; I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 147.

4. Papa Iuliu al Romei a fost reprezentat la sinod de preoții : Archidanus și Philoxenus și diaconul Leon. Cei doi funcționari imperiali orientari se numeau : Comitele Mausonianus și Heschius castrens. Numele episcopilor participanți la sinod a se vedea la Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 743—749 și la I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 157—163.

5. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 750—754 ; I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 162—163, și nota 52.

6. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 804—812.

comia după averi, trufia și pofta de stăpînire»[7]. Măsura luată este motivată astfel: «nu atît obieciul cel rău, cît mai vîrtos corupția cea prea vătămătoare a (cîrmuirii) afacerilor (bisericești) trebuie să se dezrădăcineze chiar din temeliile ei, ca nici unuia dintre episcopi să nu-i fie iertat a se muta din o cetate mică în altă cetate. Căci este vădit pretextul acestei cauze, pentru care se fac unele ca acestea... Unii ca aceștia s-au aprins cu un înfocat chip al lăcomiei după averi, și au slujit mai mult trufiei, ca să se pară că au cîștigat stăpînire mai mare» *(can. 1)*[8].

Aspru pedepsite sînt și mutările pe motiv că au fost chemați de popor, prin scrisori *(can. 2)*. Toate aceste manevre folosite de cei în cauză sînt socotite de sinod ca «vicleșuguri și uneltiri» *(can. 2)*, și le pedepsesc cu mare asprime, refuzînd pînă și comuniunea cu credincioșii unor astfel de călcători de lege.

Măsurile luate de sinod sînt riposte aduse eusebienilor care-și schimbau scaunele, căutînd mereu eparhii din ce în ce mai bogate.

Păcatul acesta, al lăcomiei, a fost pedepsit și de Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) prin canonul 15, dar nu cu atîta asprime[9]. Asprimea pedepsei aplicată de sinodul de la Sardica se datorește abuzului eusebienilor și faptului că în acțiunea acestor călcători de lege sînt cuprinse mai multe delicte: lăcomia după avere, trufia, corupția, înșelăciunea și mai cu seamă simonia[10].

Canonul 3, avînd în vedere, probabil, cazul concret al Sfîntului Atanasie și al altor episcopi persecutați ca și tendința de autoritate a episcopului Romei, repune în discuție trei probleme practice, în parte reglementate și de sinoadele anterioare[11].

Prima parte a *canonului 3* condamnă practica unor episcopi de a vizita eparhii străine, fără a fi invitați de titularii acestora (vezi și *canonul 13* Antiohia; *canonul 35* apostolic și comentariile acestora)[12], stabilind că: «nici unul dintre episcopi să nu treacă de la eparhia sa în altă eparhie, în care se găsesc episcopi, fără numai de s-ar chema de frații cei ce sînt într-însa».

Partea a doua a *canonului 3* reia tema din canonul 5 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea, stabilind în general practica procedurală de judecată a unui episcop de către episcopii provinciei, interzicîndu-se judecarea de către alții.

Partea ultimă a can. 3 stabilește o excepție de la regula emisă în partea a doua.

Această parte a *canonului 3* ca și *canoanele 4* și 5 pun principiul dreptului de a apela la scaunul Romei, în cadrul instituției juridice a arbitrajului, deci ca o chestiune cu totul excepțională și văzînd o situație ce se cere cu urgență să fie rezolvată. Se referea aci direct la cazul Sfîntului Atanasie, susținut de episcopul Romei, papa Iuliu al Romei din acea vreme, a lui Marcel al Ancyrei și Asclepius de Gaza.

În partea ultimă a canonului 3 se recomandă, la propunerea episcopului Ossius de Cordova, ca un episcop condamnat, nemulțumit de judecata făcută de sinodul provinciei căreia îi aparține, să scrie papei Iuliu al Romei, căruia, sinodul de la Sardica, îi atribuie în acest caz un rol de arbitru, stabilind în mod precis și procedura pe care însuși papa este obligat să o urmeze.

Practica stabilită de can. 3, 4 și 5 a dat naștere la multe contradicții[13].

Pentru a înțelege însă aceste dispoziții ale sinodului *este necesar să cunoaștem împrejurările în care s-a ținut sinodul de la Sardica și scopul acestuia*[14].

---

7. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 170—172.

8. Textul canoanelor îl vom da după Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, Arad, 1934. 9. *Ibidem*, I, II, p. 67—69. 10. *Ibidem*, II, I, p. 122.

11. *Ibidem*, p. 123. 12. *Ibidem*. 13. *Ibidem*, p. 126—128.

14. Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles*, tom. I, 2, Paris, 1907, p. 737; N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 14.

Se știe că unul din obiectivele convocării sinodului de la Sardica (343) a fost reglementarea cazului Sfîntului Atanasie, condamnat de către eusebieni. Tocmai pentru a frîna abuzurile eusebienilor, care condamnau prin sinoade locale pe episcopii ortodocși, «părinții de la Sardica au fost nevoiți să facă excepție de la norma canonică generală existentă în privința independenței procedurii de judecată a sinodului episcopal eparhial» [15], regulă stabilită deja prin canonul 5 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325).

În același scop al limitării puterii sinoadelor locale și al evitării pericolului lățirii ereziei ariene și în apus, episcopul Ossius propune sinodului «să investească pe cineva cu puterea ca să poată revizui sentințele date împotriva episcopilor respectivi de sinoadele eparhiale și apoi sau să le confirme sau să dispună o nouă judecare a lor» [16].

Că s-a acordat acest drept episcopului Romei, și mai ales că se spune precis să se adreseze papei Iuliu, e o dovadă în plus că sinodul a avut în atenția sa cazul concret al Sfîntului Atanasie, susținut și de papa Iuliu, și de aceea cerea ca judecarea recursului să se facă, în calitate de arbitru, de către papa Iuliu al Romei, aprigul apărător al Sfîntului Atanasie.

Privită astfel hotărîrea canonului 3 a sinodului de la Sardica, nu se abate nici de la prevederile canonului 6 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea [17].

Canonul 4 este «un adaus și explicare la canonul 3 în privința episcopului, care este judecat de sinodul său competent și care crede că sentința dată nu este dreaptă și se adresează lui Iuliu al Romei în scopul unei noi judecăți» [18].

Canonul 5 încheie problema tratată în canoanele 3 și 4.

El este o lămurire dataliată a celor spuse în canonul 3 referitor la «înnoirea judecății rînduită de episcopul Romei, cînd apelează la el un episcop, care a fost judecat (condamnat) de forul judecătoresc eparhial competent» [19].

În acest canon se precizează că «dacă un episcop caterisit de către sinodul său apelează la Iuliu al Romei și acesta găsește de cuviință să asculte rugămintea acelui episcop, atunci el (Iuliu al Romei) va dispune ca episcopii respectivi dintr-o provincie mitropolitană, care este mai apropiată de provincia de care depinde cel condamnat, să dezbată din nou cauza și să aducă sentința cuvenită sau singuri sau împreună cu cîțiva prezbiteri, pe care îi va trimite el din jurul său» [20].

«Părinții de la Sardica au conferit lui Iuliu al Romei dreptul de a supune judecății sale hotărîrile sinoadelor eparhiale — numai din eparhiile supuse Romei — în cazurile cînd s-ar fi putut bănui că episcopii arieni sau dintre cei ce înclinau spre arianism ar fi comis nedreptate împotriva vreunui episcop ortodox în defavorul lui Atanasie cel Mare și în general spre paguba Ortodoxiei, dar episcopii Romei voiau să-și acapareze acest drept și peste hotare — jurisdicția sa — și pentru toate cazurile, ca și cum ei ar avea dreptul de a primi apeluri de la episcopii din lumea întreagă și de a pronunța sentințe în instanța ultimă în privința tuturor» [21].

Tendința de dominare a episcopului Romei, apare vădită nu peste mult, în cazul caterisirii prezbiterului Apiariu din Sixus (Africa) de către episcopul Urban. Apiariu, nemulțumit, apelează la episcopul Romei Zosim (417—418) pentru a fi protejat. Acest caz dă prilej episcopului Zosim al Romei să încerce a impune pretinsul său drept de

15. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 125. 16. *Ibidem.*
17. Vezi comentariile la : N. Milaș, *op. cit.*, I, II, p. 32—44.
18. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 128. 19. *Ibidem*, p. 128—129. 20. *Ibidem*, p. 129.
21. *Ibidem*.

instanță de apel, pretextînd că acesta i-ar fi fost acordat de sinodul ecumenic de la Niceea, trimițînd la Cartagina delegații săi care să rejudece tot ceea ce au judecat și hotărît episcopii africani în sinoadele lor.

Pretenția papei, socotită abuz de către episcopii africani, a provocat convocarea marelui sinod de la Cartagina din anul 419, recunoscut ca al VIII-lea sinod local, ca și a celui din 424, care au condamnat ca necanonică practica care se baza pe canonul 5 de la Sardica, iar nu pe baza unei hotărîri a sinodului ecumenic de la Niceea, cum susținea în mod nejustificat episcopul Romei.

Din dezbaterile sinodului VIII local, de la Cartagina (419), ca și din corespondența purtată în timpul ținerii sinodului de către sinodali cu episcopul Romei, reiese clar practica canonică stabilită la Sinodul I Ecumenic de la Niceea în cazul episcopilor și preoților nemulțumiți de sentința pronunțată în primă instanță. Acestora Sinodul I Ecumenic de la Niceea le dă dreptul să apeleze la «sinodul eparhial» sau la «sinodul ecumenic» și nicidecum la vreun «oarecare episcop», «ori care ar fi acela», cum precizează sinodalii africani în scrisoarea sinodului din Africa de la 419 către papa Celestin, episcopul cetății Roma [22]. De aci *rezultă faptul că pretenția episcopului Romei de a se declara în instanță de apel nu se baza pe un drept sau privilegiu acordat Romei de un sinod ecumenic (de la Niceea), ci acest drept i-a fost conferit papei Iuliu de către sinodul local de la Sardica* (canonul 5), *ca o excepție în cadrul instituției arbitrajului juridic, avînd în vedere cazurile concrete ale episcopilor condamnați în mod abuziv de către eusebieni, respectiv cazul Sfîntului Atanasie și al celor din vremea sa.*

Acest drept i se conferea papei Iuliu al Romei ca un simplu drept de arbitru (judex arbitrii) lăsat la latitudinea celor interesați, drept ce nu poate fi însă exercitat decît după o procedură precis-stabilită de sinodul de la Sardica (343) prin canonul 5, și se acordă cu totul excepțional numai papei Iuliu, episcopul Romei de atunci.

După cum s-a văzut, la începutul secolului al V-lea, Biserica din Africa nu-i recunoaște nicidecum un caracter de privilegiu scaunului roman, cum încearcă unii episcopi ai Romei să-l prezinte ca avînd bază în canoanele sinodului de la Niceea, și-l respinge ca fiind contrar canoanelor universal-valabile, căci pe atunci canoanele sinodului de la Sardica nu fuseseră confirmate de vreun sinod ecumenic [23].

De remarcat că, *canoanele 9* și *17* ale Sinodului al IV-lea Ecumenic — de data aceasta un sinod ecumenic iar nu unul local — conferă drept de arbitru episcopului din Constantinopol (— cu sinodul său —), exercitarea lui făcîndu-se dependentă, ca și în cazul lui Iuliu al Romei, de voința celor în cauză.

Canonul 6 reglementează și el trei chestiuni și anume:

Prima parte a canonului reia chestiunea soluționată de *canonul 4* al Sinodului I Ecumenic, recunoscînd și întărind rînduiala după care la alegerile de episcopi lua parte activă și poporul, sau mai bine-zis «persoanele mai cu vază în calitate de reprezentanți ai poporului» [24], și sancționează pe episcopul care potrivnic acestei alegeri nu se prezintă la sinod pentru a se face instituirea în scaun a celui ales.

În partea a doua se impune ca la sinodul de instituire a mitropolitului să fie invitați și episcopii eparhiei învecinate [25].

În ultima parte a canonului se găsesc dispozițiile cuprinse și în canonul 57 al Sinodului din Laodiceea potrivit căruia se interzice așezarea de episcopi în sate sau localități mici unde ar fi de ajuns un preot. Motivarea este «ca să nu se micșoreze numele și autoritatea episcopului» *(canonul 6).*

22. *Ibidem*, p. 289—299. 23. *Ibidem*. 24. *Ibidem*, p. 131.
25. *Sintagma Ateniană*, III, 246.

Canoanele 7, 8 și 9 dezaprobă, în general, neîncetatele călătorii și intervenții la curtea imperială pentru mijlocirea unor demnități și funcțiuni, admițînd mergerea la tabără (castrul imperial) numai acelora care erau chemați de către împărat *(canonul 7)* sau aveau de susținut «cereri drepte» *(canonul 7)*. Se reia aici hotărîrea canonului 11 al sinodului din Antiohia, care pedepsește cu «izgonirea și lepădarea din comuniune și din demnitate» pe toți aceia (episcop, prezbiter sau în genere oricine din canon), care nemulțumiți cu orînduirea bisericească «s-ar porni să meargă la împărat, fără știrea și scrisorile episcopilor din eparhie și mai ales ale celui din capitală (metropola).

Aplicînd întru totul această hotărîre, sinodalii de la Sardica stabilesc cazurile concrete și modalitățile de ajungere la împărat, arătînd care sînt acele «cereri drepte» pentru care ar fi îngăduit să facă intervenții la împărat *(Canonul 7)*.

Referindu-se apoi la forma procedurală de intervenție la împărat, sinodul hotărăște ca astfel de cereri să se trimită împăratului (la tabără) (nu personal de către episcop, ci) prin «diaconul său» *(canonul 8)*, ca un mijloc de prudență, «ca nu cumva vreunul dintre episcopi, ducîndu-se la tabără, să cadă sub osîndă», susținînd astfel de cereri *(canonul 8)*.

Extinzînd această rînduială, sinodalii stabilesc ca tot prin «diacon» să se expedieze, cu scrisori de recomandare, și cererile episcopului către mitropolit (metropole), ca și scrisorile către episcopii care locuiesc în locul de reședință al împăratului, sau către prietenii de la curtea imperială și către episcopul Romei.

Pentru cei ce se duc la Roma, canonul stabilește obligația de a da cererile pe care le au către împărat mai întîi episcopului Iuliu de atunci «ca el mai înainte să le cerceteze, ca nu cumva vreuna din ele să fie prea îndrăzneață și așa să-i trimită la tabără acordîndu-le ajutorul și îngrijirea sa» *(canonul 9)*.

Scopul acestor măsuri de prevedere sînt acele «multe stăruințe și cereri nedrepte» care produc stări de neliniște în viața bisericească.

Canonul 10 impune «să se cerceteze cu toată grija și sîrguința» alegerea de episcop cînd candidat este «vre-un bogat» sau «scolastic din for», și în caz că poporul l-a găsit vrednic, să i se ceară trecerea prin treptele de citeț, diacon și preot. Se cere apoi ca să stea în aceste trepte «vreme nu prea mică» sau cum spune canonul 17 al sinodului IX — local «vreme legală», pentru a se putea cunoaște «credința lui și felul onestității moravurilor și statornicia și bunacuviința lui» (canonul 10), căci «cercetarea (făcută) într-un timp mai îndelungat va putea arăta după cuviință viețuirea și moravurile fiecăruia» (canonul 10) [26].

În acest canon se repetă învățăturile apostolice care prescriu să nu se angajeze în serviciu bisericesc neofiții, adică cei ce abia s-au convertit de la alte religii și s-au botezat nu de mult (νεόφυτος — I Tim. III, 6) și să nu se grăbească (ταχέως).

Canonul 10 are în vedere cazul concret al celor bogați (πλούσιος) și al celor cunoscători în științele civile (σχολαστικὸς) (ex foro scholasticus), adică pe aceia care avînd îndeletniciri prea lumești (laice), cu greu s-ar integra în viața bisericească.

Canoanele 11 și *12* reiau tema dezbătută în can. 1 și 2 cu arătarea de cazuri specifice.

Prin canonul 11, pornind de la practica condamnabilă a unor episcopi rîvnitori la scaunul altora, — care merg și petrec vreme îndelungată în eparhie străină cu scopul ascuns de a cîștiga de partea lor credincioșii prin predică și slujbe deosebite, ca aceștia să-i solicite pe ei în locul titularului, — sinodul vrea să curme această neorînduială,

26. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 36.

În acest scop arătînd hotărîrea Părinților în legătură cu mireni, cărora nu li se permite să lipsească de la Biserică mai mult de trei duminici, canonul impune și episcopilor acest lucru. «Deci dacă pentru mireni aceasta s-a legiuit — spune canonul — nu trebuie și nici nu folosește ca episcopul, ...să lipsească mai îndelungat de la biserică».

Mai tîrziu, prin canonul 16 al sinodului IX-local (Constantinopol) s-a stabilit la maximum șase luni timpul în care se putea îngădui unui episcop să lipsească de la scaunul său.

În canonul 12, sinodalii de la Sardica reglementează cazul lipsei din eparhie a unor episcopi pe motiv că se duc să-și administreze averile personale din alte locuri (eparhii), și stabilesc că și pentru acest motiv nu se permite o lipsă mai mare de trei săptămîni cu obligația de a participa la slujba din biserica din apropiere, dar fără să slujească. Tot acum i se impune ca «să nu meargă prea adeseori în cetatea în care există episcop».

Canonul 14 aplică practica procedurală expusă în canoanele 3, 4 și 5 referitoare la episcopii depuși din treaptă și la treptele inferioare de preot și diacon. În canon se impune episcopului să nu osîndească cu grabă pe un subaltern ci cu multă grijă, iar celui osîndit i se dă dreptul să apeleze, în caz că se crede neîndreptățit la mitropolitul său, iar dacă acesta lipsește «la cel mai apropiat», adică la suplinitorul acestuia sau la acela care este ales ca arbitru [27].

În cazul cînd cel condamnat a apelat la mitropolit, sinodul impune episcopului care l-a condamnat să aștepte cu răbdare «cercetarea pricinii», fie că se va confirma, fie că va suferi modificări, iar celui condamnat îi cere să stea în starea aceasta «pînă se va lămuri cauza».

În *canonul 16* se prevede și pe seama preoților și diaconilor ceea ce prin canoanele 11 și 12 s-a prescris pe seama episcopilor care petrec timpul mai mult în afara eparhiei lor și în special în capitală. În cazul concret se menționează Tesalonicul.

Canonul 17 face excepție de la canoanele 11 și 12 ale acestui sinod după care un episcop nu poate absenta mai mult de trei săptămîni de la reședința sa eparhială [28], dispunîndu-se că în cazul că un episcop a fugit sau a fost alungat prin judecată nedreaptă și s-a dus într-o altă cetate, «să nu fie oprit a petrece acolo pînă s-ar înapoia sau pînă ce ar putea găsi scăpare de ocara ce i s-a făcut» (canonul 17). Din analiza textului și cunoscînd evenimentele de atunci se pare că acest canon se referă direct la situația Sfîntului Atanasie cel Mare, care condamnat de eusebieni, a fost alungat din Alexandria și era silit să stea refugiat prin cetăți străine [29].

Canoanele 18 și *19* se referă la cazul concret al situației create în Tesalonic, unde doi preoți, Museu și Eutihian, ambii pretendenți la funcția de episcop, fără a fi hirotoniți episcopi au instituit preoți și diaconi.

În canonul 18 se expune părerea episcopului Gaudențiu care susține că toți cei astfel instituiți să fie primiți cu toate drepturile.

În canonul 19 se expune părerea contrară a episcopului Ossius, care susține că Museu și Eutihian, nefiind episcopi consacrați nici cei instituiți de ei preoți și diaconi, nu pot fi recunoscuți decît în comuniunea credincioșilor. Sinodul aprobă opinia lui.

Sinodul mai ia hotărîrea ca toți clericii hirotoniți cu adevărat dar care nu au intrat în funcțiune să fie încunoștiințați să se prezinte la posturile lor iar cei ce nu consimt la aceasta, de acum înainte să nu mai fie primiți (canonul 19).

---

27. *Sintagma Ateniană*, III, 270 ; N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 142.
28. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 144. 29. *Ibidem.*

Canonul 20 continuă această idee și stabilește că toți cei ce nu se vor supune la cele hotărîte sînt «vrednici de a fi trimiși la răspundere pentru învinuire» și își vor pierde «cinstea și demnitatea» (canonul 20).

Ultimul canon, *(Canonul 21)* continuă enumerarea sancțiunilor pe seama acelor vizați și în canoanele 7, 8 și 9 ale sinodului prezent, în care se prevăd dispoziții în legătură cu episcopii care vor merge în audiență la împărat. În acest canon se dă dreptul episcopilor «așezați pe lîngă drumuri și canale» să urmărească și să întrebe pe cei întîlniți în drum spre tabără (castrul imperial) de scopul călătoriei, să cerceteze cauzele și să ia măsurile legale. În caz că cineva e chemat de împărat să nu-i facă nici o greutate. Dacă constată că merge «pentru deșărtăciuni» sau «pentru cererile unora» (pentru intervenții), «să nu iscălească nici scrisorile lui, nici să nu aibă comuniune cu acela» (canonul 21).

Comentînd acest canon episcopul Milaș constată că toate aceste măsuri nu au alt scop decît «de a se păstra demnitatea și importanța episcopatului» [30].

Precizări. — Sinodul de la Sardica (343) este important prin faptul că aci s-a încercat aplanarea neînțelegerilor și tulburărilor provocate în întreaga Biserică de către arieni și semiarieni, mai ales după condamnarea lui Arie la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) [31]. Scopul n-a fost însă atins. Dimpotrivă, după terminarea lucrărilor sinodului și închiderea lui, tulburarea s-a intensificat ca și confuzia în spiritele clericilor și ale credincioșilor [32].

Din această cauză hotărîrile sinodului de la Sardica nu și-au găsit aplicare decît în Occident. Fapt istoricește explicabil.

De la acest sinod, stările de opoziție în fapt constatate și știute, capătă de acum și o consacrare formală. Cele două ramuri ale creștinismului, creștinismul de rit oriental și creștinismul de rit occidental, apar din ce în ce mai evidente.

Vechea rivalitate dintre Occident și Orient apare de acum și pe plan religios între cele două ramuri ale creștinismului. La fel intenția sinodalilor de la Sardica de a reabilita pe Sfîntul Atanasie și a-l repune în scaunul Alexandriei n-a putut fi împlinită.

Urmașii și admiratorii lui Arie — arienii și semiarienii — au continuat și după acest sinod să agite spiritele credincioșilor.

Problemele puse în aceste lupte și frămîntări au fost dezbătute la sinoadele din a doua jumătate a secolului al IV-lea, atrăgînd în luptă pe cei mai de seamă reprezentanți ai culturii creștine din secolul de aur al creștinismului: Sfîntul Atanasie (+ 373), Sfinții capadocieni: Vasile cel Mare (+ 379) Grigorie de Nazianz (+ 389 sau 390), Grigorie de Nissa (+ 395) și alții [33].

Importanță deosebită prezintă Sinodul de la Sardica (343) pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-dacii și daco-romanii din sudul și din nordul Dunării [34], prin faptul că la acest sinod au participat mulți episcopi de pe malul Dunării, care păstoreau pe strămoșii noștri.

Sinodul de la Sardica a fost recunoscut prin consens unanim ca un sinod local, hotărîrile lui canonice intrînd astfel cu autoritatea cuvenită în codul canonic al Bisericii ecumenice.

30. *Ibidem*, p. 146. 31. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 175.
32. *Ibidem*. 33. *Ibidem*. 34. *Ibidem*, p. 176—182.

Diac. Doctorand Ion Boştenaru

PROFESORUL ION POPESCU-PASĂREA ŞI UNIFORMIZAREA CÎNTĂRII PSALTICE

LA 100 DE ANI DE LA NAŞTEREA SA

Secolul al XIX-lea constituie, pentru poporul român, era prefacerilor moderne în domeniile social şi cultural, este epoca renaşterii naţionale şi spirituale.

În domeniul artelor religioase, muzica bisericească capătă un prestigiu din ce în ce mai mare datorită cîtorva specialişti de mare cultură muzicală. Datorită lor, cîntarea bisericească — psaltichia — capătă o însemnătate de prim ordin pentru Biserica din acea vreme.

De altfel, ceea ce în această vreme era cunoscut sub numele de «muzichie», nu era altceva decît cîntarea bisericească existentă în Biserica românească din cele două Principate.

Străduinţele de unire a celor două Principate româneşti, deşi s-au desfăşurat pe teren politic, au găsit şi în unitatea cîntării bisericeşti din Muntenia şi Moldova un exemplu şi un ajutor elocvent.

Avîntul pe care l-a luat cultivarea psaltichiei se poate explica numai prin interesul general ce s-a arătat atunci faţă de cîntarea bisericească şi rolul cultural pe care-l capătă reprezentanţii ei.

În secolele XVIII şi XIX, în Biserica bizantină, apar cîţiva muzicieni, care luînd ca bază sistemul muzical — început de Sfîntul Ioan Damaschin şi continuat de Ioan Cucuzel —, îl adaptează şi înlătură din muzica bisericească melodiile turceşti, a căror influenţă se făcea tot mai mult simţită.

Noul sistem muzical înfăptuit — după cum se ştie — în anul 1814 la Constantinopol de către renumiţii muzicieni Grigorie Levitul, Hurmuziu Hartofilax şi Hrisant mitropolitul, a fost adus la noi în anul 1816, de către Petre Efesiul, bun cunoscător al celor două sisteme muzicale — vechi şi nou. Cu ajutorul mitropolitului Ţării Româneşti, Dionisie Lupu, acesta înfiinţează la 16 iunie 1817 Şcoala de muzică bisericească de la Biserica Sfîntul Nicolae-Şelari din Bucureşti.

Tot acum, el alcătuieşte două cărţi de muzică bisericească, *Anastasimatarul* şi *Doxastarul*, tipărite în tipografia de curînd înfiinţată tot prin grija lui, pe care avea s-o cumpere mai tîrziu Mitropolia din Bucureşti şi pe care o vor folosi după aceea elevii lui Efesiul, ieromonahul Macarie şi Anton Pann.

Limba română, devenind limbă liturgică — cum e şi firesc — a atras după sine apariţia unor tipărituri dogmatice, liturgice şi desigur şi muzicale, înlesnind astfel înfiinţarea de şcoli teologice, în special seminarii şi şcoli de cîntăreţi bisericeşti în care s-au format nenumăraţi psalţi, protopsalţi, compozitori şi profesori de muzică bisericească, unii dintre ei devenind vestiţi prin operele lor.

---

* Lucrare de seminar susţinută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie şi alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, care a şi dat avizul pentru publicare.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, cîntarea psaltică face un salt considerabil, datorită celor două mari talente: Macarie Ieromonahul și Anton Pann, care pun bazele adevăratei cîntări psaltice tradiționale românești.

Opera lui Macarie Ieromonahul și Anton Pann va fi continuată mai tîrziu de alți protopsalți ca, Dimitrie Suceveanu, Ștefanache Popescu și în cele din urmă de *Ion Popescu-Pasărea*, fiecare aducînd contribuția sa, mai mare sau mai mică, la consolidarea, cizelarea, unificarea și uniformizarea cîntării noastre psaltice.

Școlile speciale de muzică psaltică au constituit adevărate focare de cultură muzicală și, în ele s-a plămădit cîntarea bisericească.

La început, aceste școli erau întreținute de persoane particulare, așa cum era cea înființată de Petre Efesiul. Tot de persoane particulare erau întreținute și școlile mînăstirești, cum era cea de la Piatra Neamț, precum și școlile care funcționau pe lîngă centrele mitropolitane atît în Muntenia cît și în Moldova, devenite mai tîrziu școli speciale de cîntăreți bisericești. Acestea din urmă au fost sprijinite foarte mult de unii ierarhi de frunte, așa cum a fost mitropolitul Veniamin Costache în Moldova și Dionisie Lupu în Muntenia.

Așa s-a plămădit la noi cîntarea psaltică românească cu *linia* melodică tradițional-bisericească — despre care profesorul G. Călinescu de la Iași spunea în anul 1931: «Ortodocșii, între care ne numărăm și noi românii, au o muzică a lor proprie, caracteristică, foarte bogată în combinații ritmice și melodice, mai bogată decît muzica gregoriană — baza întregii Biserici apusene — și foarte bogată față de muzica occidentală în genere... Splendoarea muzicii Bisericii Orientale a fost cunoscută de cei mai ilustri muzicologi ai lumii, care au adunat-o, au cercetat-o și au studiat-o în mii de volume, iar compozitorii apuseni adesea au folosit-o în operele lor. În Biserica Ortodoxă Română, s-a petrecut cu această muzică străbună un fenomen foarte ciudat, tocmai în momentul cînd trebuia să i se dea o dezvoltare paralelă cu dezvoltarea noastră pe alte tărîmuri, să fie cultivată, șlefuită și îmbogățită ca astfel să poată servi ca bază pentru alcătuirea marilor compoziții armonice de mai tîrziu» [1].

Această muzică pentru cor, care mergea paralel cu drumul larg deschis și bătătorit al muzicii psaltice, începe să se dezvolte tot mai mult, luînd proporții și «acoperind din drumul muzicii psaltice care avea să se îngusteze treptat, treptat, spre triumful muzicii corale» [2].

Cîntarea corală pătrunsă și în biserică, avea un caracter laic, de împrumut, cu totul străin și nepotrivit cu spiritul și cu firea poporului român și nici cu muzica transmisă de Macarie Ieromonahul și Anton Pann.

Moartea timpurie a lui Macarie și apoi a lui Anton Pann, cum și *Decretul* (nr 101) dat la 18 ianuarie 1864 [3] de domnitorul Alexandru Ioan Cuza, privind înlocuirea psaltichiei prea orientală cu muzica europeană, «cu o muzică vocală sistematică», cum spune Ion Cartu, cel care primește sarcina acestei înlocuiri — mărește interesul pentru muzica autohtonă.

