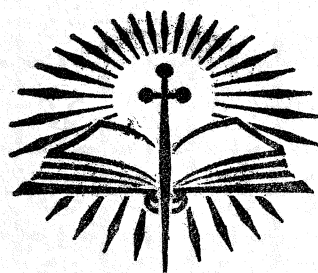


STUDII TEOLOGICE

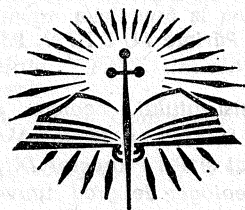


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI — Nr. 7-8, IULIE — OCTOMBRIE 1984

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI, Nr. 7 — 8 IULIE — OCTOMBRIE 1984

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : ȘTEFAN GÂNCEANU.

COLABORATORI :

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii 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.

C U P R I N S

Editorial: Patruzeci de ani de rodnice impliniri , de P. S. Vasile Tirgovişteanul, vicar-patriarhal	453
---	-----

ARTICOLE ŞI STUDII

Hans E. Sköld, fost ambasador al Suediei în R.S.R., <i>Pe făgaşul vechilor relaţii româno-suedeze</i> , în traducere din limba suedeză, de Pr. Prof. Alexandru I. Ciurea	457
Diac. Prof. Dr. Aurel Jivi, <i>Contribuţii la istoria relaţiilor ecumenice româno-anglicane</i>	482
Pr. Asist. Dr. Nicolae V. Dură, <i>Hristologia în lumina tradiţiei canonice a Bisericii Ortodoxe</i>	493
Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, <i>Învăţătura despre post în Biserica Ortodoxă</i>	514
Diac. Drd. Liviu-Claudiu Moisiu, <i>Hotărâri canonice referitoare la data serbării Sfințelor Paști</i>	521
Drd. Adrian Alexandrescu, <i>Duminica Ortodoxiei</i>	533
Diac. Prof. Dr. Em. Cornițescu, <i>Descoperiri arheologice în legătură cu datele din Vechiul Testament</i>	546

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Deschiderea cursurilor de îndrumare misionară şi pastorală a preoţilor — seria a 70-a</i>	573
<i>Vizita unei delegaţii a comitetului E.P.E.R. din Elveţia la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti</i>	575
<i>Vizita D-lui James Houston, secretarul Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Australia</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula	575
Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, <i>octogenar</i> , de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan	576

NOTE BIBLIOGRAFICE

Wilhelm Nyssen, <i>Irdisch hab'ich dich gewollt, Beiträge zur Denk und Bildform der christlichen Frühe</i> , prezentare de Prof. Dr. Em. Popescu	592
Kurt Aland, Barbara Aland, <i>Der Text des Neuen Testaments...</i> , prezentare de Pr. Sabin Verzan, consilier patriarhal	598



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

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul IV, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

PATRUZECI DE ANI DE RODNICE ÎMPLINIRI

Patruzeci de ani înseamnă puțin în istoria unui popor, însă, împliniri mărețe, în toate domeniile de viață, dau acestui răstimp o valoare deosebită.

Multe evenimente de importanță capitală cunoaște istoria poporului român în eforturile sale pentru apărarea ființei naționale, a libertății și independenței sale, dar nici unul dintre aceste evenimente nu se bucură de aprecierea unanimă ca actul de la 23 August 1944, când România și-a dobândit adevărata independență și suveranitate. De atunci s-a instaurat cea mai dreaptă orinduire pe pământul românesc, în care s-au manifestat forțele creatoare ale națiunii noastre.

Caracterizînd acest eveniment al revoluției de eliberare socială și națională antifascistă și antiimperialistă — piatră de hotar în istoria poporului român — Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România, îl aprecia ca «rezultatul voinței întregului nostru popor, al acțiunii revoluționare a eroicei noastre clase muncitoare, a maselor largi populare, al unirii într-un front larg al tuturor forțelor antifasciste, democratice și patriotice».

Îndată după înlăturarea guvernului antonescian în 23 August 1944 și formarea unui guvern de uniune națională, România a întors armele împotriva Germaniei naziste și s-a alăturat națiunilor unite, luptînd cu un efectiv de o jumătate de milion pentru eliberarea teritoriului țării noastre pînă la victoria finală și *contribuind la eliberarea Ungariei și Cehoslovaciei*. Participarea României la războiul antihitlerist a însemnat o grea lovitură dorinței de dominare a Germaniei hitleriste în Sud-Estul Europei, și în același timp, pentru poporul nostru, a însemnat începutul unei noi vieți înfloritoare și independente din zilele noastre.

În perioada de după eliberare, mai ales în ultimii 19 ani, de cînd la cîrma țării se află Președintele ei, Domnul Nicolae Ceaușescu, strălucit conducător național și eminentă personalitate a lumii contemporane, care a descătușat energiile creatoare ale maselor populare pentru bunăstare materială și spirituală, România a cunoscut alese împliniri care împodobesc cu strălucire chipul nou al Patriei.

Succesele deosebite în această perioadă, în toate domeniile de activitate, rezultat al muncii înfrățite a tuturor cetățenilor țării, indiferent de naționalitate și convingeri religioase, înseamnă manifestare plenară a forțelor creatoare ale poporului nostru. Dintr-o țară slab dezvoltată în ce privește industria și agricultura, România este azi o țară industrial-agrară cu o industrie modernă și puternică, cu o agricultură socialistă în plină dezvoltare.

Dacă comparăm producția industrială a anului 1945 cu cea de azi, vom constata că ea a crescut cu peste o sută de ori; industria construcțiilor de mașini cu peste patru sute de ori și cea chimică cu peste o mie

de ori. Agricultură a realizat o producție *de șapte ori mai mare* în comparație cu același an. Iată doar câteva indicii în care cifrele sobre și exacte arată ritmul rapid de dezvoltare în anii puterii populare.

Numărul medicilor, care a crescut de la 10.600 la 44.500, precum și numărul mare de spitale nou-construite, maternități etc., care au făcut ca media de vîrstă să fie de circa 70 de ani de la 50, cît era în 1948, arată grija Statului nostru pentru sănătatea publică în noul climat de viață.

Aceste realizări au avut o puternică influență asupra structurii sociale. Astfel, în ultimii 19 ani s-a creat un puternic cadru democratic de participare directă a oamenilor muncii la conducerea tuturor sectoarelor economice și sociale, la elaborarea politicii interne și externe a Statului nostru.

Învățămîntul și cultura cunosc o puternică dezvoltare în această perioadă.

Arta și cultura sînt cu o largă deschidere a orizonturilor creatoare de masă prin masiva participare a maselor populare.

România a desfășurat o susținută politică pentru pace, dezarmare în scopul asigurării unei vieți mai bune pe plan material și spiritual pentru toți cetățenii Patrii noastre.

Aceste acțiuni, la care participă întregul nostru popor, indiferent de naționalitate, convingere filozofică și religioasă, au dus la o nouă calitate superioară a muncii și a vieții, la întărirea independenței României Socialiste.

În contextul acestor realizări, România în frunte cu Domnul Nicolae Ceaușescu, Președintele țării, se afirmă tot mai mult pe plan internațional. În prezent, România întreține raporturi diplomatice cu 139 state și realizează schimburi economice cu 150 de țări.

În cadrul organizațiilor internaționale ca O.N.U., Conferința pentru Cooperare în Europa, propunerile țării noastre, constructive și realiste, privind o nouă ordine economică mondială, înlăturarea pericolului unui război atomic, crearea unei atmosfere de încredere între oameni și popoare, rezolvarea pe calea tratativelor a tuturor conflictelor și divergențelor care există azi, respectarea dreptului fiecărui popor de a-și alege singur calea propriei sale dezvoltări libere și independente, se bucură de aprecieri unanime.

Aceste realizări au avut o influență binefăcătoare asupra clerului și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, care, urmînd exemplul tradiției sănătoase din trecutul istoric, și-au identificat destinele lor cu cele ale întregului popor și se bucură în aceste zile de realizările unei munci înfrățite în România.

De aceea, în bilanțul realizărilor celor patru decenii intră de la sine și prefacerile intervenite în viața Bisericii Ortodoxe Române și în general a cultelor din țara noastră. Legile Statului, oglindind principiile democratice ale orînduirii socialiste, asigură tuturor cultelor recunoscute din țara noastră libertate deplină de manifestare. În raporturile dintre

culte s-au instaurat relații de respect și colaborare pentru sprijinirea tuturor acțiunilor menite binelui comun al Patriei.

În noile condiții de viață create în Patria noastră, după 23 August 1944, s-au obținut o seamă de realizări importante în domeniul vieții bisericești ortodoxe. Astfel, în această perioadă Biserica noastră a dobândit atmosfera prielnică pentru a-și reface unitatea sfîșiată de stăpînirea străină asupra Transilvaniei prin revenirea, în 1948, la sînul Bisericii Ortodoxe Române a fiilor ei ce fuseseră separați prin uniația silnică de la 1700.

În 1948, Biserica Ortodoxă Română a alcătuit o nouă legislație, în care au fost așezate toate aspectele vieții sale în făgașul vechilor tradiții, păstrîndu-se unitatea de credință, canonică și de cult cu toate celelalte Biserici Ortodoxe.

Învățămîntul teologic care a fost pus sub îndrumarea directă a Sfințului Sinod răspunde nevoilor credincioșilor Bisericii noastre. În aceste condiții învățămîntul a devenit un important sector al vieții bisericești, care pregătește cu eficiență slujitori devotați Bisericii strămoșești în condițiile de viață în care credincioșii își desfășoară activitatea lor.

Literatura teologică s-a dezvoltat prin diferite lucrări originale, prin traduceri din Sfinții Părinți, manuale pentru Institutele și Seminariile teologice, publicații și periodice. Nivelul ridicat la care a ajuns teologia ortodoxă românească este evident în aceste publicații bisericești, în care sînt dezbătute probleme actuale în toate domeniile teologiei. Pentru a veni în ajutorul credincioșilor români ortodocși, în acești ani s-au tipărit mai multe ediții ale Sfintei Scripturi, ale cărților de cult, cărți de rugăciuni și multe alte cărți de folos sufletesc.

Canonizarea sfinților români în 1955, a acestor flori alese ale virtuții și trăirii religioase pe pămîntul românesc, a întărit evlavia credincioșilor noștri în trăirea unei vieți autentic creștine, avîndu-i pe aceștia ca pildă de urmat.

Restaurarea vechilor monumente de artă și grija pentru patrimoniul cultural artistic sînt indicii ale grijii și respectului Bisericii și Statului față de tezaurul artistic și cultural în care se păstrează geniul creator din trecutul neamului nostru.

Înființarea în această perioadă de numeroase parohii ortodoxe române peste hotare, înzestrarea bisericilor acestora cu cele necesare unei desfășurări normale a vieții religioase, cu preoți deservenți și cîntăreți, denotă în ultima vreme interesul și preocupările Bisericii noastre față de păstrarea credinței ortodoxe și a conștiinței apartenenței etnice a tuturor ortodocșilor români aflați în afara hotarelor țării.

Prestigiul Bisericii noastre, a teologiei ortodoxe române a sporit prin participarea reprezentanților noștri la întruniri panortodoxe și ecumenice internaționale, la care participanții noștri iau parte, avînd experiența ecumenismului local care a putut lua naștere numai în climatul nou al relațiilor de respect reciproc și cooperare dintre cultele religioase din țara noastră, climat care a fost instaurat în ultimii patruzeci de ani de viață nouă.

Biserica Ortodoxă Română, împreună cu celelalte culte din România, participă la activitatea Frontului Democrației și Unității Socialiste, aducându-și contribuția specifică și sprijinind eforturile țării noastre, ale întregului popor, pentru pace, dezarmare și cooperare în lume.

Nu pot fi trecute cu vederea cele două adunări pentru pace organizate de către cultele din România la București, în noiembrie 1981 și iunie 1984, în care cultele din țară împreună cu reprezentanți a numeroase Biserici și organizații religioase, invitați de peste hotare și-au spus cuvîntul hotărît împotriva înarmărilor și acordul lor pentru apărarea păcii și înțelegerii între oameni și popoare.

La acest jubileu a 40 de ani de viață nouă, ni se umple sufletele de bucurie și recunoștință pentru toate împlinirile din acest răstimp atît în propășirea materială și spirituală a poporului nostru, cît și în domeniul bisericesc și sîntem hotărîți de a sprijini cu convingerea fermă de acum înainte marile idealuri ale poporului nostru de libertate, independență, progres și pace.

† VASILE TÎRGOVIȘTEANUL
EPISCOP-VICAR PATRIARHAL



ARTICOLE ȘI STUDII

PE FĂGAȘUL VECHILOR RELAȚII ROMÂNNO-SUEDEZE * (3)

1. Creștinism de origine răsăriteană, la început, în Suedia ;
2. Insula Gotland cu fața spre Răsărit. Relații istorice, analogii arheologice și interferențe artistice ;
3. Inscriptiile vechi runice din România și cele de la Basarabi ;
4. Izvoare nordice din Gotland și Scandinavia despre goți, gutani, geți, vichingi și varegi și relațiile lor cu teritoriile românești ;
5. Expediția-test «Krampmacken» din 1983—1985.

HANS E. SKÖLD

fost Ambasador al Suediei în R.S.R.

În luna august 1983 s-a ținut în insula Gotland (Suedia) cel de al VII-lea Simposion de la Visby (capitala insulei) de științe istorice. Tema acestei întâlniri internaționale a fost : «*Societatea și comerțul în ținuturile Mării Baltice, pe timpul vichingilor*».

Lăsând la o parte mult restrinsa definiție geografică, s-au prezentat acolo, printre altele și unele considerații tangențiale, în legătură cu relațiile timpurii româno-suedeze. Un exemplu a fost expunerea susținută de cunoscutul slavist, profesorul Anders Sjöberg. Aceasta a avut drept titlu : «*Orthodoxe Mission in Schweden in 11 Jahrhundert ?*» (Misiune ortodoxă în Suedia, în veacul al XI-lea ?) ¹.

Substanța acestuia are nemijlocită legătură cu ceea ce urmează să prezint mai jos. În corespondență cu acestea și cu discuția avută în primăvara anului 1983, la București, cu Prea Fericitul Patriarh Iustin al României și cu Profesorul Alexandru I. Ciurea, aș vrea să reîmprospătez câteva puncte de vedere, din același domeniu, cu specială privire asupra aspectelor româno-gotlandiene (insula Gotland-Suedia).

Întreg veacul al XI-lea și cea mai mare parte a celui de al XII-lea, ni se înfățișează ca o epocă de tranziție de la regatul suedez, care încă de atunci ținea să avanseze, către o mai fermă structură statală. Călătoriile vichingilor în Vest și cele ale varegilor în Est ² au extins contac-

* Înfațișarea românească a articolului de față se datorește Profesorului Dr. Al. I. CIUREA, de la Institutul teologic din București. O caldă mulțumire o îndreptăm către Domnia Sa, nu numai pentru osteneala competență dăruită prezentului studiu, pentru publicarea și a altor lucrări anterioare, dar și pentru marele interes pe care l-a consacrat, la promovarea prieteniei dintre România și Suedia.

1. Expunerea se leagă de contribuția lui Sjöberg, din 1983, la cel de al IX-lea Congres internațional de slavistică de la Kiev — Anders Sjöberg, 1982. Ar fi, din nefericire, mult prea lung a intra în fascinantă sa argumentație.

2. Vezi Askeberg, p. 12—13 : Dacă se iau în considerație numai izvoarele autentice contemporane, atunci se stabilește o netă graniță de demarcație, care operează între Vest-Nord și Est-Nordul domeniului lingvistic, iar în Sud urmează linia de-a lungul Elbei ; la Vestul acestei linii nu se află varegi, iar la Răsărit nu se găsesc deloc vichingi» Comp. Morrisson, p. 131 ș.u., și Carlsson-Rosén, p. 144 — nota paginei.

tele, cu lumea înconjurătoare. Noile impulsuri religioase și culturale au început să-i pună în concordanță, în mai strânsă unitate, decât anterior, cu dezvoltarea de pe continentul european și de pe insulele britanice. Lupta dintre o mare toleranță religioasă păgînă³, și un militant misionarism creștin s-a încheiat cu victoria definitivă a celui din urmă.

Dar, chiar înlăuntrul misiunii creștine au apărut interese contradictorii, bazate pe diverse evaluări religioase și politice, în multe cazuri cu deslușite accente tonice naționale sau chiar personale. Toni Schmid scrie⁴: «*Suedia și-a însușit creștinismul din trei părți*⁵. *Acesta a fost răspîndit de trei centre bisericești: două din acestea*⁶ *aparțineau de Roma, al treilea a fost Bizanțul... Părțile de Vest au început să atenționeze Suedia... Dar, fața proprie de Janus a Suediei era deja orientată către Răsărit*».

Mai întii, la Adunarea bisericească de la Linköping, din 1152, ținută sub conducerea legatului papal Nicolaus Breakspear, mai tîrziu papă sub denumirea de Hadrian al IV-lea⁷, s-a încorporat Suedia «*în creștinătatea țărilor apusene și nu în cea greacă sau rusă, cu care varegii făcuseră o atît de intimă cunoștință. Este aceasta poate cel mai important eveniment din toată lunga noastră istorie*»⁸.

Interesele misionare în concurență au cules roade, în diferite locuri din lăuntrul actualelor frontiere ale Suediei. În relatarea de față se impune remarca că, lucrul de căpetenie s-a consacrat numai în unul din punctele de intersecție: Îndepărlata insulă Gotland, situată în centrul Mării Baltice, cu ale sale străvechi relații cu Estul și Sud-Estul⁹.

O piatră runică de la Sjonhem, care se poate data la mijlocul, sau ceva mai tîrziu de jumătatea secolului al XI-lea, dă cea mai veche mărturie despre relațiile dintre România și această insulă suedeză. În legătură cu gravura (inscripția) de la Sjonhem, acolo cuvîntul *blakumen* (valahi) are semnificație centrală. Dar despre aceasta s-a ocupat articolul meu anterior¹⁰.

Acolo ni se dă a înțelege, de asemenea, că relativ intensele relații, dintre vechiul regat al Suediei și Europa de Sud-Est din veacul al XI-lea¹¹, au putut duce la situația că mulți suedezi au primit botezul creștin în Răsărit¹². Aceasta a fost valabil, de asemenea, cu probabilitate, și pentru reprezentanții casei regale din acel timp, cu capitala la Uppsala¹³.

Primul rege suedez cunoscut, care a fost incontestabil creștin a fost probabil botezat, la origine, după ritualul bizantin. Acesta a fost *Olof Eriksson*, numit *Skötkonung* sau *Skotkonung* — posibil o oarecare formă etimologică populară a unui nume slav necunoscut — care a domnit în jurul anilor 994—1022. Mama sa, *Swietoslawa* a fost de origine polo-

3. Comp. Brondsted, p. 235.

4. Schmid, p. 51.

5. Vezi Pernler, 1977, p. 42 sq., și Brondsted, p. 240.

6. Hamburg-Bremen și Canterbury, ambele de asemeni, via Danemarca.

7. Schmid, p. 100; Piltz, p. 405.

8. Hernrikson — Lundquist, p. 117; Palme, p. 127 împărtășește această concepție.

9. Comp. în acestea Bengt Söderberg, p. 26.

10. Sköld, 1982. Comp. Nylén, 1981, p. 119 fig. 4 b.

11. Schmid, p. 65.

12. Comp. pe de altă parte Pernler, 1977, p. 36.

13. Johansen, p. 68 sq.

neză¹⁴ și una din fiicele sale, Ingegerd, s-a căsătorit în 1019, cu marele principe Iaroslav, la Kiev.

«Pentru viața anterioară a lui Olof, evidente au fost relațiile sale cu Răsăritul, care au fost determinate»¹⁵. Prin soția sa, evlavioasa principesă Estrid, el a avut alte contacte cu slavii din Sud. Fiului său, rezultat din această căsătorie, Anund Iacob, îi aparține, sub raport bisericesc, o serie de nuanțate măsuri politice dintre Răsărit și Apus. În ultimii săi ani, a crezut că are motive să-și îndepărteze politica sa externă, față de Roma și de misiunea de acolo¹⁶.

Fratele vitreg al lui Anund Iacob și succesorul său, Emund Gamle (cel bătrîn), a căror mamă a fost o fiică ventică a lui Iarl, răspund de o remarcabilă orientare către Est, de asemenea cînd este vorba de problemele religioase, înainte de moartea (celui din urmă) întîmplată ceva înainte de 1060¹⁷. Acestea nu cad total în desuetudine pînă cînd el și episcopul său aparținător de o biserică răsăriteană, Osmund, au depus eforturi directe, ca să introducă învățătura greco-ortodoxă în Suedia¹⁸.

Scriitorii țărilor apusene de atunci știu totuși, nu prea mult, despre apartenența Suediei la popoarele de Est și Sud-Est¹⁹. De asemenea, sursele răsăritene sînt foarte limitate.

Cîteva relații se află provenind de la cercurile culturale islamice. Cunoscute sînt oamenilor din Nord, descrierile lăsate de²⁰: *Al-Ghazal* (770—864), despre ambasada sa din anul 845, în spania, la *Madjûs*; *Ibn Rustah* (înainte de 913), care «avea sub putere de asemeni gotlandieni»; *Ibn Fadlan* care la 21.VI.921 a călătorit de la Bagdad la Bulgar, lîngă curbură Volgăi și aici a întîlnit reprezentanții pentru rûs²¹; *Istakhri* (mijlocul sec. X) care, printre altele vorbește despre rûs, care locuiesc în Kiev; opera sa a fost revizuită aproximativ la 967—988, de către geograful *Ibn Hawkal*; *Abu Hamid* (1080—1170) din Granada, care «călătorește de la mare pînă în țara cazarilor». De asemeni, acesta a vizitat *Bulgar* și a putut să audă despre «țara Jûra care se află lîngă Marea Întunecoasă. Astfel, încetul cu încetul ajunge în *Unkurijja* (Ungaria). El se pare să fi fost primul care a lăsat și o descriere literară despre skiuri și cursa de skiuri.

Contactele dintre Europa de Răsărit, în special prin Bizanț — Miklagord-ul nordicilor — și regatul suedez al secolului al XI-lea s-au mijlocit în esențială creștere, prin fondarea în acest timp a statelor pe teri-

14. *Slaski*, p. 245. 15. *Schmid*, p. 56.

16. *Palme*, p. 60—62; *Schmid*, p. 58; *Anders Sjöberg*, 1983: «Die Svea-Könige des 11 Jahs. haben ganz gewiss eine von Hamburg-Bremen, unabhängige Kirchen politik zu führen versucht». În continuare, sub regele Inge cel Bătrîn între aprox. 1080—1110, «wird die unabhängige Kirchen politik gefördert». După moartea sa, centrala episcopală de la Sigtuna a fost supusă arhiepiscopului danez, atunci instalat la Lund, și «die neue, Katholische, Kirchen bitung, hat sich darum bemüht, alle Spuren der früheren Unabhängigkeit und ev. orthodoxen Einflüsse zu tilgen».

17. *Palme*, p. 63.