Odată cu decretul domnitorului Alexandru Ioan Cuza, se desființează cele patru Școli de cîntăreți din București și se organizează Conservatorul de muzică, în care Ion Cartu «începe a preda cunoștința principiilor muzicii sistematice».

---

1. Prof. G. Călinescu, *Considerațiuni generale asupra muzicii bisericești orientale și muzicii corale,* în «Cultura», 1931, nr. 1—2, p. 10.
2. *Ibidem,* p. 12.
3. Nifon Ploeșteanul, *Carte de muzică,* București, 1902, p. 330.

Cîntarea psaltică are astfel de suferit, căci i se desființează școlile speciale de cultivare a ei, rămînînd ca numai tradiția păstrată între zidurile Bisericii, să conserve patrimoniul de artă creștină al cîntărilor ei.

Din lipsă de cunoștințe teoretice de muzică psaltică, preoții, și cîntăreții nu mai pot descifra cu ușurință vechile scrieri și sînt nevoiți să folosească numeroase improvizații, care primejduiesc autenticitatea cîntărilor bisericești, transcrise de cei trei dascăli muzicieni ai veacului trecut.

La rîndul său, episcopul Melchisedec al Romanului, constata, în anul 1881 că «prin școale este pusă muzica și se predă pe la multe din ele, însă de cîntarea bisericească nu se aude nimic nicăirea, pentru că nimeni dintre profesori nu cunoaște semnele psaltichiei» [4].

Cel care-și dă seama de starea de decadență în care nu peste mult timp avea să alunece muzica bisericească, este Ștefanache Popescu [5]. El reușește să introducă din nou în învățămîntul seminarial cărțile lui Macarie, începe opera de simplificare și revizuire a cîntărilor tradiționale ale lui Macarie și Anton Pann și face, printre primii, încercări de transpunere a melodiilor psaltice pe notație liniară.

Tot lui i se atribuie și înfăptuirea unei însemnate reforme în notația teoretică a muzicii psaltice, prin crearea «tactului îndoit», care face ca bucățile muzicale să se cînte mai repejor [6], ca un fel de *alla breve*, din muzica liniară.

Astfel, *Ștefanache Popescu se încadrează printre reformatorii cîntării psaltice din Biserica Ortodoxă Română*, fiind unul dintre succesorii clasicismului tradiționalist, care, alături de înaintașii săi, păstrează nealterată tradiția ortografică a muzicii psaltice, propagată de școala lui Macarie și a lui Anton Pann.

ION POPESCU-PASĂREA : VIAȚA ȘI OPERA

După Ștefanache Popescu, acel căruia îi revine greaua moștenire — «arta iluștrilor săi înaintași amenințată de uitare și degenerare» —, este Ion Popescu-Pasărea elevul și urmașul lui.

Viziunea lui I. Popescu-Pasărea cu privire la muzica psaltică este cu totul aparte. În conștiința sa se clarifică și se impune răspunderea pentru viitorul psaltichiei și se formulează dramatica poruncă a ridicării ei și a slujitorilor ei din starea de decadență spre care se îndrepta.

Cu mintea și cu inima, punînd la contribuție strălucitele însușiri ale personalității sale, el a îmbrățișat cauza psaltichiei, «și s-a consacrat definitiv misiunii istorice a restatornicirii și revalorificării ei ca element esențial de cult» [7].

Înainte de a arăta însemnătatea artistică a valorosului profesor și compozitor Ion Popescu-Pasărea în ceea ce privește contribuția sa la unificarea și uniformizarea cîntării psaltice tradiționale, se cuvine să facem o sumară prezentare a vieții și acti-

4. Episcopul Melchisedec al Romanului, *Memoriu pentru cîntările bisericești în România*, București, 1881, p. 3.

5. Născut în anul 1824, fost elev al lui Anton Pann, cîntăreț la mai multe biserici din București. Fiind apreciat pentru meritele sale este chemat să îndeplinească rolul pe care l-a avut Macarie și Anton Pann în muzica psaltică. În 1864 ocupă catedra de muzică de la *Seminarul Central*, iar în 1866, ocupă catedra de muzică de la *Seminarul Nifon* de unde iese la pensie (vezi M. Gr. Poslușnicu, *Istoria muzicii la români*, București, 1928, p. 49).

6. Luca Alexandru, *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit*, București, 1898, p. 93.

7. G. Breazul, *op. cit.*, p. 283.

vității sale, la cele două foste seminarii teologice «Nifon Mitropolitul» și «Central» precum și la fosta Academie de muzică psaltică din București.

Spre sfîrșitul carierei sale didactice, Anton Pann a avut între elevii săi și pe *Zaharia Popescu*, fiul preotului Neagu Popescu — apărător al revendicărilor țărănimii în 1844 — care se distingea printr-o voce curată de tenor. Deși Zaharia ajunsese un distins cîntăreț, starea nu tocmai bună a cîntăreților de atunci și dorința de a deveni preot ca și tatăl său l-au determinat să-și completeze studiile teologice și să intre în cler.

Calitățile muzicale ale preotului Zaharia Popescu, împletite cu cele ale tovarășei sale de viață, preoteasa Maria, au fost transmise într-o măsură foarte mare, fiului lor Ion, născut la 6 august 1871, în comuna Pasărea-Ilfov, la cîteva luni după moartea preotului Zaharia (13 martie 1871).

Iancu, cum îi plăcea mamei lui să-i spună, era timid, fricos, tăcut, liniștit și foarte cuminte. Iubea cîmpiile și pădurile înverzite și de mic copil îi plăcea să cînte.

A început cursurile școlii primare în anul 1878, în comuna Brănești, avînd ca învățător pe Petcu Banu. După terminarea cursurilor primare, în 1883, s-a înscris la liceul «Matei Basarab» din București. A urmat însă numai cursurile clasei I-a, căci dorința de a învăța muzica l-a determinat să se înscrie la Seminarul «Nifon Mitropolitul», unde a urmat, ca bursier, ciclul complet de șapte clase.

Pe lîngă cultura teologică pe care o dobîndește aici, fiind un elev eminent, muzica l-a predominat, determinîndu-l spre o deosebită preocupare în domeniul acestei discipline. A învățat sub îndrumarea veneratului său profesor, vestitul protopsalt Ștefanache Popescu și s-a distins în același timp și la celelalte studii și în special în domeniul filologiei [8].

Cît timp a fost elev la seminar, a fost iubit și apreciat atît de profesori cît și de colegii săi.

Între anii 1890—1893, a urmat conservatorul din București avînd profesor de teorie și solfegii pe Gheorghe Brătianu, iar de armonie și contrapunct pe Eduard Wachmann.

Însetat de știință, nu s-a mulțumit numai cu aceasta și s-a înscris la Universitatea din București, unde în urma unei munci asidue obține titlul de licențiat în drept și litere.

N-a ținut seama de faptul că ar fi putut să-și creeze o stare materială deosebit de bună, datorită posibilităților create de titlurile de studii universitare obținute și de talentul oratoric cu care era înzestrat. Renunțînd aproape la toate îndeletnicirile pentru care era deplin format, dar care nu aveau nimic comun cu cîntarea bisericească, Ion Popescu-Pasărea s-a dedicat cu nestrămutate convingeri și voință fermă, muzicii bisericești.

Preocuparea sa principală a rămas însă muzica psaltică, pentru care a manifestat un deosebit interes și o nestăvilită dragoste. Acest interes și această dragoste l-au caracterizat pînă în ultimele clipe ale vieții sale.

În anul 1893 și-a început activitatea de profesor la Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București, unde-l găsim ca suplinitor al catedrei de psaltichie, încredințată lui ca o deosebită prețuire și apreciere de către profesorul Ștefanache Popescu, care se afla în această vreme grav bolnav.

---

8. Acestea se pot constata din certificatele din clasele I-a și a II-a, *testimonium* de absolvire a cursului inferior și *testimonium* de absolvire a cursului superior, precum și un bilet de plecare în vacanța de Crăciun, toate semnate de N. Șt. Nicoreanu directorul Seminarului Nifon.

După moartea profesorului Ştefanache Popescu, a devenit profesor titular atît al catedrei de muzică de la Seminarul «Nifon Mitropolitul» cît şi al celei de la Seminarul «Central» din Bucureşti.

Concomitent a funcţionat ca profesor de muzică vocală şi la alte şcoli din Bucureşti.

De asemenea, a funcţionat ca profesor de muzică bisericească la Conservatorul din Bucureşti (1905—1912), ca profesor de psaltichie la Academia de muzică religioasă din Bucureşti (1928—1930, 1932—1941) şi a organizat cursuri şi în alte instituţii [9]. A ocupat apoi, pe rînd, funcţia de cîntăreţ de strană la bisericile Sfîntul Dimitrie, Sfîntul Spiridon, Sfîntul Gheorghe-vechi şi Kalinderu din Bucureşti, unde, cu lirismul său tenoral, a împodobit serviciul divin [10].

Vocea sa fermecătoare, făcea dovada unui desăvîrşit conservatorist, care ştia să despartă ceea ce este rugină de ceea ce este firul vechi bizantin. Nu iubea cîntarea încărcată cu multe gorgoane [11].

În activitatea sa extraşcolară, nu pierde din vedere acţiunea de redeşteptare a interesului general pentru cîntarea bisericească şi mai cu seamă acţiunea de reeducare artistică a factorilor meniţi a reprezenta psaltichia, aceştia fiind preotul şi cîntăreţul de strană, pe care îşi propune a-i face obiectul neobositei sale munci de organizare, unificare, sistematizare, uniformizare şi propăşire a culturii muzicale.

A reformat învăţămîntul cîntărilor bisericeşti în seminarii, a întocmit o programă analitică proprie, a înfiinţat societatea «Macarie» apoi «Asociaţia generală a cîntăreţilor bisericeşti», a organizat cursuri speciale pentru instruirea acestor slujitori ai Bisericii, a organizat numeroase congrese pentru afirmarea cîntăreţilor bisericeşti, a dat cu ei concerte publice, a redactat încă din anul 1911 «Cultura», revistă a cîntăreţilor bisericeşti din România, în care au fost dezbătute numeroasele probleme ale cîntării bisericeşti şi ale slujitorilor ei [12].

După primul război mondial, militează pentru drepturile cîntăreţilor de strană.

Pentru activitatea şi meritele sale deosebite pe tărîm cultural, a fost cinstit de autorităţi cu mai multe decoraţii [13].

A murit în ziua de 10 aprilie 1943 şi a fost înmormîntat în cimitirul Mînăstirii Pasărea. Moartea sa a constituit pentru cîntarea bisericească pierderea unuia din cei mai buni apostoli slujitori şi interpreţi ai ei, el fiind cel mai bun executant şi cel mai talentat compozitor de muzică psaltică, după Macarie, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu şi veneratul său dascăl, Ştefanache Popescu.

Pentru a pune în practica stranei vechile cîntări bisericeşti, a fost nevoie de o vie activitate de selectare şi retipărire a operelor maeştrilor veacului trecut [14], deoarece minunatele lucrări ale clasicilor muzicii psaltice mai supravieţuiau ici, colo, prin podurile bisericilor sau în rafturile anticariatelor. Popescu-Pasărea este cel care trebuia să creeze ceva nou din ceva vechi, strîngînd aceste preţioase comori, studiindu-le cu profunzime, analizîndu-le şi sistematizîndu-le cuprinsul, alegînd şi ierarhizînd după trebuinţă pe cele mai de seamă [15], înlocuind cu creaţii proprii acolo unde lipsea originalul.

---

9. La modă în acel timp.

10. Viorel Cosma, *Muzicieni români, Lexicon, Bucureşti*, 1970, p. 363—365.

11. Ştefan Berechet, *Un profesor model*, în «Cultura», XXIX (1941), nr. 1—2, p. 14.

12. Vezi «Cultura», revista literar-muzicală, organ de publicitate a Asociaţiei generale a cîntăreţilor bisericeşti din România.

13. M. Poslușnicul, *op. cit.*, p. 56.

14. Gh. Breazul, *op. cit.*, p. 284.

15. *Ibidem.*

Opera muzicală a profesorului Ion Popescu-Pasărea este asemeni unui mozaic, ea cuprinzînd toate cîntările psaltice necesare atît cîntărețului bisericesc la strană, cît și preotului la diferite ocazii pastorale, la care se adaugă și creațiile de muzică corală și religioasă.

Această operă muzicală este alcătuită din tipăriturl, retipăriturl și colecții. În toată această — «mică enciclopedie muzicală» — dacă i-am putea spune astfel, el își pune amprenta fie prin compoziții proprii, fie prin revizuirea și simplificarea cîntărilor psaltice tradiționale, fie prin colecționarea sau codificarea acestor cîntări.

Preocupări muzicale : — *Opera muzicală* a profesorului I. Popescu-Pasărea, o putem împărți în trei mari părți și anume : 1) «Colecții și culegeri de cîntece», 2) «Muzică corală» și 3) «Muzică psaltică». La acestea se adaugă lucrări didactice și studii de muzicologie.

În aceste trei părți intră :

1. *Colecții și culegeri de cîntece :* a) *Colecțiune de imne școlare compuse și scrise pe notația musicei orientale... și cu un adaus după diferiți autori*, București, 1900 (în colaborare cu profesorul Ștefan Popescu) ; b) *Colecțiune de cîntările Sfintei Liturghii scrise pe musica bisericească*, București, 1919 ; c) *Colecțiune de cîntări bisericești alese, imne școlare și cîntece populare*, București, 1921 ; d) *Repertor coral al Societății învățătorilor ilfoveni*, București, 1910, 1911, 1923 și 1924 ; e) *Colecțiunea de cîntări bisericești alese*, București, 1921 și 1925 ; f) *Repertoriul cursurilor de vară ținute cu cîntărețiî bisericești la Cîmpulung-Muscel, 18—28 august 1932*, București, 1932 ; g) *Cîntările Sfintei Liturghii...*, Craiova, 1937, Ediția «Scrisul românesc» (în colaborare cu G. Comana și G. Breazul) ; h) *Culegere de cîntări bisericești ce se cîntă de către preoți...*, București, 1940 [16].

2. *Muzică pentru cor :* a) *Imnul cîntăreților bisericești*, apărut în «Cultura» nr. 9, București, 1911 ; b) *Cinci coruri de primăvară*, București, 1912 ; c) *Grîu mărunt*, prelucrare pentru cor mixt, versuri populare, apărut în «Isvorașul», Bistrița-Mehedinți, nr. 2, iulie 1919 ; d) *Unde-aud cucul...*, cor mixt, versuri populare în «Isvorașul», Bistrița-Mehedinți, nr. 2, iulie 1919 ; e) *Rodica*, cor pentru trei voci egale, pe versuri de Vasile Alecsandri, apărut în aceeași revistă, nr. 3, august 1919 ; f) *Acum slobozești...*, imne pentru două voci egale, în «Cultura», nr. 3, București, 1928.

3. *Muzică psaltică :* a) *Slujba Sfîntului Spiridon* (Vecernia și Utrenia), București, 1895 ; b) *Cîntările Sfintei Liturghii...*, după melodiile bisericești tradiționale, București, 1908 ; c) *Prohodul Domnului nostru Iisus Hristos*, în «Cultura», nr. 1, București, 1913 ; d) *Cîntări bisericești patriotice și populare*, București, 1915 ; e) *Prohodul Domnului nostru Iisus Hristos*, scris și armonizat după melodiile bisericești tradiționale, București, 1920 ; f) *Cîntările utreniilor de Duminică pe cele opt glasuri*, București, 1922 ; g) *Cîntările Sfintei Liturghii* scrise pe muzică bisericească și armonizate pe două voci, București, 1923 ; h) *Cîntările Nașterii Domnului* (Crăciunului) și *Cîntările Sfinților Trei Ierarhi* (30 ianuarie), București, 1924 ; i) *Penticostarul* cuprinzînd Sfintele Paști, precum și slavele principale ale duminicilor din Penticostar, București, 1924 ; j) *Podobiile celor opt glasuri* scrise după Anton Pann ; k) *Troparele învierii, troparele și condacele sfinților și praznicelor*, București, 1925 ; l) *Liturghierul de strană*, București, 1911 și 1925 ; m) *Cîntările Triodului* după muzica bisericească orientală «precum se cîntă în Biserica română — ortodoxă», după Macarie, Anton Pann, Dimitrie Suceveanul și Ștefanache Popescu, București, 1903, 1913, 1925 ; n) *Catavasierul*, ce cuprinde cataraslile de peste tot anul. svetilnele și voscresnele învierii, doxologiile mari și mici pe cele opt glasuri tipărite pe muzică bisericească după diferiți autori, București, 1908 și 1927 ; o) *Cîntările Sfintei Liturghii* după melodiile tradiționale scrise pe notațiunea psaltică și armonizate pe două voci, București, 1928 ; p) *Cîntările utreniilor de Duminică pe cele opt glasuri*, scrise după Macarie ieromonahul și Ștefanache Popescu, București, 1928 ; r) *Cîntările vecerniilor de sîmbătă seara*, scrise pe cele opt glasuri pe muzică bisericească orientală de Ștefanache Popescu și completate de Ieromonahul Macarie, București, 1931 ; s) *Noul idiomelar*, București, 1932 ; ș) *Cîntările Sfintei Li-*

16. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 364—365.

turghii, scrise pe muzica vocală și armonizate la trei voci, București, 1934, ediția a III-a; t) *Cîntările Sfintelor Paști...*, scrise pe muzică psaltică, București, 1936; ț) *Penticostarul*, ce cuprinde cîntările Sfintelor Paști, București, 1941.

4. *Lucrări didactice și studii de muzicologie*: a) *Principii de muzică bisericească orientală*, București 1897 (60 p.); Idem, 1923; Idem, 1939; Idem 1942; b) *Istoria muzicii*, originea, primele începuturi, muzica la popoarele antice; indieni, egipteni, evrei, greci; c) *Muzica Bisericii occidentale*, în «Cultura», nr. 2, București, 1911; d) *Model de felurile cum se cîntă mărimurile*, în «Cultura», nr. 5, București, 1911 [17].

Chiar numai din titlurile lucrărilor amintite mai sus și luînd în considerație numărul lor ne putem da seama de intensa activitate depusă în domeniul muzicii bisericești de profesorul Ion Popescu-Pasărea. Fiecare an scurs din viața sa era însoțit de apariția unei noi cărți de muzică psaltică, care vedea lumina tiparului fie în primă ediție, fie reeditată după cum nevoile stranei o cereau, toate acestea numai din motivul de a nu se face cumva simțită lipsa vreunei cărți trebuitoare la oficierea cultului divin. De altfel, această lipsă el o observase mai de mult și a fost semnalată prin cuvintele: «Rar, foarte rar se mai întîlnește în Biserica noastră o carte de muzică bisericească veche. Vechea cîntare trece astfel printr-o criză acută. O parte din marele public o desconsideră, unii o atacă, alții tind chiar la desființarea ei» [18].

Pentru remedierea acestor situații, profesorul Ion Popescu-Pasărea a tipărit o operă psaltică atît de mare și variată. Numărul lucrărilor sale este impresionant de mare. Toate oglindesc efortul său de unificare și uniformizare a tuturor cîntărilor psaltice folosite în cultul Bisericii Ortodoxe Române.

CONTRIBUȚIA PROFESORULUI ION POPESCU-PASĂREA LA UNIFICAREA ȘI UNIFORMIZAREA MUZICII BISERICEȘTI

Profesorul Ion Popescu-Pasărea a înțeles că unificarea și uniformizarea cîntărilor bisericești nu se putea face decît pe baza muzicii noastre psaltice, venită la noi prin mijlocirea influențelor bizantine, cam în același timp cu organizarea Bisericii Ortodoxe Române. Dar această cîntare trebuia stilizată conform gustului și talentului credincioșilor noștri.

În consecință, cîntarea trebuia curățită de reminiscențele acelor «térérém-uri» de proveniență orientală, care o făceau greoaie și complicată; trebuia înlăturate diferențele de execuție a melodiei tradiționale, diferențe cauzate de interpretările personale ale unor slujitori bisericești, care, voit sau nevoit, strecurau uneori forme melodice cu totul și cu totul străine de spiritul religios-ortodox.

La aceasta se mai adaugă și lipsa mare a cărților de cîntări psaltice, lipsă care se făcuse tot mai mult simțită. Aceasta explică existența unui număr atît de mare al tipăriturilor de muzică psaltică și conținutul lor atît de cuprinzător, toate avînd rolul de unificare și uniformizare a tuturor cîntărilor psaltice din Biserica Ortodoxă Română.

Contribuția originală a lui I. Popescu-Pasărea la studiul structurii psaltichiei secolului al XIX-lea, o constituie, printre altele, și problema cadențelor care condiționează hotărîtor, alături de scara glasului și de tact — papadic, stihiraric și irmologic — stilul cîntărilor, lărgind accepțiunea ideii de «mod».

El nu se oprește la examinarea provenienței etnice și istorice a melodiilor bisericești încorporate cultului nostru prin lucrările lui Macarie, Anton Pann și Dimitrie Suceveanu. Ceea ce i se pare nepotrivit în ele, fără conformitate cu firea muzicală a românilor, este acel «stil gorgonat», adică excesivele încărcături ornamentale de care literatura muzicii bisericești se cuvenea a fi curățată. Această lucrare carac-

17. *Ibidem*.

18. I. Popescu-Pasărea, articol în «Cultura» (aprilie—mai) 1926, p. 12.

terizează prima fază a operei de creație a lui I. Popescu-Pasărea în care el ne apare ca urmașul și continuatorul direct al lui Ștefanache Popescu [19].

La apariția în Banat a celor trei volume de cîntări bisericești ale lui Trifan Lugojan, Ion Popescu-Pasărea constată că muzica bisericească de aici este influențată foarte mult de curentul muzicii psaltice sîrbești [20].

Astfel, răspunzînd acestor cerințe cu multă competență, imperative pe care le-a slujit pînă la sfîrșitul vieții, el și-a dat seama că unificarea și uniformizarea cîntării psaltice se poate face procedînd la simplificarea cîntării, redînd-o în linia melodică tradițională cea mai firească, simplă, ușor de intonat, care să răsune într-un singur gen pe tot cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române.

În aceasta constă contribuția profesorului Ion Popescu-Pasărea în unificarea și uniformizarea cîntării psaltice tradiționale în Biserica Ortodoxă Română. El a simplificat cîntările readucîndu-le la forma lor cea mai firească moștenită prin practică, retușîndu-le numai acolo unde era nevoie, dar urmărind ca ele să fie și ușor de intonat, spre a fi accesibile tuturor credincioșilor de la mic la mare, acesta fiind chiar scopul principal pentru care a unificat și uniformizat cîntările bisericești.

În *Prefața* «Cîntărilor Sfintei Liturghii», din anul 1938, alcătuite după melodiile tradiționale, expune cele două motive care l-au determinat să treacă la elaborarea unei asemenea opere de uniformizare a muzicii în Biserică. Primul motiv care l-a determinat a fost acela că toate melodiile tradiționale cu trecerea timpului și prin întrebuințarea lor în cult, au devenit cîntările proprii ale Bisericii noastre și astfel s-au identificat cu muzica psaltică tradițională. El a socotit că muzica bisericească trebuie să fie una și aceeași în toate parohiile noastre ortodoxe, pe cînd celelalte cîntări religioase variază și pot varia la infinit după genul muzical propriu fiecărui compozitor.

Într-adevăr, aceste cîntări fiind melodice, se pot cînta numai pe o voce — fie chiar singură — așa încît se va ajunge la uniformizarea cîntării bisericești și toți credincioșii ortodocși vor avea un limbaj bisericesc comun, precum le este și graiul zilnic [21].

Metodele întrebuințate de el pentru a ajunge la unificarea și uniformizarea cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română sînt multiple și variate, așa încît opera întreprinsă de el cuprinde mai multe aspecte.

Una din metodele cele mai bune, pentru propagarea și restabilirea unei cîntări uniforme în Biserică a constituit-o învățarea cîntărilor de către credincioșii care frecventează cu regularitate sfintele slujbe.

În al doilea rînd, tipărirea numeroaselor cărți arată intenția de uniformizare pe care și-o propusese de la început.

Despre aceste cîntări, I. Popescu-Pasărea afirmă în *Prefața* «Liturghierului», din anul 1930 că: «...prin simplitatea și vrednicia lor, aceste cîntări vor rămîne în Biserica noastră ca un monument nepieritor al evlaviei străbune și chiar vor putea servi ca punct de orientare pentru compozitorii muzicali de mai tîrziu» [22].

---

19. Gh. Breazul, *op. cit.*, p. 284.
20. I. Popescu-Pasărea, articol în «Cultura», nr. 1—2/1928, p. 21.
21. I. Popescu-Pasărea, *Cîntările Sfintei Liturghii...* București, 1908, *(Prefața).*
22. I. Popescu-Pasărea, *Cîntările Sfintei Liturghii pe două voci*, București, 1930, *(Prefață).*

De altfel, toate cîntările prelucrate, stilizate, unificate şi uniformizate de profesorul Ion Popescu-Pasărea, se caracterizează prin cursivitate melodică, simplitate, accentul fiind pus la locul lui, şi o strînsă legătură între text şi melodie în care prozodia este rezolvată într-un chip foarte plăcut.

ACTUALITATEA PROBLEMEI UNIFORMIZĂRII

Importanţa activităţii şi operei muzicale a profesorului Ion Popescu-Pasărea, pentru Biserica Ortodoxă Română, constă în primul rînd în acţiunea de unificare şi uniformizare a întregii cîntări psaltice, pe care el a căutat s-o înfăptuiască, scop care în sine corespundea cu acela al Bisericii, care dorea să aibă o cîntare uniformă care să fie cîntată de toţi credincioşii laolaltă, aşa cum cîntau primii creştini.

Pentru atingerea acestui scop, Ion Popescu-Pasărea a folosit două căi principale şi anume: a) Mai întîi, *a cercetat şi a valorificat tezaurul psaltic aflat în opera mai multor protopsalţi*, potrivit talentului şi gustului lor; În al doilea rînd, a revizuit acest tezaur şi a trecut la alcătuirea unui singur stil de cîntare psaltică, tradiţională şi curată, în aşa fel ca să fie o cîntare unică şi uniformă în Biserica Ortodoxă Română. La aceasta se adaugă, în al treilea rînd, şi opera de alcătuire, tipărire şi retipărire de cărţi psaltice, după aceste criterii, operă pe care Ion Popescu-Pasărea a reuşit s-o înfăptuiască tot în vederea unificării cîntării psaltice.

b) O altă cale de înfăptuire a uniformizării cîntării psaltice a fost *acţiunea sa de ridicare a nivelului artistic al cîntăreţilor bisericeşti*, prin trezirea interesului şi dragostei lor faţă de muzica bisericească moştenită de la înaintaşi.

Opera minunată de uniformizare a cîntării psaltice, făcută de profesorul Ion Popescu-Pasărea, a fost continuată în vremea noastră din încredinţarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, de o comisie de muzicieni, condusă de domnul profesor Nicolae Lungu.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre III, trad. de C. Mondésert et C. Martray, notes de H. I. Marrou («Sources Chrétiennes», 158), Paris, Cerf, 1970, 242 p.

Cu zece ani în urmă, «Sources Chrétiennes» a început editarea *Pedagogului*, lucrarea fiind realizată cu colaborarea unui grup de studenți de la Sorbona, sub o îndrumare atentă. Volumul al doilea a apărut în anul 1965.

În cel de-al treilea volum se poate semnala, în afara textului grec, a traducerii franceze și a unor note explicative, o valoroasă notă adițională referitoare la metrica privind «Imnul lui Hristos Mîntuitorul», precum și unele indice ce s-au dovedit necesare pentru ansamblul operei: indice scripturistic, indice al autorilor străini, indice al numelor proprii (nominal și geografic), limitat însă la vechi personaje. Volumul cuprinde o serie de capitole cu privire la sobrietatea necesară îmbrăcămintii, luxul băilor, îmbuibarea meselor, gătelile femeilor etc., care dezvăluie moravurile societății greco-romane în cadrul cărora trebuia să-și ducă viața creștinii din secolul al III-lea.

Se fac dese referiri la aforismele moraliștilor greci, care s-au răsfrînt în literatura latină. — *(Pr. D. Soare)*.

Giovanni Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*. Traduzione: Archimandrita Timotheos Moschopulos, Prof. Piero Scazzoso. Milano, Edizione Istituto di studi teologici ortodossi S. Gregorio Palamas, 1970, 93 [— 103] p.

Cel dintîi element îmbucurător pe care-l comunică lucrarea fostului titular al catedrei de dogmatică de la Facultatea de teologie din Atena este înființarea Institutului de studii teologice ortodoxe la Milano. Îmbucurător este de asemenea și faptul că patronul acestui așezămînt a fost ales Sfîntul Grigorie Palama, nume contestat de veacuri în rîndul unor teologi catolici. După cum citim în prefața cărții, menirea noii inițiative este cunoașterea tradiției patristice orientale ca «bază a dialogului teologic iminent între Biserica catolică, ortodoxă și celelalte Biserici și confesiuni».

Conceput ca automărturie bisericească prin intermediul unei conferințe, studiul lui I. Karmiris este foarte sistematic și redă învățămîntul tradițional în materie.

Astfel, în cele cîteva considerații generale, se subliniază ideea că învățătura despre Biserica întrevăzută ca taină nu trebuie despărțită de teologia Întrupării. Sfinții Părinți uneau în expunerile lor ecleziologia cu hristologia și cu soteriologia. Urmează apoi o expunere despre începutul și natura așezămîntului mîntuirii. În privința caracteristicilor Bisericii se precizează că aceasta este infailibilă numai ca pliromă, exprimată adică de către toți credincioșii dreptmăritori, cler și mireni. Expresia infailibilității a fost întotdeauna sinodul ecumenic.

În ceea ce privește organizarea Bisericii pămîntești, trebuie recunoscută de fiecare dată poziția proeminentă a ierarhiei. Prin aceasta însă, Biserica nu devine totuși o societate ierocratică. Împreună cu clericii, mirenii — cărora li se recunoaște aportul în învățămînt, în administrație și în toată viața bisericească — formează Trupul tainic al Domnului, o singură comunitate organică de viață și cult.

Ideea continuă în capitolul următor, unde se precizează că, alături de principiul și instituția sinodalității, ortodocșii nu uită nici principiul invizibil și veșnic. Drept cap al Bisericii ei recunosc pe Domnul cel întrupat, care conduce o societate de structură divino-umană.

Noțiuni precise aflăm și despre raportul care trebuie să existe între Biserică și stat.

După cum am spus mai înainte, expunerea Prof. I. Karmiris se dezvoltă pe linia tradițională a teologiei grecești. Totuși nu sînt excluse din ea nici noțiuni pe care le-a vehiculat gîndirea dogmatică mai ales în veacul nostru. Ne gîndim, printre altele, la precizările în legătură cu înțelesul pe care-l dau protestanții «preoției obștești» și la însăși denumirea de «Biserică catolică ortodoxă».

Un cuvînt de laudă se cuvine și traducătorilor, care sînt în același timp și inițiatorii editurii. Numele lui Piero Scazzoso, care apare aci, nu este numele unui necunoscut. Studiul său recent asupra doctrinei Areopagitului îl arată drept unul din puținii exegeți ortodocși în specialitate din lume. — *(Gh. I. D.)*.

Mitropolit G. Khodre, *Christianisme dans un monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit,* în «Irénikon», Revue trimestrielle, tome XLIV (1971), p. 191—202.

După ce autorul arată că situația creștinismului divizat de astăzi se datorește unor fenomene transformatoare în primul rînd și în al doilea rînd teologilor care n-au înțeles această transformare, acuză pe unii că au confundat Evanghelia cu filozofia, Biserica cu societatea și astfel a apărut secularizarea și pluralismul. Conducătorii Bisericii au devenit profesioniști, nu misionari, au părăsit viața morală și s-au rătăcit în curente de gîndire. În această situație este necesară o nouă «misiologie» sub conducerea Sfîntului Duh.

Pentru această încercare de a reveni sub conducerea Sfîntului Duh, deci a intra în iconomie, este necesară *o apropiere tradițională* așa cum a fost cazul și cu Corneliu (Fapte II, 25). Sînt enumerate apoi multe texte noutestamentare care reliefează lucrarea Sfîntului Duh prin iconomie. De această iconomie s-au ocupat și Sfinții Părinți recunoscuți de întreaga Biserică. Este citat Sfîntul Justin Martirul și Filozoful cu «Logosul spermatikos», Clement Alexandrinul, Origen etc.

În perioada importantă a teologiei bizantine, un rol de seamă în teologia iconomiei îl joacă Sfîntul Ioan Damaschin, iar în Occident Petru Abelard. G. Khodre nu trece cu vederea nici autori normativi pentru teologia apuseană care au înțeles timpul ca Toma de Aquino, Bernard de Clairvaux etc.

Iconomia a jucat un rol deosebit și în relațiile cu islamismul, rol pe care confesiunile abia astăzi îl apreciază. În aceeași situație față de creștini se găsește și budismul. Biserica creștină trebuie să înțeleagă marile confesiuni necreștine, așa cum Biserica primelor veacuri a folosit din plin iconomia față de credincioșii cultelor de mistere, care cereau Botezul. De fapt nu este o problemă nouă, ci trebuie actualizată. Încă din Vechiul Testament principiul iconomiei a jucat mare rol în relațiile poporului iudeu cu popoarele vecine.

În creștinism însă iconomia este forța tainică a Sfîntului Duh care lucrează atît în Tainele Bisericii, cît și în misiunea ei. Numai prin Sfîntul Duh trăim în Hristos și așteptăm venirea Lui. Deci se naște o teologie a iconomiei, datorită secularismului și pluralismului. Pentru aceasta este necesară :

1. O atitudine și o pace sfîntă în sufletul nostru pentru a merita mila și ajutorul lui Dumnezeu pînă la actul final al credinței «recapitularea în Hristos».

2. Este necesară o comunitate creștină bazată pe experiența iconomiei Vechiului și Noului Testament sub conducerea Sfîntului Duh.

3. Trebuie avut în vedere și o considerare față de cultele celelalte, respectînd pe credincioșii lor și întrebuințînd o nouă metodă de propovăduire a Cuvîntului lui Dumnezeu și a revelației Sale.

4. Comuniunea este condiționată de comunicare și această comunicare nu poate fi în afara iconomiei. Sfîntul Duh înlesnește această comunicare pentru înțelegerea atît a Evangheliei cît și a vieții creștine.

5. Într-o asemenea comunitate bazată pe iconomia Sfîntului Duh, va fi posibilă comunicare nu numai în Hristos, ci și între membrii comunității, așa va fi prezența reală în Hristos, iar Biserica va fi cu adevărat «Casă a Tatălui».

Articolul este scris într-un spirit ecumenist și abordează o problemă care deja figurează pe lista temelor viitorului Mare Sinod ortodox. — *(Diac. P. I. David)*.

Marc Peter, *Quel est le principal usage de la Loi ?*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», 1970, fasc. II, p. 65—81.

Studiul constituie o profundă analiză critică a lucrării : Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem der Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, în comparație cu alte lucrări care tratează diferite aspecte ale problemei despre *cele trei folosiri ale Legii Vechi*.

Autorul arată la început că importanța lucrării lui Joest constă în faptul că permite confruntarea învățăturii lui Luther cu pozițiile precatolicismului, cu ale teologiei scolastice și cu ale teologiei catolice actuale. Pe de altă parte, lucrarea înfățișează raporturile teologiei reformate cu teologia luterană ; prezintă un bilanț al operei lui Barth ; degajază două mari curente în teologia luterană din veacul al XX-lea ; oferă o studiere a diferitelor linii de forță în teologia noutestamentară ; propune principii ermineutice ; preconizează cîteva reguli pentru predică ; și introduce o reflecție de ordin etic.

Oprindu-se asupra folosirii Legii, autorul arată că Luther, cînd afirma că un bun teolog trebuie să știe să facă diferență între Lege și Evanghelie, exprima ruptura sa cu Roma și voința de a reveni doar la aceste două izvoare — Legea și Evanghelia, înțelegînd că dacă «Hristos este sfîrșitul Legii» (Rom. X, 4 ; III, 21), atunci trebuie pus capăt mișcării nomiste, și trebuie făcută o sinteză între Lege și Evanghelie.

După Reformă a devenit curentă schema dogmatică care desemna *întreita folosire a Legii : prima folosire* desemna Legea pe care Dumnezeu a dăruit-o pentru ca să nu ne cufundăm în haos ; *a doua folosire* (numită și teologică, elenchtică, pedagogică, spirituală) precizează că Dumnezeu se servește de Lege pentru a face evident păcatul ; în acest caz Legea se opune Evangheliei ; *a treia folosire* (numită și didactică) desemnează un oficiu rezervat credincioșilor ; în această situație Legea își regăsește unitatea cu Evanghelia.

Dacă Luther, Melanchton și Calvin au fost de acord să dizolve sinteza catolică dintre Lege și Evanghelie, ei nu au fost de acord asupra principalei folosiri a Legii : pentru Calvin era *a treia folosire*, pentru Luther și urmașii lui era *a doua folosire* (Luther nu menționează niciodată a treia folosire). Învățătura despre cele trei folosiri ale Legii a fost introdusă de Melanchton. În cercetarea probemei pentru ce Luther nu menționează decît a doua folosire a Legii, între teologii protestanți s-au definit două curente.

În continuare autorul prezintă succint conținutul lucrării lui Joest, arătînd că în *introducere* el confruntă pe Luther — pentru care subdiviziunea Cuvîntului lui Dumnezeu în două forme (Legea și Evanghelia) constituie centrul teologiei — și pe Barth — pentru care Legea nu este rivalul Evangheliei, ci o formă a ei, adică pentru Barth Legea și Evanghelia constituie o unitate în care Evanghelia nu urmează Legii, ci o precede. Așadar Barth înlătură învățătura tradițională despre cele trei folosiri ale Legii și radicalizează a treia folosire.

În *prima* parte intitulată *Legea și libertatea la Luther*, Joest înfățișează în ce fel a conceput Luther sfîrșitul Legii proclamat de Evanghelie și cum el reintroduce misiunea paranetică a Legii, misiune care se exercită în cadrul Evangheliei. În adevăr Luther nu pune accentul pe abolirea conținutului Legii, ci pe dizolvarea de către Hristos a relației legale între Dumnezeu și credincios. Întrucît însă nu există credincios complet schimbat în natura sa, și creștinul rămîne în același timp *liber* și *rob*, Legea poate avea o funcție în continuare pentru a ajuta pe om să ajungă de la păcat la justificare.

În *partea a doua*, intitulată *Învățămîntul lui Luther și pareneza în Noul Testament*, Joest arată că reflecția lui Luther se desfășoară în trei etape : în prima etapă el prezintă o linie noutestamentară (întemeiată pe Epistolele Apostolului Pavel) care gravitează în jurul proclamării sfîrșitului Legii ; în a doua etapă el analizează o altă linie noutestamentară (întemeiată pe Evanghelia după Matei și Epistola lui Iacob) care contrazice pe cea precedentă ; iar în etapa treia, Luther examinează problema unității esențiale a acestor două linii contradictorii.

În încheiere, Joest conclude că învățătura lui Luther se acordă cu cea a Noului Testament, pentru că dezvoltînd antinomia «Lege—Evanghelie», el s-a conformat dialecticii lăuntrice a Sfintei Scripturi. În privința celor trei foloase ale Legii, Joest arată că

în tradiția reformată principală a fost cea de a treia folosire a Legii, în timp ce în tradiția luterană a fost cea de-a doua, după cum unii afirmă unitatea Legii și Evangheliei, ori opoziția dintre ele.

Joest însuși afirmă că *usus legalis* (a doua folosire), și *usus evangelicus* (a treia folosire) sînt principale la rîndul lor. De aceea el aduce omagiu lui Barth care a condamnat insistența luteranilor asupra opoziției dintre Lege și Evanghelie, arătînd că ele reușesc să unească pe om cu Dumnezeu într-o relație mistică, în care nu mai exista Cuvînt care poruncește și om care ascultă și se supune; dar impută lui Barth că, suprimînd total opoziția între Lege și Evanghelie, Barth lasă să planeze asupra teologiei amenințarea ca ea să reducă unitatea între Lege și Evanghelie la un principiu general iar pe Dumnezeu la un principiu de har.

După analizarea operei lui Joest, autorul studiului prezintă importanța ei, privită prin prisma următoarelor aspecte: — «contribuția lui Joest la problema unei emineutici a Noului Testament»; — «Joest și Bultmann»; — «Punerea problemei» raporturilor între Lege și Evanghelie în teologia protestantă după apariția lucrării lui Joest (unii s-au declarat pentru poziția Barth, alții pentru poziția Joest, iar alții împotriva amîndurora); — «Joest și contribuția sa la problema eticii». Joest a arătat că reflecția asupra responsabilității Bisericii față de domeniile social și politic este direct tributară opțiunii făcute asupra raporturilor între Lege și Evanghelie.

Încît pentru vremea noastră, cînd Mișcarea ecumenică demonstrează că problema raportului Biserică-lume se pune cu urgență și ca urmare este în prealabil necesară construirea unei etici sociale, contribuția adusă de lucrarea lui Joest prepară terenul pentru cercetarea profundă a problemelor actuale. — *(P. V. I.).*

Arhim. Damaskinos Papandréou, *Quelques réflexions sur les relations entre orthodoxes et catholiques romains après le II-e Concile du Vatican,* în «Proche Orient Chrétien», Revue d'études et d'informations, Jérusalem, vol. XX, 1970, fasc. III, p. 225—237.

Arhimandritul Damaskinos Papandréou, în calitate de director al Centrului ortodox al Patriarhiei ecumenice cu sediul la Chambésy (Geneva-Elveția) și de secretar responsabil pentru pregătirea viitorului sinod panortodox, a avut nenumărate contacte cu reprezentanți ai Mișcării ecumenice, ceea ce l-a determinat să prezinte unele reflexii asupra relațiilor dintre ortodocși și catolici, mai ales de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace.

Autorul subliniază de la început că ne găsim în stadiul «căutării conținutului și metodei de adoptat în dialogul dintre ortodocși și catolici». Toate contactele antecedente, cum au fost sinoadele de la Lyon (1274) și Florența (1438), Mărturisirile de credință violente, atacurile și contra-atacurile, controversele teologice etc., nu pot fi considerate dialoguri, pentru că un dialog presupune clarificare, îmbogățire și explicare a problemelor controversate.

Autorul constată, de asemenea, că Biserica Romano-Catolică, care pînă nu de mult se mărginea să sublinieze necesitatea întoarcerii ortodocșilor în «sînul Bisericii mame», precum și recunoașterea din partea lor a primatului papal, intră, datorită Conciliului al II-lea de la Vatican, într-o nouă fază, caracterizată prin revizuirea poziției sale față de celelalte Biserici. Pentru aceasta, trebuie remarcată procedura, etapele discuțiilor și spiritul care le caracterizează, adică: nici un simplu conservatorism monolitic, nici un progresism inconștient, nici un liberalism indisciplinat, ci în totul moderație. Pașii cu care înaintează sînt prudenți, ca să ușureze adaptarea Bisericii Romano-Catolice la realitățile prezente, lăsînd deocamdată intactă esența tradiției catolice. Liberalism relativ în domeniul cultului și acțiunilor practice, dar și atașament față de doctrina dogmatică a Romei. Accentuarea colegialității episcopilor, dar și menținerea indiscutabilă a primatului papal. Decretul referitor la ecumenism încurajează dialogul ecumenic cu celelalte Biserici, ceea ce denotă o schimbare, impusă mai mult de circumstanțe a atitudinilor catolice față de ceilalți creștini.

Dialogul teologic cu ortodocșii a fost mult ușurat, deși «plenitudinea harului și adevărului», cum se subliniază în repetate rînduri de conservatoriști, «este încredințată Bisericii Romano-Catolice», cel puțin toți «cei care în Hristos și-au primit valid botezul se găsesc într-o anumită comuniune, deși imperfectă» (*De oecumenismo* I, 3). cu această Biserică. Ei aparțin în partea acestei Biserici și în același timp n-au comuniune completă cu ea. Ea recunoaște că în anumite cazuri poate accepta «communicatio in sacris» cu Bisericile Ortodoxe separate, dar episcopii care nu sînt în comuniune cu Roma n-ar avea nici «o autoritate» dogmatică (*De oecumenismo* III, 22). Deci *communicatio in sacris* se deosebește de autoritatea dogmatică a episcopilor care nu se găsesc în comuniune cu Roma, și această comuniune depinde, se pare, mai puțin de comuniunea în cele sfinte, propriu-zis, de cît din cauze de natură pur juridico-umană. După catolici, unitatea și sobornicitatea Bisericii constă în universalitatea ei cu centrul la Roma, așa că Biserica Domnului se identifică «în ultim stadiu» cu Biserica Romano-Catolică.

Potrivit însă ecleziologiei ortodoxe, unitatea Bisericii nu-i de natură administrativă, Sfînta Euharistie este taina prin excelență a Bisericii și a unității sale. Prin și în ea se unesc credincioșii cu Hristos și între ei într-un singur trup. Împărtășirea cu Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge, în consecință, comuniunea cu Biserica, unitatea absolută a membrilor unicului și aceluiași trup al singurei Biserici a lui Iisus Hristos. În acest sens, Roma simte izolarea pentru că ea nu-i sensibilă la posibilitatea renașterii unității care vine direct de la Dumnezeu.

În partea a doua a articolului, autorul pune întrebarea : Care este poziția ortodoxă referitoare la activitatea catolică postconciliară ? În cadrul ortodoxiei se constată o serie de atitudini foarte diferite, ca de exemplu : critici serioase din partea unor teologi cu renume, «optimism exagerat, entuziasm superficial, monolitism sclerozat» etc. Atitudinile ortodoxe sînt justificate de experiențele triste pe care le-a avut în trecut cu catolicismul, pentru că este greu să uiți paginile întunecate ale istoriei Bisericii creștine, prozelitismul coercitiv al Romei, violențele cruciadelor, cursele uniatismului etc., care au rănit Ortodoxia. Totuși, zice autorul, polemica menționată încă de unii este nejustificată ; intoleranța trebuie înlocuită cu critica fondată pe opera ecumenică a Conciliului și a catolicismului actual în general. Teama de dialog trebuie să facă loc convingerii profunde că noi aparținem la «una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică», că noi sîntem moștenitorii și continuatorii spiritului ecumenist al Bisericii primare. «Ortodoxia nu are nici un motiv să se teamă de adevărul referitor la punctele litigioase care privesc unitatea : acest adevăr a fost și este încă arma ei esențială în practica dialogului ecumenic ; noi nu vom sacrifica niciodată adevărul, ci, dimpotrivă, vom sacrifica totul pentru adevăr» (p. 229). Cei care dețin adevărul trebuie să-l facă cunoscut și altora, într-un spirit de seninătate și dragoste. Dar discuțiile teologice mixte pretind o adevărată competență în materie de teologie și o adevărată formație ecumenică din ambele părți.

Desigur că diferențele sînt multiple și variate între Orientul și Occidentul creștin ; Orientul nu poate separa teoria de convingerea trăită, credința de dragoste, în măsura în care dragostea fără credință este un asamblaj vid de stări sentimentale și emotive, care pot exista înafară și independente de creștinism, și unde credința fără dragoste nu-i decît o dominare seacă a spiritului. Occidentul creștin, reținut și rațional, nu reușește deocamdată să acentueze de ajuns și într-un mod corect dialogul dragostei ca o etapă necesară, pregătitoare sau concomitentă dialogului adevărului credinței.

Autorul consideră că teologii ortodocși nu trebuie să uite în activitatea lor ecumenică marile evenimente bisericești contemporane, printre care se numără întîlnirile dintre Patriarhul Atenagora și papa Paul al VI-lea la Ierusalim (ianuarie 1964), la Roma (26 oct. 1967) și la Constantinopol (25 iulie 1968), precum și ridicarea solemnă a anatemei (7 dec. 1965).

Divergențele care există între catolici și ortodocși sînt clasate de autor în două categorii : unele care au caracter marginal și altele care se referă la punctele esențiale de credință și de conducere a Bisericii. Printre diferențele din prima categorie sînt menționate următoarele : doctrina despre Justificare, doctrina despre Taine, Purgatoriul și Celibatul obligator al preoților. Importanța lor e secundară și nu vatămă unitatea Bisericii. Totuși, și în privința lor trebuie evitată orice concluzie teologică grabnică.

Cînd este vorba despre divergențele de a doua categorie, situația se schimbă radical, pentru că este vorba de o serie de dogme: Filioque, cele două dogme referitoare la Maica Domnului (1854, 1950), primatul și infailibilitatea papei (1870). Prin adaosul filioque la Simbolul de credință niceoconstantinopolitan a fost alterată unitatea dogmatică, în ciuda interzicerii explicite și a anatematizării decretate de conciliile ecumenice împotriva oricărei modificări aduse acestui subiect. Aceste dificultăți ar putea fi totuși depășite prin adevărate studii dogmatice.

Ceea ce constituie pentru ortodocși încă o rană la încercările pentru unitatea creștină este abaterea Romei de la vechea, experimentata structură sinodală a Bisericii prin introducerea primatului papal și al infailibilității. Biserica Romano-Catolică consideră jurisdicția universală a episcopatului Romei ca un element ecleziologic esențial, indispensabil unității creștine. Azi se constată însă că dogma primatului papal se clatină chiar în ierarhia și conștiința credincioșilor romano-catolici și aplicarea ei practică a slăbit în așa măsură încît chiar teologi catolici pun în mod necesar întrebarea: ce are mai mare importanță, litera moartă a dogmei sau conștiința credincioșilor care se exprimă prin experiențe trăite?

Biserica Romano-Catolică oficială încearcă să stabilească un echilibru între diferitele tendințe care au apărut printre credincioșii care ezită între un dogmatism sclerozat și un scepticism radical. În căutarea echilibrului, Roma accentuiază doctrina autorității colegiale a episcopilor în raport cu papa, iar pe de altă parte afirmă dogma primatului papal, astfel că ea cade în numeroase contradicții.

În încheiere, autorul se arată optimist, îndemnînd pe toți nu numai să găsească «dificultăți» în ceea ce ne separă, ci să caute și posibilități în situațiile actuale.

Se constată o expunere clară, irenică, a stadiului în care se găsește raportul între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, afirmînd, în același timp, cu toată convingerea învățătura dogmatică ortodoxă, care a rămas fidelă doctrinei stabilite de cele șapte Sinoade Ecumenice pe baza Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții și a trăirii în Hristos a primelor comunități creștine. — *(Ierom. Veniamin Micle).*

J. G. Bougerol, *Sainte Bonaventure et la hiérarchie dionysienne,* în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», Paris, 44-e année (1969), t. XXXVI, p. 131—167.

Pe linia popularizării tratatelor pseudo-dionisiene, în Occident, Bonaventura a avut un rol aparte prin comentariile substanțiale pe care le-a întocmit. De aceea J. G. Bougerol, împărțindu-și articolul în mai multe capitole, în legătură cu noțiunea generală de ierarhie, cu condiția contemplării ei, cu ierarhia supracerească, autorul constată de la început că doctorul medieval a făcut din această temă dionisiană un element universal. O vom întîlni astfel nu numai în spiritualitate, ci și în teologia trinitară, în angelologie, în eclesiologie.

În discuția asupra ierarhiei bisericești pe care a întreprins-o teologul medieval, se observă cel mai mult concepția unei ontologii exemplariste, cum Areopagitul însuși nu a gîndit-o. După criteriul următoarelor trei aspecte: *processus, ascensus* și *ministerium,* Biserica este structurată într-un anumit fel. Toate ordinile care o alcătuiesc trebuie să-și găsească un corespondent în tripla ierarhie cerească și în cele trei Persoane dumnezeiești. Cu toată stabilitatea unei Biserici militante a cărei structură de reflex suprapămîntesc se distribuie în cete descendente, se face loc totuși unei distincții. Cînd se vorbește de autoritatea supremă, alături de Patriarhi, apare și Papa. Comentatorul îl socotește «pater patrum», așa cum Roma este menționată drept «caput et princeps».

În concluzie, faptul de a concepe realitatea bisericească într-o viziune ierarhică îl aseamănă pe Boneventura cu Pseudo-Areopagitul; se deosebește însă de acesta cînd o gîndește cauzal, noțiunea de ierarhie dobîndind o aplicație creștină universală. Dacă în concordismul dionisian cu sugestiile neoplatonismului avem de-a face cu o sinteză discutabilă, noul efort al doctorului medieval apare cu atît mai dificil. Aceasta înseamnă că el a gîndit lucrarea din Περὶ μυτυκῆς θεολογίας în chiar inima lucrării din *Ierarhia bisericească* — ceea ce înseamnă, evident, o depășire a modelului.

René R o q u e s, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, P.U.F., 1968, 436 p.

În calitatea sa de director la Hautes Études, autorul își adună cercetările pe care le-a realizat în ultima vreme, constituind astfel volumul LXXII al publicației instituției în care activează. Înainte de a dobîndi acest post, R. Roques s-a specializat în teologia patristică, pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul îndeosebi, și în gîndirea evului mediu timpuriu occidental. Renumele de cercetător profund, bazat pe izvoare, cu rezultate cristalizate în volume clare și esențiale, l-au impus drept un învățat de renume, colaborator al publicațiilor specializate.

Cum sugerează și titlul, volumul de față reunește contribuții parțiale, în urma cîtorva studii publicate anterior. Autorul însuși socotește că unele teme sau analize teologice din el vor putea fi reluate și completate prin noi cercetări de ansamblu. Unitatea lor este asigurată deci mai mult prin ordinea cronologică și înrudirea spirituală a subiectelor tratate decît prin implicațiile lor logice.

O primă parte a volumului ne solicită atenția asupra unei cărți de la începuturile creștinismului — *Évangile selon Thomas*. Universul spiritual pe care îl exprimă această scriere apocrifă a devenit cunoscut în legătură cu gnoza și cu temele plotiniene pe care le cuprinde.

Ea se impune atenției teologilor mai ales pentru faptul că descrie rolul alegoriei în exegeza greacă, ebraică și creștină.

Partea a doua a lucrării, — intitulată: *Problèmes pseudo-dionysiens: Denys l'Aréopagite, son oeuvre et ses théologies*, — analizează cîteva identificări ale autorului tratatelor pseudoepigrafe și fixează cronologia lor relativă, insistîndu-se asupra noțiunii de teologie. Numeroase pagini explică simbolismul botezului și al stării monahale, pentru a se referi în continuare la influențele care s-au putut exercita din partea neoplatonismului asupra universului areopagitic.

În afară de prezentarea unor cărți referitoare la exegeza secolului al XII-lea, ultima parte a volumului privește teologia apuseană de la începutul evului mediu. Se remarcă studiul asupra Întrupării în concepția lui Anselm de Canterbury și considerațiile pe marginea erudiției lui H. și R. de Saint-Victor. Primul dintre cei doi eruditi a închinat un tratat special comentării *Ierarhiei cerești* a lui Dionisie.

Dincolo de căutările istoricului creștinismului primar și de preocupările pentru teologia medievală, importanța cărții se mărește prin elementele pe care le oferă studiului literaturii comparate și istoriei religiilor. Prin stilul limpede și coerent, lipsit de erudiția aridă care pîndește astfel de lucrări, prin indicii speciale care o însoțesc, cartea poate fi consultată cu folos de către cercetătorii multor domeni, în ciuda ariei întinse cronologice pe care o îmbrățișează. — *(Gh. I. D.)*.

René M a r l é, *Un «nouveau langage de la foi»?* în «Etudes», Paris, 1971, no. 6, p. 911—923.

Formularea intelectuală a credinței ridică probleme noi pentru conștiința noastră. Ea nu poate totuși să rupă legăturile cu «expresiile» trăite ale credinței creștine primare.

Unii se întreabă dacă mai e vie puterea evocatoare a termenului «mîntuire» sau a «harului». Însăși ideea de Dumnezeu e un obiect de contestație și de desacralizare. Omul de astăzi trece prin aceleași stări (naștere, hrană, dragoste, revoltă, suferință, moarte etc.) ca și omenirea din Evanghelii. Limbajul nostru modern nu mai e identic cu acela al pescarilor de pe lacul Tiberiada.

Experiența «Revelației» lor nu mai coincide cu formele istorice de astăzi? Limbajul s-a modificat, formulările intelectuale au evoluat, însă criza limbajului provine din diferența dintre o lume trecută și lumea nouă care se schimbă cu o uluitoare viteză. Universul filozofic al unui credincios de acum 50 de ani nu mai corespunde imaginii de astăzi. Recunoașterea «Cuvîntului» nu mai poate fi realizată decît printr-un act puternic, întemeiat pe un «eveniment», prin dragoste. Evanghelia la care se

referă credința, înainte de a fi fost scrisă, înainte de a fi fost formulată prin cuvînt articulat, al unei kérigme, e «Puterea lui Dumnezeu pentru mîntuirea oricărui credincios» (Romani I, 16). Problemele etice, responsabilități sociale se cer astăzi strîns evaluate în funcție de mesajul Evangheliei. Înainte de a se defini printr-un text, pe predică, credința noastră se întemeiază pe un eveniment, pe un act de putere și dragoste.

Noul limbaj al credinței, postulat de Biserică — implică trăirea profundă a adevărurilor și preluarea tradiției, în tot ce are ea mai specific și «etern».

Ierom. Antonie Plămădeală, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia.* Preliminarii la o Teologie a slujirii, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), no. 1/3, p. 70—97.

Autorul articolului prezintă diferitele accepțiuni ale termenului prin care Mesia a fost desemnat în profeția lui Isaia: rob, om al durerii, odraslă slabă, sclav (Isaia XLIII, 2 etc.). Etapele străbătute de acest concept-cheie, de această idee, simbol, sens suprem, de-a lungul interpretărilor și exegezei Vechiului Testament sînt prezentate cu o bogăție impresionantă de informații bibliografice. Cel care va fi «Lumina neamurilor... pînă la marginile pămîntului» (Isaia XLIX, 6) va fi interpretat în diverse moduri. Unii exegeți vor considera Ebedul ca o *colectivitate*, desigur — poporul ebreu — căruia i se promitea întîietatea între popoare *(Corporate Personality)*. H. W. Robinson consideră că *Ebedul* e un simbol, o alegorie. Doctrina din Isaia LIII se înscrie și prin ea Isaia printre marii promotori ai solidarității umane. «Ideea va face gloria întregului Nou Testament, va fi însușirea de căpetenie pe care și-o va revendica Iisus și va rămîne pentru veșnicie forma cea mai înaltă a slujirii» (p. 83).

Teologia lui Isaia a depășit pe a celorlalți profeți și «s-a prezentat ca o *teologie a mîntuirii universale*» (p. 87). «*Omul dureri*», — Mesia, concentrează maximum de umanitate suferindă, care atinge plenitudinea prin jertfă. În textul masoretic, termenul *Ebed* apare de 807 ori, în Septuagintă, de 340 ori. Sensul cel mai profund al mesagiului *Ebedului* e *slujirea, ascultarea,* supunerea voinței lui Dumnezeu, asemănîndu-se unui Miel adus spre junghiere (Isaia LIII, 7).