18. *Vezi Janse*, p. 123. Actuala problemă este vizibilă la el «să poată cu mare probabilitate să răspundă cu cuvintele: mult înseamnă că a fost atît de real cazul». *Comp. Schmid*, p. 61 sq. 19. *Schmid*, p. 50.

20. *Vezi în această privință Wikander, Askeberg, Arne*, 1941, passim. *Jansson*, 1983, I, p. 213 sq.; *Trotzig*, 1983, p. 360; și *Brondsted*, p. 201 sq. Despre comerțul gotlandiano-arab și «epoca monetei arabe» de pe Gotland, *vezi* printre alții *Bolin*, 1945, p. 125 sq. 21. *Vezi* nota 62, mai jos.

toriu rus, în primul rând Kiev și Novgorod. Aici au jucat un mare rol, în chip evident, legăturile dinastice, în care se cuprind părțile centrale ale regatului suedez, Valea Mälaren-ului.

În literatura suedeză de specialitate, relațiile cu aceste teritorii slave de tranzit, au ajuns să cuprindă, în totalitate, diverse aspecte ale raporturilor estice și sud-estice. Dacă vrem să ne concentrăm asupra contactelor cu România, trebuie ca fondul de materiale de bază să fie cernut cu grijă, în acest scop, prin expuneri care aproape în întregime se ocupă cu relațiile suedezo-ruse. Când acestea ating descoperirile arheologice sau literatura mai veche, trebuie de asemenea să luăm în considerație neclaritățile politico-geografice respective. Ceea ce este calificat ca «unguresc» este adesea transilvănean; ceea ce este denumit «tracic» sau «bulgar» este adesea sud-românesc etc.²².

Trebuie să notăm, în schimb, un Sympozion, care a avut loc la Stockholm, între 19—22 septembrie 1970, în legătură cu extrem de sugestivă expoziție românească «Comori de aur din Carpați», care, sub conducerea Dr. Radu Florescu, s-a inaugurat atunci.

Sympozionul a tratat tema : «Suedia și Europa de Sud-Est» și a reunit eminenți specialiști din România, Polonia și Suedia. Din partea română au luat parte acolo : Ministrul adjunct Ioan Moraru, Prof. Emil Condurachi, Dr. Hadrian Daicoviciu, Prof. Kurt Horedt, Dr. Ion Ioniță, Prof. Bucur Mitrea și Dr. Adrian Rădulescu. Materialele acestui simpozion sînt publicate în *Studia Gotica*. În ceea ce privește insula Gotland au fost iarăși menționate punctele de vedere dinastice...

Cît privește viitorul apropiat de aceste timpuri ale insulei Gotland, preferințele dinastice au avut semnificație periferică. Insula poate fi primordial «considerată ca o republică de țărani, iar mai târziu, ca un fel de protectorat, sub coroana suedeză»²³. În veacul al XI-lea, ea a fost neîncorporată dominației suedeze, ci mai curînd «asociată» cu aceasta. Suedezii din văile Mälaren-ului (lac mare în Suedia) au avut însă posibilitatea să-și așeze cîteva puncte de sprijin fixe, pe teritoriul gotlandian²⁴. Puterea politică s-a exercitat aici prin tribunalele locale și regionale. Acestea au stat sub conducerea judecătorilor, care primordial se pare a fi avut și anumite funcțiuni religioase, în legătură cu sacrificiile de la serbările mai mari și altele asemenea.

Situația religioasă a fost în acest timp «fiecare proprietate o unitate închisă și marele țăran dădea tonul, de asemeni cînd era vorba de practica religioasă, de toate zilele. Ca urmare, el putea adesea, în plus, să ia parte la serbările jertfelor oficiale ale tribunalului»²⁵. Această situație s-a arătat a fi plină de semnificație în legătură cu încreștinarea insulei,

22. Comp. *Arbman*, 1945, I, p. 88 sq., în special p. 93, nota 19 și pp. 95, 96, 97, totodată *Holmqvist*, 1969, p. 158. Dezignația «Siebenburgen» se întilnește adesea, de ex. la *Carl-Axel Moberg*, p. 90. *Nylén* 1969, p. 167; «Thracian art is not a completely unambiguous concept. It is also referred to as Dacian, sub Scythian Thraco-Daco-Getic». Referință făcută la D. Berciu, *Neue Forschung-Sergebnisse zur Vorgeschichte Rumäniens*. Antiquitatis, Reiherz, Band 4, Bonn 1966.

23. *Thordeman*, p. 193; *Svahnström*, p. 441.

24. Per *Lundström*, 1981, p. 31 și *Elgqvist*, p. 144 sq. Cu harta numelor de locuri suedeze de pe Gotland. Vezi de asemeni, *Carlsson-Rosén*, p. 152.

25. *Ochsner*, p. 14.

cînd gutanii «în unanimitate au primit creștinismul cu proprie voință liberă și fără nici o constrîngere; astfel încît nimeni nu i-a silit să devină creștini»²⁶.

Primordial, din punct de vedere cultural a fost desigur important că acolo, pe insula Gotland, vechea limbă gutană vorbită avea amprente atît de speciale, în raport cu suedeza și alte dialecte scandinave, încît aceasta, cîteodată a fost considerată ca propria lor limbă.

Societatea gotlandeză a fost, prin urmare, puțin atinsă de punctele de vedere, care au putut juca un mai considerabil rol în dominația suedează a văilor Mälaren-ului²⁷. În schimb, au fost relațiile proprii ale agricultorilor gutani și strămoșilor țăranilor, cu Răsăritul și Vestul, care au fost decisive²⁸.

În Gutasagan (Povestirile gutanilor) se descrie aceasta: «Cu toate că gutanii au fost păgîni, ei au navigat totuși, ca negustori cu mărfuri de cumpărat, către toate țările creștine și păgîne. Atunci, prin urmare, au putut vedea negustorii, obiceiuri creștine în țările creștine. Atunci s-au hotărît unii să se boteze acolo și au adus în Gotland preoți creștini»²⁹.

*Fritzell*³⁰ adaugă: «Din moment ce, în mod esențial, aceste călătorii au urmat căile răsăritene este posibil ca forma greco-răsăriteană de creștinism să fi dominat», respectiv: «Aceasta este o istorisire vrednică de credință, despre încreștinarea insulei Gotland. Cînd a avut loc acest eveniment este greu de spus. Mulți vorbesc totuși că acest lucru s-a întîmplat deja înainte de anul 1000»³¹.

Goții au ajuns la un puternic și dezvoltat comerț. Acesta este atestat de bogate descoperiri arheologice. În timpul călătoriilor lor, fără ezitare, au ajuns în raport cu impulsuri creștine într-o epocă foarte timpurie, poate înaintea altor suedezi. În vest, aceasta a putut să aibă loc deja în secolul al VII-lea, posibil de asemeni, prin mijlocirea frisonilor³². Se poate nota că acesta în Gutasagan a fost numit *Ormika*, care a dat «creștinătatea după învățătura sfîntului Olof»³³, desigur un nume de corespondență frisonică.

De altfel, această teorie a fost pusă în dubiu, înainte de a fi putut să dobîndească o comprehensiune ruso-ortodoxă³⁴.

26. Gutasagan (povestirile gutanilor) după *Fritzell*, 1972, p. 8.

27. Despre relațiile suedezilor cu Europa de Sud-Est, vezi *Curt Weibull*, p. 47.

28. *Fritzell*, 1971, p. 18; *Stenberger*, p. 339 în fine. 29. *Fritzell*, 1971, p. 18.

30. *Același*, p. 19, și 1972, p. 35.

31. Compară *Blindeheim*, p. 299 și *Hallencreutz*, p. 96. 32. *Ochsner*, p. 14.

33. Gutasagan menționează că, regele norvegian Olof Haraldsson, Olof cel Sfînt, a venit în Gotland; aici el, după *Strelow*, p. 131, a voit să convertească gutanii nordici după o aspră luptă «pe Lacker Hede i Laederbro» (*Laikarhaid i Lörbro*) *Pernler*, 1981, p. 102. Gutasagan nu cuprinde nimic despre această luptă care eventual a avut loc sau la 1007 sau la 1029/1030, *Fritzell*, 1972, p. 31 sq. Povestirea accentuează contrariul, comp. nota 26 de mai sus, despre dorința de trecere a gutanilor la creștinism. Olof, în timpul unei călătorii a vichingilor, din 1009, în Anglia, a dobîndit adînci impresii, despre creștinism, acolo. El s-a botezat mai tîrziu la Rouen. Unul în orice caz, mare parte a preoților săi, între alții doi episcopi, au venit din Anglia. În politica sa bisericească el s-a orientat însă către Hamburg-Bremen, *Ochsner*, p. 26.

34. *Fritzell*, 1972, p. 35; *Ochsner*, p. 27; *Pernler*, 1977, p. 12.

În Sud-Est, negustorii din insula Gotland au întâlnit, după Gutasagan oameni de același neam, «care au ceva din limba noastră»³⁵. Ochsner scrie (p. 12) : «Aceștia trebuie să fi fost ostrogoții de lângă Marea Neagră și din imperiul bizantin... Negustorii din Gotlandia au întâlnit, în general, creștini în călătoriile lor comerciale, către Sud, deja după secolul al IV-lea».

În orice caz, trebuie, după Ochsner (p. 14) : «să nu se formuleze fără precauție, ceea ce nu se poate pretinde îndelung reflectat, anume că gutanii au venit în contact, cu creștinii de credință ortodoxă și au putut să se boteze, cel mai târziu, în cea de a doua jumătate a veacului al IX-lea ; de asemenea că, poate aceasta a avut loc mai puțin din convingeri de credință religioasă, cât mai curînd din rațiuni de politică comercială»³⁶.

«Drept urmare, de aici rezultă, de asemenea, primele descoperiri sepulcrale, cu motive creștin-bizantine, de exemplu colierele și ouăle de argilă pictate (simboluri ale învierii lui Hristos), care au fost găsite în mormintele din insula Gotland³⁷, la Helgön, (Insula Sfinților)³⁸, și Björkö³⁹, din cea de a doua jumătate a secolului al IX-lea».

Fără a intra în alte speculații, cu totul nesigure, se poate totuși observa decorația de pe multe obiecte de podoabă tipice în Gotlandia⁴⁰. Se poate face aici o comparație cu pandantivele de la Păcuil lui Soare, jud. Constanța, respectiv Dridu, jud. Ilfov, ce sînt reprezentate pe planșa 92, din *Christian Art in Romania*, II, p. 213. Acestea dau, la rîndul lor, o expresivă asociere cu pandantivele ce aparțin de Burge, parohia Levide și Lilla Rone, parohia Lye din Gotland, ce sînt citate de Duczko I, p. 340—341. Acestea au fost considerate mai târziu, ca «produse Vest-rusești ale descoperirilor prețioase din Gotland». Pandativul de la Rone este considerat a avea analogii cu un tezaur de la Gnezdovo⁴¹, aproape de Smolensk ca și, totodată, cu descoperirile dintr-o cetate locală de la Jekimaucy, dintre Nistru și Răut, reg. Rezina din Moldova-U.R.S.S. Mai pe larg la Duczko II, p. 221.

În legătură cu aceasta Duczko (p. 339) reproduce, de asemenea, un pandativ în formă de lună mică (Crai nou)⁴² de la Botels, parohia

35. Vezi Wessén, 1945, p. 154 ; și Kleberg, p. 6. Arne, 1917, p. 15—16 : «Arheologul național suedez Johan Peringskiöld povestește, în notele sale, despre o lucrare *Vita Theodorici Regis Ostrogotorum Auctore Ioanne Cochleo Germano*, Stockholm, 1699, p. în care învățatul Spariventfeldt, printr-un interpret român Spatharius (Milescu N., n. tr.) ar fi aflat că limba gotă se vorbește încă lângă Marea Neagră, în jurul lui 1680. Comp. Jansson, 1983, III, p. 448, nota 3. 36. Compară Trotzig, 1983, p. 380.

37. Dacă aceștia gravează (încondeiază, n. tr.) în general, vezi Trotzig, 1967, p. 21 sq. 38. Compară Holmqvist, 1969, p. 178.

39. Pe Björkö s-au găsit numai resturi de coajă de ouă împreună cu oase arse ale defuncților, Arbman, 1945, p. 75. S-au găsit însă comp. Stenberger, 1967, p. 9, de asemenea, ouă naturale, de găină sau de gîscă, Trotzig, 1983, p. 382, care probabil au putut să aibă o analogă valoare simbolică practică, aceea de a fi fost, «contribuție la costul călătoriei». Ouă încondeiate cu argilă (humă) s-au găsit în Suedia, pînă acum, numai în insula Gotland și la Sigtuna, Arbman, 1945, p. 73 ; de asemenea la Lund, Pernler, 1977, p. 30.

40. Vezi Thunmark—Nylén, 1983, II și IV.

41. Vezi Arne, 1911, p. 53 la sfîrșit și 54, fig. 239, de asemenea 1917, p. 45 sq.

42. Compară Arne, 1911, p. 42, 49, fig. 224 și 225 ; p. 53, fig. 236 și 237 ; la fel p. 54, fig. 238.

Havdhen, Gotland. El menționează că se găsesc matrițe pentru astfel de *lunulae* nu numai în orașele rusești din timpul vichingilor, dar de asemenea în Polonia și Scandinavia.

O matriță din sec. VII sau VIII, pentru «doi cercei semilunari... fiecare cu câte un pandantiv stelat» s-a găsit la Costești, jud. Iași, reprodus pe planșa 2 b, din *Christian Art in Romania*, II, p. 33. Cercei de acest tip, din veacul al IX-lea, proveniți dintr-o descoperire de la Coșovenii de Jos, jud. Dolj, se află la Georgescu (p. 54). Decorația acestor pandantivi ne duc cu gândul către unele, cert mai recente, dar tot așa de tradiționale rozete decorative, de la Mănăstirea Cetățuia de lângă Iași (Moldova), de la începutul anului 1669⁴³. Cu unul din aceste aspecte identice, în formă de rozetă, se prezintă Arne 1911, la p. 33, imaginea 157.

Natural, nu este nevoie ca descoperirile arheologice să dovedească că cele dezgropate au fost creștine. Ochsner (p. 13) nu vrea nici el să susțină aceasta. Ne putem orienta după cadourile de la partenerii de afaceri creștini, mărfurile de schimb sau de pură pradă. Dar, acestea atestă că gutanii, exact la fel ca suezii, au venit în contact cu creștinii din Răsărit, în acest timp.

Ouăle de înviere, care în Suedia sînt asociate în mod obișnuit cu Kievul, ar putea să motiveze un capitol propriu. Aici am putea numai nota că, despre ele s-a ocupat în studii extinse, Louise Hagberg, în 1906, și Holger Arbman, în 1945⁴⁴. Atît cît se știe, nimeni deci nu a constatat că ouăle, ca simbol al învierii provin din anumite culturi îndepărtate din întreaga lume. În Europa deja la etrusci, de exemplu, în picturile de la gropile Leilor și Leoparzilor din Tarquinia⁴⁵.

«Aceasta este... nu neverosimil că, cele două ouă de argilă înghețate din regiunea Kiev, care au fost găsite în satele gotlandiene, indică un serios interes pentru creștinătatea bizantino-rusă, la unii gutani»⁴⁶. Esențialul este, de asemenea, din punctul de vedere al istoriei religiei de mare interes a compara unele descoperiri arheologice gotlandiene, cu descoperirile de același tip, din Est și Sud-Est. În multe cazuri se marchează sau o directă proveniență sau cel puțin, o puternică influență, de acolo. Aceasta pare de altfel, să indice că relațiile au avut loc între aceste teritorii, cu mult mai devreme, decît în timpul vichingilor⁴⁷.

În această relație se poate nota, că lângă Eketorp, pe apropiata insulă suedeză Öland, se află o cetate care amintește foarte clar de cetăți din Balcani din același timp, secolele V—VI, după Hristos⁴⁸. Este greu, să

43. Grigoraș, p. 28.

44. Vezi bibliografia dimpreună cu Stenberger, 1967, p. 18.

45. Vezi Bartoccini, IV, X și XXII și Strong, p. 100 și 101.

46. Jansson, 1983, I, p. 236; compară Troitzig, 1983, p. 382 și 383. Pernler, 1977, p. 30 are altă concepție.

47. Vezi la Stenberger, 1945, p. 70 și 1969, p. 99 și 111, despre timpuria influență din regiunea Dunării de Jos și din Transilvania. Compară Nylén, 1983, III și special 1969 cu această discuție despre: «impulsuri ale domeniului cultural traco-dacic din Balcani... care poate da originea marelui cazan de argint de la Gundestrup», din Dane-marca, foarte cunoscut în cercetarea științifică internațională.

48. Vezi «Balcanic «plan de oraș» în vechi sat din insula Öland», în ziarul Svenska Dagbladet (Foaia zilnică suedeză) din 11 august 1966 și «sat oriental din Öland» în ziarul Dagens Nyheter (Noutățile zilei) din 14 iulie 1966. Compară de asemenea, Arbman, 1945 I, p. 97 (primele rînduri) și p. 100 (al doilea și al treilea aliniat).

identificăm, cu deplină prudență, legături speciale românești în descoperirile arheologice gotlandiene. O parte din indicații se află totuși, de exemplu, prin intermediul runelor⁴⁹. Neîndoielnică este transformarea caracterelor grecești și latinești. Dar, de altfel, despre originea și vechea lor istorie sînt multe diferite păreri. Cea mai aproape de adevăr se crede totuși a fi⁵⁰ «că acestea au apărut între goți, atunci cînd aceștia erau așezați în sudul Rusiei și României, ca vecini ai orașelor comerciale grecești și ai posesiunilor romane, de la coasta Mării Negre (circa 150—350 d.Hr.)». Se mai poate nota, după Wessén (1968), că «*goții din regatul de la Marea Neagră au stat în vii relații cu cele mai apropiate popoare înrudite din Scandinavia*». Acestea sînt atestate, de asemeni, în Gutasagan⁵¹, care au devenit considerabile mai tîrziu. «În acel secol a avut loc un intens comerț, între Sud și Nord, via Weichseldalen și în sus către coasta Mării Baltice. Printre multe altele, pe acest drum, au atins runele (caracterele runice) Nordul, deja înainte de secolul al IV-lea d.Hr. ... Cele mai vechi aflîndu-se în diversele descoperiri arheologice, de diferite categorii, pe arme, garnituri ale acestora, bucle și alte obiecte de po-doabă»⁵².

Mai tîrziu fac de asemeni autoritate, cele mai vechi cunoscute inscripții runice din România. Aici se poate menționa colierul de aur de la Pietroasa, jud. Buzău⁵³, cu însemnarea proprietarului «*gutaniowihailag*» («*Der Goten Erbbesitz, geweiht/und/unverletzlich*») și atribuit regelui Atanaric al goților vestici, care la anul 376 a trebuit să îngroape tezaurul, din care face parte⁵⁴. La fel, cea din aproximativ același timp, pe un instrument de țesut de la Lețcani, jud. Iași⁵⁵ «*idonsufthe : rango*» («*Idos Gewebe hier-Rangno*»).

Sederea goților, pe teritoriul românesc este un fapt istoric. În ce mod exact au stat însă în relație cu insula Gotland și cu gutanii este, pe de altă parte, neclar⁵⁶. Numai că au avut raporturi între ei, chiar lingvistice.

Nimic nu pledează de asemeni împotriva relațiilor, dintre insula Gotland și locurile de așezare timpurie ale goților din Sud-Est, care s-au

49. Compară Melnikova, p. 169.

50. Wessén, p. 45. Vezi însă Stenberger, 1969, p. 222. Acesta este de părere că, aserțiunea că goții au creat scrierea runică, în Europa de Sud, nu mai poate fi susținută, atunci cînd cele mai timpurii inscripții nordice se consideră a fi mai vechi decît apariția goților acolo. Însă el nu exclude «că această creație a fost efectuată undeva, în Sud-Estul Europei... pentru că o atît de îndepărtată adoptare, de către ofensiva germană împotriva acestei părți a lumii, era înainte ca imigrația gotică să poată fi atestată». Compară Longhundraleden, p. 21.

51. Compară nota 35 de mai sus.

52. Wessén, 1968, p. 46.

53. Vezi la Svärdsström, p. 117 sq. În ceea ce privește inelele gotlandiene, cu forme diverse, vezi de exemplu Nylén, 1972, p. 35. Vezi de asemeni Vierck, p. 67, fig 2 și Strömberg, p. 70. Compară, de asemeni, Thrane, p. 18.

54. Despre Tezaurul de la Pietroasa, vezi Dicționar enciclopedic de artă veche a României, p. 273—274 și, de asemeni, suplimentul cu imagini color, nepaginat. Interesantele teorii despre o origine pelasgogetică au fost prezentate de Iordache și Bălașu Moldoveanu în Săptămîna, București, 22.01.1971. Vezi și Ecaterina Dunăreanu-Vulpe, Le trésor de Pietroasa, București, 1967, p. 41—46.

55. Vezi în această privință Krause, p. 153 sq.

56. Carl-Axel Moberg, p. 73, cap. Goții și Suedia și p. 121; de asemeni, Stenberger, 1945, p. 79 și 85.

menținut, în continuare, și după ce goții, ca popor propriu-zis, au dispărut de acolo. Cu o diferită intensitate au putut relațiile să aibă urmare în epoca venzilor, adică din jurul anilor 550—800 d.Hr. și de aici, în continuare, în timpul vichingilor.

Competentul profesor Oke Ohlmarks, în cadrul unui program de televiziune, din noiembrie 1983, a expus o teorie despre un centru comercial (factorie) suedez, în Nordul Italiei, ca punct extrem pentru epoca de bronz a comerțului cu chihlimbarul, de la Marea Baltică spre Roma. Pentru timpurile viitoare Est-europene se află astfel de factorii, probabil și pentru alte mărfuri, răspândite după fiecare caz pe teritoriul baltic sau rusesc, cel puțin pentru epoca vichingilor⁵⁷. Nu avem nici o indicație însă, despre asemenea puncte de adunare (repliere) pe teritoriul românesc. Dar, părerea nu poate fi considerată lipsită de sens⁵⁸.

Poate că aceasta a dat o sugestie, evident mult inițiatului autor I. Barnea, în introducerea la numita și anterior citată lucrare *Christian Art in Romania*, II, p. 18—19. El se ocupă acolo de încăperile din stîncă, capele și galerii, ce s-au săpat lîngă Basarabi-Murfatlar, aproape de Constanța în Sud-Estul României: «Figurile fantastice de balauri incizate pe pereții biseriței E. 5 (pl. 28), pe unii din stîlpii ce separă nartexul de naosul biseriței B. 4 și de mai multe ori pe pereții cavoului C. 1 — C. 2 (pl. 29), arată influența, ori mai curînd prezența unei populații de origine nordică, ceea ce pare a confirma și examenul antropologic al celor două schelete aflate pe pavimentul încăperii funerare C. 1. Aceeași origine nordică arată reprezentarea corăbiei din stînga unuia din mormintele de la Vest de bisericuța B. 3 (pl. 14/1) și, poate chiar a labirintului ce se repetă de cîte două ori pe pereții bisericuțelor B. 4 (pl. 21) și E. 3. Ele amintesc de lumea vichingilor și de drumul comercial ce unea țările scandinave cu Constantinopolul, cunoscut sub numele de «drumul de la Varegi la Greci». Acest drum traversa Marea Baltică unde-și avea ca stație principală insula Gotland, mergea pe Neva pînă la lacul Ladoga, iar de acolo înspre Sud, pe apa Volchovului, pînă la lacul Ilmen, unde se afla orașul Novgorod, cel mai mare centru al Rusiei Vechi, după Kiev. Mai jos, drumul continua pe apa rîului Lovat, iar după aceea pe cursul lung al Niprului, pe care se afla Kievul și ieșind la Marea Neagră, urma coasta de Vest a acesteia pînă ajungea la Bosfor și, în sfîrșit, la Constantinopol.