«Noutatea lui Isaia era tocmai perspectiva teologică, pur spirituală și de caracter universal» (p. 95). *Cel ce slujește — Ebed-Iahve* exprimă misiunea eternă a Mîntuitorului.

Dumnezeu e cel care acordă *Ebedului* misiunea pentru toți, depășind diferitele bariere artificiale.

Iisus, Cel ce slujește, preasupusul pînă la moarte va aduce «vestea cea bună» a încetării *Vechiului Legămînt*, a eliberării de păcat, a împlinirii făgăduirilor.

Noul Legămînt înseamnă *Ebedul* ispășind pentru toți, punînd alte baze în raporturile dintre credincios și Dumnezeu: «iubirea dusă pînă la sacrificiu pentru alții, pe propria sa misiune răscumpărătoare și pe încredințarea *învierii*» (p. 97). — *(C. B.).*

Prot. Prof. Vitalie Borovoi, *Problemele păcii și ale colaborării din punct de vedere teologic,* în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971, p. 48—51.

Articolul a fost susținut ca referat la Consultația Conferinței Creștine pentru Pace cu reprezentanții Bisericii Romano-Catolice, care a avut loc la Praga, între 1 și 2 februarie 1971.

La început este înfățișată greutatea de înțelegere a problemelor păcii și colaborării din cauză că nu există încă un punct de vedere unitar al tuturor creștinilor în această problemă. Într-adevăr există o necontestată străduință spre pace și colaborare la majoritatea creștinilor; există o condamnare unanimă ce decurge din etica creștină a violenței și a războiului; există un înalt imperativ al iubirii față de aproapele

și o învățătură ideală despre iubirea frățească între toți oamenii, ca fii ai aceluiași Părinte ceresc; există interzicerea creștină de a ucide viața socotită sfîntă; există declararea valorii infinite a demnității persoanei umane; există concepția despre Dumnezeul iubirii și al păcii și țelul creștin de năzuire către acest izvor de desăvîrșire și sfințenie, — dar nu există o înțelegere unitară pancreștină asupra felului cum poate fi realizată aceasta aici pe pămînt, în condițiile de trăire a creștinilor în lume. Există de asemenea nenumărate modele de sfințenie personală și de desăvîrșire morală a creștinilor luați individual, dar nu există un model istoric de înfăptuire a idealului social creștin în sînul societății omenești în mijlocul căreia trăiesc creștinii. În societate diferențele între creștini se definesc nu atît prin convingerile lor confesionale, cît prin mediul social, economic și istoric-cultural în care trăiesc, mediu care influențează la formarea lor ca membri ai societății, ca și prin formațiile social-politice cărora aparțin creștinii.

După această precizare cu caracter general, autorul arată că în chip firesc Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în calitate de «asociere» de Biserici creștine care trăiesc în condiții și sisteme social-politice cu desăvîrșire diferite și care au din această cauză puncte de vedere diferite asupra rezolvării problemelor sociale ale credincioșilor, reflectă toată această varietate de puncte de vedere asupra problemelor păcii și colaborării, fiecare avînd dreptul să fie reprezentat și luat în seamă. Cu atît mai mult cu cît adevăratul dialog ecumenic presupune, prin natura lui, ca acel consens ecumenic să reflecte sau să includă măcar parțial elementele adevărului așa cum el se reflectă în conștiința Bisericii sau a fiecărei Biserici, ori a diferitelor grupări de creștini, întrucît consensul ecumenic este criteriul oricărei acțiuni ecumenice reale.

De aceea orice discuții despre o anumită teologie ecumenică, despre puncte de vedere ecleziologice sau sociale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor sînt lipsite de orice temei legal și sînt puse în circulație numai în detrimentul Consiliului, împotriva sensului lui de asociere, colaborare între Biserici cu ecleziologie și sociologie diferite. Altfel Consiliul Ecumenic al Bisericilor s-ar transforma într-o Biserică nouă, ori o supra-Biserică, ceea ce ar însemna sfîrșitul activității lui ca asociere de Biserici independente, ca forum pentru dialogul în vederea unității creștine.

De aceea, în problema păcii și a colaborării se poate vorbi nu de o «teologie a Consiliului Ecumenic» (căci așa ceva nu poate exista), ci doar de teologia, de înțelegerea și practica fiecărei Biserici în problema păcii și a colaborării. Iar declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic, în această problemă ori în alte probleme au autoritate numai întrucît reflectă voința și punctul de vedere al Bisericilor membre, dacă acestea aprobă aceste declarații și acțiuni.

În aceasta constă diferența fundamentală între declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor și declarațiile și acțiunile fiecărei Biserici, de exemplu ale Bisericii Romano-Catolice. În adevăr declarațiile papei au, sau ar trebui să aibă în principiu, o autoritate neîndoielnică pentru Biserica Romano-Catolică, pentru clerul și credincioșii ei, fără a avea nevoie de consensul ecumenic asupra acestor probleme, întrucît autoritatea acestor declarații stă în recunoașterea autorității izvorului lor. În schimb declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor, chiar dacă reflectă punctul de vedere al Bisericilor membre, necesită timp pînă ce ele vor fi acceptate și receptate de fiecare Biserică membră și de însăși viața pentru a deveni element sigur și creator în acțiunea de creare a dreptății sociale, a colaborării la nivel mondial. În schimb declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor care au îndeplinit aceste condiții, în diferitele probleme care frămîntă lumea contemporană, s-au dovedit cu mult mai efective și mai unanim luate în seamă decît declarațiile și acțiunile unei Biserici oarecare, de exemplu, ale Bisericii Romano-Catolice. Pentru că prin caracterul și natura lor, declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor reprezintă experiența colectivă a Bisericilor, efortul lor comun, consensul ecumenic, receptat de milioane de creștini, ca reflectînd voia și convingerea lor și deci declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor constituie votul colectiv și autoritar al majorității creștinilor, ori opinia publică mondială creștină pe care n-o pot reprezenta teologii, gînditorii și sociologii creștini. Așa se explică de ce — în comparație cu Biserica Romano-Catolică, ce a tăcut și a continuat, împotriva teologilor și sociologilor ei, să păstreze tot ceea ce era vechi, și străin de viața actuală a lumii — Consiliul Ecumenic al Bisericilor a stăruit, uneori greșind și pătimind din pricina

aceasta, să caute drumul adevărat şi a reuşit să meargă, încet şi cu îndărătnicie, dureros şi chinuitor, dar a reuşit să meargă înainte.

Numai cînd după activitatea papei Ioan al XXIII-lea, după lucrările Conciliului al II-lea de la Vatican şi după multele cuvîntări ale Papei Paul al VI-lea — Biserica Romano-Catolică a adoptat o poziţie oarecum nouă în problemele păcii, dreptăţii sociale şi ale colaborării, numai atunci declaraţiile şi acţiunile ei au început a egala autoritatea şi influenţa celor ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

După ce prezintă unele amănunte în legătură cu poziţiile actuale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi ale Bisericii Romano-Catolice în problemele păcii şi colaborării, autorul încheie arătînd că în adevăr Consiliul Ecumenic al Bisericilor înţelege sarcina sa în domeniul păcii şi colaborării internaţionale, şi, în conformitate cu aceasta, el nu ezită să ridice glasul cînd se impune «judecata profetică» creştină asupra unor anumite probleme concrete actuale.

Pentru viitor ar fi mult mai folositor pentru toţi creştinii şi pentru întreaga omenire dacă s-ar ajunge la un acord între Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi Biserica Romano-Catolică, pentru ca — respectînd toate părerile Bisericilor creştine în dialogul pe picior de egalitate între Biserici — să se ajungă la declaraţii şi acţiuni reprezentînd consensul ecumenic pancreştin în sprijinul păcii şi colaborării între popoare. Asemenea declaraţii şi acţiuni reprezentînd glasul tuturor Bisericilor creştine s-ar dovedi a fi mult mai puternice, mai autoritare şi mai efective decît declaraţiile şi acţiunile întreprinse separat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi de Biserica Romano-Catolică.

Pentru ca Biserica Romano-Catolică să înţeleagă justeţea şi necesitatea acestei poziţii, ar trebui ca ea — care pînă acum a redat în declaraţiile şi acţiunile sale punctul de vedere al Apusului — să asculte cuvîntul catolicilor care trăiesc în ţările socialiste, unde împreună cu ceilalţi creştini participă efectiv, alături de popoarele în mijlocul cărora trăiesc, la crearea unei societăţi mai drepte şi a unei vieţi sociale mai bune. — *(P. V. I.).*

Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, introd., texte critique, trad. et notes par E. Jeauneau, în «Sources Chrétiennes», 151, Paris, Cerf, 1969, 392 p.

Această omilie a lui John Scot «zis Erigena» († cca 870) a fost considerată multă vreme drept o operă a lui Origen şi a figurat ca atare sub termenul Vox *spiritualis* — după primele cuvinte ale textului — într-un mare număr de manuscrise şi de ediţii vechi. Deşi Erasmus de Rotterdam descoperise fără prea mare greutate anacronismul unei asemenea atribuiri, totuşi acesta s-a perpetuat pînă în zilele noastre, greşala apărînd chiar într-un tratat de predici patristice tipărit în Irlanda în 1955 şi prefaţat de cardinalul P. Brown.

John Scot «zis Erigena» este prezentat ca un erudit, autodidact, bun cunoscător al operelor greceşti, — lucru foarte rar în părţile de nord ale Occidentului în epoca lui Carol cel Pleşuv. Însuşi Anastasie Bibliotecarul, contemporanul său, care era la Roma omul cel mai erudit al curţii pontificale, ridicat el însuşi din cercurile elenistice, rămăsese uimit de modul strălucit în care acest «vir barbarus» putuse să asimileze operele Sfinţilor Părinţi greci. În afară de faptul că John Scot Erigena a tradus în limba latină scrieri ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul şi Grigorie de Nyssa, el a alcătuit şi un comentariu dezvoltat al Evangheliei după Ioan, — a cărui editare o pregăteşte în prezent E. Jeauneau. Omilia pe care acesta o redă în lucrarea de faţă, şi care poate fi considerată ca un început, are 23 de capitole. Ea este un fragment edificator al teologiei epocii, dovedind cugetarea acestui teolog irlandez.

Editorul prezintă într-o introducere întreaga istorie manuscrisă şi tipărită a textului dovedind că a ţinut seama de toate indicaţiile cuprinse în această privinţă în literatura medievală şi umanistă. Grija faţă de studiul cu privire la autor se împleteşte cu cea faţă de studiul acestei omilii care a cunoscut o mare popularitate în Evul mediu. — *(Pr. D. Soare).*

Georges Richard-Molard, *Profil de quatre Assemblées protestantes mondiales (été 1970)*, în «Etudes», revue mensuelle, fondée en 1856, par les Pères de la Compagnie de Jésus, tome 333, Juillet-Décembre 1970 (no Novembre), p. 568—586.

În cadrul activității desfășurate în ultimele decenii în sînul Mișcării ecumenice de către Bisericile și denominațiunile protestante s-au manifestat, îndeosebi după adunarea generală de la Amsterdam (1948), două tendințe care au angajat viața religioasă și bisericească protestantă: pe de o parte tendința spre unire a diferitelor Biserici și denominațiuni protestante dintr-o anumită regiune a lumii, iar pe de altă parte tendința de angajare din ce în ce mai deschis și mai adînc în sprijinul rezolvării problemelor sociale care frămîntă astăzi lumea, precum sînt problema păcii și a dreptății sociale, problema dezvoltării întregii lumi spre un progres social și problema dreptului popoarelor de a-și hotărî singure soarta și îndeosebi de a-și organiza viața după ordinea care le convine mai bine.

Pe lîngă uniunile realizate spontan în ultimele două decenii, și pe lîngă atitudinile luate în foruri intercreștine în sprijinirea rezolvării problemelor sociale actuale, în iulie și august 1970 au avut loc adunările generale (care de obicei se țin la șase-șapte ani) a patru mari denominațiuni creștine ieșite din Reformă: *Alianța Baptistă Mondială* (în iulie, la Tokio), *Federația Luterană Mondială* (în iulie, la Evian, în Franța), *Alianța Reformată Mondială* și *Consiliul Congregaționalist Internațional* (amîndouă în același timp, la Nairobi în Kenya, unde s-au unit într-o singură *Alianță Reformată Mondială*).

Aceste patru «familii confesionale» — cum sînt denumite de Consiliul Ecumenic al Bisericilor — păstrează de multă vreme o legătură strînsă între ele, în afară de Alianța Baptistă Mondială, deoarece comunitățile care fac parte din ea păstrează un caracter local, fără a avea o legătură organică între ele. Însă adunarea generală ținută de Alianța Baptistă Mondială în vara anului 1970 se înscrie pe linia încadrării și a acestei alianțe în marele curent ecumenic împins înainte, începînd din veacul al XIX-lea, de Bisericile Reformate și de Comuniunea Anglicană.

Autorul se ocupă în continuare îndeaproape de adunarea generală a Federației Luterane Mondiale de la Evian, care, prin documentele redactate, a demonstrat caracterul ei semnificativ pentru evoluția luteranismului, permițînd Bisericilor Luterane ieșite din acțiunea conjugată a lui Martin Luther și a lui Ph. Melanchton să se strîngă la un loc. În legătură cu aceasta autorul se oprește îndeosebi asupra perspectivei «de la Martin Luther pînă astăzi» și asupra «evoluției ecumenice a luteranismului», în vederea stabilirii de relații cu Bisericile Baptiste, Metodiste, Penticostaliste și cu «mișcările creștine independente» din America Latină și din Africa, precum și în vederea întăririi legăturilor între Bisericile Luterane și Bisericile Reformate.

Trecînd la prezentarea adunărilor generale de la Nairobi-Kenya, ale Alianței Reformate Mondiale și a Consiliului Congregaționalist Internațional, care unindu-se au constituit o nouă «Alianță Reformată Mondială — prezbiteriană și congregaționalistă» cu următorul scop mărturisit în *actul de unire*: «Noi am venit din cele patru colțuri ale lumii în numele Bisericilor Reformate, Prezbiteriene și Congregaționaliste și, luînd Cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în Biblie ca autoritate supremă, vrem să căutăm în toate lucrurile Duhul lui Hristos, pentru a mărturisi împreună Evanghelia Sa..., pentru a forma astăzi o Alianță Reformată Mondială ca să ne pregătim și mai bine pentru sarcinile care ne așteaptă. Doamne, ajută-ne să fim credincioși față de Tine și față de semenii noștri».

După ce analizează multiplele aspecte legate de «reconciliere și dreptate», autorul se oprește asupra orientărilor generale ale noii Alianțe Reformate Mondiale.

În concluzia studiului său, autorul remarcă faptul că atît preocupările Alianței Baptiste Mondiale, cît și ale Federației Luterane Mondiale, precum și ale noii Alianțe Reformate Mondiale s-au centrat asupra *reconcilierii în Hristos*, fără a lăsa la o parte problemele care frămîntă lumea contemporană. În acest fel, alături de poziția și spiritul lucrărilor ultimei «Conferințe anglicane de la Lambeth» și alături de stră-

duința Bisericii Romano-Catolice de a se deschide față de lume, se poate remarca faptul pozitiv și promițător, că întreaga creștinătate a ales calea pocăinței, a slujirii oamenilor și a Întrupării, pentru a manifesta fidelitatea ei față de Hristos și față de oameni în aceste vremuri de mutație. — *(P. V. I.)*.

Georges-Joseph Mahfoud, *L'organisation monastique dans l'Église maronite* (Bibliothèque de l'Université St. Ésprit de Kaslik, Liban, no. 1), Beyrouth, 1967, 294 p.

Lucrarea constituie o teză de doctorat, prezentată la Institutul de Drept canonic din cadrul Universității din Strasbourg, în care autorul înfățișează istoria monahismului maronit, privit mai ales din punctul de vedere al dezvoltării sale istorice.

Canonizarea călugărului maronit Charbel Makhlouf († 1898), a atras din nou atenția lumii creștine contemporane asupra Bisericii maronite și a monahismului acesteia. Din nefericire, după noua legislație romano-catolică din 1954 cu privire la orientali, monahismul maronit s-a văzut obligat să renunțe la titlul său și să rămînă în rîndurile congregațiilor nemînăstirești, socotite doar pur și simplu «religioase». Acest fenomen anacronic se datorește unui proces de latinizare care durează de la începutul Evului mediu — și chiar de mai înainte, pentru Biserica maronită — și care dovedește cît de mult era ancorată ideea «colonizatoare» în lucrarea misionarilor occidentali, ca și în aceea a Curiei romane, în raporturile cu Orientul. «Constituțiile» Societății lui Iisus, care au inspirat nenumărate reforme, ca și alte influențe occidentale menite să înlesnească un proces de absorbire, n-au putut însă să stea alături cu vechile practici monastice — viață îngerească, post, pustnicie, spiritualitate proprie — și au îndemnat din ce în ce mai mult pe maroniți să se ocupe de problemele ecleziastice.

Unul din capitolele lucrării, tratînd despre mînăstirile duble de odinioară — care au existat sub diferite forme și în Occident — reliefează inconvenientele unei prea mari apropieri între călugări și călugărițe, fapt împotriva căruia Biserica veche, în timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur și chiar înainte de acesta, se văzuse nevoită să ia măsuri.

Lucrarea de față dovedește originile monastice ale Bisericii maronite și, în același timp, se înscrie printre contribuțiile contemporane de valoare cu privire la viața religioasă. — *(Pr. D. Soare)*.

Marcel Légaut, *La Passion de l'Église. Rèflexions sur la crise religieuse de l'Église catholique en France*, în «Etudes», revue mensuelle, fondée en 1856, par les Pères de la Compagnie de Jésus, tome 333, Juillet-Décembre 1970 (no. Octobre), p. 417—430.

Un studiu interesant și bine documentat, în care se face o profundă analiză critică asupra crizei religioase actuale, care a cuprins lumea creștină apuseană, și care prin formele adînci de contestare a structurilor și a esenței, a ajuns să pună în joc existența creștinismului însuși, a tuturor confesiunilor lui, dar îndeosebi a romano-catolicismului.

În analiza sa autorul, deși se oprește îndeaproape asupra stărilor din Biserica Romano-Catolică din Franța — ale cărei stări le cunoaște în amănunțime și le expune cu un spirit critic foarte obiectiv —, totuși perspectivele pe care le deschide și concluziile pe care le trage din analiza stărilor din Biserica Romano-Catolică din Franța angajază întreaga Biserică Romano-Catolică. Socotim just acest punct de vedere întrucît în situația de după al II-lea Conciliu de la Vatican evenimentele și atitudinile contestatare existente, de exemplu, în Biserica Romano-Catolică din Olanda, au angajat luări de poziție în multe alte Biserici Catolice locale și au angajat în confruntare directă Vaticanul însuși.

Autorul demonstrează că criza actuală nu poate fi asemănată cu nici una din crizele prin care a trecut Biserica în trecut, deoarece, în Apus cel puțin, știința și tehnica, răsturnînd condițiile existenței și felul de viață, pune Biserica creștină într-o situație nouă față de om.

Într-adevăr, Biserica Romano-Catolică trebuie astăzi să reconsidere totul — și obiceiurile și morala altădată în afara oricărei contestări, felul de a gîndi și de a simți, de a spune și de a exprima ceea ce crezi, exercitarea autorității care fusese sacralizată ca avînd puteri divine. Totul trebuie, nu reformat și consolidat, ci reconstruit altfel, pornind de la bază.

Într-o situație de reconstrucție asemănătoare cu cea de astăzi a Bisericii Romano-Catolice s-au aflat primele generații de creștini cînd au trebuit să părăsească nădejdea în parusia apropiată; în momentul cînd, prin prăbușirea așa-numitei «pax romana», dispărea ușurința de organizare și de răspîndire.

Pentru înțelegerea cauzelor principale care au dus la criza actuală, autorul analizează felul în care s-a comportat Biserica în Apus, și în special Biserica din Franța în timpul controverselor moderniste de la sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul veacului al XX-lea.

În privința formelor pe care le va avea Biserica Romano-Catolică la ieșirea din criza actuală, autorul socotește că se va ajunge la o descentralizare extremă care va reaminti nenumăratele Biserici locale din începuturile creștinismului, care vor da o concepție nouă despre unitatea Bisericii creștine.

Paul Evdochimov și Olivier Clement, *Vers le Concile, appel à l'Église*, în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXIII-e Année, no. 73—74, 1-er et 2-e trimestre 1971, p. 191—210.

După cum spune Olivier Clement în nota introductivă, acest articol este rodul gîndirii și discutării împreună a problemei de către cei doi autori; redactarea a fost făcută de Olivier Clement urmînd ca «șlefuirea» articolului să fie făcută de Paul Evdochimov, care între timp a decedat. Încît articolul este publicat în formă de lucrare comună nedefinitivată, cu precizarea, făcută de Olivier Clement, că «ideea directoare — refuzul de a se opri asupra problemelor lăuntrice ale Ortodoxiei pentru a putea căuta o viziune globală, un cuvînt de viață pentru toți oamenii — ca și marile articulații ale planului aparțin lui Paul Evdochimov, de altfel inițiatorul acestui apel».

Articolul constituie un apel către întreaga Ortodoxie de a pregăti viitorul Sinod Panortodox în perspectiva necesității de rezolvare a tuturor problemelor care preocupă Bisericile creștine în vremea noastră; de asemenea, articolul conține unele propuneri de ținut în seamă de către toate Bisericile Ortodoxe în epoca de pregătire a Sinodului Panortodox.

Articolul cuprinde trei părți, în care în formă succintă și limpede sînt expuse punctele de vedere ale autorilor.

În *partea întîi*, intitulată *«Aici și acum»*, sînt înfățișate: a) *dificultățile* pe care le întîmpină Biserica Ortodoxă, în care «expresia regulată a sobornicității Bisericii (manifestată prin sinoade ecumenice ori panortodoxe) s-a întrerupt»; b) *semnele timpului*, care arată că în vremea noastră pune omenirea în fața foamei după sens, orice mare eveniment în Biserică devine un eveniment pentru toți creștinii; așa a fost cazul cu Conciliul al II-lea de la Vatican, care însă n-a justificat așteptările datorită crizei — «mai grave ca cea din veacul al XVI-lea» — prin care trece creștinismul occidental, care pare lipsit de un centru de integrare; de aceea semnele timpului par a arăta că Ortodoxia «a fost lăsată ca rezervă pentru a vesti astăzi tuturor pacea adîncimilor»; c) *pregătirea de a răspunde* la întrebările fundamentale: «ce este creștinismul?» și: «ce este creștinismul astăzi?» devine o necesitate pentru Ortodoxie. Pentru aceasta trebuie scoasă în relief Ortodoxia, care, reprezentînd integral Biserica cea nedespărțită, are responsabilitatea pentru creștinism în întregul său.

Partea a doua, intitulată *«Pentru o cunoaștere eclezială»*, cuprinde trei paragrafe:

— În primul paragraf sînt studiate *«structurile trinitare ale Bisericii»* pornind de la constatarea că «triadocentrismul» ortodox așază la un loc, în viața Bisericii, absolutul persoanei și absolutul comunității. Așa se explică de ce în Ortodoxie Biserica — în calitate de «Biserică a lui Hristos în Duhul Sfînt» și de «Biserică a Duhului Sfînt în Hristos» — constituie comunitatea euharistică în care Duhul Sfînt integrează

pe credincioși în Trupul Celui înviat, comunitate în care cele două feluri de preoții — preoția universală și preoția de hirotonie — colaborează, coliturghisesc în momentul epiclezei. În acest fel magisteriul (preoția de hirotonie) și credincioșii (preoția universală) se află într-o interdependență și într-o reciprocitate constante în slujirea Cuvîntului, situație în care centrele de primalitate devin nu aparate centralizatoare, ci locuri de comuniune a episcopatului, preoției, diaconatului și credincioșilor lui Dumnezeu, într-o trăire sinodală.

— În al doilea paragraf este studiată *«ortodoxia și urmările ei»*, pornind de la adevărul că «Ortodoxia» nu poate fi separată de «ortopraxie», după cum cuvîntul teologic este inseparabil de viață, adică de trăirea liturgică a comunității. De aceea ținînd seama că recurgerea la experiența liturgică și personală a Învierii constituie astăzi singura salvare posibilă a creștinismului față de «noile teologii»; și, neuitînd că spiritul de comuniune eclezială este marele ermineut al Revelației, este nevoie de o ermineutică ortodoxă care — rămînînd în comuniune neîntreruptă cu Sfinții Părinți, dar fiind la curent cu toate cercetările științei contemporane — să fie conștientă că investigația științifică nu este limitată.

În paragraful al treilea sînt înfățișate premisele unei *«antropologii divino-umane»*. Pornind de la constatarea că exigența lui «humanum» în creștinismul occidental rămîne astăzi încă ambiguă, autorii demonstrează că sensul ortodox al divino-umanității lui Hristos indică deschiderea reciprocă a teologiei și a antropologiei. În perspectiva vocației divino-umane a creștinului, sensul antropologiei ortodoxe constă în faptul că persoana lui se împlinește în Dumnezeu prin participarea la energiile trinitare, care o fac consubstanțială cu toți.

Partea a treia, intitulată *«A mărturisi sensul»*, se oprește la: a) *mărturia ecumenică a Ortodoxiei*, arătînd că întrucît a venit vremea ca Ortodoxia să ofere poziția ei de Biserică identică cu Biserica cea nedespărțită ca poziție către care să se dirijeze toate tendințele ecumenice creștine, și întrucît o apropiere între Orient și Occident ar putea antrena o reintegrare în lanț, Ortodoxia este datoare să refacă unitatea sa prin apropierea de Bisericile Vechi Orientale, să studieze problema intercomuniunii, problemă pe care o pune procesul de reintegrare, și să gîndească la posibilitatea organizării unui sinod pancreștin.

În *încheiere*, autorii — după ce reafirmă cele două mari mistere care întemeiază Biserica: — cel al lui Dumnezeu, Care s-a făcut om pentru noi; și cel al Uni-Treimii în iradierea căruia noi nu sîntem nici separați nici confundați, ci sîntem «unici și unul», înviați prin dragostea nemăsurată pentru om a lui Dumnezeu-Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh — arată că în perspectiva esențialului înfățișat reiese că problemele lăuntrice ale Ortodoxiei apar în adevărata lor dimensiune: în raport cu perspectiva ce se deschide astăzi Ortodoxiei, ca aluat care să dospească întreaga frămîntătură ecumenică creștină. — *P.V.I.).*

Henri Jacquier, *Originea numelui împăratului Traian*, în *«Steaua»*, Revistă bilunară a Uniunii scriitorilor, XXII (1971), Nr. 5.

În cadrul simpozionului *«Transilvania și Orientul»*, care a avut loc la Cluj în zilele de 22 și 23 mai 1971, autorul și-a prezentat comunicarea privind etimologia împăratului Traian, «care împarte cu Decebal în mod egal și contrastat cinstea de a deschide istoria românilor».

Autorul arată că numele de Traianus, rămas aproape misterios pînă acum, este în realitate de origine siriană sau siriacă, una din formele limbii aramaice. Însuși Mîntuitorul a vorbit și a învățat în limba aramaică, limba ebraică fiind o limbă moartă la acea vreme.

Legatul Ulpius, general trimis de împăratul Nerva (96—98) în Siria, tot prin epoca aceea, se va fi familiarizat foarte probabil și cu limba comună din Orient, adică aramaica. Generalul Ulpius este mutat apoi în sudul Spaniei, în provincia Betica, viitoarea Andaluzie, unde deveni tatăl unui copil, căruia i se dădu numele, mai exact supranumele (cognomen) de Traianus. Numele lui complet era Marcus Ulpius Traianus, cu prenumele corect (praenomen) de Marcus.

Care ar fi explicația supranumelui de Traianus?

Cuvîntul *traian* în limba siriacă este numerar ordinal, cu înțelesul de al doilea, *secund*, exact sub forma care circulă astăzi în românește și care a fost lesne latini-

zat în «traianus». Numele complet latinesc ar fi fost : *M. Ulpius Secundus*. Supranumele *traianus* sau *secundus* se interpretează ca fiind vorba de al doilea copil născut într-o familie, sau, și mai probabil, de al doilea din gemeni, cel dintîi poate murind.

Pentru care motiv părinții copilului i-ar fi dat un supranume sau cognomen sirian ?

Explicația cea mai firească, spune autorul, ar fi că legatul Ulpius luase o soție siriană și mama copilului ar fi ales sinonimul aramaic al latinescului «secundus». Tatăl ar fi admis acest nume pentru că îndrăgise țara siriană, așa cum va face și fiul său mai tîrziu, care ajuns împărat s-a îngrijit continuu de buna stare și de securitatea acestei provincii, apărîndu-i granița pe rîul Eufrat și purtînd război cu parții dincolo de fluviu, murind chiar la întoarcerea sa de la războiul partic.

Dar nu este nevoie, adaugă autorul, să fie legată toată problema numai geografic de provincia Siria. La Roma, în secolele I—II, populația de origine siriană era numeroasă, «atrăgînd între altele interesul romanilor pe de o parte prin activitatea ei economică, pe de alta prin feluritele secte religioase născute în sînul ei». — *(Pr. I. Ionescu)*.

Catalogul Incunabulelor din Biblioteca Academiei R. S. România, redactat de L. Bacîru, București, 1970, XVI + 92 p.