În capitala Imperiului, întreprinzătorii corăbieri vichingi se ocupau fie cu comerțul, fie se înrolau în armată, ori în alte slujbe ale statului bizantin. În felul acesta unii dintre ei vor fi ajuns și pe teritoriul themei Paristrion, la Basarabi, Dinogeția-Garvăn, unde de asemenea au fost identificate urme ce li se pot atribui și, poate, și în alte centre încă necunoscute de la Dunărea de Jos.

O atenție aparte merită inscripțiile (grafitele) incizate aproape toate pe pereții celor șase biserițe și ai cavoului C. 1. Dintre acestea, cele mai numeroase (circa 60) sînt runice, încă nedescifrate...»^{58 a}.

57. Nylén, 1983, I, p. 130—131.

58. Lomborg, p. 5—6.

58 a. Comp. Ellis Davidson, p. 244 f., fig. 3. Lucrarea sa este însă, în multe privințe, considerată a fi prea lipsită de spirit critic.

Interesantele indicații, de mai sus, motivează o privire asupra ilustrațiilor pe care lucrarea se sprijină. Imaginile cu balauri de la *planșa 29* datate între 976—1025, se leagă incontestabil de lucrurile asemănătoare, gotlandiene și scandinave, dintr-o perioadă mai veche, 400—700, decît timpurile vichingilor. Acestea se pot compara cu, de exemplu, Nylén 1978, pp. 21, 22, 47 și 105, unde materialul ilustrativ indică similitudini incontestabile. Ele însă se aseamănă natural, în primul rînd, cu literele ornamentale unciale inițiale, din vechile manuscrise bizantine, care se întîlnesc spre exemplu, la Weitzmann.

Imaginile cu nave, de la *planșele 14 și 29*, datate între 976—1025, îndreaptă de asemeni gîndul către insula Gotland. Carcasele amintesc despre timpul migrațiunii popoarelor, pe corăbii de navigație⁵⁹. Cataragele însă deslușesc o perioadă mai tîrzie, după anul 500. Ambele labirinte, de pe *planșa 21*, au directele lor corespondențe în construcțiile ce preced pe insula Gotland. Aici, ca și pe alte locuri din Scandinavia, au acestea denumirea de *Trojeborg* și de aici legătura cu *ludus troiae*, dansul fecioarelor. Un cunoscut labirint se află în afara orașului Wisby⁶⁰, un altul de adîncă vechime, lîngă biserica din Fröjel.

Trebuie, totodată, să remarcăm că presupusa inscripție runică de pe imaginea prea neclară, pentru a putea să fie identificată ca atare, precede cu puțin, una din planșele ce reproduc labirintele. De asemeni alte ilustrații, decît cele acum menționate, sînt de mare interes. Crucile cu brațe egale, de pe *planșa 12/2* sînt identice cu simbolul soarelui, pe care Ohlmarks l-a luat drept temei pentru recenta sa teorie referitoare la o colonie suedeză în Nordul Italiei. În formă de «cruce cu brațe egale și rotunjite, avînd în interior cinci cerculețe, cîte unul la extremitățile brațelor, și al cincilea în centru» se prezintă cu 300 de ani mai de vreme, decît pe *planșa* indicată, într-o formă turnată din piatră vulcanică la Traian, jud. Bacău, reprezentată pe *planșa 118/1*, din *Christian Art in Romania*, I.

Planșa 13, cu imagini de la capela B. 3 din Basarabi, datată ca și pînă acum din 976—1025, prezintă pe de o parte, o figură care după text amintește de «consacrarea coarnelor», din cultura cretană, iar pe de altă parte, o pasăre asociată, cu ceea ce se crede a fi o inscripție runică. Se întîlnesc și mai departe grafite asemănătoare runelor. Figura asemănătoare coarnelor, amintește ceva despre figurile stilizate de nave din anii 500—600, respectiv 700—800 d. Hr., care sînt reproduse la Lemke, *planșa 15* și Nylén, p. 133⁶¹.

Imaginea de pasăre, în eventuală combinație cu semnele runice, este numai pentru rațiunea de asemănare, cu lucrarea împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul († 959) *De administrando imperio*, cu sacrificiul păsării *rhos*, care după coborîrea de-a lungul Dnistrului s-a oficiat pe insula sf. Gregor⁶².

59. Schönäck, p. 121; Nylén, 1983, I, p. 126—128.

60. Detalii despre cetățile trojene ale insulei Gotland la Kraft, p. 59 sq.

61. Vezi și Nylén, 1983, II, p. 5 și 13. Despre «Corăbiile din insula Gotland», pe căile răsăritene, compară Arne, 1917, cap. «Amintirea suedeză în poezia populară rusă», p. 68.

62. Compară Nerman, 1942, p. 385 Stenberger, 1943, p. 23, nota 1. Despre capetele păsărilor ca detalii, de ornamentație, în interiorul teritoriului Mării Negre, vezi

Un semn frecvent în grafitele, ce se asociază cu imaginea de pasăre și două cruci obișnuite, în legătură cu acestea, figura de pasăre se crede că a fost plasată deasupra unei inscripții deja existentă, care a putut fi posibil runicul Ψ . Alt element ce se pare deci a fi, cel mai probabil, este cel glagolitic, special comparabil cu inscripțiile de la planșa 30 (vezi mai jos).

La planșa 26 de la biserița E. 3 de la Basarabi, cu, printre altele, cea dintâi imagine cunoscută pe teritoriul românesc a lui Iisus copil în iesle, tot din 976—1025, o însoțește Barnea de următorul comentariu: «De menționat... că pe pereții acestei biserițe, ca și pe ai biseriței vecine (E. 5), nu se află decât inscripții (grafite) runice, cele vechi slave și grecești lipsind cu totul — indiciu prețios pentru populația care le-a cioplit și le folosea».

Aceste indicații nu rezultă din text (compară p. 18 și planșa 27). Inscriptiile runice la care sînt raportate nu pot fi regăsite și pe planșe. Ceea ce se redă pe planșa 30 și se indică acolo, ca «grafite runice», s-a apreciat de către experții de la *Oficiul național de antichități din Stockholm*⁶³, a nu fi așa ceva, ci din contra, a avea «puternice similitudini cu unele semne ale vechiului alfabet slav».

La aceste spuse acum trebuie să adăugăm că, întotdeauna în astfel de circumstanțe, este necesar să fii foarte prudent și să nu tragi concluzii care merg prea departe, cînd, poate, numai niște asemănări superficiale se pot afla, în materialul arheologic. Incontestabilele indicații ce preced pot încă o dată să nu fie acceptate deplin pentru a proba teoriile, despre o prezență directă, în timpurile vichingilor, gotlandiană sau scandinavă, pe teritoriul românesc al Mării Negre. O mai timpurie prezență gotică poate, de exemplu, să fi intrat în imagine.

Pe de altă parte, trebuie, natural, să nu eliminăm posibilitățile unui punct de sprijin vareg, spre exemplu la Basarabi, sau pe un alt loc din regiunea Constanța. Un astfel de punct de sprijin se impune din contra, nu numai ca logic motivat, dar ca practic indispensabil, pentru nelipsita de importanță călătorie, dintre gurile Dnistrului și Constantinopole. Viitoare cercetări de pe teren trebuie să nu piardă din vedere această problemă.

De asemeni, dacă nici o constantă prezență gotlandiană n-a mai avut loc, este cu totul clar că, cel puțin vizite sporadice gotlandiene s-au făcut pe teritoriul românesc. O mărturie scrisă este cea amintită anterior, gra-

Holmqvist, 1969, p. 157—158, care se leagă, printre altele, cu arta romană a coastei Mării Negre și alte fonduri mai vechi.

Cît privește pe Rhôs și Roslagen, vezi Tunberg, 1947; Ekbo, p. 143; Falk, p. 147; Sjaskolski, p. 203; Thulin, p. 175; Tinnefeld, p. 243. Cunoscută este descrierea episcopului francez Prudentius despre o delegație din anul 839, din partea împăratului bizantin Teofil, către împăratul francez Ludovic cel Pios, care atunci s-a găsit la Ingelheim. Delegația a fost însoțită de cîțiva rus. La întrebarea împăratului, ei l-au informat că ei aparțineau grupării sociale suedeze (sueones). Brondsted, p. 53; Sawyer, p. 116. Compară în această relație Ronay, p. 46, care citează *Leges Edovardi Confessoris* despre «the land of the Rugos, whom we more commonly call Russians» și unele confuzii între Suedia și Gardarike.

63. Scrisoarea din 9 februarie 1982, de la Biroul Runic către Institutul suedez din Stockholm.

vura (inscripția) de la Sjonhem, despre gotlandianul Rodfos, mort printre valahi.

Trebuie de remarcat că toate imaginile și semnele ce au fost discutate se prezintă în legătură cu diferite variante ale crucii sau ale altor simboluri creștine. Indiferent dacă se atribuie varegilor sau altor călători din Gotland, sau din restul Nordului, asemenea vizitatori n-au putut să se împiedice ca aici să ajungă în contact cu simbolurile creștine și creștinătatea în general. S-au găsit multe căi pentru comerțul, din timpul vichingilor, dintre teritoriul românesc și insula Gotland⁶⁴. Tranzitul comercial, prin mîini intermediare s-a practicat cu siguranță de exemplu, între Moldova și Polonia-Baltică și în prelungire de aici, cu insula Gotland⁶⁵.

Un nume trebuie special menționat, atunci cînd este vorba de relațiile timpurii dintre România și insula Gotland: Preotul comunal de la Vall și Hogrån, mai tîrziu superintendent la Episcopia din Visby, *Hans Nilsson Strelow* și a sa *Cronica Guthilandorum*, apărută la Copenhaga în 1633.

Strelow a avut deja, după sfîrșitul secolului al XVII-lea, o foarte reea reputație în cercetarea istorică. Povestirile sale au fost găsite și sînt în continuare considerate «așa de îndoielnice, încît ele nu pot fi utilizate drept izvoare pentru istoria timpului vichingilor»⁶⁶. Problema este deci, dacă acesta merită, într-adevăr, renumele postum pe care l-a dobîndit. Se poate cita în această privință Fritzell 1972, p. 11, care consideră *Cronica* «*prea mult desconsiderată de cercetare, pentru că este examinată în funcție de gîndul că ne lipsește o elucidare științifică asupra condiției izvoarelor sale*»⁶⁷.

În *Cronica* sa, Strelow dorește să preamărească poporul gotlandian și ilustrează sa istorie. El urmează tendința generală din Nord, din secolul al XVII-lea, cu acest interes exagerat pentru antica sa istorie. Alți cunoscuți predecesori suedezi, în această privință, sînt Johannes Messenius, acel aspru critic al lui Strelow, Johan Hadorph și nu mai puțin, Olof Rudbeck, cu faimoasa sa *Atlantica*.

Nu fără remarcabile greutăți, Strelow a alcătuit scrierea istoriei sale, pentru a se pune de acord cu situația politică, adică cu hegemonia daneză a acelor timpuri, asupra insulei Gotland, care totuși a încetat chiar

⁶⁴ Haussig, p. 187 sq.; Vierck p. 64; Kyhlberg, p. 40; și Stenberger, 1969, p. 191. Cît privește contactele numismatice Est-Europene *Westermarck*, p. 38—39. Referitor la drumul Volgăi opus drumului Dnjeprului, vezi *Arne*, 1911, p. 61 și 1917, p. 58. Compară de asemeni, Nylén 1969, p. 162: «Este oare probabil ca acest transfer de populație (al goților) să fie văzut, în deplină cunoștință și precis, ca lipsit de plan și în întregime pe drumuri necunoscute? Nu trebuie de presupus, în schimb, că migrațiunea s-a petrecut mult înaintea cunoscutei relații directe, căci contactele au fost atît de vii și atît de atractive, pentru populațiile locuind în Nord, încît poate au devenit pricină ajutătoare la emigrare și la direcționarea călătoriilor». Căile de contact dintre Balcani și insula Gotland sînt tratate de *Serning*, p. 51 sq., special la p. 58, și la imaginea-hartă 7, de la p. 61.

⁶⁵ Compară *Sköld*, 1984.

⁶⁶ *Jansson*, 1983, II, p. 416.

⁶⁷ Compară *Oke G. Sjöberg*, 1972, p. 63, pe care îl citează *Ulf Dittmer*: *Hans Nielsson Strelow* și *Cronica* sa gotlandiană, 1961, «...chiar dacă Strelow poate fi învinuit de plagiat, minciuni, fantasmе și dezordine, el devine astfel denigratorul său între care se află cu rușine. Critica lor a fost *prea severă*».

în timpul vieții sale. O scădere a expunerii, desigur când este vorba de perioada mai veche, constă pentru aceea în tentativa unor prea frecvente eforturi și devote corelații, cu condițiile concrete de viață daneze și cu tradiția daneză.

Încă o scădere este bineînțeles faptul că el, la fel ca Rudbeck, se servește frecvent de cele mai aproape de ridicol demonstrații etimologice. Cea mai importantă lacună constă deci, în multe premise ale lui Strelow și ale timpului său, pentru investigația sa istorică. Una din acestea este cea dintâi presupunere etimologică, ca axiomatic dovedită, anume identificarea gutanilor (și goților) cu geții din România «*Gothi qui et Getae*»⁶⁸.

Temei pentru o astfel de identificare se crede că ar fi găsit în povestirea emigrării din Gutasaga. Legenda este probabil alcătuită, esențial, la sfârșitul secolului al XII-lea sau la începutul celui de al XIII-lea, dar ea reproduce parțial și o tradiție orală, foarte veche⁶⁹. După povestire, insula Gotland s-a suprapopulat în așa măsură, încât țara nu mai putea să hrănească toți locuitorii. Atunci au tras la sorți, îndepărtarea din țară a fiecărui al treilea bărbat, care, prin Estonia și Rusia, încetul cu încetul, au atins «Grecia» (= ținutul bizantin al Mării Negre). «Astfel s-au stabilit acolo și locuiesc, în continuare, și au încă astăzi, în limba lor, urme ale limbii noastre»⁷⁰.

Nerman, 1963, p. 15 și următoarele, acceptă, în chip manifest, elementele povestirii. Cele mai apropiate, pe bază de descoperiri sînt săpăturile arheologice suedeze-letone, sub conducerea acestuia, din 1929 și 1930, de la Grobin, la Răsărit imediat de Liepāja, din Kurlanda care, constată el, atestă «o mare emigrare din insulă, către Baltica de Răsărit și regiunea de Sud-Est a Mării Baltice, în jurul anului 475».

Lauritz Weibull, p. 27⁷¹ încearcă, din contra, cu mare veracitate, să demonstreze că povestirea emigrării este o veche legendă de călătorie, cu rădăcinile la Herodot. Prin Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, de la sfârșitul veacului al VIII-lea, atinge Nordul prin Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, din jurul anului 1200⁷².

Pentru punctele sale de vedere, schițate succint, consacră Strelow considerabil spațiu privitor la geți și daci și la conducătorul acestora, *Zalmoxis*, la p. 57, putînd avea posibilitatea să-l identifice cu *Zalmodigikos*, din al treilea secol î.d.Hr.⁷³ *Andreas*⁷⁴, care după Strelow, p. 60, a ajuns regele gutanilor (guternas) la anul 3541 după creația lumii «a purtat un mare război cu creștinii», pentru un sprijin de început al lui *Decebalus*, care a fost urmașul lui *Scorilo*, la *Strelow*, «Carilus sau Strelow, p. 63, denumit Guthe-Lasse ș.a. înaintea lui *Berebista* «care pe drept cuvînt se numește Burge den Bistre» și *Diurepaneus*, mort la 98 d.Hr., care «iubea mult părul său negru și cîrlionțat» și a cutezat să fie

68. Lauritz Weibull, p. 33. Comp. Lemke, p. 16; Jansson, 1983, III, p. 448, nota 3; Ove Moberg, în special p. 160 sq.; Tunberg, p. 1, sq.

69. Ochsner, p. 10; Fritzell, 1972, p. 12.

70. Vezi nota 35 de mai sus.

71. Comp. Fritzell, 1972, p. 19.

72. Vezi Curt Weibull, p. 153 sq., capitolul Saxo «Grammaticus».

73. Bantaș, p. 8; Oțetea, p. 63. Compară al prietenilor sciți «Zamolxis» la Olof von Dalin: *Svea Rikes historia* (Istoria statului suedez), 1747, după Odelberg, p. 144.

74. «Atheas» la Olof von Dalin, Odelberg, p. 149.

regele dacilor, *Duras*⁷⁵. El a abdicat în anul 87 î.d.Hr., în favoarea lui *Decebalus*, care a fost urmaşul lui *Scorilo*, la Strelow «*Carilus sau Karll*», p. 69.

Gepizii «au făcut o mare răscoală printre gutani... şi au plecat din ţară împreună cu soţiile, copiii şi bunurile lor spre *Valahia*, au ocupat noi locuri şi au supus loruşi poporul pe unde au înaintat» (p. 42, text în daneză).

Strelow se pierde, cu siguranţă, printre cimbri, goţi, gepizi şi vandali⁷⁶. De asemeni, cu consideraţiile provenite din instrucţia sa clasică de la Copenhaga, dar desigur contra fondului său ulterior, din viaţa izolată pe care a dus-o apoi, pe această îndepărtată Gotland, el manifestă totuşi o aproape uluitoare cunoştinţă, despre această parte a istoriei româneşti.

Multe din informaţiile sale le-a obţinut probabil, direct de la Herodot, Casiodor, Jordanes şi Saxo; el însuşi citează pe Paulus Diaconus⁷⁷. Poate, de asemeni (acestea provin), de la decanul Dudo de la St. Quentin şi din a sa *De mortibus et actis primorum Normanniae ducum*, de la începutul sec. al IX-lea⁷⁸. El trebuie să fi avut acces şi la alte izvoare. Printre acestea, la manuscrisele şi la copiile-duplicate ale teologului de la Copenhaga, Nicolaus Petrejus, care, în jurul anului 1550 a devenit preot la Gotland. După Oke G. Sjöberg, p. 6—7, el s-a consacrat acestora pe baza unor codice încărcate cu fantezii despre rolul insulei Gotland, în istoria Danemarcei.

Cele mai bune părţi din *Cronica* sa sînt considerate, cu toate acestea, de Strelow, după Sjöberg, acelea pe care «le-a luat dintr-un document acum pierdut. Un incendiu la prezbiteriul din Vals, din 1643, a putut fi cauza că acest document n-a putut supravieţui lui Strelow».

Despre orice ar putea fi vorba, există cea mai rapidă documentaţie, cu directă legătură la Gotland şi, mai ales, cu timpurile semnificative de mai târziu, de acolo. Dar, nu se poate exclude că Strelow a avut temeiuri pentru cunoştinţele sale despre clasicul teritoriu românesc şi istoria acestuia, care au ajuns să dispară în incendiul amintit sau au dispărut în alt mod⁷⁹. Indiferent de un eventual temei istoric, pentru povestirea migraţiei din Gutasagan şi problema onestităţii lui Strelow se pot totuşi nota unele indiscutabile fapte:

1. Goţii (goterna în l. suedeză), care într-o privinţă au fost înrudiţi de departe sau mai de aproape cu gutanii (gutarna în l. suedeză), au locuit îndelung pe teritoriul românesc.

2. Relaţiile dintre gutani şi teritoriile de locuire ale goţilor din Sud-Est s-au menţinut timp îndelungat. De asemeni, «sub scutul hunilor, zone întinse din Dacia continuă să rămână sub dominaţie germanică (o dominaţie gotică cu specificaţie ostrogotă şi gepidă)». Contactele se menţin, în orice caz şi la mijlocul sec. al VI-lea d.Hr.⁸⁰, adică la începutul epocii venzilor şi continuă sau se reînnoiesc, după aceea, în epoca următoare vichingilor.

75. *Ofetea*, p. 79.

76. *Ibidem*, p. 140. Migraţia poporului german, în Europa de Est, mai în detaliu, la Maencken-Hellen, p. 18 sq.

77. Lauritz Weibull, p. 32.

78. *Ibidem*, p. 31.

79. Comp. *Trotzig*, 1983, p. 383; *Pernler*, 1977, p. 14.

80. *Ofetea*, p. 138 şi 144. Comp. *Arne*, 1917, p. 13 sq.

3. Tîrziu, în veacul al XVII-lea, în Gotland, a existat convingerea totală în lanțul de identificare gutani-goți-geți. Poate aceasta a avut sprijin într-o legendă vie, fermă și tradițională atunci, din sec. XI—XII, asupra călătoriilor comerciale ale gutanilor la Marea Neagră?

4. Independent, de asemeni, de temeiurile autentice ale unei astfel de identificări, cum s-a remarcat aici, au fost legăturile între insula Gotland și teritoriul românesc, cu rezultat sigur în aceea că negustorii gotlandieni, varegii sau alți călători au venit în contact cu acesta și au primit impulsuri de credință creștină ortodoxă⁸¹. Aceasta, de asemeni, despre influența numeroaselor teritorii rusești, apropiate din jurul Kievului, Mînskului și Novgorodului, ca și natural, al Poloniei, care a fost mai puternică și mai frecventă și prin acestea mai eficientă, decît impulsurile din Balcani.

5. Nu există nici o dovadă expresă, despre misionari ai Bisericii Ortodoxe în Gotland. Că așa ceva ar fi putut avea loc, nu este, cu toate acestea, nicidecum absurd⁸². O mărturie despre o influență creștină pentru o foarte timpurie perioadă, după părerea mea și a altora, este imaginea de piatră gotlandiană, acum în Sala de Antichități din Gotland, la Visby, care este reprodusă, la fig. 1. La cunoscutul și amintitul Simposion de la Visby din 1983, în preambul a aderat profesorul Erik Lönnroth, cunoscut istoric și membru al Academiei Suedeze, la remarca mea în această privință. El a relevat că reprezentarea unei scene a învierii este evident un motiv creștin dintr-un timp mult anterior cunoscutei călătorii misionare în Suedia, de la 830, a lui Ansgar, episcopul de Hamburg-Bremen și primelor istorisiri despre misiunea creștină de aici.