În prefață se arată că în ultimii ani numărul incunabulelor din Bibliotecă Academiei Republicii Socialiste România atinge cifra de 75, ele provenind din diverse surse. Cel mai compact grup provine din fosta bibliotecă a Colegiului Sfîntul Sava din București, unde ajunseseră prin generoasele donații ale Stolnicului Constantin Cantacuzino (*Varia opera*, Veneția, 1500), ale patriarhului de Ierusalim, Hrisant Notara (*Etymologicum magnum Graecum*, Veneția, 1499), ori cumpărate de egumenul mînăstirii Sfîntul Sava, «în fața bolții lui Toma Brașoveanul» (*Comoedie IX Graece*, Veneția, 1484). De la «Costandin popa din mahalaua Broștenilor» ne-a parvenit *Opera Aristotelis*, Veneția, 1497. De la Vasile Alecsandri ni s-a transmis un volum intitulat : *Isidorus Episc. Hispaliensis, Etymologiarum*, Veneția 1485, cu însemnarea «Ex libris Bei Gratiani». Autoarea articolului opinează că exemplarul ar proveni din biblioteca lui Gaspar Gratiani, domnul Moldovei.

Incunabulul : *Joerg von Nürnberg, Antzeygung Kurtzlichen und volfurung den ursprung dess Thurckyschen und hundtyschen volcks*, F. I., 1500) ne furnizează știri despre evenimentele din Moldova din anii 1474—1476. Unele pasaje ne semnalează ecoul victoriilor domnitorului moldovean asupra turcilor. În opera Schedel Hartmann, Liber Cronicarum, Nuremberg, 1493, se găsesc referiri cu privire la *țara noastră*. Din cele 2 exemplare pe care le posedă Biblioteca, unul conține xilogravurile colorate cu mîna. Știri similare identificăm de asemenea în operele : Ulrich von Reichental, *Concilium zu Constanz*, Augsburg, 1483 ; Aeneas Silvius, *In Europam* (Memmingen, 1489).

În privința circulației incunabulelor pe teritoriul românesc, contribuțiile lui Constantin Karadja sînt cele mai importante, ele semnalîndu-ne o parte din lucrările din bibliotecile străine, care conțin referiri la faima europeană a lui Vlad Țepeș și atitudinea sa față de otomani. În xilogravurile acestor tipărituri ni s-a păstrat portretul voievodului muntean. Între anii 1930—1940, N. D. Ciotori donează Bibliotecii Academiei prețioase incunabule, ca : Cicero, *Opera omnia*, 2 vol., Mediolanum, 1498 ; Dante, *Commedia*, Vinezia, 1484 etc., achiziționate de el în Europa Occidentală. Volumele incunabulelor indică «existența pe teritoriul nostru a unor biblioteci umaniste» dovedind vechile legături cu Apusul și rolul jucat de țările române pe scena istorică a Europei» (VIII).

În Nota (IX—XIII) se redă metoda de prezentare a incunabulelor, descrierea lor, proveniența, însemnările de proprietate, legătura, diferite observații și cota sub care figurează în Biblioteca Academiei. Descrierea *Incunabulelor* e cuprinsă între p. 1—42 + addenda (la p. 91). O listă a incunabulelor din Bibliotecă în *ediție facsimilată* sau în *fotocopie* conține 14 titluri (p. 43—45). Urmează 4 indici : 1. *Indicele alfabetic general* (p. 47—56), 2. *Indice cronologic* (p. 57—60), 3. *Indicele locului de tipărire și al tipografilor* (p. 61—65), 4. Indice de concordanță între cataloagele in-

ternaționale de incunabule și cotele din Biblioteca Academiei (p. 67—68). *Ilustrațiile* (p. 69—89).

Semnalăm cîteva titluri importante prin proveniență sau alte elemente: Antonius Florentinus, *Confessionale*, 1499. Exemplarul e dăruit Bibliotecii în 1894 de mitropolitul Moldovei și Sucevei, Iosif Naniescu; *Opera lui Aristotel*, vol. IV, Veneția 1497, în tipografia lui Aldo Manutti, conține însemnarea «Această carte iaste a popei Costandin ot mahalaua Broștenilor»; Bossius Donatus, *Chronica Bossiana*, Mediolanum, 1492, donație a lui Const. Karadja; Cicero, «*De oficiis cum comentariis...*», Venetiis, 1498, donație de Colonel Radu Rosetti în 1923; *Psaltorium Graeco-Latinum*, Mediolanum, 1481 (Provine din biblioteca Seminarului central din București); *Thesaurus Cornucopiae et Horti Adonidis*, Veneția, 1496 (Pe f. 1: «Din Vivlioteca Sfintei Mitropolii»). Poartă sigiliul Colegiului Sfîntu-Sava din București. Legătură în piele. — *(C. B.)*.

Direcția generală a Arhivelor Statului, *Îndrumător în Arhivele Centrale*, volum întocmit de Maria Soveja, Iulia Gheorghian, Marcel Dumitru Ciucă; a colaborat și Mihail Fănescu, vol. I, partea I, București, 1971, 517 p.

În *Prefață*, directorul arhivelor centrale, Vasile Arimia arată că în decurs de 140 de ani s-au strîns în depozitele Direcției generale a Arhivelor Statului multe din documentele emanate din cancelariile domnești și ale altor instituții de pe teritoriul României, începînd cu secolul al XIV-lea. O prezentare de ansamblu, a conținutului acestor fonduri, pentru cunoștința cercetătorilor nu s-a făcut și de aceea Direcția Generală a Arhivelor a inițiat acum tipărirea «Îndrumătorului în arhive».

Lucrarea va cuprinde mai multe volume, iar unele din ele vor avea partea I-a și a II-a. Aceasta se va face pe categorii de instituții, spre a ușura cercetătorilor putința de informare. Seria începe prin acest volum care cuprinde acte provenind de la instituțiile ecleziastice. Aceasta fiindcă, «în afară de faptul, că aici s-au păstrat documentele cele mai multe și mai vechi, ele oferă date prețioase din epoca feudală în Moldova și în Țara Românească, pentru diverse categorii de specialiști ai evului mediu».

Se menționează aici, materialul documentar a peste 200 de fonduri, care au intrat în depozitul Arhivelor în urma secularizării averilor mînăstirești. De reținut, că pentru fiecare fond se face și un scurt istoric, ceea ce este de un folos real pentru cercetători. Materialul se referă la mitropolii, episcopii, mînăstiri, schituri și biserici.

Nenumărate sînt documentele prin care se dăruiesc mînăstirilor moșii, sate, venituri, scutiri de dări, astfel că în momentul secularizării, aproape o treime din teritoriul țărilor române erau în protectoratul Bisericii. După secularizare, făcută la 24 august 1864, tot acest material arhivistic, intră în depozitul Arhivelor Statului din București, formînd aproape toată zestrea documentară a țărilor române. Ele cuprind o perioadă de cinci secole, care începe în anul 1374, cînd avem primul document din Țara Românească de la Vladislav voievod, scris pe pergament, precum și cel mai vechi document pentru Moldova, provenind de la Roman Vodă din anul 1392. Fondul acesta documentar a fost păstrat cu mare atenție de către Biserică, la diferite nivele, centrala lor fiind cele două Mitropolii, unde se conservau toate documentele importante ale țării.

Volumul acesta cuprinde exact un număr de 226 de fonduri arhivistice provenind de la mitropolii, episcopii, mînăstiri, schituri și biserici. În cadrul fiecărei prezentări se dă un scurt istoric al instituției respective, succinte informații despre materialul documentar ce se află la Arhiva Centrală, anii extremi ai acestuia și instrumentele de informare științifică, care stau la dispoziția cercetătorului. Pentru informarea eventualilor cercetători, mulți dintre clericii noștri dorind să cunoască trecutul instituției pe care o servesc, dăm numele unităților care sînt cuprinse în acest volum: *Mitropolia Țării Românești, Episcopia Argeș, Buzău și Rîmnic, Mînăstiri:* Aninoasa, Sfinții Apostoli, Arnota, Baia de Aramă, Banu, Băbeni, Berca, Berislăvești, Bistrița, Bradu, Hanul Greci, Codreni, Brebu, Brîncoveni și Mamul, Bucovăț, Butoiul, Căldărușani, Căluiul, Căscioarele, Cernica, Cheia, Ciorogîrla sau Samurcășești, Cîmpulung, Clocociov, Cobia, Comana, Cotmeana, Cotroceni, Cozia, Dealul, Dedulești, Din-

tr-un Lemn, Sfînta Ecaterina, Sfîntul Gheorghe-Nou, Ghighiu, Glavacioc, Golgota, Govora, Gruiu, Hotărani, Hurezi, Sfîntul Ioan-Bucureşti, Sfîntul Ioan-Focşani, Jitia şi Roaba, Mărcuţa, Mărgineni, Măxineni, Mihai-Vodă, Mislea, Motru, Nucet, Pantelimon, Pasărea, Plătăreşti, Plumbuita, Poiana Mărului, Polovragi, Radu Vodă, Răzvan, Rîmnicu-Sărat, Rîncăciov, Sadova, Sfîntul Sava-Bucureşti, Sărindar, Segarcea, Sinaia, Slobozia lui Enache şi Apostolache, Snagov, Spirea din Deal, Sfîntul Spiridon-Nou, Sfîntul Spiridon-Vechi, Stravopoleos, Strehaia, Strîmba, Surpatele, Tismana, Tîrgşor, Tutana, Ţigăneşti, Valea, Văcăreşti, Vărbila, Vieroş, Viforîta, Vintilă Vodă, Zlătari.

Schiturile : Bascovul, Berivoieşti, Beştelei, Buliga, Ciocanul, Ciolanul, Coteşti, Crasna, Dălhăuţi, Fedelesciori (Fedeleşoiu), Flăminda, Frăsinei, Fundătura, Fusea, Găiseni, Găvanul, Sfîntul Gheorghe-Buzău, Iordăcheanu, Jgheabu, Lainici, Logreşti, Mărgineanu, Mărculeşti-Flămînda, Nămăeşti, Negoeşti, Nifon, Ostrovul, Pătroaia, Predeal, Răteşti, Recea, Rogozu, Scăueni, Seaca-Muşeteşti, Suzana, Trivalea, Văleni, Vărzăreşti, Zamfira.

Biserici : Creţulescu, Sfîntul Dumitru-Craiova, Sfîntul Gheorghe-Giurgiu, Ghenoaia, Madona Dudu-Craiova, Sfîntul Nicolae-Piteşti, Udricani, Sfînta Vineri-Bucureşti, Vitanul.

Mitropolia Moldovei, Episcopia Huşi, Episcopia Roman.

Mănăstiri : Adam, Agafton, Agapia, Aron Vodă, Barnovschi, Berzunţi, Bisericani, Bistriţa, Bîrnova, Bogdana, Buhalniţa, Caşin, Cetăţuia, Coşula, Dancu, Dobrovăţ, Doljeşti, Fistici, Floreşti, Frumoasa, Galata, Golia, Gorovei, Mavromolu, Mira, Neamţ, Sfîntul Nicolae Domnesc, Nicoriţa, Pîngăraţi, Precista-Bacău, Precista-Galaţi, Precista Mare din Roman, Precista şi Răducanu, Probota, Răchitoasa, Râşca, Sfîntul Sava-Iaşi, Secu, Slatina, Socola, Soveja, Sfîntul Spiridon, Tazlău, Teodoreni, Trei Ierarhi, Văratec, Vizantea, Vorona, Zagavia.

Schituri : Almaşu, Bradu, Brazi, Brăteşti, Buciumeni, Cetatea Mică, Cotumba, Cozancea, Cruceanu sau Pîrveşti, Deleni, Drăguşani, Dumbrăviţa, Frumuşica, Ghereasca, Giurgeni, Golgota, Grăjdeni, Grumăzoaia, Hîrşova, Lipova, Mălineşti, Nechitu, Popăuţi, Rafailă, Runcu, Scînteia, Stioboreni, Unsa, Valea Neagră.

Biserici : Sfîntul Gheorghe-Galaţi, Sfîntul Gheorghe-Lozonschi, Sfîntul Ioan Zlataust, Sfîntul Lazăr-Iaşi, Sfîntul Nicolae-Galaţi.

Urmează un capitol sumar despre epitropiile «Sfîntului Mormînt» din Ţara Românească şi Moldova, pentru perioada 1700—1870. Se mai dau peste douăzeci de facsimile de documente, începînd cu hrisovul lui Vladislav Voievod pentru mînăstirea Vodiţa, din anul 1374 şi terminînd cu «tugraua» de pe un bevat al sultanului Mediq din anul 1848.

Acest îndrumător este de un real servici pentru cercetătorii trecutului Mitropoliilor, Episcopiilor şi diferitelor Mînăstiri şi schituri din Ţara Românească şi Moldova.

Scurtul istoric ce se dă fiecărei unităţi nu este însă totdeauna exact iar bibliografia care se bazează în parte pe lucrarea lui Stoicescu, publicată în revista Mitropoliei Olteniei nu este completă, adică este rămasă cu un an în urmă. Cităm spre exemplu studiile care s-au făcut mai apoi asupra Mănăstirilor Jitianu, Segarcea, Brîncoveni, Mamu, Ghighiu, Mărgineni, Rîmnicu-Sărat, Măxineni, Slobozia lui Enache, şi poate şi altele. Cercetătorul va fi obligat să urmărească materialul publicat după anul 1966, în special pentru Ţara Românească, cînd se încheie lucrarea lui N. Stoicescu. O bibliografie adecvată şi un indice general bogat, încheie această lucrare meritoasă, pentru care alcătuitorii merită toată lauda. — *(T.G.B.).*

Istoria României în date, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971, 526 p.

Volumul, elaborat de un colectiv de specialişti sub conducerea prof. Constantin C. Giurescu, este în esenţă un repertoriu cronologic al principalelor date din istoria României, de fapt cea dintîi lucrare de felul acesta din istoriografia română, în care sînt concretizate, alături de fondul vechi al cunoştinţelor noastre istorice, şi numeroasele date noi scoase la iveală prin amplele şi multilateralele cercetări din ultimii douăzeci de ani. Sub o formă succintă, în ordine strict cronologică, este redat întregul flux al faptelor petrecute pe teritoriul ţării noastre de la paleoliticul inferior (1.000.000—100.000 î.e.n.) pînă la legile votate de Marea Adunare Naţională la data

de 29 decembrie 1969, cu care se încheie lucrarea. Cuvîntul istoric trebuie înțeles în sensul cel mai larg, cuprinzînd «toate planurile activității umane, sociale și individuale»: nu numai istoria evenimentelor politice (începuturi și sfîrșituri de domnii, succesiunea guvernelor, bătălii și tratate de pace), dar și istoria înfăptuirilor economice, a realizărilor de seamă din domeniul literar, artistic și cultural, momentele importante din viața bisericii etc. Datele sînt consemnate cu cea mai mare precizie, arătîndu-se pentru perioada veche, ori de cîte ori s-a putut, anul sau intervalul respectiv, iar începînd cu epoca modernă (p. 167: «1821, ian. 18—19. Tudor Vladimirescu părăsește Bucureștii în fruntea unei cete de arnăuți și se îndreaptă spre Tîrgu-Jiu, unde ajunge la 21 ian.»), anul, luna și ziua. Lămuririle sînt reduse «la strictul necesar», destul de dezvoltate totuși în ceea ce privește evenimentele mai importante ca ele să cuprindă toată substanța lor. De aceea credem a nu greși afirmînd că lucrarea este mai mult decît un simplu «îndreptar cronologic, o călăuză la îndemîna oricui o pornește pe cărările istoriei» — cum o definește modest introducerea: ea este o adevărată sinteză istorică, o istorie a României căreia redarea lapidară a faptelor imprimă o pregnanță, o densitate pe care nu o pot atinge obișnuitele încercări de interpretare istorică.

Repertoriul cronologic este întregit cu două anexe de mare utilitate: lista domnilor Țării Românești și ai Moldovei, voievozilor, principilor și guvernatorilor Transilvaniei (inclusiv domnii asociați și pretendenții), șefilor de stat și președinților Consiliului de miniștri al României (p. 443—466); apoi un cuprinzător indice de persoane și de locuri (p. 467—523). Astfel, cu toată înfățișarea lui modestă, volumul *Istoria României în date* este un admirabil instrument de lucru, scutind pentru orice informare istorică — de acum 100.000 de ani sau de acum 2 ani — îndelungate și uneori infructuoase cercetări prin sintezele de care dispunem. Meritul acestei reușite revine bine înțeles, în primul rînd, experimentatului coordonator al lucrării, prof. C. C. Giurescu, care împreună cu colectivul de istorici alcătuit din Horia C. Matei (istoria veche), Florin Constantiniu și Marcel D. Popa (istoria medie), Nicolae C. Nicolescu și Gh. Rădulescu (istoria modernă și contemporană), asistat și de un grup de colaboratori dintre care desprindem numele lui Vasile Drăguț (arta și arhitectura veche) și Dan Zamfirescu (literatură), a pus în circulație un volum ce nu are voie să lipsească din biblioteca nici unei persoane cu interes pentru istoria țării noastre.

Vasile Drăguț, Vasile Florea, Dan Grigorescu, Marin Mihalache, *Pictura românească în imagini*, București, Ed. Meridiane, 1971, 320 p. + 1111 ilustrații.

Împărțit în patru capitole — pictura veche românească (sec. XI—XVIII), pictura românească din al XIX-lea, pictura românească în prima jumătate a sec. XX, pictura românească contemporană — volumul reprezintă o amplă frescă a tuturor realizărilor picturale de pe teritoriul țării noastre, sau — după cum îl definește în prefață artistul poporului Dimitrie Ghiață — «o incursiune de-a lungul unui timp și al unui spațiu românesc, o admirabilă demonstrație de continuitate».

Amplu tratată în prima și cea mai importantă parte a lucrării (p. 7—104), pictura românească veche are ca autor pe eminentul specialist Prof. Dr. Vasile Drăguț, care, valorificînd atît datele mai vechi, «clasice», ale istoriografiei artelor plastice, cît și acelea acumulate în ultimii ani de cercetători ca Sorin Ulea pentru Moldova, Andrei Pănoiu pentru Oltenia și, îndeosebi, însăși domnia sa pentru Transilvania, a putut elabora, pentru prima oară în literatura de specialitate, această sinteză a picturii românești vechi, adică de fapt a picturii religioase din țara noastră. Spațiul de care dispunem nu îngăduie o dare de seamă amănunțită a capitolului, deși numărul mare al mențiunilor și al imaginilor inedite, al interpretărilor și al punctelor de vedere originale ar justifica o asemenea analiză. Deocamdată ne vom mulțumi să relevăm ceea ce, după părerea noastră, constituie meritul esențial al lucrării: simțul acut al continuității în decursul veacurilor a operei zugravilor noștri de biserici și, mai cu seamă, profunda interdependență a celor trei provincii istorice românești care — pe plan politic, economic, religios și artistic — străbate ca un fir călăuzitor întreaga expunere.

De aceeași ridicată ținută artistică ni s-au părut celelalte trei capitole. Am apreciat, de asemenea, calitatea versiunilor engleză, franceză și germană, care ne face să

scuzăm cele cîteva greşeli de tipar. Formula de prezentare adoptată de Editura Meridiane — cu interiorul paginilor rezervat textului şi exteriorul ocupat de ilustraţiile în alb-negru, la care se adaugă un număr mai redus de pagini cu planşe color — ni se pare adecvată unui volum care se vrea în primul rînd o operă de serioasă documentare. Ea a fost adusă la îndeplinire în excelente condiţiuni, cu tot delicatul proces de ajustare a textelor străine necesitată de încadrarea lor în tiparul uniform al ilustraţiilor marginale. O prezentare fără ilustraţii în text, urmată de un număr firesc restrîns de planşe numai color, ar fi fost mai spectaculoasă şi poate mai uşor de realizat, dar totodată şi mai puţin instructivă. — *(Radu Creţeanu).*

Contribuţii la istoria învăţămîntului românesc, Culegere de studii, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1970, 205 p. + 2 hărţi.

Editura didactică şi pedagogică a publicat recent primul volum de studii — din cele trei volume proiectate — necesare redactării istoriei învăţămîntului din România, obiectiv principal al lucrărilor Comisiei alcătuite de Ministerul Învăţămîntului în acest scop. Volumul de faţă cuprinde unele aspecte ale istoriei învăţămîntului românesc în secolele al XVII-lea, al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Autorii s-au oprit mai ales asupra secolului al XVIII-lea, secol în care au avut loc evenimente însemnate în domeniul învăţămîntului.

După cum rezultă din studiile asupra dezvoltării şcolii româneşti în secolul al XVIII-lea şi în primele decenii ale secolului următor, condiţiile social-istorice au determinat în acel timp, în ţările noastre, întemeierea unor instituţii statornice de învăţămînt, depăşindu-se astfel, calitativ, stadiul anterior al formelor de învăţămînt de pe lîngă mînăstiri, curţi domneşti sau dregătorii locale.

Rezultatele cercetărilor cuprinse în volum elucidează multe probleme din domeniul învăţămîntului din această perioadă, ducînd la constatarea treptatei integrări a ţărilor române în curentul larg de dezvoltare culturală a Renaşterii europene. Acum apar şi se înmulţesc şcolile orăşeneşti, care, deşi unele din ele, foloseau ca limbă de predare limbi străine, erau frecventate de tineri români. În acelaşi timp încep să ia fiinţă şi şcolile săteşti, care sînt organizate şi întreţinute pe plan local în Ţara Românească şi Moldova, iar în Transilvania sub forme statornicite, prin legi.

Materialele din această culegere consemnează cîteva fapte de interes deosebit pentru viaţa culturală a ţărilor române în epoca amintită. Astfel, reformele şcolare din 1766 şi 1776, deşi menite să întărească învăţămîntul grecesc din cele două *Academii domneşti de la Bucureşti şi Iaşi,* au dus la necesitatea unui învăţămînt în limba pămîntenilor şi la fiinţarea de şcoli româneşti în oraşele de reşedinţă ale ţinuturilor sau judeţelor. Alături de şcolile greceşti destinate fiilor de boieri, se întemeiază din veniturile statului, şcoli româneşti, pentru copiii claselor mijlocii din oraşe.

O altă reformă importantă a fost cea din 1774, în Imperiul habsburgic, cu aplicare la Transilvania, Banat, Maramureş şi Bucovina. Angajaţi în lupta pentru apărarea ortodoxiei, împotriva asalturilor catolicismului şi protestantismului, domnitorii din cele două principate dunărene au încurajat învăţămîntul atrăgînd în acelaşi timp, prin subsidii, la Bucureşti şi Iaşi, mulţi tineri din alte părţi ale lumii ortodoxe. Unii domnitori au făcut, în decursul veacului al XVIII-lea şi în primele decenii ale celui următor, bogate donaţii în bani, pentru înfiinţarea şi susţinerea de şcoli în ţările balcanice şi chiar în Asia.

Studiul lui Const. C. Giurescu: *Ţările româneşti sprijinitoare ale învăţămîntului din Peninsula Balcanică şi Orientul apropiat,* aduce dovezi care pun în plină lumină contribuţia poporului român la dezvoltarea culturală a popoarelor învecinate şi chiar mai depărtate. Autorul conchide că «sprijinul acordat de ţările româneşti învăţămîntului din Peninsula Balcanică şi Orientul Apropiat a fost însemnat şi că el s-a manifestat sub diferite forme, timp de secole. Această veche tradiţie românească a continuat, în cursul secolului al XIX-lea, sub Cuza-Vodă, cînd numeroşi tineri bulgari sînt primiţi la Şcoala de medicină din Bucureşti...».

Acelaşi lucru se desprinde şi din studiul *Cărţi şcolare tipărite în ţările româneşti pentru popoarele învecinate: sîrbi, bulgari şi greci,* de Virgil Molin, care este o remarcabilă contribuţie la istoricul tiparului românesc.

Cercetînd unele aspecte din trecutul tiparului românesc, reţinem din articolul regretatului V. Molin constatarea că acest meşteşug de artă ajunsese la un înalt nivel

și că împrejurările ne-au îngăduit să ajutăm, pe plan cultural, unele popoare din țările învecinate. Studiul urmărește și modul de înfiripare a acestor relații culturale și fixarea circumstanțelor istorice în care s-au produs ele.

Studiul lui Ilie Popescu-Teiușan ; *Legislația școlară feudală în Țările Române*, întemeiat pe o bogată documentație edită și inedită, aduce noi date și constituie o contribuție valoroasă la cunoașterea legislației școlare din acea epocă. Reține atenția începutul învățămîntului feminin, particular și legiferat, de care autorul se ocupă îndeaproape.

Menționăm ca o contribuție meritorie, studiul lui Const. A. Stoide : *Contribuții la istoria învățămîntului în școlile din Iași, în secolul al XVIII-lea*. Autorul formulează și precizează multe probleme din domeniul instrucției ieșene, combătînd părerile unor autori ai altor lucrări monografice referitoare la aceleași probleme.

Gh. Pârnuță semnează articolul *Școlile din orașele Țării Românești*, care completează cu noi date inedite lucrările despre aceste școli. El trage concluzii semnificative, afirmînd că limba românească în această perioadă a luat din plin locul limbii slavone. Fenomenul este același în ținuturile românești de sub stăpînirea habsburgică, unde s-au decretat, după anul 1774, legiuiri școlare ce favorizau toate clasele sociale și toate naționalitățile conlocuitoare. Școala populară a cîștigat ființa legală, iar satele românești au beneficiat și ele de această nouă situație. Date noi sînt aduse în sprijinul acestui fapt de studiul : *Învățămîntul din Maramureș la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, al lui Ion Bilă.

G. D. Iscru semnează : *Legiferarea organizării învățămîntului în Țara Românească în anii 1831—1834*. Deși abordată în istoriografie, în sintezele istorice, în diferitele lucrări de istorie a pedagogiei românești, tema în discuție reclamă stăruința cercetătorului, vizînd nu atît contribuția documentară originală, căci actele sale fundamentale sînt cunoscute —, cît mai ales interpretarea. Autorul reușește să contribuie, prin interpretare, la o cît mai corectă valorificare a tradiției naționale în acest domeniu, fixîndu-i rolul în dezvoltarea societății românești.

Interesul pe care-l purtăm astăzi problemelor legate de relațiile culturale dintre țările române și țările europene în trecut reiese și din studiul lui N. Vătămanu : *Învățați greci formați la Oxford și la Halle și legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea*.

*

Lectura studiilor cuprinse în această culegere reușește să pună în lumină momente importante ale istoriei învățămîntului românesc. Studiile se întemeiază pe bogate surse de arhivă în mare parte inedite. Din analiza lor se desprind cîteva concluzii.

La noi, ca pretutindeni, a existat un proces neîntrerupt de manifestare a dorinței de învățătură, chiar în cele mai grele vremuri de subjugare economică și politică. Năzuințele de libertate, ca și cele de luminare, au îndemnat poporul român spre școli, chiar cînd în ele nu se cultiva limba națională.

Unitatea culturală a celor trei părți române este pusă în evidență de cea mai mare parte a studiilor din acest volum.

Sînt de remarcat și hărțile de la sfîrșitul volumului : «Harta primelor școli orășenești : secolele XI—XIX» alcătuită de Ilie Popescu-Teiușan, Gh. Pârnuță și Nic. Albu și harta : «Școlile din Peninsula Balcanică și Orientul apropiat ajutate de Țările Românești», alcătuită de Const. C. Giurescu. — *(Prof. V. Popovici)*.

Virgil Cândea, *Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient*, în «Bulletin d'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), no. 1/2, p. 66—78.

Cu toată bogăția sa în izvoare istorice și literare, Orientul Apropiat constituie o zonă încă puțin explorată pînă astăzi de către cercetătorii români și greci. A. Papadopulos-Kerameus, Émile Picot, Émile Legrand, A. Papadopulos- Callimach, Dan Simonescu, Émile Mouracadé au arătat în studiile lor că în Orientul Apropiat s-a resimțit profund influența binefăcătoare a *mecenatului românesc*. Tot ceea ce se știe consta în

faptul că tiparnița arabă ce funcționa în această parte a lumii fusese înființată de *Antim Ivireanul* și domnitorul *Constantin Brîncoveanu*. Totuși relațiile culturale nu s-au mărginit numai la acest aspect. Cel care a avut intuiția unor comori de date și elemente de cultură existente în zona respectivă, a fost marele savant român Nicolae Iorga.

După o serie de memorii prezentate Academiei Române — care dovedeau rolul activ al voievozilor și domnitorilor români în dezvoltarea culturii creștine în Orientul Apropiat, marele istoric N. Iorga întreprinde în colaborare cu Marcu Beza, fost consul general al României la Ierusalim — o operă de depistare și cercetare fructuoasă a acestor valori. Siria, Libanul, Palestina, Turcia, Cipru furnizează lui Marcu Beza, probele sigure ale unei prezențe culturale româno-grecești, determinantă pentru evoluția acestor regiuni. Istoria modernă a Orientului Apropiat un poate fi înțeleasă în toate articulațiile sale fără recapitularea contactelor lor cu Europa. Cultura română a jucat un rol de prim plan în realizarea lor. Efortul creștinilor arabofoni, melhiții — în secolul al XVII-lea în direcția unei renașteri culturale proprii, — a fost susținută în cea mai mare măsură de țările românești, singurele țări autonome cu populație creștină în spațiul turcocrației.

Bibliotecile Orientului Apropiat conțin vestigiile artistice, care s-au încadrat în efortul românesc de a ajuta popoarele respective pe calea propășirii culturale.

Menționăm *Evangheliarul* lui Ieremia Movilă (1598), păstrat în Mînăstirea Sfînta Ecaterina din Muntele Sinai, *Evangheliarul* lui Luca Cipriotul (1594), care în 1616 va ajunge mitropolit al Ungrovlahiei. El se păstrează în biblioteca patriarhatului de Ierusalim. Patriarhul Dositei al Ierusalimului, cel care multă vreme a stat la curțile domnești din București și Iași, și-a procurat din Moldova o serie de manuscrise slavone, dintre care unul din anul 1660, poartă autograful spătarului Nicolae Milescu. (O parte din ele sînt menționate în lucrarea lui Marcu Beza, *Urme românești în Orientul ortodox*, București, 1937, 211 p.).

Printre *izvoarele românești în limba arabă, Călătoria patriarhului Macarie de Antiohia,* redactată de Paul din Alep, conține o bogată documentare privind istoria politică și culturală a Țărilor Românești și a Rusiei — din secolul al XVII-lea (Vezi ediția engleză 1829—1837, 2 vol. publicată la Londra, iar în țara noastră ediția C. Negruzzi (1840—1841), ediția B. P. Hasdeu (1865), Emilia Cioran, (1900), ediția preot prof. Vasile Radu (1930). Autorul articolului, făcînd cercetări între anii 1967 și 1970, în Siria, Liban, Iordania și unele capitale vesteuropene relevă numărul destul de mare al acestor *izvoare românești* (Vezi V. Cândea, *Letopisețul Țării Românești (1294—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, în «Studii», revistă de istorie, București, 23 (1970), p. 675—692). A proceda la inventarierea manuscriselor răspîndite în bibliotecile patriarhatelor ortodoxe din Damasc, Ierusalim, a mînăstirilor din Siria, Liban, Iordania, Palestina, Egipt — constituie o urgență de mare utilitate culturală (Vezi Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. I—III, Harissa-Beyrouth, 1958—1963 ; Dan Simonescu, *Cărți arabe tipărite de români în secolul al XVIII-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), p. 525—561 ; Idem, *Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et en Moldavie en XVIII-e siècle*, în «Studia et Acta Orientalia», 5/6 (1967), p. 40—75).

Opera lui Petru Movilă, *Mărturisirea ortodoxă* e tradusă în 1675 de Christodul, episcop de Gaza și Ramleh. De asemenea, ea figurează în multe manuscrise ce se găsesc la Cairo, Damasc și Alep. Același traducător redă în arabă lucrarea lui Maxim de Peloponez, *Manual contra schismei catolice*, București, 1690, ca și lucrarea lui Nectarie de Ierusalim, *Respingerea primatului papal*, Iași 1682. Manuscrisele acestor traduceri, păstrate la Beirut și Cairo atestă larga lor răspîndire în secolul al XVIII-lea. Lucrările lui Sevastos Kimenites, conducător și profesor al Academiei domnești de la București — sînt traduse în arabă (Ele se găsesc în Beyrut și Cairo). În 1747 la Iași în «tipografia arabă» apărea *Sintagma împotriva azimelor.*

Kiriacodromionul lui Nichifor Teotokis, învățat grec avînd strînse legături cu Țările Românești, a cărui operă a fost de multe ori reeditată în secolele XVIII—XIX, — va fi publicat la Ierusalim în 2 volume (1898). Iusuf Mahanna al-Haddad de Damasc traduce în arabă opera lui Alexandru Sturza, diplomat și scriitor, protector al lui Mihail Kogălniceanu.

Renașterea culturală melkită a avut o largă arie de influență în Orientul Apropiat. O copie a *Istoriei voievodului Vasile Lupu al Moldovei și războaiele sale* re-

dactată de Paul din Alep se găsește în biblioteca Iskandar al-Maaluf din Zahle (Liban). În manuscrisul *Didahiile* lui Chiril Lucaris, datînd din 1615, ce se păstrează în biblioteca Patriarhiei Ortodoxe din Ierusalim, se găsesc date importante privind vizita autorului în Țările Românești. Un manuscris al lui Matei al Mirelor (cod. 161), care a trăit și a scris în Muntenia, — conține autograful spătarului Nicolae Milescu. Alte numeroase opere (un manuscris din opera lui Ioan Cariofil, dedicat lui Șerban Cantacuzino etc.) marchează legăturile strînse între țara noastră și regiunile respective, larga generozitate și ajutorul acordat de domnitorii români popoarelor ortodoxe levantine.

În Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe din Damasc, manuscrisul *Istoria patriarhilor Antiohiei*, redactat de Atanasie Dabbas (1702) și dedicat lui Constantin Brîncoveanu, poartă stema Munteniei, cu versuri și dedicație, adresate domnitorului român. Peste 15 lucrări publicate în limba arabă cu ajutorul românesc — atestă existența unei adevărate politici culturale româno-arabe. În perioada respectivă creștinii arabofoni învingeau aceleași greutăți, cunoscute și de români, pentru întronarea definitivă a limbii lor naționale, ca limbă de cult. În această operă de rezistență față de prozelitismul catolic (care în 1724 parțial reușește) și de afirmare a limbii naționale arabe, care înlocuiește pe cea siriacă, cultura română îi oferă un sprijin de mare forță și de incontestabilă eficacitate.

Colaborarea diferitelor biblioteci, a istoricilor, a orientaliștilor, a bibliografilor, din această parte a lumii pentru a scoate la lumină, a valorifica toate izvoarele documentare, manuscrise, acte diplomatice, cărți etc., — va reliefa și mai mult evidența aportului românesc în sprijinirea mișcării culturale a popoarelor din Orientul Apropiat.

Ludovic Demény, *La tradition de l'imprimerie de Macarios de Valachie dans l'imprimerie sud-slave du XVI-e siècle*, în «Bulletin de l'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1/2, p. 87—97.

Tipografia lui Macarie din Muntenia a exercitat o influență considerabilă la începutul secolului al XVI-lea asupra tipografiilor chirilice sud-est europene. În secolul al XVI-lea influența sa se resimte, de asemenea, în Țările Românești, cît și în Transilvania (tipografia lui Filip Moldoveanul, a lui Coresi și Lörinț).

Se știe că cele trei cărți tipărite în Muntenia de către Macarie, *Liturghierul* (1508), *Octoihul* (1510), *Evangheliarul slavon* (1512) diferă din punct de vedere grafic de cele tipărite la Cetinie în 1493—1496. (Un Evanghelier ca fiind apărut tot aici se pare că n-a existat. Vezi J. Badalic, *Jugoslavica usque ad Annum MDC. Bibliographie der süd-slavischen Frühdrucke*, Baden-Baden, 1959).

Ele se deosebesc totodată în mod frapant și de cărțile chirilice apărute la Cracovia, în 1491 (*Octoih*, *Ceaslov*, *Penticostar*, *Octoih*, *Psaltire*, *Molitvenic*, sub îngrijirea lui Schweipolt Fiol).

Tipărind pentru prima dată cu tipar chirilic, textul celor 4 Evanghelii, cît și acela al Liturghierului, neavînd absolut în față nici un model, Macarie apelează la manuscrise, din ale căror litere ornamentate se inspiră. Îndeosebi în «Evangheliar», e nevoie de o serie de noi inițiale pe care el însuși le creează după o factură nouă, necunoscută pînă acum în tipografia chirilică, în formă de împletituri. Inițialele din tipăriturile de la Cetinie se apropie de inițialele latine din cărțile tipărite îndeosebi în secolul al XV-lea la Veneția. Atît pentru tipografia de la Cetinie, cît și pentru tipografia chirilică de la Veneția, — e caracteristică întrebuințarea inițialelor ornamentate, uneori chiar cu elemente zoomorfe, plasate într-un cadru. Se semnalează că pînă la sfîrșitul celui de-al doilea deceniu al secolului al XVI-lea, acest tip de inițială ornamentată e singurul ce apare atît în sudul Dunării cît și în cărțile chirilice tipărite la Veneția. Tipul de inițială, alcătuit din împletituri (linii împletite) nu apare în nici o carte tipărită în sudul Dunării înainte de 1519 (Vezi D. Medakovici, *Caracterele grafice ale cărții sîrbești tipărite în sec. XV—XVII*, Belgrad, 1958, în l. sîrbă).

Feodor Liubavici tipărește la Mînăstirea din Gorazde, în Herțegovina un *Liturghier* (1519), o *Psaltire* (1521) și un *Molitvenic* (1523). Fiul său, Dimitrie Liubavici aduce

tipografia chirilică la Tîrgoviște, unde în 1544 pune bazele celei de a doua tipografii chirilice a secolului al XVI-lea, făcînd să apară între 1545—1547, trei lucrări.

L. Demény prezintă caracteristicele «Psaltirei» de la Gorazde în comparație cu «Liturghierul lui Macarie» (1508). Te frapează imediat asemănarea dintre vigneta de pe foaia nr. 1r, a caietului I, foaia nr. 5r. caietul 7 și foaia 7r a caietului 13, ca și cele din «Evangheliarul» din 1512 — și vigneta din «Psaltirea» mai sus-menționată. Asemănarea e atît de accentuată încît se pare că ne aflăm în fața «unei perfecte identități», ceea ce a implicat folosirea aceluiași clișeu. Analiza comparativă a acestor cărți duce la concluzia că Feodor Liubavici a copiat mai întîi vigneta lui Macarie și apoi a gravat după ea un nou clișeu. Pentru susținerea acestei demonstrații L. Demény reproduce fotografia, un număr de inițiale, vignete (Б,В,Г,N). Demonstrația e extrem de clară și îndreptățește pe cercetător să afirme că faima tipografiei lui Macarie din Valachia a cunoscut o răspîndire destul de considerabilă în sudul Dunării, îndeosebi în Serbia. Influența tipografiei lui Macarie din Valachia nu s-a exercitat numai asupra tipăriturilor de la Gorazde, ci cu mult mai puternic într-o întreagă serie de «Evangheliare». Trebuie subliniat faptul că în afară de «Evangheliarul» lui Lavrentie, în Transilvania, nu există ediție de Evangheliar din secolul al XVI-lea, în care să nu distingi într-un chip izbitor influența lui Macarie. «Tetraevangheliarul» tipărit de Macarie în Muntenia în anul 1512 a slujit ca model — fiind copiat uneori pe zeci de file, pagină de pagină — de toate tipografiile, care au reprodus textul respectiv. Acest fapt e verificabil în Evangheliarul din 1546, al lui Filip Moldoveanul, în Evangheliarele slavone ale lui Coresi (1562, 1579, 1583), ca și în Evangheliarul tipărit la Brașov în 1565, sau în cel tipărit de Lörinț, în 1579, la Alba Iulia.

În istoria cărții chirilice sud-dunărene și venețiene textul celor 4 Evanghelii a fost tipărit pentru prima dată în 1537 la Mînăstirea Rujan, unde funcționa deja o tipografie. Din Evangheliarul tipărit aici de către călugărul Teodosie se găsesc extrem de puține exemplare. Cel mai complet exemplar se păstrează în Biblioteca publică din Leningrad (Secția cartea rară, I, 1, 8), și el atestă «o indiscutabilă influență a tipografiei lui Macarie din Muntenia», fiind tipărit după modelul lui Macarie ca și Psaltirea din Gorazde. Dacă comparăm literele comune cărților menționate, care îndeosebi în Evanghelia lui Matei, sînt cu mult mai mari decît literele chirilice de tip venețian, larg răspîndite în tipografiile slave sud-dunărene — constatăm o inevitabilă asemănare. Dimensiunile lor sînt foarte apropiate de acelea folosite de Macarie. Influența acestuia apare cum nu se poate mai bine în elementele ornamentale ale cărții, în frontispicii și vignete și inițialele împodobite. Frontispiciul din Evangheliarul de la Mînăstirea Rujan, de pe pagina ce deschide Evanghelia lui Matei reproduce pe cel al lui Macarie din 1512. Frontispiciul bogat ornamentat are în centru emblema Munteniei (vulturul cu o cruce în cioc). Clișeul din cartea apărută la Rujan e de o factură mai rudimentară însă prezența emblemei Munteniei e concludentă. De asemenea, una din vignetele care apar mai des în Evangheliarul lui Macarie, a servit ca model tipografului de la Rujan (vezi foaia 2v.). O consecință a circulației interbalcanice a cărților tipărite de Macarie se reflectă și în faptul că aspecte grafice din Evangheliarul de la Rujan sînt prezente în cărțile chirilice tipărite în Transilvania în cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în cărțile îngrijite de Lavrentie. Evangheliarul tipărit de Mardarie la Belgrad (1552) se apropie cel mai mult de Evangheliarul slavon al lui Macarie (1512). Toate lucrările de specialitate române și străine subliniază din acest punct de vedere influența incontestabilă a tipografiei lui Macarie asupra celei de la Belgrad. În cartea de la Belgrad litera M e identică cu cea de la București. O tabelă ce reproduce în mărime naturală literele comune din cărțile lui Macarie și cele tipărite în sudul Dunării — susține într-un mod suficient de clar și convingător identitatea caracterelor tipografice. În Evangheliarul de la Belgrad (1552), (foaia 2r, din primul caiet, foaia 1r, cel de al doilea caiet din Evanghelia lui Matei, foaia 4r, din cel de al noulea caiet din Evanghelia lui Marcu) e reprodus frontispiciul cu vulturul cu crucea în cioc, ca și emblema Munteniei. În cea de a doua parte a Evangheliarului sîrbesc, tipograful a încetat să mai reproducă emblema Munteniei, lăsînd un loc liber în frontispicii. Asemănarea dintre *Evangheliarul* (1512) și cel din 1552 (Belgrad) e atît de mare încît merge pînă la reproducerea exactă a textului din pagină (Vezi începutul Evangheliei lui Matei).

Cele două tipuri de inițiale împodobite din Evangheliarul belgrădean indică utilizarea modelelor lui Macarie din Muntenia cît și a unor modele sud-slave. Cea de a

doua carte tipărită de Mardarie, *Evangheliarul* din 1562, la Mînăstirea Mrkšina, ne furnizează alte elemente în plus (Cartea se află şi în Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, Fondul de Carte slavă, no. 5). Tipograful a turnat din nou iniţiale, vignete, frontispicii, luînd ca model Evangheliarul din 1552. Frontispiciul principal în Evangheliarul lui Macarie ca şi în acela al lui Mardarie conţinea emblema Munteniei. În Evangheliarul din 1562, blazonul central a fost înlocuit cu o cruce prinsă între două flori. Vigneta de la începutul Evangheliei lui Marcu însă e mai deosebită de cele două din Evangheliarele respective. În schimb iniţialele, deşi defectuos reproduse din cauza uzurii clişeului, sînt mai apropiate de Evangheliarul din 1552.

Aceste detalii constituie principale aspecte ale răspîndirii şi influenţei exercitate de tipografia lui Macarie din Muntenia — asupra tipografiilor sud-est europene, din secolul al XVI-lea. Influenţa e concludentă sub raportul ornamental în tipografiile mînăstireşti Gorazde, Rujan, Belgrad, Mrkšina.

În prima carte tipărită cu caractere chirilice la Veneţia, cunoscută pînă astăzi, (1512) nu se poate constata nici un indiciu referitor la vreo pătrundere, a influenţei lui Macarie, ca şi în cărţile tipărite de Francisc Skorina la Praga sau în Rusia, nici în tipăriturile ruseşti din cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Studiul lui L. Demény marchează o contribuţie de valoare la cunoaşterea culturii noastre medievale şi indică valoarea superioară a tipografiei din Muntenia, care a contribuit pe o scară atît de largă (întreg sud-estul european) la îmbogăţirea patrimoniului, cărţii ortodoxe de cult.

Flora Şuteu, *A existat un catehism românesc la Tübingen în 1597?* în «Limba română», Bucureşti, XX (1971), no. 3, p. 277—280.

Virgil Molin în cercetările sale de cultură veche românească, afirmase că în listele de recomandare ale librarilor din Tübingen şi Wittenberg se găsea şi titlul unui *Katechismus Walachici*, la sfîrşitul secolului al XVI-lea (Vezi «Mitropolia Ardealului», 1960, nr. 1—2, p. 53). Pînă astăzi totuşi nu se cunoaşte nici un exemplar din *Catehismul* tipărit la Sibiu în 1544. Autoarea articolului demonstrează că Virgil Molin şi-a colectat informaţia eronată dintr-o sursă sîrbească.

Cercetînd arhivele Universităţii din Tübingen, F. Şuteu prezintă două inventare de cărţi din secolul al XVI-lea unde găseşte menţionat un *Catehismus Walachii*, însă acesta este un catehism german, elaborat de un teolog german, Walch. Numele său e încă odată pomenit în acelaşi inventar, indicînd însă o altă carte cu profil medical. În urma acestei probe «ştirea certă asupra Catehismului de la 1544 e considerată ca eliminată din discuţie». Din datele furnizate de Şerban Papacostea *(Diaconul sîrb Dimitrie şi penetraţia Reformei în Moldova*, în «Romanoslavica», XV (1967), Seria literatură-istorie), reiese atestarea unei legături între mişcarea protestantă de tipărire a cărţilor religioase, cu litere chirilice în limbile naţionalităţilor din Austria şi Ungaria şi aceea din Transilvania, probabil la Sibiu.

Este o nouă ipoteză privind «sediul probabil al vreuneia din prea rarele tipărituri româneşti din această perioadă» (p. 280). «Ştirea certă» că în 1597 la Tübingen s-ar fi aflat un catehism românesc, amintit în cataloage de librării nu mai poate fi susţinută. — *(C. B.)*.

Viorel Faur, *Urmaşii arhitecţilor daci*, în «Magazin istoric», V (1971), nr. 8 (53).

Autorul abordează o temă pe cît de interesantă tot atît de importantă. Această temă are în vedere şi construcţiile, în cazul nostru, bisericile de lemn şi de piatră. Acestea apar mai ales în nordul Transilvaniei, unde populaţia autohtonă dacă îşi continua în vechime îndeletnicirile ei, printre care şi construcţiile. «Extraordinara precizie a sistemului de rezistenţă aduce dovada convingătoare a unei îndelungate, fără îndoială milenare, practicări a meşteşugului arhitecturii» (p. 71). Îmbinarea sau, altfel spus, împletirea masivelor bîrne de stejar din care sînt alcătuite, ne sugerează, într-adevăr, în mod firesc, o apropiere cu sistemul dacic de asamblare a pietrelor în zidurile cetăţilor din munţii Orăştiei — cu deosebire, în cele ale cetăţii Blidaru.

Viorel Faur încearcă, apoi, să exemplifice poziția sa cu remarcabile construcții de biserici din Transilvania, biserici pe care le consideră mijloace, pe lîngă transmiterea credinței strămoșești, și a artei originale a vechilor locuitori ai Daciei.

În acest sens, deși au proporții reduse, biserici, precum cele din Brădet, Rieni și Sebiș, comunică o remarcabilă impresie de monumental. Dar acest efect se datorează în primul rînd felului în care virtuțile arhitecturale ale construciilor au fost subliniate prin gîndita lor așezare în contextul natural, reușind astfel să simbolizeze sentimentul demnității colective a populației în mijlocul căreia ele au apărut și a unității de credință a tuturor urmașilor daco-romanilor.

Dar și planul bisericilor de lemn din sudul Bihorului este simplu și a descins, cu certitudine, din casa țărănească, căreia, de fapt, i s-a anexat un altar. Așa cum se știe din vechea arhitectură greacă sau latină, alcătuirea bisericii cuprinde un *pronaos* (tinda credincioaselor — ghineceul), care, zice autorul, provine din tinda casei țărănești, apoi un *naos* și *absida altarului*, în mod frecvent poligonală și așezată întotdeauna spre răsărit.

Specific, însă, în alte părți este turnul destul de înalt, așa cum se găsește în mod curent la bisericile din Bihor, Maramureș sau Țara Lăpușului. Acest turn, avînd la origine cum zic specialiștii, modelul gotic (!) scrie autorul, el nu a rămas totuși un simplu detaliu împrumutat, ci a suferit transformări în funcție de optica și posibilitățile meșterilor.

Un alt capitol important al artei, în afara construcțiilor, este și pictura interioară și ornamentația, care sînt specifice mai ales bisericilor din sudul Bihorului: Ancadramentele ușilor pronaosului și naosului sînt sculptate cu fantezie și desăvîrșit simț al proporțiilor, fiind cu bună știință repetiția de motive. Unele dintre acestea au fost preluate și stilizate după ornamente specifice ale îmbrăcămintei localnicilor, ceea ce este foarte important că biserica a fost a credincioșilor și nu impusă, ci moștenită ca și credința. De asemenea, brîul *(funia* sau *torsada)*, care înconjoară monumentele, oferă posibilitarea stabilirii unor interesante analogii cu reprezentările de pe o serie de fragmente ceramice descoperite în zona Crișurilor.

Pictura monumentelor bihorene — în primul rînd a celor trei biserici menționate, care a fost executată de zugravul David, venit din Țara Românească, de la Curtea de Argeș — depășește sensibil meșteșugul, ridicîndu-se la nivelul artei autentice, de evidentă finețe și filiație bizantină. Figurile de sfinți alungite, interiorizate, sînt însă redate uneori cu o vizibilă libertate, într-o manieră lipsită de aroganță și tentații excentrice. David zugravul, care, prin lucrările lui, a devenit unul dintre cei mai activi mesageri ai unității spirituale a românilor, și-a însemnat numele deasupra intrării în naosul bisericilor de lemn din Brădet (1733), Rieni (1755), Cîrpeștii Mari și Corbești (1761), Șebiș și Delani (1764) și Sudrigiu (1779). În plus, se presupune că i-ar aparține și pictura altor biserici, precum cea din Cociuba Mică, Broaște (Stîncești), Hinchiriș (1776), Dumbrăveni (1777) și Tilecuș (1783).

Aceste monumente, ca o rețea de biserici de lemn, «își revendică, prin valențele lor artistice, un loc aparte în peisajul național al monumentelor din faza tîrzie a evului mediu» (p. 72).

Matei Cazacu, *Evangheliarul de la Reims. O copie muntenească după un manuscris moldovenesc*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 3 (36), p. 70—71, 99.

După o scurtă introducere și prezentare a figurii lui Petru cel Mare, autorul găsește de cuviință să prezinte momentul cînd țarul Rusiei pravoslavnice a deschis *Evangheliarul* aflător la Reims, citind, spre uimirea tuturor, în slova veche (bisericească) începutul Evangheliei de la Ioan «pe glasul al VIII-lea».

Slujitorii de la Reims, la descoperirea că «textul ungerii regilor Franței» e de fapt un manuscris slavon au rămas mirați. Dar și curiozitatea savanților a fost tot așa de mare căutînd să-i dea de urma originii. Mai întîi s-a crezut că fusese adus de către Ana de Kiev, fiica cneazului Iaroslav cel înțelept, soția regelui Franței Henric I, a căror căsătorie avusese loc în anul 1051. Se și crease astfel legenda despre «regescul dar de nuntă», ajuns apoi în catedrala unde se încoronau regii Franței.

Dar abia în 1843, Evangheliarul de la Reims a fost copiat în facsimil, și s-a putut constata că de fapt sînt două părți distincte, o parte scrisă cu alfabet chirilic, iar alta cu alfabet glagolitic, ceea ce excludea datarea de la 1051.

Autorul consemnează textele celor două părți: partea glagolitică: «Anul Domnului 1390. Aceste Evanghelii și Epistole scrise în limba slavă (text glagolitic — *M.C.*) se cîntă la sărbători mari de peste an, cînd egumenul slujește liturghia cu mitră, iar cealaltă parte a acestei cărți (textul chirilic — *M.C.*), scrisă după credința legii rutene, a scris-o Sfîntul Procopiu egumenul cu însăși mîna sa, iar acest manuscris rutean l-a dat răposatului Carol al IV-lea împăratul roman, spre cinstea acestei mînăstiri și pomenirea Fericitului Ieronim și a Sfîntului Procopiu. Dă-i Doamne pace în veci. Amin».

- Asupra acestor date există dubii în cercetare. S-a precizat însă de către B. P. Hasdeu că partea chirilică a manuscrisului datează de la începutul secolului al XIV-lea și reprezintă o copie după un manuscris mai vechi, datînd de la sfîrșitul secolului al XII-lea. Savantul rus Petre Biliarski consideră că autorul Evangheliarului ar fi un *român din Moldova.*

Manuscrisul în forma actuală datează de la începutul secolului al XIV-lea și a fost copiat în Țara Românească, dar originea lui, subliniază autorul, este în nordul Moldovei — Țara de Sus — la *bolohoveni*, care se conduceau «după legea valahilor și aveau în frunte cnezi și voievozi».

Odată cu partea artistică a manuscrisului, se pune în evidență și importanța creației culturale a locuitorilor Țărilor Române. Dacă nu uităm — subliniază cercetătorul român — că și alte importante monumente ale culturii slavone — cum sînt *Codex Superasliensis, Savina Kniga* și altele, datînd din secolele al XIII-lea — al XIV-lea și păstrate în bibliotecile românești și din străinătate — sînt operele unor români din provinciile țării noastre, atunci scrierea *Evangheliarului de la Reims* nu mai apare ca un fapt izolat, în produsul unei societăți în care se practica un comerț activ pe mare și pe uscat, se construiau biserici și mînăstiri de piatră și alte edificii!

În încheiere, cercetătorul Matei Cazacu reproduce spusele lui Hasdeu «Manuscrisele slavice din România trebuie să fi avut, în genere, o mare căutare în toate provinciile de pe-nprejur. În adevăr fragmentul în chestiune (partea chirilică — *M.C.*), d-abia ieșit din pana scriitorului muntean, se grăbi a face o lungă călătorie în Dalmația, unde fu legat la un loc cu un alt fragment evanghelic, scris tot slavonește, însă cu litere glagolitice, absolutamente necunoscute românilor. Peste un scurt interval, un cavaler de industrie îl mistifică într-o operă a Sfîntului Procopiu de Sazawa și-l trece, dempreună cu porțiunea cea glagolitică, în mîinile Împăratului Carol IV. Acesta îl dăruiește în bună credință, ca un tezaur național, mînăstirii Emaus din Praga, de unde după anul 1390, de cînd datează patriotica inscripțiune a necunoscutului călugăr boem, îl nimerește, nu se știe cum, în Francia. Aici, în fine, păstrîndu-se cu religiozitate în catedrala de la Reims, două dinastii regale succesive, Valois și Bourbonii, jură la încoronarea lor pe o copie muntenească de pe un exemplar moldovenesc. Apoi nu este oare un romanțiu întreg?»

La rugămintea Redacției, «Magazin istoric», Prof. René Brémont de la Colegiul din Reims a trimis cîteva imagini din Evangheliarul amintit. Ele au fost reproduse în aceeași revistă «Magazin istoric», IV (1970), nr. 4 (37), p. 76.

Filozofia indiană în texte — Bhagavad-gita, Samkhya-Karika, Tarka-Samgraha, traducere din limba sanskrită, Studiu introductiv, Note introductive, Comentarii și note: Sergiu Al-George, Editura științifică, București, 1971, 256 p.

După ce în *Introducere*, traducătorul face o privire generală asupra culturii spirituale, arătînd că India a dat valori ale căror influențe se află mai ales în umanism, arată că «Occidentul își dă seama, azi mai mult decît odinioară, că ideea de cultură este incompletă atîta timp cît se rezumă doar la sine, că însuși fenomenul cultural occidental poate fi mai bine înțeles în contextul general al tuturor culturilor, iar India este posesoarea uneia dintre cele mai mari culturi extraeuropene». Această cultură, deși exprimată în limbi diferite, a influențat și a generat valori în întreaga Asie în antichitate, reușind chiar s-o unifice «din punct de vedere spiritual» (p. 10), fapt dovedit de arheologia de astăzi, care descoperă, după milenii, splendorile culturii

vechi. Se dovedește că religia a fost unul din factorii care a sprijinit unitatea spirituală pînă la apariția castelor în care s-au inclus și conducători religioși.

În aceeași măsură este apreciată filozofia, filologia și chiar istoria religiilor indiene, istorie care a fost transformată în mituri și legende de unii cercetători moderni, deși aceste «mituri și legende» erau realități religioase ale timpurilor acelora. *Poemul creației*, *Textele ritualiste* și în sfîrșit *Upanișadele* sînt creații ale gîndirii indiene de o inegalabilă cugetare filozofică și chiar mistică. Toate acestea au fost sintetizate apoi în *Yoga*, ale cărei practici, astăzi, sînt de o incontestabilă terapie și profilaxie.

1. *Bhagavad-gita* (p. 26—124) este poemul filozofic de mare coloratură mistică și cognitivă. Cunoscut lumii vechi din inscripții apoi întregit, poemul formează eseul gîndirii indiene, eseu religios, și a fost reeditat în multe limbi și de multe ori. Culegerea de ode apare ca un amestec antinomic de reprezentări arhaice și de rafinate soluții în problema opțiunii și a libertății.

Dincolo de conținutul său filozofic, poemul este încărcat de o măreție și fascinație ce ține de esența sa dramatică, esență a experienței religioase indiene din străfundurile istoriei. Bhagavad-gita are *optsprezece* cărți, fiecare carte conține o grupă de întrebări și răspunsuri, un dialog antinomic divin-uman, împletit cu sentimente de milă și condescendență.

Începînd cu *Descumpănirea lui Arjuna* (Cartea I), înțelepciunea religioasă indiană recomandă, pentru purificare, Yoga, dar nu o yogă-principiu ci: Yoga discriminarii (a cumpănirii), Yoga faptei, Yoga cunoașterii și a faptei, Yoga renunțării, Yoga concentrării, Yoga cunoașterii și a înțelegerii, Yoga salvării în Brahman, Yoga tainei regești, Yoga întruchipărilor divine; viziunea celui cu multe forme, Yoga dăruirii de sine, Yoga discriminării între natură și spirit, Yoga deosebirii celor trei tendințe, Yoga spiritului suprem, Yoga deosebirii dintre starea divină și cea demonică, Yoga deosebirii celor trei credințe, și ultima carte (XVIII): *Yoga renunțării și a eliberării.*

2. *Samkhya-Karika* (p. 125—175) este tot un poem filozofic dintre cele mai vechi, care consemnează «filozofia raționalistă» — Samkhya într-o formă clasică totuși, diferită de cea sub care se găsește expusă anterior, incidental, într-o serie de texte indiene. Sistemul Samkhya urmărește eliberarea insului de suferință pe care o implică condiția umană, propunînd ca mijloc de eliberare cunoașterea «principiilor» ultime și a relațiilor care există între ele. Acest sistem este cel mai vechi și poate cel mai original dintre ele. Poziția dualistă sau chiar dialectică a acestui sistem dă vigoare rațiunii de a cerceta întreaga ființă a omului, de aceea Samkhya are strînse legături cu Yoga și dezbaterea problemei suferinței, ca negație a naturii, nefiind o simplă ataraxie.