O imagine pe piatră (fig. 1) este redată la Nylén, 1978, p. 97, ca exemplu, cu ilustrare detaliată, asupra costumației gotlandiene vechi, cu «foarte îngrijiți pantaloni lungi, într-o formă aproape modernă». Aceasta ca variantă a celor adesea reprezentați pe imaginile de piatră, pantaloni bufanți (largi), care, după p. 90, poate să ne facă să înțelegem înrudirea cu moda răsăriteană⁸³. De asemeni, Stenberger, 1967, p. 15, înfățișează o imagine cu un precaut comentariu, care ne trimite la Lindqvist, 1945, p. 118. Acesta nu conține excluderea că piatra n-ar putea reprezenta învierea lui Hristos. Mărturia pietrei cu scena învierii, atît cît am putut eu afla, nu merită o extensiune de atenție⁸⁴. Prin vechimea ei însă, ca și prin

81. Comp. *Lemke*, p. 29. «Die Zahlreichen Wikinger-Handelsfahrer aus Gotland, die auf den russischen Flüssen südöstwärts zogen, mussten notwendigerweise in Kiev Byzanz usw. auf das östliche Christentum stossen. Die Spuren Solcher Begegnungen sind in den später gebauten Kirchen von St. Lars in Visby sowie in Källunge und Garde zu sehen». Comp. *Arne*, 1917, p. 76; *Schmid*, p. 107, 182—183; *Roosval*, p. 292; *Piltz*, p. 359; și *Svahnström*, p. 453. De asemeni, alte biserici din insula Gotland-Havdhem, Sundre, Eke, Dalhem, Mästerby — au izolate resturi de pictură cu elemente ruso-bizantine.

82. *Schmid*, 66; *Anders Sjöberg*, p. 117—119. Comp. cu nota 29 de mai sus. Aluzii se întîlnesc în izvoarele din Islanda despre o vizită acolo de episcopi «armeni» și «greci», care nu posedau limba latină; *Ari Thorgilsson*: *Islendigabók* (cartea islandezilor), scrisă între 1125 și 1132, *Sawyer*, p. 10, *Codex Grágás* din sec. XIII, *Sawyer*, p. 41.

83. *Thunmark-Nylén*, 1983, p. 153; și *Grousset*, p. 21.

84. *Trotzig*, 1983, p. 378 și 380. Fără indicația rațiunii de fapt se găsește, *Pernler*, 1977, p. 30, traducerea «exceptional de neverosimilă» și că piatra este mai puțin interesantă, decît ouăle învierii, notele 44—46, de mai sus.

foarte neobișnuitul său subiect a trebuit, ca însăși lucrarea sa, să conțină ceva de senzație.

În ceea ce privește sicriul de piatră de la Ire din parohia Hellvi, din insula Gotland, el a fost găsit ulterior, într-un cimitir. El poate fi datat din perioada secolelor VII—IX. Stenberger indică secolul VII.

Atît actuala piatră cît și aceea, probabilă extremitate a sicriului dinspre picioare, tot atît de mult reproduse la Nylén, 1978, p. 97, preced neintenționat poate, un aranjament în formă de cruce. La extremitatea picioarelor există o sabie suprapusă unei sulite, în legătură cu o scenă de vînătoare sau cu un ritual de jertfă, aici animalul încoronat de coarne plutește ca într-un tatuaj scitic, de la mormîntul din Pazirik, regiunea Altai, din anul 400 î.Hr.⁸⁵.

Sîntem tentați, de asemeni, să ne gîndim la *Christian Art in Romania*, II, p. 31, planșa a, reprezentînd figura unei forme de metal alb presat de la Costești, jud. Iași, din sec. VII sau VIII. Pe aceasta se află trei figuri de oameni (care însă nu se aseamănă pietrelor de la Ire). «După îmbrăcăminte și înfățișare ieratică, par niște preoți, ipoteză confirmată și de existența în colțul din dreapta sus, a imaginii unei căprioare, cunoscut simbol creștin».

Această piatră reprodusă are de asemeni trăsături comune cu o semnificativă de mai tîrziu — sec. al XII-lea — și mai elaborată fîntînă baptismală de la biserica Viklau din Gotland, cu figura lui Lazăr cel înviat, atribuită maestrului Hegvald sau școlii sale⁸⁶.

Imaginea de la sicriul din Ire, aici nereprodusă dinspre picioare, amintește la fel cu putere, de o altă, poate ceva mai veche, sec. VII, sicriul de piatră de la Änge, de lîngă Buttle, de asemeni aflător în Sala de Antichități de la Visby⁸⁷.

În rezumat prudent, se poate spune că ambele sicrie de piatră de la Ire, în legătură cu tradiția locală⁸⁸, reunesec într-o întregă nouă trăsătură, universul imaginilor gotlandiene⁸⁹. De unde provine această trăsătură, se poate numai specula astăzi în jurul ei. Cum s-a remarcat de așa de multe ori, gutanii au avut relații atît cu Estul cît și cu Vestul, care au putut mijloci aceste impulsuri⁹⁰.

În actuala literatură suedeză se pare că s-au accentuat foarte mult relațiile vestice, cînd este vorba de încreștinarea insulei Gotland. Caracteristică este următoarea concluzie de la Trotzig, 1983, p. 386, la sfîrșit: «S-a discutat mult despre din ce parte a venit creștinismul în insula

85. Krogh, p. 14. Comp. Tamara Talbot Rice, p. 11, fig. 3 și p. 98. Forma pietrelor amintește sicriul de la biserica Ardre din Gotland. Nylén, 1978, p. 82—83; aici un model indică analogiile (nestoriene?) de la Ch'uan Chow din China, Bamm, p. 230 și 357.

86. Lemke, p. 36 și fig. 43; Lagerlöt-Svahnström, p. 244; și Svahnström, p. 447.

87. Lemke, planșa 24.

88. Comp. «păgîn», sicriu de piatră, la Trotzig, 1983, p. 367, fig. 5.

89. Stenberger, 1967, p. 16.

90. Despre unele asemănări între două pietre cu figuri și două «imagini de cavaleri traci» din România, cu așa-numitul adventus motiv (revenirii lui Hristos), vezi Vierck, p. 71, fig. 4, p. 73, fig. 3, ca și textul de la p. 72 sq. și 78 sq. Comp. de asemeni, Micla Florescu, fig. 173 și 296; și Nylén, 1978, p. 17—18, și 1983, III, passim. Descoperirile gotlandiene de platouri de joc de ex. la Per Lundström, 1981, planșa 11/5, poate motiva observațiile în legătură cu planul de joc de la Micla Florescu, p. 326.

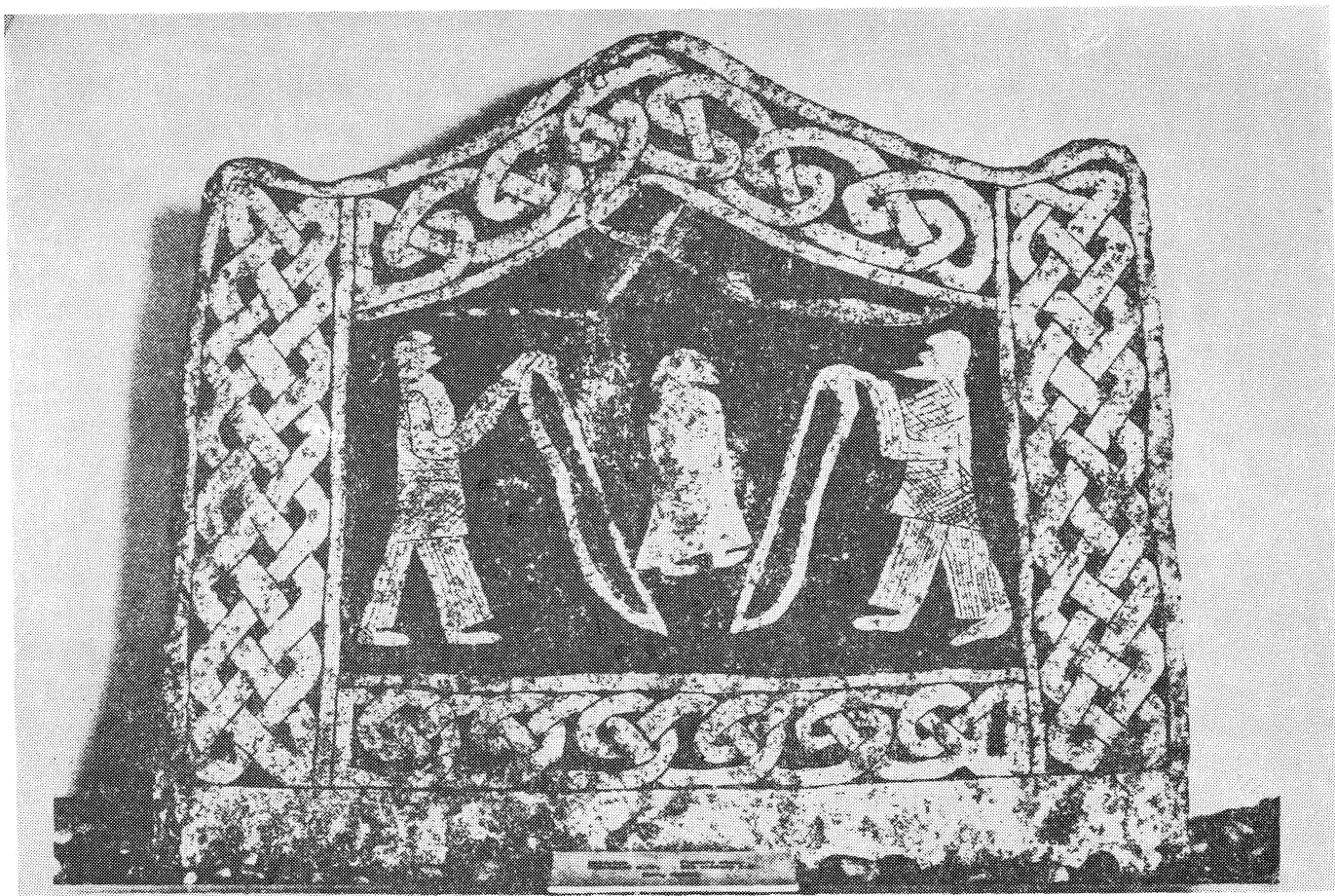


Fig. 1. Imagine sculptată pe piatră reprezentând scena învierii Domnului; care se află la Muzeul de Antichități din insula Gotland-Suedia. (Foto : Raymond Hejdström-Gotland).

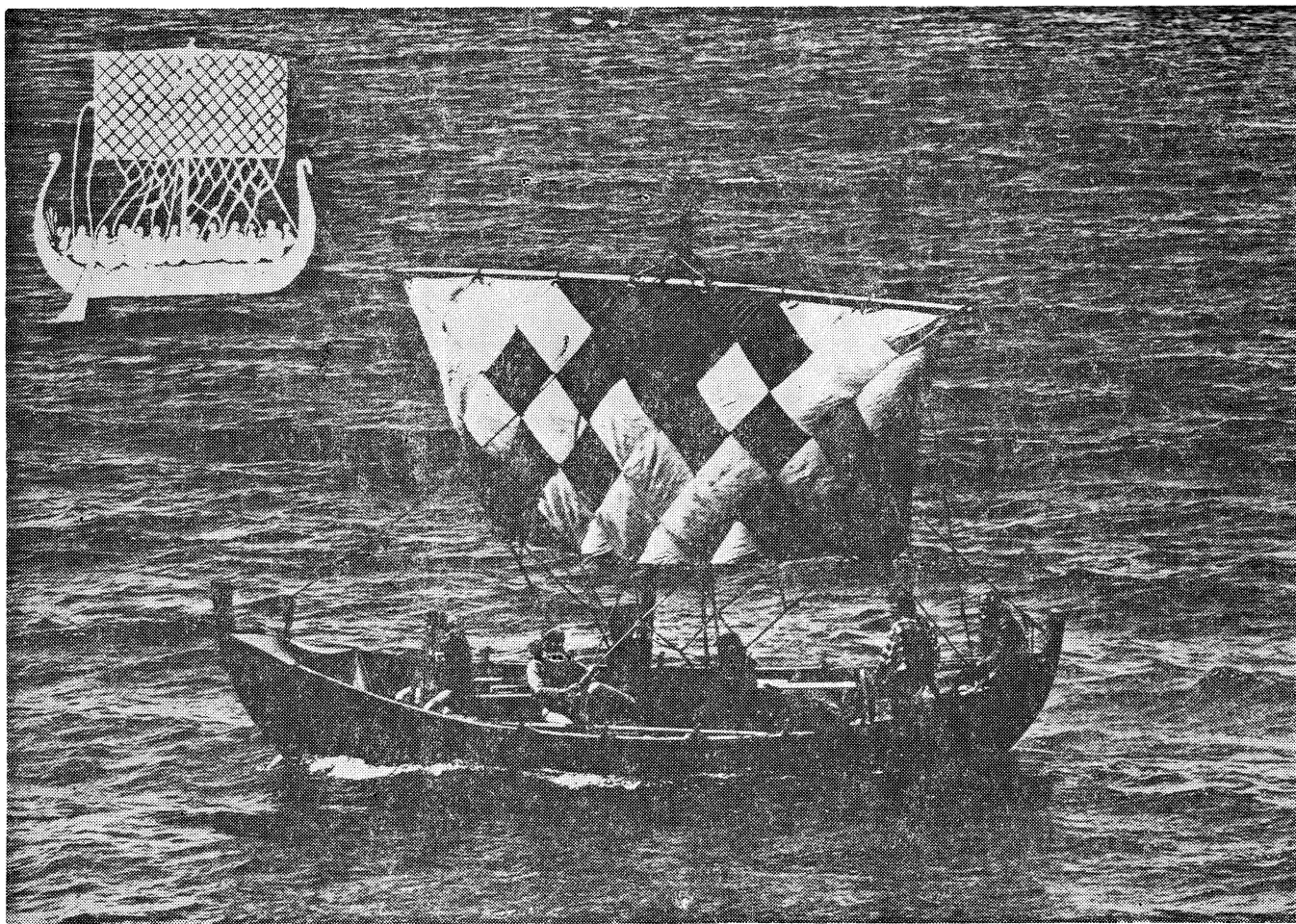


Fig. 2. Corabia de epocă cu care s-a efectuat expediția-test «*Krumpmacken*»

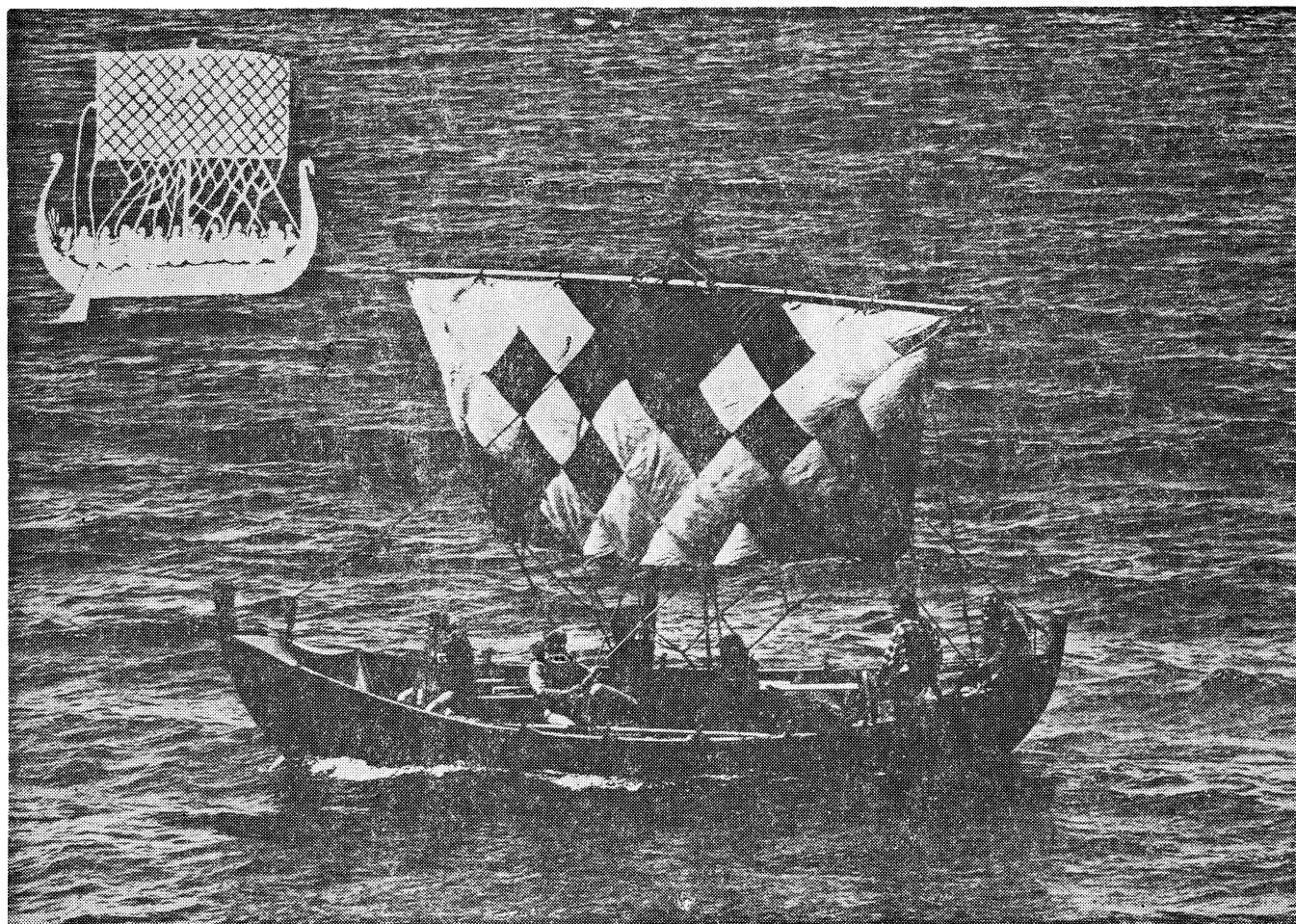
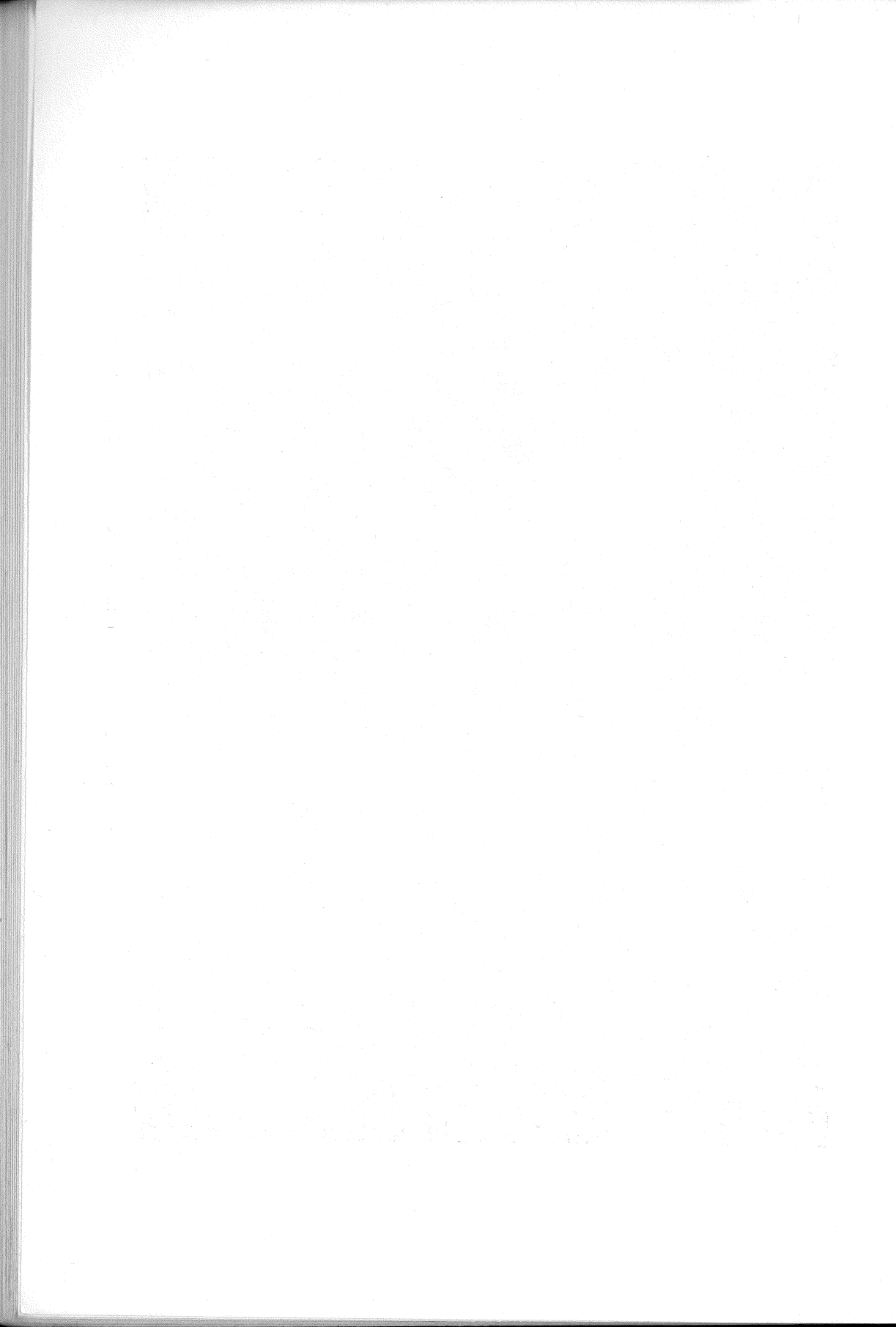


Fig. 2. Corabia de epocă cu care s-a efectuat expediția-test «*Krumpmacken*»



Gotland. Cei mai mulți au cutezat astăzi să fie de acord că se pot reuni toate opiniile, despre o esențială influență, de la Biserica Ortodoxă, deoarece gutanii au avut contacte sigure cu ea, prin călătoriile lor în Rusia. Se poate bănui că tăcerea (laconismul) lui Adam de Bremen, când este vorba de Gotland, depinde de faptul că această insulă a aparținut de sfera de interes a bisericii din Hamburg⁹¹. Ceea ce rezistă este îndelungata misiune lucrătoare anglo-saxonă, din Vest. Cu aceasta s-a venit în directă relație, când au vizitat Anglia și s-au întors acasă marile mulțimi de monede engleze care mai târziu au rămas pe pământul Gotlandei. Misiunea a lucrat de asemeni pe terenul ferm suedez și nu se va putea face abstracție de contactele din această ordine de idei».

Demonstrația nu este convingătoare pentru mine. Călătoriile strămoșilor țărani gutani în Est și Sud-Est de-a lungul secolelor, sînt etichetate cu neprecizatele «*Călătorii din Rusia*». Indicațiile de la Strelow, p. 134 și 139, despre călătoria în Gotland a Sf. Unni⁹², arhiepiscop de Bremen, 918—936, și a episcopului Odinkar de Havideätten din Danemarca⁹³, numit de asemeni în *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificiarum*, IV, 20, se resping la fel, la Lundén, p. 156 și 252, cu obșnuit dispreț pentru felul cum Strelow «își construiește teoriile sale». O probă deplină, despre misiunea engleză pe Gotland, nu a fost niciodată furnizată⁹⁴. Lundén relatează, la p. 156 și 231, că vreun «pelerin în drum spre țara sfintă, irlandez sau englez», este posibil să fi putut vizita insula Gotland și că arhiepiscopii Ansgar și Rimbert, în călătoriile lor misionare, «au putut... să ia drumul peste (prin) Gotland, însă nu sînt menționate, în această privință, nici un fel de izvoare scrise»⁹⁵.