Dualismul, bine-cunoscut, spirit-natură nu este conceput, în acest sistem, ca o contradicție ireductibilă, un conflict între bine și rău de tip maniheian; Natura este mai degrabă un termen complementar Spiritului, iar finalitatea ei nu se opune acestuia.

Sistemul cuprinde noțiunile sau conceptele filozofice — găsite de fapt în filozofia idealistă și în sistemele de gîndire metafizice, teiste, dualiste, — ca: Natură primordială, percepția, neperceperea, Cel manifestat, tendințele, cauza nemanifestă, spiritul, pluralitatea spiritelor, eul, natura, simțurile, activitatea, intelect (filozofic), stare etc.

3. *Tarka-samgraha* (p. 176—235), deși redactat mai tîrziu (secolul al XVII-lea), este mai mult un tratat de logică decît un sistem, fapt care a determinat apariția lui în cele mai multe limbi și în special în cele de circulație internațională, cunoscînd multe reeditări europene. Este o logică indiană, care pune față în față cele două școli de filozofie religioasă indiană, școli care încep să părăsească vechiul concept religios infiltrînd în logică raționamente aristotelice.

Acest tratat are și astăzi valoare fiindcă a fost folosit în învățămîntul indian drept manual de logică pentru începători care dețin noțiunile de bază ale gramaticii și literaturii sanskrite.

În acest compendiu logic se găsesc primele încercări de a explica filozofic originea universului, primele concepte filozofice, pe bază de raționamente, ale începutului lumii. Apar noțiunile de: categorii, substanță, acțiuni, universalul, particularul, inexistența, pămîntul, apa, focul, aerul — cu definițiile lor —, timpul, spațiul, sinele, culoare, gust, miros, fluiditate, soliditate, informația, cauza ș.a.m.d.

Aparatul critic ca și introducerile pun în valoare atît specificul gîndirii indiene cît și similitudini cu filozofia și cultura europeană, atestare a universalității rațiunii

umane; acest ultim aspect este subliniat prin recurgerea la disciplinele formale contemporane (structuralism, logică simbolică) în măsură să pună în valoare actualitatea gîndirii indiene pentru conștiința filozofică europeană.

Filozofia indiană în texte permite o mai bună cunoaștere a izvoarelor culturii umaniste europene. Textele indiene ne deschid lumea preceptelor formării omului integru, om dispensat de răutatea îmbogățirii și consecințelor acesteia: ura, războaie, distrugeri, discriminări etc.

Punînd la dispoziția cititorilor și cercetătorilor români acest tratat, aceștia vor înțelege mai ușor de ce a avut și are durabilitate cugetarea indiană, și de ce *Cărțile înțelepciunii* sînt comori spirituale ale subcontinentului indian.

Cuvîntul introductiv, notele și comentariile, aparatul critic formează, împreună cu textele traduse după original, *un studiu de Istorie a religiilor indiene deosebit de util cercetătorilor în teologie și doctoranzilor în specialitatea Teologia fundamentală și Istoria religiilor.*

Anexele (Indice sanskrit și Indice de nume, p. 239—251) ușurează consultarea cărții, iar condițiile grafice și clișeele dau un plus de atracție *Filozofiei indiene în texte.*

Alessandro Parronchi, *Michelangelo sculptor,* traducere din l. italiană de C. D. Zeletin, Editura meridiane, București, 1970, 36 p. + 40 planșe.

Figura marelui pictor, sculptor și arhitect, Michelangelo Buonaroti, străbate veacurile ca un prometeu al artei, dar nu înlănțuit, ci dezlănțuit în «leșinul» naturii, care este arta, cum spune de fapt și van Gogh.

Autorul ne prezintă viața sculptorului cu multiplele sale greutăți, greutăți care au fortificat pe Magnificul și care a dat lumii mirarea și prosternarea în același timp; supletea și înțelepciunea; rostul vieții și cutremurarea de *Judecata de apoi;* tinerețea și exuberanța (David), dar și profunzimea și transformarea (Moise); durerea (Pietà) și triumful (Capela Sixtină) etc. (A se vedea pe larg viața lui Michelangelo, Irving Stone, *Agonie și extaz,* trad. din l. engleză, București, 1966 și *recenzia,* în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 939—941).

Cititorii români și iubitorii de artă au ocazia, prin lucrarea de față, să ia contact direct cu opera sculpturală a artistului și prin splendide reproduceri care măresc importanța cărții. — *(Diac. P. I. David).*

Constantin Porfirogenetul, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanós,* traducere de Vasile Grecu, București, Editura Acad. R. S. România, 1971, 102 [— 122] p.

După cum se poate constata din cel de-al șaptelea volum al colecției *Scriptores Byzantini,* prof. Vasile Grecu persevereză în acțiunea sa de a transpune în limba noastră unele izvoare istorice ale marii culturi cu îndelungi reflexii europene.

În lămuririle introductive, preluate din studiul său: *Das sogenannte Geschichtswerk «De administrando imperio»* din «Revue des Études Sud-Est Européennes», VII (1969), p. 77—80, ni se precizează că opera aceasta a fost alcătuită — poate sub conducerea împăratului Constantin Porfirogenetul însuși († 959) — de către un colectiv de autori. Ea nu urma să fie publicată și a rămas neterminată.

Din aceeași sursă mai aflăm părerea traducătorului că titlul primit în ediții de pînă acum nu este tocmai potrivit. Ținînd seama de cuprinsul variat al lucrării și de scrierile, de asemenea, cu o tematică bogată ale împăratului, titlul nou al ediției românești se justifică întru totul.

Valoarea documentară a scrierii i-o conferă întregul ei cuprins. Astfel, prima parte alcătuiește un vast repertoriu de date istorice, geografice, etnografice și lingvistice asupra ținuturilor bizantine sau revendicate de imperiu în veacul al X-lea. Pe lîngă instrucția sau desfătarea viitorului împărat, aceste cunoștințe erau necesare în relațiile Bizanțului cu un mare număr de popoare, fiind preocupat în menținerea unui anumit raport diplomatic și strategic cu ele. De aici aflăm că pecenegii constituiau un

neam mult mai numeros şi mai periculos decît alte populaţii migratoare cu faimă, care nu ajunseseră în patria lor de astăzi. Autorul le descrie cu grijă, dar nu cu simpatia cu care înregistrează *Genealogia ilustrului rege Hugo*.

Înainte de a consemna o serie de ştiri disparate, ultima parte a volumului se încheie cu unele descrieri de ţinuturi şi popoare în care apar şi preocupări de artă literară, pe lîngă evenimentele contemporane autorului.

Cu cîteva din aceste popoare, la care se referă învăţatul împărat, ţara noastră a avut legături. Izvoarele istorice bizantine furnizează ştiri şi pentru relaţiile poporului român din vremurile mai vechi pînă în secolul al X-lea. Nu întîmplător, cercetătorii au văzut în denumirea «Seretos» din părţile pecenegilor numele rîului românesc Siret. Alte capitole menţionează podul lui Traian de la Turnu-Severin şi momente din expansiunea regatului ungar asupra rîurilor bănăţene la începutul veacului al X-lea. Cu aceasta nu se epuizează tot materialul informativ referitor la stadiul final al procesului de formare paşnică a poporului român şi la situaţia credinţei ortodoxe din aceste teritorii, asupra cărora misionarismul bizantin era foarte activ.

Din această cronică mai culegem ştiri despre originea lui Mahomed, profilîndu-se încă de pe acum confruntarea polemică dintre creştinismul bizantin şi islamism.

Scrisă în katharevusa clacisizantă, cartea lui Constantin Porfirogenetul nu putea fi redată în româneşte decît într-o formă asemănătoare. Traducătorul a reuşit în străduinţele sale, deşi poate uneori a mers prea departe în direcţia arhaizării limbii, ca la cuvintele «zacuane», «ştiricind» etc.

Un indice bogat însoţeşte volumul, bine tipărit şi înzestrat cu o copertă ilustrată cu elemente din epocă.

Prin străduinţele sale, prof. Vasile Grecu aduce şi de această dată excelente servicii culturii româneşti, relevînd legăturile seculare dintre popoarele Sud-Estului european. — *(Gh. I. D.)*.

Ion Gheţie, *Cîteva observaţii filologice asupra Codicelui Voroneţian*, în «Studii şi cercetări lingvistice», XXII (1971), nr. 3, p. 272—282.

După Şt. Ciobanu, *Începuturile scrisului în limba română*, Bucureşti, 1941, p. 40—58, cele mai vechi versiuni româneşti ale *Psaltirii*, *Apostolului* şi *Evangheliilor* ar fi apărut în procesul de învăţare a limbii slavone de către români şi ar fi îmbrăcat forma textelor bilingve slavo-române, cu traducere intercalată. Originile scrisului literar românesc nu s-ar datora deci unui impuls extern (bogomilism, husitism, protestantism sau catolicism). Toate versiunile româneşti vechi ar descinde din prototipuri bilingve. Extrăgîndu-le din textele slavo-române, copiştii nu aveau în vedere folosirea lor în biserică, ci erau destinate pentru lectură particulară.

Destinaţia didactică a textelor bilingve cu versiune românească intercalată este însuşită şi de autor, care încearcă să verifice asupra *Codicelui Voroneţian*, prin argumente filologice, teza lui Ştefan Ciobanu :

a) *Codicele Voroneţian derivă, indirect, dintr-o versiune slavo-română, cu traducere intercalată, a Apostolului ;*

b) *Codicele Voroneţian nu era destinat folosirii în biserică, întrucît n-ar avea indicaţii tipiconale ;*

c) *Apostolul nu a fost tradus sub impulsul unui curent cultural extern.*

Problema rămîne însă mai departe «destul de complicată», după cum recunoaşte şi autorul. Se poate afirma că versiunea slavo-română a fost alcătuită din necesităţi didactice, adică de ordin intern, dar nu avem siguranţa că la întocmirea ei nu s-a folosit o traducere românească făcută sub înrîurire externă.

Traducerea în româneşte a cărţilor sfinte şi citirea în biserică a *Evangheliei* sau a *Apostolului* se puteau face şi în afara curentelor reformate. Există mărturii din prima jumătate a secolului al XVI-lea (1564) că în unele biserici ortodoxe româneşti preoţii obişnuiau să traducă în limba română zacealele *Evangheliei*, citite întîi în slavonă. *Codicele Voroneţian*, afirmă autorul, ar ilustra tocmai momentul în care, într-o anumită regiune a ţării, s-a trecut la «tîlcuirea» *Apostolului* în biserică. Faptul acesta putea să se petreacă şi în sînul unei comunităţi religioase române care aderase la Reformă, sub influenţa ideilor acesteia. Rămîne de stabilit, spune în concluzie autorul, locul unde şi anii cînd a fost copiat *Codicele*, pentru a şti dacă în spaţiul şi timpul astfel hotărît s-a manifestat o înrîurire cultural-religioasă externă. — *(Pr. I. Ionescu)*.

Gáll E r n ö, *Idealul prometeic*, Bucureşti, 1970, 288 p.

Printre cărţile cu conţinut educativ şi obiectiv se numără şi *Idealul prometic*, adică idealul omului secolului al XX-lea. Pe lîngă conţinutul filozofic şi social, conţinut care aparţine civilizaţiei, autorul caută să pună accent pe omul moral, omul conştient de el însuşi, omul care depăşeşte obişnuitul devenind permanent înclinat spre bine. Această înclinare o găsim încă în mitologie şi în legendă concretizată prin *Mesajul celui ce furase focul* (p. 7—32), capitol de mare erudiţie şi sensibilitate. Prometeu «este cel mai de seamă sfînt şi martir al calendarului filozofic» şi de aceea el reprezintă pe omul în luptă, om care este «o misiune». «În lume-s multe mari minuni!/ Minuni mai mari ca omul nu-s» (Sofocle), este mottoul primului capitol. Autorul caută şi reuşeşte să răspundă la următoarele întrebări: «Ce semnificaţie are pentru omul secolului al XX-lea cultura lumii greco-romane? Cum se poate formula mesajul pe care ni-l transmit din depărtarea vremurilor apuse marile spirite ale antichităţii? Au vreun sens pentru noi idealurile umanismului greco-latin?»

Desigur, «miturile şi idealurile îşi au soarta lor, şi această carieră spirituală are adeseori o semnificaţie profund simbolică», spune autorul.

Autorul analizează operele homerice pentru justificarea temei, ajungînd la concluzia că «idealul prometeic» a exprimat în orice societate şi «exprimă şi azi năzuinţele forţelor progresiste» (p. 31).

Viziunea omului renascentist (p. 33—59) este tot o viziune prometeică a omului trezit «din letargia medievală». Dante a fost cel dintîi care a sesizat această trezvire. În această perioadă încep sistematice cercetări de manuscrise şi codice, se accentuează convingerile personale.

Renaşterea, prin umanism, a trezit conştiinţa individuală, «a îmbogăţit totodată cu elemente noi categoria Umanităţii» (p. 58).

Umanismul iluminist (p. 60—96) este altă perioadă ca rezultat al Renaşterii, subliniind partea raţională, logică, a principiilor iluministe. Sînt trecuţi în revistă marii filozofi şi scriitori iluminişti, care au rupt barierele canonice şi au trecut la cugetarea de sine. Un capitol aparte îl formează *Enciclopedia*, curent de temut pentru clericalismul papal şi slujitorul lui, ignoranţa. În această perioadă izbucneşte Reforma cu implicaţiile ei sociale, încît creştinismul apusean filtrat de curente şi idei filozofice este serios avariat. Reforma a întărit principiile Renaşterii ca omul să fie eliberat de prejudecăţi, să fie cultivat şi convins de adevăr. Noţiunile *om*, *umanism* şi *umanitate* se împletesc în umanismul iluminismului. Se lărgeşte autocunoaşterea, pentru a se cuprinde în particular şi generalul» (p. 82). În continuare, autorul face o comparaţie între Prometeu şi Hristos: Prometeu este un ideal din legendă, Hristos este izbăvitorul credinciosului din Evanghelie.

Prometeu modern (p. 97—120) este capitolul care continuă ideile autorului în legătură cu realitatea socială a idealului prometeic.

Partea a II-a (p. 123—227) cuprinde mai multe capitole. Homo faber, Homo conformans, Homo humanus sînt temele generale dezbătute. În general, omul este fiinţă adaptabilă, dar trebuie făcută creatoare: «Omul unidimensional se caracterizează doar prin adaptare, prin resemnare, îi lipseşte cealaltă dimensiune tendinţa de a schimba, de a îmbunătăţi lumea» (p. 226). Adevăratul credincios deci trebuie să transforme viaţa lui, iar în relaţiile cu semenii să fie exemplu cu adevărat: Homo humanus.

În continuare sînt referiri la existenţa umană în lumina idealului prometeic, fiind analizat scriitorul francez Albert Camus, în capitolul *Sisif sau Prometeu?* (p. 231).

Dar imperativul epocii moderne, în ceea ce priveşte mişcarea ideilor, îl formează *Dialogul umanismelor*, încît astăzi «sînt puţine şcoli filozofice sau etice care să nu aibă exigenţa de a fi depozitare ale umanismului» (p. 259). Umanismul este realismul epocii, este forţa care anihilează tehnicismul, este dialogul permanent. Acest «dialog izvorăşte din esenţa sa, din înţelegerea de inspiraţie realistă-umanistă a faptului că numeroasele probleme decisive ale lumii de azi (războiul sau pacea, foamea, lichidarea bolilor sociale distrugătoare şi a înapoierii) nu pot fi soluţionate decît printr-o acţiune comună, desfăşurată pe baza convieţuirii paşnice» (p. 263).

Autorul înţelege just faptul că noua orientare a dialogării a scos din forme vechi şi a pus în contact cu realitatea chiar Biserica Romano-Catolică cu toată organizarea ei feudală. *Aggiornamento*-ul şi enciclica *Pacem in terris* sînt argumente capitale (p. 272). Dialogul cu lumea, Hristos cu credinciosul modern sînt teme deosebit de disputate atît în cercurile Vaticanului cît şi în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

«Această mișcare pe planul dialogului, caracteristică vieții spirituale din a doua jumătate a secolului al XX-lea, deschide o nouă epocă în actuala renaștere a idealului prometeic. În dialogul umanismelor, simbolica titanului este expresia aspirațiilor sociale consecvent progresiste și democratice» (p. 284), încheie autorul.

Culegerea *Idealul prometeic*, este bine documentată, bibliografia adecvată și la zi, ceea ce lărgește orizontul de cunoaștere al mișcărilor și sistemelor de gîndire de azi.

Paul Cernovodeanu, *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franlin*, în «Magazin istoric», nr. 11 (44), IV (1970), p. 48—51.

După o muncă de cercetare deosebită, D. Dvoichenko-Marcov a publicat, în urmă cu cincisprezece ani, o interesantă scrisoare semnată de Benjamin Franklin la 18 martie 1755, adresată medicului John Lising din Charleston (Carolina de Sud). În scrisoare sînt trecute nume ilustre ale epocii ca: Voltaire, Lavoisier, Buffon, filozoful David Hume, George Washington, Mirabeau, La Fayette. Importanța, pentru noi, românii, o constituie menționarea în scrisoare, a numelui *preotului ortodox român DĂMIAN SAMUILĂ*, care se ocupa cu electricitatea și pe care savantul american l-a cunoscut la Philadelphia în anul 1748.

Figura preotului ortodox român, este destul de interesantă petru că Dămian-preotul este printre primii misionari români ortodocși în America, menționați în scris. Cazul lui este separat pentru că era prieten cu savantul B. Franklin.

Cercetătorul român, Paul Cernovodeanu, doctor în istorie, redă scrisoarea savantului american. «Tot ce știu despre Dămian — se menționează în scrisoare —, după chiar spusele sale, este că se născuse în Transilvania fiind de obîrșie tătar (!), dar slujind ca preot al Bisericii Ortodoxe. Scria și vorbea latinește cu mare ușurință și în mod corect. S-a pregătit să plece din țara sa cu gîndul de a face înconjurul lumii.

A călătorit prin Germania, Franța, Olanda și Anglia. A rămas un timp la Oxford.

Din Anglia a venit în Maryland, apoi în Noua Anglie, s-a întors pe uscat la Philadelphia, iar de aici a călătorit prin *Maryland, Virginia* și *Carolina de Nord spre tine*.

S-a gîndit că i-ar folosi călătoriile sale să afle ceva despre electricitate. Eu l-am învățat cum să folosească tubul, cum să încarce butelia de Leyda și alte cîteva experiențe. Mi-a scris din Charleston că a trăit pe o distanță de 800 de mile numai de pe urma electricității, care a însemnat pentru el carne, băutură și îmbrăcăminte.

Ultima scrisoare pe care mi-a adresat-o cred că a fost din Jamaica, în care-și exprima dorința de a-i trimite tuburile amintite de tine și de a-l întîlni la Havana de unde spera să ajungă pe mare la Vera Cruz; nădăjduia să călătorească pe uscat prin Mexic pînă la Acapulco, iar de acolo să străbată Oceanul pînă la Manilla și apoi prin China, India, Persia, Turcia să se înapoieze în propria sa țară, gîndindu-se că va trăi mai ales de pe urma electricității. Ciudat proiect!...».

Nu se știe originea lui Dămian; s-ar putea totuși să fi fost «tătar convertit la ortodoxie», subscrie cercetătorul român. Dar nu este exclus să fie preot ortodox din părțile Tărtariei (Mureș). Interesant este că de pe la începutul secolului al XVIII-lea, mulți preoți ortodocși au părăsit, cu credincioși cu tot, ținuturile transilvănene din cauza uniației și a metodelor ei inchiziționale.

Relațiile preotului Dămian cu savanții timpului îl arată ca pe un erudit, fapt care l-a făcut cunoscut și a fost recomandat de mari personalități din Occident.

Urma lui s-a pierdut în Ameria de Sud (Noua Spanie), poate din cauza inchiziției; aceasta însă este o ipoteză. Fapt cert este că B. Franklin era îngrijorat de soarta lui, cînd scria: «Ce s-a întîmplat cu el după aceea n-am mai aflat niciodată. Îmi promisese să-mi scrie cît va putea de des în timpul călătoriei și îndată ce se va fi înapoiat acasă după terminarea ei. Se împlinesc acum șapte ani de cînd a trecut pe aici. Dacă el se mai află încă în noua Spanie... bănuiesc că trebuie să fi fost reținut acolo și împiedicat de a-mi scrie; dar cred mai degrabă că a murit...».

Aceste rînduri îl arată pe Benjamin Franklin plin de dragoste, dar și de respect pentru temerarul preot ortodox, mai ales pentru preocupările lui științifice.

Autorul articolului presupune că preotul ortodox român s-a înapoiat în Transilvania pentru că: «în raportul din 13 mai 1761 al comitelui suprem al Maramureșului, Emerik Barkóczi, privind tulburările provocate în Transilvania de mișcarea antiunionistă condusă de călugărul Sofronie de la Cioara, se face referire la o scrisoare adresată vicarului-unit din comitat de către *protopopul de rit ortodox numit Tatar* (Graeci

ritus archipresbyter cognomento Tatar). «Mi se pare astfel interesant să apropiem numele acestui cleric ortodox transilvan de atestarea lui Benjamin Franklin asupra presupusei origini tătărăşti a lui Samuilă Dămian», scrie autorul, «şi pentru faptul că la 5 mai 1753, B. Franklin, într-o scrisoare adresată lui R. Jackson, făcea aluzie la convorbirile interesante avute cu un *tătar (l) transilvănean* (Transylvanian Tatar).

«În persoana acestui *protopop*... numit *Tatar* ne putem oare îngădui să identificăm pe călătorul nostru înapoiat pe meleagurile natale şi înălţat la rangul de protopop. Nu îndrăznim să mergem atît de departe, încheie autorul. — *(Diac. P. I. David).*

Nicolae V ă t ă m a n u, *Medicină veche românească*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, 238 p.

Autorul porneşte de la constatarea că «istoria medicinii poate să contribuie, de la locul ei modest, la istoria patriei», ocupîndu-se de medicina feudală românească.

Într-o parte introductivă, intitulată *Cele mai adînci temelii*, se fac consideraţii asupra medicinii geto-dacilor şi romanilor. De aici reţinem că activitatea medicală aparţinea «sihaştrilor cărturari», precum şi faptul că regele şi Marele preot — persoane care exercitau puterea supremă — erau şi medici şi conducători ai tagmei medicale a sihaştrilor cărturari, numiţi şi «ctişti» sau «polistae». Sihaştrii cărturari aveau concepţii raţionale în medicină şi «experimentau proprietăţile ierburilor şi arbuştilor asupra omului».

Importantă este concluzia autorului că atît concepţia cît şi practica medicală în Tracia erau cu totul străine de magie, deşi «medicii daci se foloseau totuşi de magie în descîntece şi în prepararea leacurilor». Atitudinea lor mai puţin magică, în comparaţie cu medicina şi practica medicală a altor popoare din epoca antică, se explică prin credinţa lor în nemurirea sufletului.

Cunoştinţele medicale — ca un fel de material didactic — ale ucenicilor sihaştrilor cărturari erau tăbliţele trace numite «epode», iar pentru popor erau regulile de viaţă sănătoasă, numite «belagines».

Romanii au adus în Dacia, prin organizarea lor militară, chirurgi, oculişti şi infirmieri. Autorul crede că «folosul medicinii locale culte, de pe urma medicilor romani, trebuie să fi fost destul de puţin substanţial».

Capitolul I, intitulat *Trecerea la feudalism pînă în secolul al X-lea* (p. 29—52), priveşte epoca migraţiunilor, în care valurile populaţiilor migratoare au zdruncinat şi în mare parte au desfiinţat viaţa marilor cetăţi ai căror locuitori s-au îndreptat către sate. Medicina cultă daco-romană n-a avut ce împrumuta de la popoarele migratoare, în afară de unele cuvinte desemnînd unele boli sau anumite nume de plante medicinale — mai mult de la slavi — sau în afară de unele superstiţii (descîntece, vrăji).

În această perioadă s-au folosit medicamente de origine vegetală ca: brusturele, untul pămîntului sau mutătoarea; medicamente de origine animală ca: laptele uman, sîngele de porumbel şi de şopîrlă şi capul de cîrtiţă; medicamente mineraliere şi băile de la Călan, Micia-Vetel (Deva), Ilişna de Jos, Ciachi Gîrbău şi Herculane.

Capitolul II, *Feudalismul timpuriu. Secolul al X-lea — mijlocul secolului al XIV-lea* (p. 53—73), tratează legăturile cu medicina bizantină. Datorită comerţului, se procurau medicamentele: piperul, folosit ca stimulent pentru sistemul nervos şi circulator şi ca diuretic; şofranul, ca medicament extern în bolile de ochi; muştarul, contra tusei; tămîia, folosită împreună cu făina în abcese; uleiul de cedru, în oftalmii.

Medicina bizantină a fost cunoscută datorită neîntreruptelor legături ale societăţii româneşti cu lumea bizantină, inclusiv cele interbisericeşti. Spitale, xenodohii, orfanotrofii, azile de bătrîni şi de văduve au fost ridicate şi subvenţionate de Biserică, aşa ca de pildă zenodochiul şi bolniţa de la Simidreni de lîngă vechea mitropolie «dărîmată şi neîntărită», probabil ctitorită de Nicolae Alexandru.

Legăturile cu medicina cumanilor sînt dovedite prin cuvinte care desemnează medicamente ca: filtisi = fildeş; chourac = sulf; maaiunlar = magiun medicinal; sau bolnavi ca: kelepen = lepros; tax = chel; chor = orb. Doctorul se numea osta sau haβim; descîntătoarea = han βatum şi magia = buculuc.

Cea mai veche menţiune despre medicina noastră populară şi despre rolul femeilor care profesau o medicină cu caracter magic este episodul referitor la Otto al Bavariei (1305—1308) care în 1307 a ajuns pe teritoriul viitoarei ţări a Moldovei, ca prizonier al unui voievod emancipat de sub stăpînirea tătarilor lui Nogai, prizonierat în care Otto a căzut după înscăunarea sa efemeră pe tronul Ungariei.

Capitolul III, *Feudalismul dezvoltat. Secolele XIV—XVII* (p. 77—115), descrie marea epidemie de «ciumă neagră» din secolul al XIV-lea care a bîntuit Europa, cu intermitențe, pînă în secolul al XVII-lea și care a făcut ravagii și în țările române. Interesantă este informația că Iachint de Vicina, mitropolitul Țării Românești, nu se prezintă la patriarhul ecumenic, invocînd bătrînețea și «teama de ciumă».

Existența «ciumei negre» în țările române o atestă: Diploma latinească din 16 iulie 1372 a lui Vladislav I; ducatul de tipul groșilor emis în timpul domniei lui Radu I (c. 1377—1383) și efectuarea picturii Bisericii Domnești de la Curtea de Argeș, care a durat 25 de ani (de la 1352 pînă în 1377).

În capitolul *Cîteva boli* (p. 116—129) autorul se ocupă de vătămătură, năjit și mijlocul de vindecare prin «boscoane (de la grecescu bascanein, bascaino).

În capitolul intitulat *Descîntecul* (p. 130—146) autorul arată că medicii au făcut colecții de descîntece, dar le-au privit «ca pe niște curiozități demne de milă, sau le-au respins ca pe niște aberații. Se amintesc descîntecele romanilor, de pildă, contra scrîntiturilor, sau pentru redarea integrală a sănătății. Descîntecele traco-geților erau mai puține, iar descîntecele de la daci și romani au trecut și în obiceiul românilor. Folclorul românesc conține numeroase descîntece a căror origine e daco-romană.

Capitolul *Vracii* (p. 147—171) stabilește că vracii erau un fel de chirurgi populari care se mai numeau și bărbieri sau chirurgi; astfel de vraci au existat și în țările române. Mitropolitul Ștefan, în prefața la *Îndreptarea legii* din 1652, folosește termenul de «vrăciuire» în înțelesul de vindecare. În țările române prin vraci se înțelegea doctor; la fel e folosit termenul vraci cu înțelesul de medic, doctor și de *Pravila* lui Vasile Lupu (1646) și de cea muntenească din 1652, apoi se amintește Radul Vraciul — sol domnesc — și Gheorghe din timpul domniei lui Radu Paisie (1535—1545).

Capitolele *Cîteva medicamente* și *Talismanele apărătoare de boli* (p. 190—200) tratează despre medicamente ca: «bezoarul format din săruri fosforice; mumia — substanță lichidă sau vîscoasă aflată în vechile morminte, — nume care, prin extensie, s-a dat și cărnii omenești uscate sau putrezite la soare, provenită de la supliciați (mumia patibuli) despre care se credea că posedă proprietăți curative». Aceste două medicamente au ajuns la noi datorită influenței arabe.

Între talismanele apărătoare de boli folosite de români, autorul enumeră: baierile; monedele vechi de aur, de argint și de bronz; pietrele prețioase ca: rubinul, safirul, peruzeaua, chihlimbarul, granata, lapislazuli, diamantul etc.; apoi inelele cu talismane, cu pietre prețioase, cu peceți purtate de domnitori și de boieri.

Capitolul *Soroaca vieții... și a sănătății* (Astrologia în medicină) (p. 201—207) amintește de unii astrologi de la curțile domnești din țările române, astrologi care practicau o «astrologie medicală», ca Moise Filozoful de pe timpul lui Alexandru cel Bun; astrologul și chirurgul italian Zoane Barbero al lui Ștefan cel Mare; Ioan Frîncul, cel care alcătuia calendarele cerute de Constantin Brîncoveanu.

Între practicile medicale folosite de români, autorul menționează în capitolul *Preschimbarea sîngelui* (p. 208—219), procedeul sîngerării prin ventuze tăiate și oarbe. La ventuze au apelat Vlad Vintilă, domnul Țării Românești, la 20 aprilie 1534 și Petru Rareș, în ianuarie 1536.

Capitolul *Ierbi ca acelea. Otrăvuri și contra otrăvuri* (p. 220—231) tratează despre unele plante otrăvitoare, cît și despre unele plante care ar putea vindeca otrăvirea. Petru Rareș dorea să cumpere din Veneția în 1538 otrava «aconitul» pentru ca să scape de dușmani; în schimb, existența plantelor cu efecte contra otrăvirii au făcut parte din domeniul închipuirii și superstiției.

Autorul ajunge la concluzia că medicina veche românească a fost «o alcătuire de prețioase cunoștințe practice, de origine empirică. Cu timpul, lîngă fondul inițial s-au alipit adaosuri din experiența altor popoare, precum și din medicina cultă».

Cartea se termină cu un *Indice alfabetic* (p. 233—236).

Rodul cercetătorilor din cartea *Medicina veche românească* merită să fie cunoscut de cercetătorii Istoriei religiilor, mai ales de aceea a geto-dacilor, de Bizantinologie și în special de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, — cartea fiind interesantă datorită ipotezelor pe care autorul le emite, demonstrațiilor pe care le efectuează și concluziilor serioase și obiective la care ajunge. — *(Pr. Ilie V. Iacobescu).*

CUPRINSUL

Revistei «STUDII TEOLOGICE»

pe anul XXIII (1971)

I. — STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

Baronian, Arhim. Zareh, *O importantă menţiune despre sfintele icoane* . . . . . 667—673

Bogdaproste, Doctorand Gheorghe, *Valoarea Vechiului Testament pentru creştini după Fericitul Augustin* . 96—109

Bolşacov-Ghimpu, A. A., *Date ale Bibliei confirmate de cercetările arheologice şi istorice* . . . . . 85— 95

Boştenaru, Diac. Doctorand Ion, *Muzică şi cult în Biserica Ortodoxă* . . . . . 110—118

Boştenaru, Diac. Doctorand Ion, *Contribuţia profesorului Ion Popescu-Pasărea la unificarea şi uniformizarea cîntării psaltice* . . . . . 722—731

Burcă, Doctorand Gheorghe, *Importanţa cunoaşterii manifestărilor sufleteşti pentru predicator* . . . . . 353—362

Bria, Diac. Asist. Ion, *Teologie şi Biserică la Sfinţii Trei Ierarhi* . . . . . 74— 84

Coman, Pr. Prof. Ioan, *Preocupări patristice în literatura românească* . . . . . 309—339

Coman, Pr. Prof. Ioan, *Nicolae Iorga despre scriitorii creştini din epoca patristică* . . . . . 605—615

Elian, Prof. Alexandru, *Bizantinologia în preocupările teologiei româneşti* . . . . . 340—352

Floca, Asist. Ion, *Canoanele Sinodului de la Sardica* . . . 715—721

Fer, Doctorand Nicolae, *Sfînta Treime şi sobornicitatea Bisericii* . . . . . 520—533

Gheorghe, Pr. Constantin, *Ierarhia bisericească după Epistolele Sfîntului Apostol Pavel* . . . . . 497—505

Gheorghescu, Doctorand Ierom. Chesarie, *Studii de hristologie în teologia românească* . . . . . 466—482

Gheorghescu, Ierom. Doctorand Chesarie, *Învăţătura despre Recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă* . 211—223

Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării în ciclul învierii* . . . . . 186—210

Ghiuş, Arhim. Benedict, *Faptul Răscumpărării, şi diavolul în imnografia Bisericii* . . . . . 687—714

Ionescu, Doctorand Virgil, *Opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul în literatura română veche (pînă la 1850)* . . 389—399

Pag.

Ioniță, Doctorand Viorel, *Sfînta Tradiție văzută de Sfîntul Irineu al Lyonului* . . . . . 534—545
Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii (Noul Testament)* . . . . . 49— 73
Mitru, Doctorand Nicolae, *Mithraismul în Dacia* . . . . 261—273
Mitru, Doctorand Nicolae, *Cultele religioase din Tomis* . . 400—411
Mitru, Doctorand Nicolae, *Cultul imperial în Dacia Romană în secolele al II-lea și al III-lea* . . . . . 561—570
Mircea, Pr. Ion, *Preoția împărătească sau duhovnicească* . 483—496
Moisiu, Pr. Prof. Alexandru, *Cultul în Biserica Anglicană contemporană* . . . . . 674—686
Neaga, Pr. Prof. Nicolae, *Vechiul Testament, factor al ecumenismului* . . . . . 616—620
Nicolaescu, Diac. Prof. Nicolae, *Studiile biblice în Biserica Ortodoxă Română* . . . . . 14— 30
Pavel, Prof. Constantin, *Probleme de morală creștină în preocupările teologilor ortodocși români* . . . . . 445—465
Popa, Doctorand Ion, *Sfîntul Vasile cel Mare — predicatorul milosteniei* . . . . . 224—234
Popa, Doctorand Ion, *Asterie al Amasiei ca predicator* . . 363—375
Popescu, Doctorand Mihail, *Ideea de purificare în religiile de mistere greco-romane și în creștinism* . . . . 248—260
Popescu, Doctorand Mihail, *Sibilele în viața religioasă a greco-romanilor și în literatura și iconografia creștină* 546—560
Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian — ctitor al unei culturi ortodoxe la înălțimea epocii — La a 70-a aniversare a Prea Fericirii Sale . . . . . 5— 13
Prelipcean, Pr. Prof. Vladimir, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii (Vechiul Testament)* . . . . . 31— 48
Răműreanu, Pr. Prof. Ioan, *Cultul Sfintelor icoane în primele trei secole* . . . . . 621—666
Sandu, Doctorand N. Ștefan, *Lucrarea harului în realizarea mîntuirii subiective după învățătura celor trei mari confesiuni creștine* . . . . . 235—247
Stan, Pr. Prof. Liviu, *Contribuții și poziții ale teologilor români în probleme de Drept bisericesc* . . . . . 149—173
Yeshanew, Doctorand Haddis, *Sinodalitatea în lucrarea Sfinților Apostoli* . . . . . 506—519
Zăgrean, Diac. Prof. Ioan, *Preocupări și probleme de morală creștină în teologia ortodoxă românească* . . . . 174—185

II. — NOTE BIBLIOGRAFICE

asupra unor cărți, studii și articole publicate în diferite reviste

Albergo, Giuseppe, *Cardinalato et collegialita*, Florence Vallechi, 1969. *(Pr. D. Soare)*. . . . . 431—432
Argyrion, Asterios, *Remarques sur un traité contre les hérésies latines attribué à Anastasios Gordios*, în «Revues des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)*. 586

Pag.

B. C., *Coşbuc, explorator al mitologiei româneşti*, în «Manuscriptum», revistă trimestrială editată de Muzeul literaturii române, nr. 1/1970. — *(Pr. D. Soare)*. 123

Balthazar, Hans Urs von, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation...*, Paris, 1965, vol. I. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)* 412—414

Bălan, Ioanichie, *Mînăstirea Sihăstria*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1970. — *(I. F. Stănculescu)*. . . . . 593—594

Bardy, M., Odelain, O., Sandevoir, P., Seguineau, L., Sagot, S., *Concordance de la Bible*, Ed. du Cerf, Paris, 1970. — *(Arhim. T. Seviciu)* 571

Barnea, Ion, *A propos des origines du christianisme en Scythie Mineure*, în «Dacia», revue d'arheologie et d'histoire ancienne, XII (1968). — *(Pr. I. Ionescu)*. . . . . 122—123

Bonhoeffer, Dietrich, *Nachfolge*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967. — *(Pr. Prof. D. Călugăr)*. 142

Borovoi, Prot. Prof. Vitalie, *Problemele păcii şi ale colaborării din punct de vedere teologic*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971. — *(P.V.I.)* . . . . . 739—741

Bougerol, J. G., *Sainte Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», tom. XXXVI, Paris, 1969. — *(Gh. I. D.)* 737

Broz, Ludék, *Les regles du dialogue*, în «Communio viatorum», XIV (1971), nr. 1. — *(P.I.D.)*. 586

Brunello, Aristide, *Le Chiese ortodosse nell'attuale momento ecumenico*, în «Oriente Cristiano», VIII (1968), nr 2. — *(Pr. Prof. Al. Moisiu)* 127—129

Bultmann, Rudolf, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Le Seuil, 1968. — *(Pr. D. Soare)*. 420

Catalogul Incunabulelor din Biblioteca Academiei R. S. România, redactat de L. Bacîru, Bucureşti, 1970, XVI + 92 p. . . . . 746—747

Cândea, Virgil, *Letopiseţul Ţării Româneşti (1292—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zain*, în «Studii», nr. 4, Bucureşti, 1970. — *(C. Bărbulescu)*. . . . . 433—434

Cândea, Virgil, *Vechi contacte româneşti cu Levantul*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 6. — *(P.I.D.)*. . . . . 580—582

Cândea, Virgil, *Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient*, în «Bulletin d'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1—2. — *Catalogul incunabulelor din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*, Bucureşti, 1970. — *(C.B.)* . . . . . 751—753

Chihaia, Pavel, *Cine a fost «Negru Vodă» întemeietor de cetăţi şi ctitor de biserici*, în «Pagini de veche artă românească. De la origini pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1970. — *(Ioan F. Stănculescu)* 125

Cazacu, Matei, *Evanghelierul de la Reims, O copie muntenească după un manuscris*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 3. — *(Diac. P. I. David)* . . . . . 756—757

Cernovodeanu, Paul, *Un transilvănean prieten cu Benjamin Francklin*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 11. — *(Diac. P. I. David)* . . 762—763

Ciocan-Ivănescu, Rodica, *Notes sur la vie populaire à Antioche, avant la conquête perse*, în «Historica», I, Bucureşti, 1970. — *(Diac. P. I. David)* 285

Clement d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, în «Sources chrétiennes», 158, Paris, Cerf. 1970. — *(Pr. D. Soare)* 732

Clement, O., *Cuvînt la rusalii*, în «Contacts», XXIII (1971), nr. 75. — *(Pr. I. Avramescu)*. . . . . 571—572

Clement, S. J., Robert, *Reflexiones sobre la tradición Oriental*, în «Unidad Cristiana», XX (1970), Madrid, nr. 3. — *(Anca Manolache)*. 278—279

Contribuţii la istoria învăţămîntului românesc, Culegere de studii, Bucureşti, 1970. — *(Prof. V. Popovici)* . . . . . 750—751

Pag.

Corneanu, Nicolae, *1600 Iahre Wulfila-Bibel*, în «Zeichen der Zeit», nr. 10/1970, Berlin. — *(Diac. Prof. O. Bucevschi)*. . . . . 120—121

Darrouzès, J., *Ekthésis Néa. Manuel des Pittakia du XIV-e siècle*, în «Revue des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)* . . . . . 286—287

Darrouzès, Jean, *Listes synodales et notitiae*, în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — *(P.V.I.)* . . . . . 583—584

Darrouzès, Jean, *Un faux acte attribué au patriarche Nicolas III*, în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — *(P.V.I.)*. 584—585

Davey, Colin, *Metrophanes Kritopoulos pionneerfor unity*, Athens, 1967. — *(I.Ică)*. . . . . 276—278

Deméný, L., *Începuturile miniaturisticii române*, în «Magazin istoric», V (1971), nr. 1. — *(Pr. D. Soare)*. . . . . 141—142

Deméný, Ludovic, *La tradition de l'imprimerie de Macarios de Valachie dans l'imprimerie sud-slave du XVI-e siècle*, în «Bulletin de L'Association internationale des études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1—2. — *(C.B.)*. . . . . 753—755

Desnov, Prof. N., *O nedumerire în legătură cu rînduiala Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», Moscova, vol. IV, 1968. — *(P.I.V.)*. . . . . 590—592

Dinu, Constantin, *Spiru Haret*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1970. — *(V. Popovici)*. . . . . 432—433

Drăgotescu, Marcel; Bârlădeanu, Dumitru, *Monumente istorice pe Valea Bistriței*, București, 1970. — *(Ioan F. Stănculescu)*. . 300—301

Drăguț, Vasile, *Pictura murală din Transilvania, secolul al XIV-lea—al XV-lea*, București, 1970. — *(M. Păcurariu)*. . . . . 139—140

Drăguț, Vasile; Florea, Vasile; Grigorescu, Dan; Mihalache, Marin, *Pictura românească în imagini*, București, 1971. — *(Radu Crețeanu)* . . . . . 749—750

Dusanici, Svetozar, *Musée de l'Eglise Orthodoxe Serbe*, Beograd, 1969. — *(Pr. Prof. T. Bodogae)* . . . . . 435—436

Duțu, Alexandru, *Dimitrie Cantemir și destinul operei sale*, în «Magazin istoric», V (1971), nr. 4. — *(P.I.D.)* . . . . . 596—597

L'Esprit Saint et l'Eglise. L'avenir de l'Eglise et de l'oecumenisme. Actes du symposion organisé par l'Academie internationale des Sciences religieuses, Paris, 1969. — *(Pr. D. Soare)*. 412

Ernö, Gáll, *Idealul prometeic*, București, 1970. — *(P. I. David)* . . . . 761—762

Evdokimov, Paul și Clement Olivier, *Vers le Concile, appel à l'Eglise*, în «Contacts» XXIII (1971) *(P.V.I.)* . . . . . 744—745

Faur, Viorel, *Urmașii arhitecților daci*, în «Magazin istoric», V (1971), nr. 8. — *(Diac. P. I. David)* . . . . . 755—756

Filozofia indiană în texte, trad. din limba sanscrită, Studiu introductiv, comentarii și note de Sergiu Al.-George, Ed. Științifică, București, 1971. — *(Diac. P. I. David)* . . . . . 757—759

Flemming, J., *Kreuz und Pflanzenornament*, în «Byzantinoslavica», Praga, nr. 1/1969. — *(Al. Elian)*. 590

Florea, Arhim. Lucian, *Românii pe muntele Taborului*, în «The Altar Almanach 1970», Londra, 1970. — *(A.N.P.)*. . . . . 437—438

Florea Pavel, *Mînăstirea Frumoasa*, București, 1970. — *(Ioan F. Stănculescu)*. . . . . 302—304

Ferrier-Welti, M, Struve, P., Beaupère R., *L'Oecumenisme*, Tours, Mame, 1968. — *(Pr. D. S.)*. 416

Galot, Jean, *Tentativi di una nuova cristologia*, în «La Civiltà Cattolica», 1970. — *(M. Iana)*. . . . . 131—132

Galat, Hean, *Rinnovamento della cristologia*, în «La Civiltà Cattolica», 1970, anno 121. — *(M. Iana)*. . . . . 133—134

Gauthier, P., *L'Obituaire du typikon du Pantocrator*, în «Revue des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)*. 286

Gauthier, P., *Le chartophylax Nicéphore. Oeuvre canonique et biographique*, în «Revue des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)* 582—583

Pag.

Gheție, Ion, *Cîteva observații filologice asupra Codicelui Voronețian*, în «Studii și cercetări lingvistice», XXII (1971), nr. 3. — *(Pr. I. Ionescu)* 760

Giurescu, C. Const., *L'aide accordée par les pays roumains à l'enseignement de la péninsule balkanique et du Proche-Orient*, în «Revue roumaine d'histoire», nr. 5/1970, Bucarest. — *(C. B.)*. . 283—285

Grigoraș, N., *Curtea și biserica domnească din Iași*, București, 1970. — *(Radu Crețeanu)*. . . . . 299—300

Haneș, P. V., *Nicolae Milescu, traducătorul «Bibliei de la 1688»*, în «Studii de istorie literară», Editura Minerva, 1970. — *(Ioan F. Stănculescu)*. . . . . 287—288

Haneș, P. V., *Studii de istorie literară*, București, 1970. — *(C. B.)*. . . 298

Hausherr, Irénée, *Etudes de spiritualité orientale*, Coll. «Orientalia christiana analecta», Roma, 1969. — *(C. B.)*. . . . . 134—137

Hemmerdinger, B., *158 noms communs grecs d'origine iranienne : d'Eschyle au grec moderne*, în «Bizantinoslavica», Praga, nr. 1/1969. — *(Al. Elian)* 588

Hitchins, Keith, *Studii privind istoria modernă a Transilvaniei*, Cluj, 1970. — *(M. Păcurariu)*. 139

Hopko, Thomas, *The Bible in the Orthodox Church*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», nr. 1—2/1970. — *(P.I.D.)*. . . . . 420—421

Horedt, Kurt, *Blökumanaland și Blakumen*, în «Arheologia Moldovei», VI, 1969. — *(Pr. I. Ionescu)*. . . . . 125—127

Ionescu, Grigore, *Arhitectura populară în România*, Ed. Meridiane, București, 1971. — *(Radu Crețeanu)*. 595

Îndrumător în Arhivele centrale, Direcția generală a Arhivelor Statului, București, 1971, vol. I, partea I. — *(T.G.B.)* . . . . . 747—748

Irimie, Cornel; Focșa, Marcela, *Icoane pe sticlă*, col. «Mica bibliotecă de artă», Ed. Meridiane, București, 1971. — *(Diac. P. I. David)*. 600

Istoria României în date, Editura Enciclopedică Română, București, 1971. — *(Radu Crețeanu)* . . . . . 748—749

Jacquier, Henri, *Originea numelui împăratului Traian*, în «Steaua», XXII (1971), nr. 5. — *(Pr. I. Ionescu)* . . . . . 745—746

Kalpakian, O., *Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Armeană», Buletinul Eparhiei armene din America de Nord», nr. 9/1969. — *(Pr. Gh. Drăgulin)*. . . . . 119—120

Karmiris, Giovanni, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*, traducere, Milano, 1970. — *(Gh. I. D.)* . . . . . 732—733

Khodre, Mitropolit G., *Christianisme dans le monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit*, în «Îrénikon», Revue trimestrielle, tom. XLIV (1970). — *(Diac. P. I. David)* 733

Kimmerle, H., *Nouvelle interpretation de l'Hermeneutique de Schleiermacher*, în «Arhives de Philosophie», XXXII, 1969, nr. 1. — *(St. Cîrstoiu)*. . . . . 129—131

Krimm, Herbert, *Das diakonische Amt der Kirche*, Zweite Uberasbeitete Auflage. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1965. — *(Pr. Prof. D. Călugăr)*. . . . . 279—280

Lafontaine-Dosogne, Jacqueline, *Une église inédite de la fin du XII-e siècle en Cappadoce : La Bezirana Kilisesi dans la valée de Belisirma*, în «Bizantinische Zeitschrifts», vol. 6, decem. 1968. — *(Al. Elian)*. . . . . 295—296

Lascu, Viorica, *Incunabulele italiene ale Bibliotecii Bathyaneum*, în «Studia universitatis Babeș-Bolyai», Cluj, 1971. — *(C.B.)*. 121

Laurent, Vitalien, *Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle*, în «Revue des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)*. . . . . 142—143

Laurent, V., *La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII-e siècle (1208—1309)*, în «Revue des études byzantines», tom. XXVII (1969). — *(P.V.I.)*. . . . . 579—580

Pag.

Laurent, V., *Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle*, în «Revue des etudes byzantines», tom. XXVII (1969). — *(P.V.I.)*. 585

Lăzărescu, Emil, *Despre biserica fostei mînăstiri Căluiu și locul ei în evoluția arhitecturii religioase din Țara Românească*, în «Pagini de veche artă românească. De la origini pînă la sfîrșitul secolului al XVI-lea», București, 1970. — *(I. F. Stănculescu)*. . . . 594

Légaut, Marcel, *La passion de l'Eglise. Réflexions sur la crise religieuse de l'Eglise catholique en France*, în «Etudes», tom. 333, oct. 1970. — *(P.V.I.)* . . . . . 743—744

Loenertz, Raymond, J., *Pour la biographie de Jean Lescaris Calophéros. A propos de deux publications récentes*, în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — *(P.V.I.)*. . . . . 592—593

Logaciov, Prof. K. I., *Biserica de rit vechi maritimă de nord*, în «Revista Patriarhiei din Moscova» nr. 11/1970. — *(P.V.I.)* . . . 281—283

Mahfoud, Georges-Joseph, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*, Beyrouth, 1967. — *(Pr. D. Soare)* 743

Mareș, Alexandru, *O ediție brașoveană din secolul al XVI-lea a unei cărți venețiene*, în «Limba română», București, XIX (1970), nr. 6. — *(C.B.)*. . . . . 143—144

Marlé, René, *Un «nouveau langage de la foi» ?*, în «Etudes», nr. 6, Paris, 1971. — *(C.B.)* . . . . . 738—739

Melani, G., *Monachesimo orientale*, Jerusalem, 1970. — *(Pr. D. S.)*. . . 415

Metz, René et Shlick, Jean, *Le bien matrimonial*, Strasbourg, 1970, Ed. Cerdic. — *(Arhim. T. Seviciu)* . . . . . 574—576

Mihai Eminescu despre cultură și artă, Col. «Junimea», 1970. — *(Pr. Ilie Iacobescu)*. . . . . 597—598

Molin, V., *Cărți școlare tipărite în Țările Românești pentru popoarele învecinate : sîrbi, bulgari și greci*, în «Contribuții la istoria învățămîntului românesc», Ed. didact. și ped., București, 1970. — *(V. Popovici)*. . . . . 291—292

Monumente istorice, studii și lucrări de restaurare, vol. III, 1969. — *(Ioan F. Stănculescu)*. . . . . 439—440

Nicholos, Stephen, G. Jr., *The interaction of life and literature in the Peregrinationes ad Loca Sancta and the Chansons de Geste*, în «Speculum. A journal of Medieval Studies», january, 1969. — *(Al. Elian)*. . . . . 577—578

Nussbächer, Gernot, *O încercare de identificare a unei tipărituri coresiene*, în «Revista bibliotecilor», XXIV (1971), nr. 2. — *(Pr. I. Ionescu)*. . . . . 434—435

Oghițki, Prof. D. P., *Problema calendarului bisericesc*, în «Studii teologice», Moscova, vol. IV/1968. — *(P.V.I.)*. . . . . 426—427

† Pancratie, Mitropolitul Starozagorei, *1100 de ani de existență a Bisericii Ortodoxe Bulgare*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1970. — *(P.V.I.)*. . . . . 424—426

Papandréou, Arhim. Damaskinos, *Quelques réflexions sur les relations entre orthodoxes et catholiques romains après le II-e Concile du Vatican*, în «Proche Orient Chrétien», Jérusalem, vol. XX, 1970, fasc. III. — *(Ierom. Veniamin Micle)* . . . . . 735—737

Pauwels, Louis et Bergier, Jacques, *L'homme eternel*, Ed. Gallimard, Paris, 1970. — *(Pr. I. Avramescu)*. . . . . 430—431

Plămădeala, Antonie, *Monastic Spiritualy in Romania Today*, în «Easter Churches Review», London, 1969, vol. II, nr. 4. — *(C.B.)*. . 415—416

Plămădeală, Ierom. Antonie, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia, Preliminarii la o teologie a slujirii*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 1—2. — *(C.B.)* 739

Parronchi, Alessandro, *Michelangelo sculptor*, trad., Ed. Meridiane, București, 1970. — *(Diac. P. I. David)* 759

Pag.

Peter, Marc, *Quel est le principal usage de la Loi ?*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», 1970, fasc. II. — *(P.V.I.)* . . . . . 734—735

† Pitirim, Episcop de Volokolamsk, *Arsenie, arhiepiscopul Elasonului: Descrierea călătoriei întreprinsă de patriarhul Ieremia al II-lea la Moscova și întemeierea Patriarhiei din Moscova*, în «Studii Teologice», vol. IV, Moscova, 1968. — *(P.V.I.)*. . . . . 578—579

Popov, Prof. V. I., *Sfîntul Ilarie, episcop de Pictavia*, în «Studii teologice», Moscova, vol. IV/1968. — *(P.V.I.)*. . . . . 427—428

Porcescu, Scarlat, *Biserica episcopală din Roman*, București, 1970. — *(Radu Crețeanu)*. . . . . 296—297

Porfirogenetul, Constantin, *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos*, trad. de V. Grecu, Ed. Academiei, București, 1971. — *(Gh. I. D.)* . . . . . 759—760

Razachevici, C., *Cine a adus la Tîrgoviște capul lui Mihai Viteazul ?*, în «Magazin istoric», III (1969), nr. 6. — *(P.I.D.)*. . . . . 294—295

Reilly, Bernard, *The Historia Compostelana: Genesis and Composition of a Twelfth century Spanish Gesta*, în «Speculum. A Journal of Medieval Studies», 1969, january. — *(Al. Elian)*. 289

Richard, Marcel, *Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies*, în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — *(P.V.I.)*. 586—587

Richard-Molard, Georges, *Profil de quatre Asaamblées protestantes mondiales* (été 1970), în «Etudes», tom. 333, novembre, 1970. — *(P.V.I.)* . . . . . 742—743

Relațiile istorice dintre popoarele U.R.S.S. și România între secolele al XV-lea — începutul secolului al XVIII-lea, Moscova, 1970. — *(Marcel Ciucur)*. . . . . 598—599

Roques, René, *Structures théologiques de la gnose à Richard de St. Victor, Essais et analyses critiques*, Paris, PUF., 1968. — *(Gh. I. D.)* 738

Rosetti, V. Dinu, *Mituri, legende, tradiții și texte în lumina arheologiei*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 10. — *(P.I.D.)*. . . . . 288—289

Rossner, John, *Orthodoxy and the Future of Wastern Chrystianity*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly» vol. 14, nr. 3/1970. — *(Diac. P. I. David)*. . . . . 418—420

Scot, Jean, *Homélie sur la Prologue de Jean*, în «Sources Chrétiennes», Paris, Cerf, 1969. — *(Pr. D. Soare)* 741

Sergheenko, Prof. Pr. Andrei, *Biserica Veche-Catolică — istorie și perspectivă, La o sută de ani de la înființarea ei*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 8/1970. — *(P.V.I.)*. 298

Shotter, Edward, Revd., *Conștiința anglicană*, în «The Altar Almanach», Londra, 1970. — *(P.I.D.)*. . . . . 428—430

Sigismund, Jakó, *Pe urmele catehismului românesc din anul 1544*, în «Revista bibliotecilor», XXIII (1970), nr. 11—12. — *(Pr. I. Ionescu)*. 436—437

Simionescu, Paul, *Petru Rareș, Domnul și vremea sa*, București, 1970. — *(Pr. D. Soare)*. . . . . 289—290

Stoicescu, Nicolae, *La politique de Neagoe Basarab et ses Préceptes pour son fils Teodosie*, în «Revue roumaine d'historie», Bucarest, IX (1970), nr. 1. — *(C.B.)*. . . . . 123—124

Școala Ardeleană, Ediție critică de Florica Fugariu, Studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, 3 vol., București, 1970. — *(M. Păcurariu)*. . . . . 140—141

Ștefănescu, M. C., *Considerații asupra toponimului «Ardeal»*, în «Natură — geologie — geografie», XX (1968), nr. 8. — *(Pr. I. Ionescu)*. . . . . 138—139

Șuteu, Flora, *A existat un catehism românesc la Tübingen în 1597 ?*, în «Limba română», București, XX (1971), nr. 3. — *(C. B.)* . . . 755

Taloș, Ion, *Riturile construcțiilor la români*, în «Folclor literar», vol. II, Timișoara, 1968. — *(Pr. I. Ionescu)*. 143

Pag.

Teodosie, Anatolie, *Avachian și colecția «Garabet Avachian»*, în «Revista muzeelor», nr. 2/1970. — *(I. F. Stănculescu)* . . . . . 594—595

Tresmontant, Claude, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Editions du Seuil, Paris, 1970. — *(M. Iana)*. . . . . 275—276

Treu, Kurt, *Patristische Fragen*, în «Svensk Exegetisk Arbosk», XXXIV (1969), Lund-Suedia. — *(Prof. O. Bucevschi)* . . . . . 137—138

Tudor, Prof. Univ. dr. doc. Dumitru, *Cultul cavalerilor danubieni. O străvechie religie păgînă*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 12. — *(P.I.D.)*. . . . . 292—294

Uspenski, Prof. N. D., *Condacele Sfîntului Roman dulce-cîntătorul*, în «Studii Teologice», Moscova, 1968, vol. IV. — *(P.V.I.)*. . . . 589—590

Vătămanu, Nicolae, *Medicină veche românească*, Editura științifică, București, 1970. — *(Pr. Ilie V. Iacobescu)* . . . . . 763—764

Das Verhaltnis zwischen Orthodoxie und Rom, în «Herder-Korrespondenz», 12/1970. — *(Prof. O. Bucevschi)*. . . . . 414—415

Voronov, Prot. Prof. Liveriu, *Unitate și diversitate în tradiția ortodoxă*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1970. — *(P.V.I.)*. . 422—423

Walter, Christofer, *Lazarus a Bishop*, în «Revue des études byzantines», 1969. — *(Al. Elian)*. 285

Wassef, Ceres Wissa, *Practiques rituelles et alimentaires des Coptes...* Le Caire, 1971. — *(N. Necula)*. . . . . 576—577

Wer ist das Eigentlich-Gott ?, Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Kösel-Verlag, München, 1969. — *(Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)*. . . 274—275

Zabolotski, Prof. N. A., *În legătură cu dialogul cu Bisericile Vechi Orientale*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971. — *(P. V. I.)*. . . . . 572—574