Sfîntul arhiepiscop Willibrord, apostolul frisonilor, dar de origine englez, a întreprins o cercetare misionară în Danemarca, în mijlocul anului 700⁹⁶, care indirect a putut influența călătorii gutani, către Danemarca.

Nerman, 1941, p. 30⁹⁷, socotește «că pe Gotland, la sfîrșitul sec. al VIII-lea s-a stabilit o misiune creștină din Europa de Vest, îndată după fondarea imperiului carolingian». Palme, p. 124—125, comentează: «Fără îndoială, misiunea franceză a avut în Suedia un episod. O influență franceză asupra bisericii suedeze aparține unui timp mai tardiv și a fost mijlocită, înainte de toate, de mănăstiri. Ampla, mai larga semnificație trebuie acordată unei alte sfere de influență, uneia răsăritene, cea bizantină». Trebuie îndepărtat din discuții faptul ce mi se pare mie a fi cel mai important din toate: *Fața insulei Gotland a fost, în continuare, întoarsă către Răsărit, ca de altfel și cea a statului suedez*⁹⁸. Se poate constata, împreună cu Malmer, p. 128, care totuși se limitează doar la problemele numismatice că: «*epoca vichingilor se sfîrșește și Evul-Mediu se începe sub semnul Bizanțului*».

91. Comp. Bolin, 1963, I, p. 32 sq special, p. 51 ultimul paragraf.

92. Comp. Pernler, 1977, p. 47—48.

93. Ibidem, p. 48, la sfîrșit.

94. Ibidem, p. 19 și 38.

95. Ibidem, p. 40 și 46. Despre uzajul traseelor de călătorie, vezi Fritzell, 1971, p. 28.

96. Lundén, p. 19.

97. Comp. Holmqvist, 1975, p. 52, 55, nota 63.

98. Comp. p. 2 de mai sus, primul paragraf.

Călătorii din insula Gotland au stabilit și au menținut relații nu numai cu Rusia, dar cum gravurile (inscripțiile) de la Sjonhem o confirmă și cu România zilelor noastre și, în mod sigur, de asemeni, cu Constantinopolul. Dar, trebuie să ne amintim că acești călători au fost simpli și obișnuiți războinici sau comercianți, neștiutori de carte, și nu neapărat cu aptitudini artistice deosebite, ca și în timpurile noastre printre obișnuții turiști suedezi din România.

Mărturii scrise, de tipul gravurilor runice de pe insula Berezani⁹⁹, de lângă gurile Dniprului, de la biserica Sofia¹⁰⁰, sau de pe leul din Pireu¹⁰¹, putem foarte probabil să bănuim că se pot afla și în lăuntrul ținuturilor vizitate. Dar, nu numai pe niște mîzgăleli turistice, grafite, aici naive și primitive amestecuri de balauri împlețiți și linii, căci pe acestea s-a fondat planșa 29 din *Christian Art in Romania*, II, p. 86 și doar între acestea se încadrează ele perfect.

În plus se mai află un lucru de care trebuie să ținem seama. Călătoriile negustorești de această categorie, de care este vorba aici, au «luat probabil un timp considerabil, mai lung, decît s-a crezut pînă în prezent și că durata de circa patru ani nu este o evaluare nerealistă», pentru un drum dus și întors Gotland — Marea Neagră¹⁰². În sens practic, în tot acest timp, călătorii către Est și Sud-Est au venit, în mai mare sau mai mic contact activ, cu influența bisericească răsăriteană. Ar fi cu totul absurd să credem că, astfel de călătorii ar fi lăsat în urmă amprente mai puțin esențiale, decît mai scurtele voiajuri, privitor la timp, către Vest, către marea largă, și cu numai unele izolate posibilități de acostare la țărm.

Poate Ugglas a ajuns la aceeași suită de idei, atunci cînd el recunoaște la p. 77, «o lungă vecinătate și pentru cultura suedeză mai veche, cu o mai intimă sferă, decît cea Vest-europeană, ceea ce ar vrea să spună cu cea ruso-bizantină, a cărei putere de atracție îi aparțin factorii fundamentali, pentru cultura suedeză a veacului al XI-lea, de asemeni a deceniilor veacului respectiv, care intră în limitele Evului Mediu creștin»¹⁰³.

Încercările de a reconstitui o călătorie, pe drumul Răsăritului s-au început în 1983. Ceea ce se vrea știut este «cît se navighează cu o copie a unei corăbii (cu pînze) gotlandiană din timpul vichingilor, și cît se lasă în repaus pe lungul drum din susul și din josul cursurilor fluviilor Est-europene și apoi peste Marea Neagră spre Istambul — Constantinopole — pe atunci denumit Miklagord»¹⁰⁴.

99. Arne, 1975, p. 40 dimpreună cu foto fig. 2 și *Historiska Nyheter* (Noutățile istorice), nr. 16/1983, p. 8. Inscriptia relevă: «Grani a făcut acest mormînt pentru tovarășul său (gilles — broder = egal cu un frate) Karl». Comp. Carlsson-Rosén, p. 146; și Melnikova, p. 172.

100. Jansson, 1983, I, p. 212, fig. 2. Numai primul cuvînt din inscripția găsită în 1964 a putut fi înțeles. Este numele omului Halvdan.

101. Acum la Veneția, Brøndsted, p. 89. Conturul acestor runice de tip suedez, este acum prea uzat, pentru a putea fi descifrat.

102. Nylén, 1983, II, p. 105.

103. Comp. de asemeni, Arne, 1911, p. 62 sq. împreună cu Tuulse, mai ales p. 244 și 247, despre tipurile de biserici din Transilvania și din insula Gotland.

104. Nylén, 1983, II, p. 47.

La 9 iunie 1983 s-au ridicat pinzele navei, denumită *Krampmacken*, (fig. 2), sub conducerea dr. Erik Nylén, de la satul de pescari Våndburg, de pe insula Gotland, către gura (vârsarea) fluviului Vislas. Călătoria s-a continuat între 13 iunie și 18 iulie către Drohiczyn, de lângă căderile de sus ale Bugului, unde *Krampmacken* a trebuit să petreacă iarna¹⁰⁵. Planul este ca în 1985, să ia sfârșit călătoria.

Va fi de o excepțională valoare dacă *Krampmacken*, la fel ca predecesoarele sale, din timpul vichingilor, în această ultimă parte a călătoriei, va putea să viziteze și coasta românească a Mării Negre. O acostare la bătrina Histria, Tomis sau în alte părți ale Dobrogei a fost discutată, în prealabil. S-ar putea atunci vizita și încăperile săpate în stîncă de la Basarabi — Murfatlar. Experții nordici vor avea aici ocazia să vadă grafitele și alte mărturii, despre care s-a tratat în prezentul articol.

Poate, în acest mod, se vor putea dobîndi cunoștințe sporite despre relațiile milenare dintre România și îndepărtata insulă din Marea Baltică. Se va putea, de asemeni, aduce o plină de semnificație contribuție la ceea ce Anders Sjöberg, p. 123, consideră ca «a future task to various scholarly disciplines to elucidate the influence from the Orthodox World on the development of the 11th century Swedish Church» (O viitoare sarcină a diferitelor discipline de învățămînt, elucidarea influenței lumii ortodoxe, asupra dezvoltării Bisericii Suedeze, din veacul al XI-lea).

Ystad — Suedia
1984—01—23

BIBLIOGRAFIE

Arbman, 1945, I (Holger Arbman): *Stildrag i Folkvandringstidens konst* (Trăsăturile de stil în arta migrării popoarelor), Fv. 1954.

Idem, 1945, II, *Uppstondelseägg av glaserad lera* (Ouăle învierii din humă înghețată), Situne Ței, 1945.

Arne, 1911 — (T. J. Arne), *Sveriges förbindelser med östern under vikingatiden. Ett arkeologiskt bidrag* (Relațiile Suediei cu Răsăritul în timpul vichingilor. O contribuție arheologică). Fv. 1911.

Idem, 1912, *Rysk-byzantinska molningar i en Gotlands Kyrka* (Picturi ruso-bizantine într-o biserică din Gotland), Fv. 1912.

Idem, 1917, *Det stora Svitjod.*, Stockholm, 1917 (Marea Suedie).

Idem, 1941, *Ibn-Fadlans resa till Bulgar. En nyupptäckt handskrift* (Călătoriile Ibn-Fadlan în Bulgaria. O nouă descoperire de scriere manuală). Fv. 1941.

Idem, 1943, *Gotland-Kiev under vikingatiden* (Gotland-Kiev în epoca vichingilor). GA 15, 1943.

Idem, *Biskop Osmund* (Episcopul Osmund). Fv. 1947.

Askeberg — (Fritz Askeberg): *Norden och kontinenten i gammal tid*. (Nordul și continentul în epoca veche), Uppsala, 1944.

105. *Ibidem*, p. 104.

- BOG — *Boken om Gotland I*, (Cartea despre Gotland), Visby, 1945.
- Bamm — (Peter Bamm) — *The Kingdoms of Christ. The Story of the Early Church*. London, 1959.
- Bantaş — (Andrei Bantaş): *The Romanian Orthodox Church Yesterday and Today*, Bukarest 1979.
- Barnea I., (I. Barnea): *Christian Art in Romania I. 3rd—6th Centuries*, Bukarest 1979.
- Idem II, *Christian Art in Romania 2. 7th—13th Centuries*, Bukarest 1981.
- Bartoccini (Renato Bartoccini): *The Etruscan Paintings of Tarquinia*. Milano, 1964.
- Blindheim (Martin Blindheim): *Byzantine Influence on Scandinavian Pictorial Art in the 11th and 12th Centuries* — PNB.
- Bolin, 1945 (Sture Bolin): *Gotlands vikingatidsskatter och världshandeln* (Tezaurele epocii vichingilor şi comerţul mondial), BOG.
- Idem, 1962, *Ur penningens historia* (Istoria străveche a monetei), Lund, 1962.
- Idem, 1963, I: *Fron Tacitus till Tage Erlander* (De la Tacitus la Tage Erlander), Lund, 1963.
- Idem, 1963, II: *Omtryck av Bolin 1945* (Reimprimarea lui Bolin), HkG.
- Brondsted (Johannes Brondsted): *Vikingarna* (Vichingii), Stockholm, 1962.
- Carlsson-Rosén (Sten Carlsson, Jerker Rosén m fl. (şi alţii): *Den svenska historien 1*. (Istoria suedeză), Stockholm, 1966.
- Dicţionar Enciclopedic de Artă Veche a României* (Radu Florescu şi alţii), Bucureşti, 1980.
- Duczko I (Wladyslaw Duczko): *Slaviskt och gotländskt smide i ädla metaller* (Slave şi gotlandiene forjări ale metalelor), GoV.
- Duczko II: *En slavisk pärla från Uppland. Några problem kring den Vikingatida granulationskonsten* (O perla slavă din Uppland. Cîteva probleme în jurul epocii vichingilor, arta lemnului alb). Tor. XIX. Upsala 1983. (Neavînd în tipografie semnul suedez «a» cu cerc deasupra echivalent, ca pronunţare, cu «o», specific acestei limbi, l-am transcris în două cuvinte de mai sus, şi în continuare, cu semnul românesc de pronunţare «a» N.Tr.).
- Ellis Davidson (Hilda R. Ellis Davidson): *The Viking Road to Byzantium*, London 1976.
- Studia Gotica, Studia Gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südost-Europa. Vorträge beim Gotensymposion im Statens Historiska Museum Stockholm 1970*. Stockholm-Uppsala 1972.
- Ekbo (Sven Ekbo): *The Etymology of Finnish Ruotsi «Sweden»*, PNB.
- Elgqvist (Eric Elgqvist): *Ullvi och Ullinshov*, Lund, 1955.
- Fv — *Fornvännan* (Vechii prieteni).
- Falk (Knut-Olof Falk): *Einige Bemerkungen zum Namen Rusi*. PNB.
- Fritzell, 1971 (Gunnar Fritzell): *Visby i världshandels centrum* (Visby în centrul lumii comerciale), Stockholm, 1971.
- Idem, 1972: *Tankar kring Gutasagan* (Gînduri în jurul povestirii gutanilor) GS, 1, Visby, 1972.
- Idem, 1973: *Kulstade, platsen för Gotlands första kyrka* (Locul primei biserici din Gotland) GS 3, Visby, 1973.
- GA — (Gotländskt Arkiv) — (Arhiva gotlandiană).
- GoV — (Ingmar Jansson (red): *Gutar och Vikingar* (Gutani şi vichingi), Stockholm, 1983.
- GS (*Gotländska Studier*) — (Studii gotlandiene).

Gallén (Jarl Gallén): Tatsachen und Hypothesen über das «Österland», Acta Visbyensia VI. Visby 1981.

Georgescu (Florian Georgescu) — (red): Muzeul de istorie al Republicii Socialiste România, București, 1975.

Grigoraș (Nicolae Grigoraș): Mănăstirea Cetățuia, Iași, 1977.

Grousset (René Grousset): *The Empire of the Steppes. A history of Central Asia*. New Brunswick, N.J., 1970.

H k G (Oke G Sjöberg) (red): *Historia kring Gotland* (Istoria privitoare la insula Gotland), Stockholm, 1963.

HN (*Historiska Nyheter*). Statens historiska Museum (Noutățile istorice. Muzeul istoric al Statului), Stockholm.

Hagberg (Louise Hagberg): *Poskäggen och deras hedniska ursprung* (Ouăle de Paști și originea lor păgână). Fataburen. Stockholm, 1906.

Hallencreutz (Car F. Hallencreutz): *Der Heiligenkönig und die Christianisierung Gotlands*. Acta Visbyensia VI. Visby, 1981.

Hansen (Martin A. Hansen): *Orm og Ty*. København, 1952.

Haussig (Hans Wilhelm Haussig): *Der Seidenhandel über die Chazaren mit Byzanz und Skandinavien*. PNB.

Henrikson-Lundquist — (Alf Henrikson och Birger Lundquist): *Eriks-gata* (Strada lui Erik), Stockholm, 1950.

Holmqvist, 1969 — (Wilhelm Holmqvist): *Helgö — den gotgulla ön* (Helgö, insula plină de zei), Uddevalla, 1969.

Idem, 1974: *Was there a Christian Mission to Sweden before Ansgar? Early Medieval Studies* 8. Stockholm., 1975.

Janse (Otto Janse): *Har Emund den gamle sökt inför den grekiskkatolska läran i Sverige?* (A căutat Edmund cel Bătrîn să introducă învățătura ortodoxă în Suedia?), Fv. 1958.

Jansson, 1983 I — (Ingmar Jansson): *Gotland och omvärlden under vikingatiden — en översikt* (Gotland și despre lumea contemporană vichingilor — o vedere de ansamblu), GoV.

Idem, 1983 II: *Källskrifterna om Gotland under vikingatid och äldsta medeltid* (Izvoarele scrise despre Gotland din timpul vichingilor și evul mediu cel mai vechi), GoV.

Idem, 1983, III: *Nestorskrönikan* (Cronica lui Nestor), GoV.

Johannesson (Gösta Johannesson): *Danmarks Historie. Skone, Halland og Blekinge (Istoria Danemarcei)*, Köpenhamn, 1981.

Johansen — (Paul Johansen): *Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland*, Stockholm, 1951.

Kīvik-graven — *Skalk* 1965: 3.

Kleberg — (Tönnes Kleberg): *Codex Argenteus. The Silver Bible at Uppsala*. Uppsala, 1955.

Klindt-Jensen — (Ole Klindt-Jensen: Novgorod): *Skalk* 1968: 2.

Kraft — (John Kraft): *Gotlands trojeborgar*. GA 1983. (Cetățile cu labirinturi din Gotland).

Krause — (Wolfgang Krause): *Die gotische Runeninschrift von Lejcani*, Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, 83, Band, I. Heft. Göttingen, 1969.

Krogh — (Soren Krogh): *Kunsten po Kroppen (Tatoveringskunsten)* — (Arta pe corp, arta tatuajului) *Skalk* 1969: 3.

Kyhlberg — (Ola Kyhlberg): *Aureus Solidus. Metodologiska studier i 400 — och 500 — talens myntskatter*. Numismatiska Meddelanden XXXIV. (Studii meto-

dologice în sec. V—VI asupra tezaurelor numismatice. Informația numismatică), Stockholm, 1983.

Lagerlöf — Svahnström (Erland Lagerlöf och Gunnar Svahnström): *Gotlands kyrkor* (Bisericile din insula Gotland), Uddevalla, 1966.

Lehtosalo-Hilander (Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilander): *Gutarnas förbindelser med Finland* (Relațiile gutanior cu Finlanda), GoV.

Lemke (Uwe Lemke): *Gotland — Ein geistesgeschichtlichet Quellort*, Stuttgart, 1970.

Lindkvist (Thomas Lindkvist): *Gotland och sveariket* (Gotland și statul suedez), GoV.

Lindkvist, 1945: (Sune Lindkvist): *Bildstenarna*. BoG. (Pietrele ilustrate).

Idem, 1968: *Sagnet om Hild*. Skalk 1968 : 3.

Lomborg (Ebbe Lomborg): *Bronze for Rav*. Skalk, 1967 : 3.

Lundén (Tryggve Lundén): *Sverige missionärer, helgon och kyrkogrundare*. (Misionarii Suediei, sfinți și ctitori de biserici). *En bok om Sveriges kristnande*. (O carte despre încreștinarea Suediei). Storuman, 1983.

Agneta Lundström (Agneta Lundström): *Vendel och Vendeltid*. (Venzii și epoca Vendel). Vendeltid.

Per Lundström, 1981 (Per Lundström): *De kommo vida... Vikingars hamn vid Paviken po Gotland*. (Portul vichingilor lângă Paviken în Gotland) — Uddevalla, 1981.

Idem, 1983 I: *Gotlands hamnar* (Porturile insulei Gotland). GoV.

Idem, 1983, II: *Paviken — handelshamn, hantverksplats och skeppsvarv*. (Porturile comerciale, locurile de artizanat și șantierele navale). GoV.

Longhundraleden, Stockholms läns hembygdsförbund: *Longhudraleden — Vikingarnas E 4!* Eppsala 1985.

Maenchen-Helfen (Otto J. Maenchen-Helfen): *The World of the Huns*. Berkley — Los Angeles-London, 1973.

Malmer (Brita Malmer): *The Byzantine Empire and the Monetary History of Scandinavia during the 10th and 11th Centuries A.D.* PNB.

Melnikova (Elena Aleksandrovna Melnikova): *Scandinavia Runic Inscription as a Source for the History of Eastern Europe*, PNB.

Miclea-Florescu (Ion Miclea și Radu Florescu): *Daco-romanii*, București, 1980.

Carl-Axel Moberg (Carl-Axel Moberg): *Innan Sverige blev Sverige* (Înainte ca Suedia să fi devenit Suedia), Stockholm, 1964.

Ove Moberg: *Svenska rikets uppkomst* (Nașterea statului Suedez). Ev. 1944.

Moldoveanu (Iordache și Bălașu Moldoveanu): *Limba traco-dacilor*, Descrierea inscripțiilor pelasgo-traco-illire. *Săptămîna*, București, 1971.01.08.

Morrisson (Cécile Morisson): *Le role des Varanges dans la transmission de la monnaie byzantine en Scandinavie*, PNB.

Munthe (Hern. Munthe): *Om Gamlehamn po Forö* (Despre vechiul port pe Forö), GA 15, Visby, 1943.

Nerman, 1941 (Birger Nerman): *En kristen mission po Gotland vid tiden omkring 800 e Kr?* (O misiune creștină în Gotland în jurul lui 800 d.Hr.?), Ev. 1941.

Idem, 1942: *En fornsvensk fogelkult*. Ev. 1942. (Un străvechi cult suedez al păsării).

Idem, 1963: *Den gotländska utvandringen och sveaväldet expansion* (Migrația gotlandiană și dominația expansiunii suedeze), HkG.

Norback (Alex Norback) (övers): *Nestorscrönikan* (Cronica lui Nestor), Go.

Nylén, 1969, (Erik Nylén): *Gundestrupkitteln och den thrakiska konsten* (Cazanul de la Gundestrup și arta tracă). Tor. 1967—1968. Uppsala 1969.

Nylén, 1972 (Erik Nylén): *Silver i plogforan. Smycken, och andra gotländska lornfynd* (Argint în săpături. Bijuterii și alte descoperiri arheologice), Stockholm, 1972.

Idem, 1978: *Bildstenar* (Pietre cu imagini). Visby, 1978.

Idem, 1981: *Gotland zu St. Olovs Zeit. Acta Visbyensia VI*. Visby, 1981.

Idem, 1983, I: *Gutarnas iarkoster* (Îmbarcările gutanilor). GoV.

Idem, 1983, II: *I österled. Med vikingaskepp mot Miklagord. Uppströms genom Polen*. (Către Răsărit. Cu navele vichingilor spre Constantinopole. Pe cursul apelor prin Polonia). Ragu, 1983: 2.

Idem, 1983, III: *Vendelryttaren, en länk mellan öst och västforntid och medeltid*. (Renumele venzilor, o verigă între Răsărit și Apusul vechi și evul de mijloc). Tor XLX. Uppsala 1983.

Ochsner (Friedrich Ochsner): *Gotlands kristnande*. (Creștinarea insulei Gotland). GoT.

Odelberg (Maj Odelberg): *Om skyterne och Sverige* (Despre sciți și Suedia). Skyterna.

Oțetea (Andrei Oțetea) (red.): *The History of the Romanian People*. New-York, 1970.

Oxenstierna (Eric C G Graf Oxenstierna): *Die Urheimat der Goten*. Leipzig — Stockholm, 1948.

PNB — *Les Pays du Nord et Byzance. Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20—22 avril 1979*. Uppsala, 1981.

Palme (Sven-Ulric Palme): *Kristendomens genombrott i Sverige. Den stora omvälvningen i svensk historia: vikingatogen, missionen och det svenska rikets uppkomst*. (Inceputurile creștinismului în Suedia. Marea răsturnare în istoria suedeză. Înaintarea vichingilor, misiunea și nașterea regatului suedez), Stockholm, 1962.

Pedersen (Lisbeth Pedersen): *Bornholm i oldtiden*. Bornholms Tidende u o. (Bornholm în timpurile vechi).

Pernler, 1977 (Sven-Erik Pernler): *Gotlands medeltida kyrkliv — biskop och prostar* (Viața bisericească medievală a insulei Gotland, — episcop și protoierei), Visby, 1977.

Pernler, 1981: *St. Olov und Gotland. Acta Visbyensia VI*. Visby, 1981.

Piltz (Elisabeth Piltz): *Zwei russische Kaufmannskirchen auf der Insel Gotland aus dem 12. Jahrhundert*, PNB.

Popa (Corina Popa): *Christian Art in Romania 3. The 14th Century*, Bukarest 1983.

Ragu — *Riksantikvarieämbetets Gotlandsundersökningar* (Biroul Național de Antichități, cercetări în Gotland).

Ronay (Gabriel Ronay): *Edward Aetheling. Anglo-Saxo England's Last Hope. History Today*, London, Jan. 1984.

Roosval (Johnny Roosval): *Den kyrkliga konsten under medeltiden* (Artă bisericească în Evul Mediu), BoG.

Sawyer (P H Sawyer): *Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700—1100*. London och New York, 1982.

Schmid (Toni Schmid): *Sveriges krisnande. Från verklighet till dikt*. (Încreștinarea Suediei. De la adevăr la poezie), Stockholm, 1934.

Schück (Adolf Schück): *Gotlands politiska historia* (Istoria politică a insulei Gotland) *intill Brömsefreden*. BoG.

Schönbäck (Bengt Schönbäck): *Botgravskicket*. (Înfățișarea navelor îngropate). *Vendeltid*.

Serning Inga: *Tidigt järn i Mellansverige*, (Fier timpuriu în Suedia de mijloc), G.A. 56, 1984.

Sjaskolskij (Igor Pavlovitj Sjaskolskij): *Ueber die Rol der Normannen in der Rus im 9—11. Jahrhundert*, PNB.

Anders Sjöberg, 1982 (Anders Sjöberg): *Pop Upir' Lichoj and the Svedish Rune-carver Oieigr Upir. Scando-Slavica*, Tomus 20. Köpenhamn, 1982.

Idem, 1983: *Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert?* Synopsis till föredrag vid VII Visbysymposiet, 1983 (Sinopsă la expunerea celui de al VII-lea symposion de la Visby, 1983).

Oke G. Sjöberg, 1963: *Förord till* (Precuvintare la) HkG.

Idem, 1972: *Strelows krönika — En komppletterande synpunkt* (Cronica lui Strelow. Un punct de vedere întregitor). GS 1, Visby 1972.

Skalk: *Tridskrift «Skalk»*. Forhistorisk Museum. Or. (Revista «Skalk». Străvechi muzeu istoric).

Skyterna (Suzane Unge (red): *Skyterna* (Sciții), Stockholm, 19...

Sköld, 1982 (Hans E. Sköld): *Pe iugașul vechilor relații Româno-Suedeze. Valahii pe pietre runice în secolul XI. Suedezii și creștinismul răsăritean*. Biserica Ortodoxă Română, București, 1982, nr. 1—2, p. 162 sq.

Idem, 1984: *Mynten från Suceava* (Monezile de la Suceava). Myntkontakt, 1984, nr. 1—2 și *Studii și Cercetări numismatice*, București.

Slaski (Kazimierz Slaski): *Die geistigen Kontakte Polens mit den skandinavischen Ländern von 11. bis zum 13. Jahrhundert*. Acta Visbyen III. Göteborg, 1969.

Smedberg (Gunnar Smedberg): *Von den Anfängen des Kirchenbaus in Schweden und ihren sozialen Zusammenhängen*. PNB.

Stenberger, 1943 (Morten Stenberger): *Gudingssokrarna*. GA 15. Visby, 1943.

Idem, 1945: *Det forntida Gotland*. BoG. (Timpurile străvechi din Gotland).

Idem, 1947: *Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit*, Lund, 1947.

Idem, 1967: *Christliche Einflüsse im archäologischen Material der Wikingerzeit in Schweden*. Acta Visbyensia III. Göteborg, 1969.

Idem, 1969: *Sten Brons Järn* (Piatră, bronz, fier) Stockholm, 1969.

Strelow (Hans Nilsson Strelow): *Cronica Guthilandorum*, Köpenhamn, 1633.

Strong (Donald Strong): *The Early Etruscans*. New York, 1968.

Stromberg (Märta Strömberg): *Forntid i Sydostskone* (Epoca veche în Skone de Sud-Est), Lund, 1976.

Studia Gotica. Stockholm 1972.

Svahnström (Gunnar Svahnström): *Gotland zwischen Ost und West*. PNB.

Svärdström (Elisabeth Svärdström): *Der Runenring von Pietroassa, ein à-propos*. *Studia Gotica*. Stockholm, 1972.

Bengt Söderberg (Bengt Söderberg): *Gotland i historien* (Gotland în istorie). Visby, 1968.

Carl Söderberg (Carl Söderberg): *Om Gotlands kristnande*. *Kyrkohistorisk Orsskrift*. (Despre încreștinarea insulei Gotland), Uppsala, 1922.

David Talbot Rice (David Talbot Rice): *Art of the Byzantine*. London, 1963.

Tamara Talbot Rice: *A Concise History of Eussian Art*. London.

Thordeman (Bengt Thordeman): *Skattfyndsregalet i Sverige och Danmark* (Descoperirea tezaurului regale în Suedia și Danemarca), Fv. 1945.

Thrane (Henrik Thrane): *De forste Tal*. Skalk 1964.

Thulin (Alf Thulin): *The Southern Origin of the Name Rus'. Some remarks.* PNB.

Thunmark-Nylén, 1983 I (Lena Thunmark-Nylén): *Bibliography for the Viking Age of Gotland.* Ragu 1983: 1.

Idem, 1983 II: *Dräkt och dräktsmycken på Gotland under vikingatiden* (Vestimenta și costume de podoabă pe Gotland în timpul vichingilor). GoV.

Idem, 1983, III: *Gotland och Ostbaltikum* (Gotland și Baltica de Răsărit). GoV.

Idem, 1983, IV: *Vikingatida dösspännen — teknisk stratigrafi och verkstadsgruppering* (Pandantivele epocii vichingilor: tehnică, stratigrafie și gruparea orașelor de lucru), Uppsala, 1983.

Tinnefeld (Franz Tinnefeld): «Der furchtbaren Blitzschlang aus dem fernsten Norden». *Der Angriff der Rhos auf Konstantinopel im Jahr 860. Das Ereignis, seine Vorgeschichte und seine historische Bedeutung.* PNB.

Trotzig, 1967 (Gustaf Trotzig): *Gegensätze zwischen Heidentum und Christentum im archäologischen Material des 11. Jahrhunderts auf Gotland.* Acta Visbyensia III. Göteborg 1969.

Idem, 1983: *Den gamla och den nya religionen* (Vechea și noua religie), GoV.

Tunberg, 1940 (Sven Tunberg): *Några namnfrågor ur Nordens äldsta historia* (Câteva probleme de nume din cea mai veche istorie a Nordului). Fv. 1940.

Idem, 1947: *Rod och Roslag i det gamla sveariket* (Rod și Roslag în vechiul stat suedez). Uppsala, 1947.

Tuulse (Armin Tuulse): *Försvarskyrkorna i Estland* (Bisericile de apărare din Estonia). Fv. 1945.

Raf Ugglas (Carl Raf Ugglas): *Pater, peccavi... Ännu ett ord om altarkorset från Sigtuna* (Și un cuvânt despre altarul în cruce de la Sigtuna). Fv. 1935.

Weitzmann Kurt: *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts.* Berlin 1935.

Vendeltid (Ann Sandwall (red): *Vendeltid* (Epoca venzilor). Boros 1980.

Vierck (Hayo Vierck): *Imitatio imperii und interpretatio Germanica vor der Wikingerzeit.* PNB.

Voss (Olfert Voss): *Tvende bekendte eldgamle Guldhorn.* Skalk 1967: 6.

Curt Weibull (Curt Weibull): *Källkritik och historia. Norden under äldre medeltiden.* (Sursele critice, și istoria. Nordul în evul mediu timpuriu). Lund, 1964.

Lauritz Weibull (Lauritz Weibull): *En forntida utvandring från Gotland* (O străveche emigrare din Gotland). HkG.

Wessén, 1945 (Elias Wessén): *Gutasagan och Gotlands kristnande.* (Gutasaga și creștinarea Gotlandei). BoG 1945.

Idem, 1968: *Runstenarna i Bromma. Bromma hembygdsförenings orsskrift* 1968. (Pietrele runice de la Bromma). Sundbyberg, 1968.

Idem, 1983: *Gutasagan* (övers.) — (traducere). GoV.

Westermarck (Ulla Westermarck): *Solids found in Sweden and Danmark after 1967. Numismatiska meddalarna XXXIII.* Stockholm, 1983.

Wikander (Stig Wikander): *Araber, Vikingar, Varingar. Svenska Humanistiska Förbundet*, 90. (Arabi, vichingi, varegi). Norrtälje, 1978.

Yrwing (Hugo Nilsson Yrwing): *Gotland under äldre medeltid.* (Gotland în mai vechiul Ev Mediu). Lund, 1940.

Oberg (Nils Oberg): *Till frågan om 700 talets nordiska förbindelser med Västeuropa.* (La întrebarea despre relațiile nordice cu Europa de Vest în sec. VIII). Fv. 1944.

HES 1984—02—07.

Traducere din limba suedeză,
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU I. CIUREA

CONTRIBUȚII LA ISTORIA RELAȚIILOR ECUMENICE ROMÂNNO-ANGLICANE

Diacon Prof. Dr. AUREL JIVI

Înainte de stabilirea unor legături oficiale și de începerea dialogului teologic între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană, în anul 1912 Raportul anual al «Uniunii Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe» (Anglican and Eastern-Orthodox Church Union) înregistra în rândul membrilor acestei organizații ecumenice numele lui Trandafir Scorobeț, preot ortodox român din Transilvania¹, cel dintâi român membru al «Uniunii». Același Raport adăuga faptul că preotul român intenționa să organizeze o secție locală a «Uniunii»².

Trandafir Scorobeț (care la tunderea în monahism va lua numele de Teodor) s-a născut la 2/14 ianuarie 1883 în localitatea Streja Cirtisoara din județul Sibiu. După studii medii la liceul «Andrei Șaguna» din Brașov și la cel de stat din Sibiu s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu pe care l-a absolvit în anul 1905. Timp de un an a activat ca învățător la Rășinari, iar în 1906, după ce s-a căsătorit, a fost hirotonit diacon și apoi preot, slujind alături de socrul său în parohia Mohu din județul Sibiu. Tot în anul 1906 el a cerut Consistoriului din Sibiu să fie trimis preot în America pentru comunitățile ortodoxe române din localitățile Youngstown (Ohio) și South Sharon (Pennsylvania)³. Îndemnul de a pleca acolo i-a putut veni din sfatul sau exemplul colegului său de clasă de la Institutul Teologic din Sibiu, Moise Balea, care fusese încredințat de către Consistoriu cu misiunea de a fi conducătorul duhovnicesc al celei dintâi parohii ortodoxe române din Statele Unite, cea de la Cleveland, Ohio în anul 1905⁴. Moise Balea a întemeiat parohiile din Youngstown și South Sharon spre care se îndrepta preotul Trandafir Scorobeț.

În timpul celor trei ani de activitate misionară în America (1906—1909), preotul Trandafir Scorobeț a stabilit legături personale cu reprezentanți ai Bisericii Episcopaliene (Anglicane) de acolo. Acest lucru l-a

1. *Fourth Annual Report of the Anglican and Eastern Orthodox Churches Union Oct. 1910—June 1912*, London: E. G. Barryman and Sons Ltd., Steam Printers, 1912, p. 92.

2. *Idem*, p. 30.

3. Cererea sa în acest sens se află în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, actul nr. 8019 în Dosarul III 130—906. Despre activitatea sa misionară în America vezi Ioan Podea, *Românii din America*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1912, p. 57, 59 și 60.

4. Pentru numirea și hirotonirea lui Moise Balea, cel dintâi preot ortodox român în S.U.A. a se vedea actul nr. 10700, Dosar III 708—908 din Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului.

împărtășit în corespondența pe care o purta în 1908 cu Simion Popescu, fost profesor la Institutul Teologic din Sibiu, stabilit din 1883 la București, care îl încuraja pe tânărul preot din America, declarând într-o scrisoare, că știe să aprecieze «enormul serviciu ce s-ar realiza pentru Biserică prin apropierea de anglicanism»⁵.

La data sosirii preotului Trandafir Scorobeț în America, se făcuseră deja acolo pași importanți pe calea apropierii dintre ortodocși și episcopalieni (anglicani). Deschiderea ortodocșilor către episcopalieni a fost inaugurată de cei dinții ierarhi ortodocși care au făcut vizite în America sau au păstorit acolo. Între măsurile întreprinse de către episcopalieni în vederea apropierii de ortodocși se numără, în primul rând, hotărîrea Convenției Generale din anul 1862 a Bisericii Episcopaliene de a stabili un comitet «ruso-grec» care a fost cel dinții organism anglican pentru promovarea de relații ecumenice cu Bisericele Ortodoxe⁶. Două decenii mai târziu, Convenția Generală din anul 1883 a avut ca oaspete pe un episcop ortodox din cuprinsul Patriarhiei Antiohiei⁷. Un pas important în direcția apropierii dintre ortodocși și anglicanii din America a fost făcut în toamna anului 1900 cînd, la invitația episcopului anglican Charles Chapman Grafton de la Fond du Lac (Wisconsin), arhiepiscopul Tihon Bellavin al Bisericii Ortodoxe Ruse din America a asistat la hirotonirea lui Reginald Weller ca episcop coajutor la Fond du Lac⁸. La rîndul său, arhiepiscopul Tihon a invitat pe episcopul anglican Charles C. Grafton să asiste la tîrnosirea catedralei ortodoxe ruse «Sf. Nicolae» din New York, în 1902, și la tîrnosirea bisericii «Sfînta Treime» din Chicago, în 1903⁹. În acea vreme, în localitățile în care ortodocșii nu ajunseseră încă să-și construiască propriile lor biserici, serviciile religioase ortodoxe erau săvîrșite în biserici anglicane.

Reîntors în țară în 1909, preotul Trandafir Scorobeț a fost numit paroh în Roșia, județul Sibiu. Aici a început să scrie și să publice, încă din anul 1910, o serie de articole la *Telegraful Român* de la Sibiu conținînd informații despre momente din istoria Bisericii Anglicane, cum a fost cel al «mișcării de la Oxford» ai cărei membri «deteră nouă splendoare slujbelor bisericești, înființară societăți de cumpătare, filantropice și pentru cultivarea cunoștințelor biblice prin care se regeneră Biserica și clerul»¹⁰.

5. Informații despre conținutul acestei corespondențe la Tr. Scorobeț, *Simion Popescu*, în «Telegraful Român», 1919, nr. 24, p. 34.

6. Cf. Georges Florovsky, *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Co., Belmont, Massachusetts, 1974 (în capitolul: «The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910», p. 213).

7. *Handbook of American Orthodoxy*, issued by the Council on Relations with the Eastern Churches of the Joint Commission on Ecumenical Relations of the Episcopal Church in the United States of America, Forward Movement Publications, 1972, p. 4.

8. Peter Carl Haskell, *Archbishop Tikhon and Bishop Grafton. An Early Chapter in Anglo-Orthodox Relations in the New World*, Part One, în: «St. Vladimir's Seminary Quarterly», vol. 11, 1967, nr. 4, p. 193 urm.

9. P. C. Haskell, *Archbishop Tikhon and Bishop Grafton...*, Part Two, în «St. Vladimir's Seminary Quarterly», vol. 12, 1968, nr. 1, p. 2.

10. Tr. Scorobeț, *Iubești-mă! Paște mielușei mei*, în «Telegraful Român», 1910, nr. 92, p. 381.

În același an, un articol intitulat «Școala de Duminică în Biserica Anglicană» descrie amănunțit organizarea și funcționarea acestei forme de învățămînt catehetic ¹¹.

După ce a devenit membru al «Uniunii Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe», preotul Trandafir Scorobeț a publicat în *Telegraful Român* articolul «Ortodoxia și Apusul» ¹². În acest articol el informează pe cititori despre faptul că în secolul al XVI-lea englezii au ieșit de sub jurisdicția Romei și «s-au constituit în Biserică națională independentă». Anglicanii militează pentru o apropiere de ortodocși din conștiința că sînt frați cu aceștia și din dorința de a restabili legăturile frățești întrerupte de veacuri.

Din conținutul articolului aflăm apoi că pentru a stabili și dezvolta relații frățești cu ortodocșii conducerea Bisericii Anglicane a creat un comitet pentru relații interconfesionale. În acest context, în anul 1906 a luat ființă și «Uniunea Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe» ¹³, al cărei obiectiv era acela de «a asocia membri ai Bisericilor Anglicană și Ortodoxă pentru a promova simpatie, înțelegere și raporturi reciproce și pentru a iniția și încuraja acțiuni și studii care să contribuie la refacerea unității» ¹⁴.

Autorul articolului dă informații despre structura «Uniunii» arătînd că aceasta își are sediul la Londra și are «un număr considerabil de membri resfirați peste întreg rotogolul pămîntului». În fruntea «Uniunii» se află doi președinți, unul anglican și celălalt ortodox. Președintele ortodox era arhiepiscopul Agatanghel din Vilna. Secția ortodoxă rusă era condusă de către arhiepiscopul Evlogiu de la Holm și număra între membrii ei patru arhiepiscopi și cîțiva profesori de teologie ca Sokoloff, Rojdestvensky, Brilliantoff. Din partea Bisericii Ortodoxe Grecești sînt menționate numele lui Hrisostom, mitropolitul Smirnei, Damaschin, episcopul Eladei (în Creta), al profesorilor universitari de teologie Lampakis și Yeroyannis din Atena.

Preotul Trandafir Scorobeț specifica și faptul că dintre români el era singurul membru al «Uniunii». Această calitate a onorat-o prin acțiuni concrete cum a fost, de pildă, traducerea în limba română a unor conferințe pe care un savant călugăr anglican, F. W. Puller, le-a ținut în Rusia, cu un an înainte, la invitația arhiepiscopului Evlogiu, pentru a demonstra continuitatea istorică a Bisericii Angliei. Traducerea a fost încredințată spre avizare unor profesori de la Institutul Teologic din Sibiu ¹⁵.

11. «Telegraful Român», 1910, nr. 94, p. 387—388.

12. «Telegraful Român», 1913, nr. 41, p. 165.

13. Încă în secolul trecut, în anul 1863, a fost creată în Anglia, din inițiativa lui John Mason Neale, *Asociația Bisericilor Răsăritene* (The Eastern Church Association). În comitetul permanent al acestei asociații s-au aflat și doi preoți ortodocși, unul rus și celălalt grec. Cf. Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 211.

14. Cf. *Third Annual Report of the Anglican and Eastern Orthodox Churches Union, 1909—1910*, London: E. G. Barryman & Sons Ltd., Steam Printers, 1910, p. 3.

15. Intenția preotului Tr. Scorobeț de a traduce în limba română conferințele lui F. W. Puller («The Continuity of the Church of England before and after the Reformation in the sixteenth century, with some account of its present condition») era anunțată și în *Fourth Annual Report*, p. 30 și 43. Într-un articol publicat în «Telegraful Român», 1919, nr. 55, p. 1, preotul Tr. Scorobeț își exprima speranța că volumul con-

Preotul ardelean angajat în strădaniile de apropiere a celor două Biserici simțea nevoia să explice, în acest articol, rostul preocupărilor sale și își exprima speranța că și unii profesori de teologie și preoți de la noi vor arăta interes față de idealurile și activitatea «Uniunii», că Biserica Română se va alătura Bisericilor Ortodoxe care participau deja la activitățile «Uniunii» și va «institui comisii de teologi experți care să investigheze problemele unirii și să sprijinească societatea de reciprocitate bisericească»¹⁶. Fostul preot misionar peste ocean socotea că participarea Bisericii noastre la dialogul cu Biserica Anglicană va avea un efect pozitiv și asupra comunităților ortodoxe române din America a căror viață se desfășoară într-un mediu religios complex și unde cooperarea cu anglicanii putea fi de folos acestor comunități.

Pentru a populariza «Uniunea» și obiectivele ei între români, preotul Trandafir Scorobeț nu s-a limitat la articolele pe care el însuși le-a scris, ci a îndemnat și pe alții să facă acest lucru. Dintr-o scrisoare pe care i-a adresat-o din Iași la 3 ianuarie 1913 arhimandritul Iuliu Scriban rezultă că preotul Trandafir Scorobeț i-a trimis acestuia un exemplar din *Raportul* Uniunii Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe despre care I. Scriban notează că a fost pentru el «o plăcere și o surpriză. Eu nu știam — scria acesta — că raporturile dintre anglicani și noi sînt atît de înaintate»¹⁷. Preotul Trandafir Scorobeț l-a rugat pe arhimandritul I. Scriban să scrie și el despre «Uniune», ceea ce I. Scriban a și făcut prin articolul «Uniunea dintre Biserica Anglicană și Orientală Ortodoxă» care a apărut în *Viitorul* din Iași¹⁸. După ce definește istoricul și scopul acestei organizații, I. Scriban reproduce, după *Raportul* din 1912, componența, obiectivele și cărțile difuzate de «Uniune». În încheiere declară: «Dacă însă cineva găsește de interes cele publicate aici să nu-mi mulțumească mie ci Părintelui Scorobețiu, paroh român ortodox în Transilvania, fost preot în America unde s-a aflat în pozițiune de a cunoaște mai de aproape anglicanismul. Eu numai am întrebuițat scrierile pe care Sfinția sa a avut bunăvoința a mi le trimite. Eu doar am mai scris despre biserica anglicană un articol care va apărea de acum înainte, dar scris cu totul pe alt ton, pentru că nu aveam la îndemînă datele pe care le am acum»¹⁹.

ferințelor lui Puller, traduse de el în 1913 «abia acum ar putea fi tipărit și studiat ca un manual valoros despre ființa anglicanismului». Aceste conferințe nu s-au mai tipărit nici mai tîrziu deși în 1924 arhim. I. Scriban socotea că «ar merita traduse pe românește... De aceea e de trebuință ca o carte ca aceasta să fie cunoscută în sinul Ortodoxiei pentru ca ea să-și dea bine seama de starea de fapt și de dispozițiunile Bisericii Anglicane» (I. Scriban, *Chemarea Bisericii Ortodoxe în opera de concentrare a creștinismului*, în: «Biserica Ortodoxă Română», XLII (1924), nr. 4, p. 224). Dacă aceste conferințe n-au mai văzut lumina tiparului la noi în schimb, mai tîrziu, în anul 1932, preotul Tr. Scorobeț a tradus în limba română și a publicat trei conferințe ale profesorului anglican de la New York, dr. Frank Gavin ținute la București în 1931 (*Istoria și doctrina Bisericii Angliei* în «Revista Teologică», 1932, nr. 2—3, p. 91—104).

16. Tr. Scorobeț, *Ortodoxia și Apusul*, în «Telegraful Român», 1913, nr. 41, p. 165.

17. Scrisoarea se află în arhiva familiei Scorobeț. Scrisori din această arhivă mi-au fost puse la îndemînă de către regretatul Mircea Scorobeț, fiu al Arhiereului Teodor Trandafir Scorobeț.

18. «Viitorul», XV (1912—1913), nr. 7—10, p. 18—21.

19. Idem, p. 21. Arhim. I. Scriban a mai scris despre Biserica Anglicană și despre Asociația anglicano-ortodoxă așa cum o dovedește seria de articole publicate în «Bi-

Despre aceste acțiuni de popularizare, preotul Trandafir Scorobeț a informat pe secretarul general al «Uniunii», H. J. Fynes-Clinton, în tr-un raport care i-a fost solicitat la 29 august 1913, a cărui primire a fost confirmată printr-o scrisoare din 10 octombrie 1913²⁰. Alături de activitatea publicistică, preotul Trandafir Scorobeț menționa în raportul trimis și corespondența continuă pe care o purta cu profesori de teologie și cu demnitari bisericești în vederea întemeierii unei secții locale românești a «Uniunii»²¹.

Preotul Trandafir Scorobeț a continuat să publice articole și informații despre Biserica Anglicană și despre relațiile dintre ortodocși și anglicani²². În anul 1914 a tradus și tipărit în câteva numere din *Telegraful Român*²³ compendiul de pedagogie morală al lui Lyman Abbott intitulat «Femeia virtuoasă», retipărit în volum în anul 1920²⁴.

serica Ortodoxă Română»: informația despre vizita episcopului Charles Gore în România, «B.O.R.», XLI (1923), nr. 8 (506), p. 592—593; *Pentru înlăturarea dihoniei bisericești din România*, în «B.O.R.», XLII (1924), nr. 1 (514); *Chemarea Bisericii Ortodoxe în opera de concentrare a creștinismului*, în «B.O.R.», XLII (1924), nr. 4 (517). În acest din urmă articol (p. 225—226) el informa despre contopirea lui «The Anglican and Eastern Orthodox Churches Union» cu «The Eastern Church Association» care publica revista «The Christian East».

20. Ambele scrisori în arhiva familiei Scorobeț.

21. O cioră a acestui raport, în limba engleză, existentă în arhiva familiei Scorobeț, conține numele profesorilor de teologie de la Sibiu: Dr. Nicolae Bălan, Pr. dr. A. Crăciunescu, Dr. S. Dragomir și al lui Ilie Beleuță, profesor în Făgăraș, pe care spera ca în anul următor să-i poată număra între membrii «Uniunii». Tăieturile existente în această cioră peste numele celor patru indică faptul că aceste nume n-au fost incluse în raportul expediat conducerii «Uniunii» de la Londra.

22. Alături de articolele deja citate mai amintim: *Spre o nouă orientare în «Telegraful Român»* (în continuare T. R.), 1919, nr. 55, p. 1; *Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană* în «T. R.», 1923, nr. 11, p. 2; *Dar un lucru trebuiește*, în «T. R.», 1924, nr. 4—5, p. 3; *Chemarea preoțească — indemnul episcopului William Lawrence către tineretul școlar* (trad. din engleză), în «T. R.», 1924, nr. 57, p. 2 și nr. 58—59, p. 2—3; *Conferință interconfesională*, în «T. R.», 1924, nr. 78, p. 1—2; *Omagiile Englezilor pentru Ortodoxie*, în «T. R.», 1925, nr. 54—55, p. 1, nr. 56—57, p. 1, nr. 58—59, p. 1, nr. 60—61, p. 1, nr. 62, p. 1 și nr. 63, p. 1; *Un protagonist al unirii*, în «T. R.», 1925, nr. 70, p. 2; *Unirea anglicanilor cu ortodocșii*, în «T. R.», 1926, nr. 27—28, p. 1; *Serbări jubiliare în Anglia* (după «The Church Times», 20 mai 1927), în «T. R.», 1927, nr. 42—43, p. 1—3; *Episcop ortodox la Londra*, în «T. R.», 1927, nr. 87, p. 2; *Biserica Anglicană la răspintie*, în «T. R.», 1928, nr. 5, p. 1—2, nr. 6, p. 1; nr. 7, p. 1—2, nr. 8—9, p. 1—2; nr. 6, p. 1; nr. 7, p. 1—2, nr. 8—9, p. 1—2; *Criza bisericească în Anglia*, în «T. R.», 1928, nr. 51, 52, 53, 54—55; *Pios tribut de recunoștință* (la moartea lui Randall Thomas Davidson, fost primat al Bisericii Angliei), în «T. R.», 1930, nr. 43—44, p. 5—6; *Conferința de la Lambeth*, în «T. R.», 1930, nr. 51 pînă la nr. 72; *Episcopul Charles Gore*, în «T. R.», 1932, nr. 11—12, p. 1—2; *Centenarul curentului de la Oxford*, în «T. R.», 1933, nr. 59, p. 1—2; *Relațiile bisericești anglo-române*, în «T. R.», 1936, nr. 14, p. 1; *Anglicanii și ortodocșii — semnificația recunoașterii hirotoniilor anglicane de către români*, de Can. J. A. Douglas (trad. după «The Church Times», 3 apr. 1936), în «T. R.», 1936, nr. 17, p. 1—2; *Conferința teologică anglo-română*, în «Revista Teologică» XV (1935), nr. 7—8, p. 283—287; *Delegația Bisericii Anglicane în București*, în «T. R.», 1935, nr. 25, p. 2; *Biserica Ortodoxă Română și episcopii anglicani*, în «T. R.», 1935, nr. 26, p. 2—3.

23. «Telegraful Român», 1914, nr. 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 41 și 42.

24. Lyman Abbott, *Femeia virtuoasă*, trad. din englezește de Tr. Scorobeț, Sibiu, Tiparul Tipografiei Carpați, 1920, 55/56/p.

Dintre articolele propriu-zise, cel intitulat «Spre o nouă orientare»²⁵ conține bogate informații și aprecieri asupra Bisericii Anglicane și a relațiilor dintre ortodocși și anglicani și dovedește temeinica cunoaștere de către autor a problemelor de care se ocupă, pe baza unor lucrări ca : Richard Hooker, *Ecclesiastical Polity*, 8 vol., Jewell, *Apology of the English Church*; Cranmer, *Book of Common Prayer and Catechism*; Pearson, *On the Creed* etc. În acest articol preotul Trandafir Scorobeț atrage atenția asupra faptului că deși «înconjurată de catolici și protestanți, care tăgăduiesc gloria Ortodoxiei și nu au respect față de așezămintele ei sacramentale, Biserica Anglicană nu numai (că) și-a păstrat caracterul apostolic și sobornicesc ci l-a dezvoltat ferindu-l de extravagantele reformatiei și adaosele arbitrarie catolice, preconizînd Scriptura, Tradițiunea și Rațiunea, la limitele cărora întreg avîntul de progres a cucerit neconținut nouă culmi de progres»²⁶.

Articolul acesta era menit să provoace un mai mare interes la noi pentru dialogul cu anglicanii. Autorul nu excludea o cooperare și a catolicilor și protestanților cu anglicanii în viitor, «împinși fiind de curentul popular al tuturor creștinilor de a reface societatea omenească zguduită de războiul mondial pe temeiul principiilor religioase ale lui Hristos»²⁷. Rolul important al ortodocșilor în mișcarea de apropiere a creștinilor, mai ales în relațiile cu anglicanii, îl socotea a fi garantat de principiul național al organizării Bisericilor Ortodoxe și de cooperarea mirenilor în viața bisericească.

Entuziaștul pionier al bunelor relații cu anglicanii a întreținut numeroase legături personale cu preoți și episcopi ai acestora. Fără îndoială că cele dintîi legături le-a stabilit în timpul păstoririi sale misionare peste ocean. La congresele ecumeniste de la Stockholm (1925) și Lausanne (1927) preotul Trandafir Scorobeț, care era membru al «Uniunii Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe» încă din 1912, a intrat în legătură cu personalități ale Bisericii Anglicane din Marea Britanie și din Statele Unite ale Americii. El însuși mărturisește că pe episcopul anglican Manning de la New York l-a întîlnit la cele două congrese. Pe Manning îl va vizita la New York, în toamna anului 1928²⁸, cu prilejul misiunii bisericești pe care a îndeplinit-o în America în 1928—1929 unde a organizat congresul de înființare a Episcopiei Misionare Ortodoxe Române din America. Tot la New York a întîlnit și pe episcopul dr. John Murray, președintele Congresului Bisericii Episcopaliene din S.U.A. căruia i-a prezentat o scrisoare din partea mitropolitului Nicolae Bălan despre rostul misiunii sale în America. La Comisia anglicană pentru relații cu ortodocșii, din același oraș, a vizitat pe Dr. E. Emhardt, conducătorul Comisiei²⁹.

Trecînd prin orașele americane Pittsburgh, Erie, Cleveland, Detroit, Chicago, St. Paul, South Omaha, în care se aflau români, a intrat în legătură și cu episcopii anglicani din acele localități. La South Omaha a

25. «Telegraful Român», 1919, nr. 55, p. 1.

26. *Ibidem*. 27. *Ibidem*.

28. Tr. Scorobeț, *Raport despre misiunea bisericească în America, 1928—1929*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1929, p. 29.

29. *Ibidem*.

aflat că episcopul anglican Shayler, din acel oraș, a promis să acorde un ajutor material parohiei ortodoxe române din localitatea respectivă ³⁰.

Spre sfârșitul misiunii în America, între 15—19 mai 1929 a asistat la lucrările Congresului anual al Bisericii Episcopaliene întrunit la Ann Arbor, lângă Detroit. În timpul congresului, episcopul anglican de Detroit a informat pe participanți despre întemeierea unui club anglican-ortodox care cuprindea pe toți preoții ortodocși români, ruși, greci și sirbi și pe cei anglicani din zona orașului Detroit. La această inițiativă și-au adus contribuția și preoții ortodocși români Trandafir Scorobeț și Octavian Mureșan ³¹.

Pe cînd se afla la New York, în mai 1929, preotul Trandafir Scorobeț a fost invitat și la festivitatea de încheiere a anului universitar de la Facultatea de Teologie anglicană de acolo cu care prilej distinsul profesor dr. Frank Gavin l-a prezentat pe oaspetele român episcopilor anglicani prezenți la festivitate și membrilor corpului profesoral. Frank Gavin împreună cu alți doi profesori (Easton și Hodgeson) i-au comunicat faptul că în anul următor aveau să viziteze România ³². Cel dintîi l-a autorizat pe preotul Trandafir Scorobeț să-i traducă în limba română lucrarea sa *Cugetarea greacă* ³³.

Tot un membru al Bisericii Anglicane, Dr. E. Emhardt, președintele Comisiei anglicane pentru relații cu ortodocșii, a organizat o întîlnire între preotul Trandafir Scorobeț și o serie de oficialități ale Consiliului Ecumenic Federal din Statele Unite ale Americii, demnitari bisericești și profesori de teologie în frunte cu Dr. J. Macferland, secretarul general al Consiliului care, cu un an înainte, vizitase România. Reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române le-a vorbit acestora despre misiunea sa în America și despre relațiile Bisericii noastre cu celelalte confesiuni. «Pe catolici și pe protestanți — a spus el acolo — nu-i cunoaștem numai din America, ci din istorie trăind acasă alături de noi și printre noi care respectăm și sîntem toleranți față de orice credință» ³⁴.

Preotul Trandafir Scorobeț a întreținut legături și cu unii reprezentanți ai comunității anglicane din Marea Britanie cu care a purtat corespondență o perioadă îndelungată. Am amintit scrisoarea lui H. J. Fynes-Clinton din 10 octombrie 1913 prin care secretarul general al «Uniunii Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe» îi mulțumea preotului român din Transilvania pentru «excelentul raport» pe care acesta i-l trimisese și îl anunța că i-a expedit cartea unui misionar anglican american din Japonia scrisă pentru a explica arhiepiscopului ortodox Nicolae de la Tokio doctrina Bisericii Anglicane ³⁵.

30. *Ibidem*, p. 30.

31. *Ibidem*, p. 31.

32. Vizita a avut loc după Paști în anul 1930. Cf. «Telegraful Român», 1931, nr. 37, p. 3. Profesorul Frank Gavin a mai venit în România în 1935 pentru a participa la Conferința româno-anglicană de la București. Cf. Tr. Scorobeț, *Conferința teologică anglo-română*, în «Revista Teologică», XXV (1935), nr. 7—8..., 283 și Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană privite sub aspect dogmatic*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 246 urm.

33. Tr. Scorobeț, *Raport...*, p. 31.

34. *Ibidem*, p. 32.

35. Scrisoare în arhiva familiei Scorobeț. Este vorba despre cartea secretarului districtual al «Uniunii», Charles F. Sweet, *An Attempt at Union in Japan* (Anglican and Eastern Orthodox Churches) Tokio, 1912, cel care a stabilit raporturi de apropiere

Următoarea scrisoare a fost primită de preotul transilvănean din partea profesorului H. L. Goudge de la «Christ Church» din Oxford, la 12 februarie 1923. Lunga perioadă de întrerupere a corespondenței cu reprezentanți ai Bisericii Anglicane s-a datorat izbucnirii războiului întâi mondial și internării preotului Trandafir Scorobeț, împreună cu alți preoți români din Transilvania, pentru sentimentele lor românești, la Cluj și Oradea (1916—1917) și la Zombor în nordul Ungariei (1917—1918)³⁶. După război el a funcționat ca profesor de limba română și limba engleză la Liceul «Gheorghe Lazăr» din Sibiu (1920—1922), iar apoi a trecut la Centrul mitropolitan în calitate de consilier al mitropolitului Nicolae Bălan. De aici i-a scris lui H. L. Goudge interesându-se de lucrări ale teologilor englezi pe marginea «celor 39 de articole ale Bisericii Anglicane» și a validității hirotoniilor anglicane. În răspunsul său, profesorul de la Oxford îi recomanda «o introducere teologică la cele 39 de articole ale Bisericii Anglicane» scrisă de un discipol al său, precum și citeva lucrări despre validitatea hirotoniilor anglicane, între care una scrisă de către F. W. Puller, însă insista asupra celei scrise de Denny și Lacey: *De Hierarchica Anglicana*, în limba latină³⁷. Preotul Trandafir Scorobeț se interesa de această problemă la scurtă vreme după ce la 22 iulie 1922 Patriarhia Ecumenică a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane³⁸, dar înainte de publicarea la noi a Enciclicii Patriarhului ecumenic Meletios al IV-lea prin care celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale erau anunțate de această măsură și erau îndemnate să urmeze exemplul scaunului ecumenic³⁹. Sublinierile făcute pe exemplarul din cartea lui Charles F. Sweet, care i-a fost trimis în 1913 de către H. J. Fynes-Clinton, arată că preotul Trandafir Scorobeț luase cunoștință de problemele validității hirotoniilor anglicane încă de la acea dată⁴⁰. Un punct de vedere ortodox pe această temă va fi publicat la noi abia în 1926. Este vorba despre traducerea în limba română a studiului lui Hrisostom Papadopoulos, arhiepiscopul Atenei⁴¹.

Pe T. A. Lacey, unul din autorii lui *De Hierarchia Anglicana*, consilierul arhiepiscopesc de la Sibiu îl va număra între corespondenții săi an-

cu Misiunea ortodoxă rusă de la Tokio ce au dus la întemeierea în 1909 a unei «Asociații a Reconcilierii și Păcii» afiliată la «Uniunea Bisericilor Anglicane și Răsăritene Ortodoxe». Cf. *Third Annual Report*, p. 22—23 și *Fourth Annual Report*, p. 31—32.

36. Arhiereul Teodor Scorobeț Rășinăreanu, în «Mitropolia Ardealului», XII (1967), nr. 1—3, p. 211.

37. Scrisoare în arhiva familiei Scorobeț.

38. Scrisoarea Sanctității Sale Patriarhul de Constantinopol către I.P.S. Sa Arhiepiscopul de Canterbury despre hirotoniile anglicane, tradusă în limba română și publicată în «Biserica Ortodoxă Română», XL (1922), nr. 12, p. 942. Vezi prezentarea problemei la Pr. asist. I. Rămureanu, *Tratativele directe de unire dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Anglicană de la 1920 până azi*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 2, p. 221.

39. Scrisoarea Patriarhului Ecumenic Meletios IV către Mitropolitul Ungrovlahiei și Biserica Română din 8 august 1922 a fost publicată în «Biserica Ortodoxă Română», XLI (1923), nr. 5, p. 375.

40. Charles F. Sweet, *An Attempt at Unity in Japan* (Anglican and Eastern Orthodox Churches), p. 38—39. Pentru un punct de vedere ortodox în această problemă a se vedea răspunsul Misiunii bisericești ruse introdus la sfârșitul cărții lui Ch. Sweet (p. 47 urm.).

41. Chestiunea validității hirotoniilor anglicane (trad. de arhim. F. Jocu), în «Biserica Ortodoxă Română», XLIV (1926), nr. 6, p. 305—312.

glicani. Printr-o scrisoare din 30 octombrie 1925⁴² Lacey îl anunța pe T. Scorobeț că la cererea lui J. A. Douglas îi va trimite săptăminal publicația *The Church Times* precum și o carte pe care a scris-o cu un an înainte. La acestea adaugă felicitările sale pentru momentul întronizării primului patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și bucuria de a fi aflat că la acea ceremonie a fost reprezentat și Exarhatul bulgar, participare care «marchează un pas înainte pe calea spre vindecarea unei schisme deplorabile»⁴³.

De același moment al întronizării patriarhului Miron Cristea se va interesa cu un mai târziu și preotul londonez Roy Ellis într-o scrisoare din 29 iulie 1926⁴⁴. Acesta îl întreba pe corespondentul său de la Sibiu dacă posedă publicații cu fotografii ilustrind momentul întronizării. Preotul englez își exprima acordul cu punctul de vedere al preotului Trandafir Scorobeț că pentru apropierea între anglicani și ortodocși raporturile personale contează foarte mult. Este necesară o mai bună cunoaștere, scria R. Ellis, nu numai ca indivizi ci și ca Biserici și în felul acesta, în virtutea asemănării în credință și practică și în lumina dragostei Învățătorului nostru se va putea progresa către unitate.

Pornind de la existența unei parohii ortodoxe ruse la Londra, a unui arhiepiscop ortodox grec și a mai multor parohii grecești în Anglia, R. Ellis nota faptul că nu exista acolo, la acea dată, și o biserică românească.

De la Sibiu, preotul Trandafir Scorobeț îi scria preotului londonez încurajându-l să viziteze România, dorință pe care acesta și-o exprimase în scrisoarea din 29 iulie 1926, vizitele reciproce constituind un prilej pentru o mai bună cunoaștere. În același timp îl informa pe R. Ellis despre bucuria mitropolitului Nicolae Bălan în legătură cu plănuita călătorie precum și dorința celor de aici ca toți prietenii lor din Biserica Anglicană, între care J. A. Douglas, Bell, Lacey și episcopul Gore, să viziteze Biserica Ortodoxă Română⁴⁵.

Episcopul Charles Gore, care a fost «un mare prieten al Bisericii Ortodoxe»⁴⁶ și mare animator al unirii cu ortodocșii⁴⁷, vizitase România de două ori, în 1923 fiind primit de către mitropolitul primat Miron Cristea⁴⁸. În același an a vizitat Patriarhia Ecumenică și s-a prezentat în fața Congresului ortodox ce își desfășura în acel timp lucrările la Constantinopol. De acolo a plecat și la Atena⁴⁹.

Cu episcopul englez preotul Trandafir Scorobeț a putut face cunoștință la Congresul ecumenist de la Stockholm (1925) la care amândoi au

42. Scrisoare în arhiva familiei Scorobeț.

43. În legătură cu «schisma bulgară» a se vedea T. M. Popescu, T. Bodogae, G. Stănescu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, București, 1956, p. 435; J. Meyendorff, *The Orthodox Church*, Darton, Longman & Todd, London, 1962, p. 169—170; Prof. Todor Sabev, *Evolution et originalité de l'Eglise locale de Bulgarie*, în «Eglise locale et Eglise Universelle», Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, Chambesy—Geneve, 1981, p. 112—113.

44. Scrisoare în arhiva familiei Scorobeț.

45. Cf. ciorna scrisorii lui Tr. Scorobeț către R. Ellis ca răspuns la scrisoarea lui Ellis din 29 iulie 1926, în arhiva familiei Scorobeț.

46. *Moartea Episcopului Gore*, în «Biserica Ortodoxă Română», L (1932), nr. 1, p. 70.

47. Pr. asist. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 223.

48. *Moartea Episcopului Gore*, p. 70.

49. Pr. asist. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 223.

participat ⁵⁰, cunoscut fiind interesul și al unuia și al celuilalt pentru cauza apropierei celor două Biserici. În anul următor episcopul Charles Gore îl încunoștină pe consilierul Trandafir Scorobeț că a dispus ca editorii săi să-i trimită acestuia la Sibiu următoarele patru cărți : *Belief in God*, *Belief in Christ*, *The Holy Spirit and the Church* și *Can we then believe* ⁵¹.

La moartea lui Charles Gore, petrecută la 17 ianuarie 1932, preotul Trandafir Scorobeț a publicat pe prima pagină a *Telegrafului Român* din 6 februarie 1932 un articol în care a creionat astfel figura episcopului englez : «Octogenarul cu chip frumos, plăsmuit sufletește după construcția Sfinților Părinți, râvnitor pentru Hristos ca un apostol și pasionat pentru gloria Bisericii ca un mucenic, nu era venerat numai pentru erudiția sa și ca un profet ci pentru că era prototipul nobil al Episcopului» ⁵². În continuarea articolului sînt subliniate preocupările sociale, teologice și ecumenice ale episcopului Charles Gore.

O altă scrisoare din arhiva familiei Scorobeț poartă o dată apropiată de cea a Conferinței româno-anglicane de la București din 1—8 iunie 1935. Ea a fost trimisă la 20 februarie 1935 de către unul din membrii delegației engleze la Conferință, Canonicele J. A. Douglas, secretarul general al Consiliului Bisericii Angliei pentru Relații Externe (Church of England Council on Foreign Relations), fost vice-cancelar al Universității din Londra, cel care «a consacrat o viață întreagă idealului unirii anglo-ortodoxe și relațiilor personale cu personalitățile teologice ale ortodoxiei contemporane» ⁵³. Cei doi ecumeniști s-au întâlnit de mai multe ori, așa cum mărturisește canonicul englez în această scrisoare prin care îl anunța pe corespondentul său de la Sibiu că va veni la București și va participa la discuțiile teologice de acolo ⁵⁴. De notat faptul că J. A. Douglas îi cerea preotului Trandafir Scorobeț copii ale articolelor sale întrucît știa citi românește.

Înainte și după Conferința de la București, preotul Trandafir Scorobeț a publicat o serie de articole pe tema relațiilor dintre ortodocși și anglicani ⁵⁵. În pragul începerii Conferinței el accentua necesitatea unei temeinice cunoașteri reciproce declarînd că «Anglicanii nu ne cunosc istoria nici situația prezentă după cum nici românii nu cunosc anglicanismul în realizările lui» ⁵⁶. Spre exemplu menționează faptul că din cele 540 de pagini dedicate ortodocșilor în *Istoria bisericească* (1927) a profesorului B. I. Kidd de la Oxford numai cinci pagini se ocupă de Biserica noastră.

50. Tr. Scorobeț, *În zarea ecumenicității*, în «Telegraful Român», 1927, nr. 62—63, p. 1.

51. Scrisoarea din 27 septembrie 1926 în arhiva familiei Scorobeț.

52. Tr. Scorobeț, *Episcopul Charles Gore*, p. 1.

53. Tr. Scorobeț, *Conferința teologică anglo-română*, p. 283.

54. Despre participarea lui J. A. Douglas la lucrările Conferinței româno-anglicane de la București vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 242 urm.

55. *Delegația Bisericii Anglicane la București*, în «Telegraful Român», 1935, nr. 25, p. 2; *Biserica Ortodoxă Română și episcopii anglicani*, în «Telegraful Român», 1935, nr. 26, p. 2—3; *Conferința teologică anglo-română*, în «Revista Teologică», XXV (1935), nr. 7—8, p. 283—287; *Relațiile bisericești anglo-române*, în «Telegraful Român», 1936, nr. 14, p. 1.

56. «Telegraful Român», 1935, nr. 22, p. 4.

Articolul publicat în *Revista Teologică* imediat după încheierea Conferinței de la București⁵⁷ remarcă importanța pe care o au aceste conferințe și nevoia întreprinderii unor pași mai departe pe calea apropierii dintre ortodocși și anglicani. În concepția autorului acest lucru este posibil întrucât «Reformațiunea în Anglia... e mai mult emanciparea Bisericii Angliei de sub jurisdicția Scaunului papal decît o schimbare de credință»⁵⁸. Apoi, apostolicitatea și ecumenicitatea acestei Biserici s-a cristalizat mai ales în veacul trecut ca rezultat al «mișcării de la Oxford».

Un an mai târziu, printr-un articol publicat în *Telegraful Român*, preotul Trandafir Scorobeț saluta recunoașterea de către Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a validității hirotoniilor anglicane, recunoaștere care reprezenta «un pas însemnat pe calea apropierii celor două Biserici naționale ortodoxă română și anglicană» și «un act care consacră legături de prietenie, începute în împrejurări ce nu pot fi uitate»⁵⁹.

Acesta a fost ultimul articol pe care preotul Trandafir Scorobeț l-a consacrat relațiilor cu anglicanii. Idealul pentru care militase în scris încă din anul 1913, al angajării Bisericii noastre în dialogul teologic cu Biserica Anglicană, al constituirii unei comisii de teologi care să investigheze toate aspectele acestor relații, l-a văzut acum devenit realitate. Deși după această dată n-a mai scris nimic pe această temă, cu siguranță că el a urmărit în continuare dezvoltarea relațiilor româno-anglicane, cauză a căreia i se dedicase cu atîta consecvență.

După o lungă perioadă de văduvie (soția îi murise în anul 1923) preotul Trandafir Scorobeț a intrat în monahism în anul 1940, luînd numele de Teodor. Un an mai târziu, la 22 august 1941 a fost numit vicar al Arhiepiscopiei Sibiului⁶⁰.

Experiența sa bogată, rezultat al multor ani de muncă în administrația bisericească, meritele sale deosebite pe tărîm misionar, ecumenic și în domeniul scrisului teologic au determinat alegerea arhimandritului Teodor Scorobeț ca arhieru al Mitropoliei Ardealului, în anul 1945⁶¹. În această calitate el a fost un apropiat colaborator al tuturor ierarhilor care s-au aflat în fruntea Mitropoliei Ardealului pînă la trecerea sa la cele veșnice petrecută în ziua de Bunavestire a anului 1967⁶².

De la Conferința româno-anglicană din anul 1935 relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană au cunoscut o dezvoltare continuă prin vizite reciproce la cel mai înalt nivel, prin schimburi de profesori, preoți și studenți, prin participarea la întruniri ale dialogului teologic ortodoxo-anglican. În această perspectivă, îndelungată și entuziasta sa activitate de popularizare a istoriei și vieții Bisericii Anglicane, raporturile sale cu numeroase personalități anglicane din vremea sa l-au dovedit pe preotul Teodor Trandafir Scorobeț a fi fost un pionier și un vizionar al relațiilor ecumenice dintre cele două Biserici. Toate aceste

57. *Conferința teologică anglo-română*, p. 283—287.

58. *Idem*, p. 286.

59. *Relațiile bisericești anglo-române*, p. 1.

60. «*Telegraful Român*», 1942, nr. 1, p. 2.

61. «*Telegraful Român*», 1945, nr. 44—45, p. 3.

62. † *Arhieru Teodor Scorobeț Rășinăreanu*, în «*Mitropolia Ardealului*», XII (1967), nr. 1—3, p. 208.

strădăanii se înscriu ca un important capitol în istoria raporturilor dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană, pomenirea lor aici dorindu-se a fi un pios omagiu adus arhiereului Teodor Trandafir Scorobeț la aniversarea centenarului nașterii sale.

HRISTOLOGIA ÎN LUMINA TRADIȚIEI CANONICE A BISERICII ORTODOXE

Pr. Asist. Dr. NICOLAE V. DURĂ

Tema fundamentală și predilectă a teologiei patristice a fost întotdeauna taina persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. De aceea, s-a afirmat, îndreptățit, că «întreg sistemul credinței ortodoxe se poate deduce din doctrina fixată la Calcedon», și din însăși Eclesiologia Bisericii Ortodoxe, care «este însăși partea esențială a Hristologiei»¹.

Învățătura ortodoxă despre taina persoanei Domnului Iisus Hristos, propovăduită și păstrată de tradiția dogmatică, cultică și canonică a Bisericii Ortodoxe, a fost exprimată de Părinții Bisericii, într-un mod concis și lapidar, în acele «reguli de credință», «simboale baptismale», în Simbolul niceo-constantinopolitan și în hotărârile dogmatice ale sinoadelor ecumenice. Această învățătură despre persoana Domnului Iisus Hristos — trecută ulterior în textul liturgic și al diferitelor catehisme și mărturisiri de credință — a fost predanisită și apărută de Biserica Ortodoxă și prin hotărârile sale canonice, în baza cărora a condamnat pe toți cei care au contestat fie divinitatea Mântuitorului fie omenitatea Sa, fie nașterea minunată din Fecioara Maria.

După cum se știe, Biserica Ortodoxă Răsăriteană învață că Domnul Iisus Hristos s-a întrupat mai presus de fire și s-a născut din Fecioara Maria în chip minunat. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat, Dumnezeu-Om, avînd două firi, dumnezeiască și omenească, într-o singură persoană sau ipostas, persoana lui Dumnezeu Cuvîntul. În baza unirii ipostatice (ένωσις ὑποστατική) Iisus Hristos este, din clipa zămislirii Sale minunate, Dumnezeu-Om sau Persoană divină în două firi, cea dumnezeiască și cea omenească. Deși om adevărat, adică din aceeași ființă cu noi, totuși, Iisus Hristos, ca om, are unele prerogative față de ceilalți oameni, și anume nașterea supranaturală și lipsa de păcat, impecabilitatea.

Deși Biserica a învățat dintru început dogma unirii ipostatice, ea a fost nevoită să o formuleze de-abia la Sinodul III ecumenic (Efes 431), condamnînd nestorianismul și aprobînd cele 12 anatematisme ale Sfîntului Chiril din Alexandria. A dezvoltat-o și a precizat-o apoi la Sinodul IV ecumenic (Calcedon, 451), împotriva monofizitismului, și la al VI-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 680), împotriva monotelismului. La aceste sinoade s-a reafirmat că în Iisus Hristos sînt două firi — divină și umană — cu două voințe și lucrări corespunzătoare, unite într-o singură persoană sau ipostas. Această persoană este Dumnezeu-Cuvîntul sau

1. Prof. G. Florovski, *Ethosul Bisericii Ortodoxe*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, în «Mitropolia Ardealului», XXVI (1961), nr. 9—10, p. 745.

Fiul lui Dumnezeu, Care rămâne singur subiect neîmpărțit al celor două firi. Modul de unire este fără împărțirea, despărțirea, amestecarea sau schimbarea celor două naturi. Urmările unirii ipostatice a celor două firi au fost: a) comunicarea însușirilor — în virtutea căreia, dată fiind unitatea persoanei în Iisus Hristos, firii dumnezeiești i se atribuie însușiri omenești și firii omenești însușiri dumnezeiești —; b) îndumnezeirea firii omenești în Iisus Hristos, adică ridicarea ei la cel mai înalt grad de perfecțiune posibilă pentru ea, dar fără să-și piardă calitățile proprii; c) lipsa de păcat a lui Iisus Hristos; d) atât după Divinitate cât și după Omenitatea Sa I se cuvine o singură închinare; e) Fecioara Maria este adevărată Născătoare de Dumnezeu².

În cele ce urmează, vom prezenta mărturiile ale tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe referitoare la învățătura ortodoxă despre taina persoanei lui Iisus Hristos, dar, evident, nu înainte de a preciza care este valoarea normativă a Tradiției bisericești, inclusiv a celei canonice, privind hristologia.

I. VALOAREA NORMATIVĂ A TRADIȚIEI BISERICEȘTI REFERITOARE LA HRISTOLOGIE

Prin Tradiție înțelegem «toate dogmele care lipsesc sau se găsesc într-o formă cu totul umbrită și neclară în Sfânta Scriptură. Existind în aceasta, în mod virtual (δυνάμει) ele au trebuință de lumina Sfintei Tradiții pentru a dobîndi claritatea cuvenită dogmei...»³.

Această «lumină dătătoare de viață a tradiției»⁴, transmisă de Părinții Bisericii ai primelor opt secole, ne ajută să cercetăm cu temeinicie și mărturiile scripturistice referitoare la a doua persoană a Sfintei Treimi, Mîntuitorului Iisus Hristos. În tradiția dogmatică, canonică și cultică a Bisericii Ortodoxe, aceste temeuri scripturistice își află temeuri explicative, călăuzitoare și întregitoare, de valoare egală cu Scriptura.

Tradiția cuprinde nu numai învățături dogmatice, dar și rînduieli de cult și norme canonice. «Prin noțiunea Sfînta Tradiție — declarau de curînd teologii ortodocși — noi înțelegem întreaga viață a Bisericii în Duhul Sfînt. Această tradiție se exprimă ea însăși în învățătura dogmatică, în cultul liturgic, în disciplina canonică și în viața spirituală. Aceste elemente împreună vădesc singura și indivizibilă viață a Bisericii»⁵. Tradiția este deci «unitatea de credință și rînduieli cultice și de organizare»⁶.

În ceea ce privește tradiția dogmatică, aceasta rămîne neschimbabilă în substanța ei, dar terminologia și modul de exprimare trebuie să

2. Vezi *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 583—605.

3. Hr. Andrușoș, *Simbolică*, trad. de Prof. Dr. Iustin Moisesescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 97.

4. *Ibidem*, p. 99.

5. *Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, 1976 with introductory and supporting material*, Edited by Arch. K. Were and the Rev. C. Davey, London, 1977, p. 84.

6. Prof. Dr. N. Chișescu, *Scriptură, Tradiție și Tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4, p. 384.

poarte pecetea fiecărei generații de creștini. Ea trebuie să fie formulată deci «in eodem sensu et in eadem sententia patrum».

Deși, pentru Ortodoxie, întreaga tradiție a Bisericii — sub aspectul ei întreg de manifestare, dogmatic, canonic și cultic — are un caracter unitar și o valoare normativă, totuși, «numai tradiția dogmatică a primelor opt secole are caracter normativ de ultimă autoritate»⁷, și în privința dogmei hristologice.

Biserica Romano-Catolică conferă tradiției bisericești o «valoare normativă proprie numai revelației apostolice»⁸. Pentru protestanți, există două feluri de tradiții: «tradiție apostolică, care este normativă, și o tradiție post-apostolică, care este un ajutor în înțelegerea (tradiției apostolice), dar nu o normă»⁹. Protestanții n-au recunoscut tradiției post-apostolice valoare egală cu Sfânta Scriptură, pentru că n-au admis Biserica. A admite tradiția «înseamnă a admite Biserica și invers»¹⁰. A nu admite Biserica înseamnă a nu primi nici învățătura ei, inclusiv învățătura despre Iisus Hristos. Așa după cum adeverea și Sfântul Irineu, Biserica este aceea care «...a primit de la Apostoli credința într-un Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, ...și într-unul Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce s-a întrupat pentru mântuirea noastră; întru Duhul Sfânt, Cel ce a predicat din prooroci iconomiile și venirile și nașterea din Fecioară și patima și învierea din morți și înălțarea cu trupul la ceruri...»¹¹.

Așadar, chiar dacă Scriptura conține întreg conținutul dogmei, aceasta nu se poate dezvolta fără o autoritate formală a tradiției vii, adică Biserica¹², care rămâne păstrătoarea tezaurului sacru transmis de Mântuitorul și propovăduit de Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți. Tot Biserica este aceea care tilcuiește textele Scripturii în lumina tradiției Părinților.

Propovăduirile dogmei se fac cu autoritate doar cu girul Bisericii, singura în măsură să explice textul scripturistic. În această privință, Sfântul Vasile cel Mare afirma că «... dogmele se tac, iar propovăduirile se fac cunoscute public. Însă un fel de tăcere este și neclaritatea, de care se folosește Scriptura, care face mintea să vadă cu greutate dogmele, spre folosul celor ce le cercetează»¹³. Urmind cuvântul de învățătură al acestui Sfânt Părinte, conținutul dogmei hristologice, definită la Calcedon, trebuie să rămână același pentru totdeauna. El se poate însă face public prin propovăduire, se poate comenta, interpreta și explicita «in eadem substantia», pentru fiecare generație în parte. Acest proces în cunoașterea dogmatică a adevărilor de credință formulate la sinoadele ecumenice de Părinții Bisericii are un caracter declarativ și de expli-

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 102.

8. Oscar Cullmann, *Scripture and Tradition*, în «Theology Digest», vol. VII (1959), p. 90.

9. *Ibidem*.

10. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 77.

11. *Adversus Haereses*, III, în P. G. I, 553.

12. Vezi Karl Rahner, S. J., *Scripture and Tradition*, în «Theology Digest», vol. XII (1964), nr. 1, p. 5.

13. *Canonul 91* (Dr. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, pt. II, trad. de Pr. U. Kovincici și Pr. Prof. Dr. N. Popovici, Arad, 1936, p. 140).

citare și înțelegere a dogmelor formulate. El își găsește expresia afirmării în mărturisirile de credință, în lucrările dogmatiştilor și în cultul Bisericii Ortodoxe.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă că însăși credința în Sfânta Treime am primit-o prin tradiția nescrisă a Bisericii. «...Chiar mărturisirea de credință, a crede în Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt din care Scriptură o avem? Dacă adică din predania Botezului, potrivit consecvenței dreptei cinstiri — afirma Sfântul Vasile cel Mare — trebuie să și credem, așa cum ne botezăm, făcând mărturisire asemenea botezului, apoi potrivit aceleiași consecvențe să ne fie îngăduit să dăm credinței asemenea slavă»¹⁴.

Formulele baptismale — primele mărturisiri de credință ale Bisericii apostolice — ni s-au transmis deci prin tradiția nescrisă a Bisericii. Lipsa mărturiilor scrise «ale mărturisirii credinței» a fost suplinită de această tradiție, care a avut «atita tărie în taina bunei cinstiri» și «a rămas în Bisericile cele necorupte din obiceiul nemeșesugit...»¹⁵.

Biserica Ortodoxă vorbește de «unitatea internă a Tradiției bazată pe unitatea credinței»¹⁶. Opiniile unor Părinți ai Bisericii și hotărârile unor sinoade locale nu sînt cu autoritate și infailibile prin sine, ci numai întrucît sînt de acord cu învățătura Bisericii, care a fost formulată prin sinoadele ecumenice. În această viziune a realității, tradițiile locale reprezintă o unitate organică a adevărului revelat, pentru că Bisericile respective au lăsat pe Părinți să vorbească în numele lor. Această realitate o mărturisea și un întîistătător al Bisericii anglicane care declară că «acela care privește din afară Sfînta Biserica Ortodoxă simte că vechii Părinți trăiesc încă în voi. Și în vreme ce aveți teologii voștri în toate epocile și pînă în prezent, aceștia s-au închinat în fața vechii tradiții și au lăsat Părinții să vorbească prin ei»¹⁷. Într-adevăr, teologii ortodocși s-au închinat și se vor închina cu venerație în fața vechii tradiții, pentru că ea rămîne dătătoare de lumină și cheia înțelesului în cunoașterea, explicarea și priceperea oricărei dogme a Bisericii.

Părinții Bisericii sînt cei care au hotărît «ca toate cele scrise și nescrise de tradiția bisericească să le păzim neschimbate»¹⁸, și tot ei sînt aceia care «mărturisesc despre apostolicitatea tradiției»¹⁹. De aceea, toate opiniile, speculația și creativitatea în gîndirea teologică trebuie să fie măsurate «cu criteriul Sfintei Tradiții»²⁰, în totalitatea ei — dogmatică, canonică și cultică. Aplicînd acest criteriu, Biserica Ortodoxă a teologhisit și teologhisește «ad mentem Patrum».

14. *Ibidem*, p. 141.

15. *Ibidem*.

16. A. Vedernikov, *Problema Tradiției în Teologia Ortodoxă*, trad. Prof. I. Serafinceanu, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 3—4, 73.

17. Dr. Michael Ramsey, Archbishop of Canterbury, *Constantinopol și Canterbury*, trad. Pr. Prof. I. Bria, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIX (1963), nr. 3—4, p. 175.

18. Prof. Ioan Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Catolice*, în lb. greacă, vol. II, Graf-Austria, 1968, p. 571.

19. Prof. G. Florovski, *op. cit.*, p. 738.

20. Archimandrite Chrysostome, *Cultural-Paradosis and Orthodox America*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XXV (1980), nr. 3, p. 261.

La Conferința de la Moscova din anul 1976, la care au participat teologi anglicani și ortodocși, s-a reafirmat necesitatea ca Sfânta Tradiție să fie «retrăită de fiecare generație». Pentru un ortodox, preciza un ierarh al Bisericii Ortodoxe, cu acest prilej, «nu terminologia valorează, ci mesajul și cugetarea Părinților»²¹. Fiecare generație de creștini ortodocși trebuie să cunoască și să retrăiască mesajul și cugetarea Părinților, și îndeosebi cea privitoare la taina persoanei lui Iisus Hristos.

Cugetarea Părinților despre taina persoanei lui Iisus Hristos ne-a fost păstrată și de tradiția canonică. Tradiția canonică ortodoxă — ca tradiție întregitoare — confirmată și întărită de hotărârile canonice ale sinoadelor ecumenice, aflate în acel «*liber canonum*», ne furnizează mărturii prețioase despre crezul hristologic măturisit de Părinții Bisericii Ortodoxe.

II. «URMÎND LEGUIRILOR CANONICEȘTI ALE PĂRINȚILOR»

A. Hristologia în lumina tradiției canonice apostolice.

Literatura canonică, zisă apostolică, redactată în secolele III—IV, constituită din Didahia Apostolilor, Didascalia, Constituțiile Apostolilor, cele 85 canoane apostolice, Tradiția apostolică a lui Ipolit și cele 127 de canoane ale Apostolilor — acestea din urmă păstrate doar în versiunile coptă, arabă și etiopiană — ne oferă prețioase mărturii privind doctrina hristologică elaborată în epoca apostolică.

Făcîndu-se ecol mărturiilor biblice și al formularelor de credință baptismale din epoca apostolică, tradiția canonică apostolică a fost apărătorul lor²², conferind tradiției dogmatice din vremea respectivă un caracter general-obligatoriu, prevăzînd, totodată, și pedepsele cuvenite pentru cei care proferau învățături greșite despre Iisus Hristos.

Tradiția canonică apostolică afirmă că ereziarhii «în loc să pătrundă gîndirea intrinsecă a Apostolilor, n-au voit să urmeze decît propriei lor fantezii, făcînd ceea ce le plăcea și nu ceea ce trebuia»²³.

1). Canoanele apostolice.

Canoanele apostolice prevăd obligația episcopului și a preotului de a învăța pe creștini «...că Tatăl nu a fost răstignit, că El nu a fost născut, nici nu s-a întrupat, că Duhul Sfînt nicidecum nu s-a făcut om și nu a suferit, pentru că Cel care s-a făcut om și a eliberat lumea de păcat, Cel care s-a întrupat a fost Fiul unic. Acesta s-a întrupat într-adevăr din iubire pentru oameni și a luat trup din Fecioară, ...și a pățimit calvarul crucii și prin ascultarea Sa, a răscumpărat lumea din robia păcatului... Noi sîntem botezați... și în numele Fiului, pentru că El s-a întrupat în persoană și a răbdad crucea, a suferit, a înviat...»²⁴.

21. *Anglican-Orthodox Dialogue...*, p. 56.

22. «Oricine, care după ce a auzit doctrina Apostolilor, o pune în practică — se menționează în textul canonului 47 apostolic, varianta arabă — nu va putea fi întînat de nici o erezie» (*Les 127 Canons des Apôtres. Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres*, par Prof. Jean Périer et A. Périer, Paris, 1912, p. 621).

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, p. 559.

Aceleași canoane prevedeau depunerea din treaptă a clericilor care botezau fără să cunoască această învățătură apostolică a Bisericii despre Domnul Iisus Hristos, sau nu o făceau întocmai cunoscută catehumenilor și creștinilor ²⁵.

Referitor la ereziarhii din epoca apostolică, care răspindeau învățături eronate despre a doua persoană a Sfintei Treimi, canoanele apostolice afirmă că «cel care neagă întruparea Unicului Fiu și suferințele Sale pe cruce este un adversar al lui Dumnezeu și un dușman al Sfinților ; ...Căci Fiul lucrează cu Tatăl, stă pe același tron, împărătește cu El, este autorul învierii. Duhul Sfânt îi este egal, căci cele trei persoane sînt egale în divinitate» ²⁶.

În Biserica primară, catehumenii erau obligați să mărturisească credința adevărată în cele trei persoane ale Sfintei Treimi.

În canoanele apostolice — cu fond dogmatic — aflăm și o astfel de mărturisire baptismală. Potrivit rînduiei apostolice, diaconul întreba, printre altele, pe catehumeni următoarele : «Crezi tu în Domnul nostru Iisus Hristos, Unicul Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, crezi tu că, printr-o minune mai presus de fire El s-a făcut om din Duhul Sfânt și de la Fecioara Maria, fără parte bărbătească, că El a fost răstignit în timpul lui Ponțiu Pilat, a murit din propria Sa voință pentru mîntuirea noastră a tuturor, a înviat din morți a treia zi, a slobozit pe cei legați, s-a suit la ceruri, a șezut de-a dreapta Tatălui și va veni, în înfățișarea văzută a împărăției Sale, să judece viii și morții ?...» ²⁷.

Recomandarea ce se face creștinilor de a se ruga Domnului Iisus Hristos la ceasurile 3, 6 și 9 din zi își află un temei liturgico-doctrinal în textul tradiției canonice apostolice. «...Te vei ruga și vei lăuda pe Dumnezeu la ceasul al treilea — prevede un canon apostolic — pentru că Hristos, la aceeași oră a fost... condamnat de Pilat» ²⁸.

Despre prefigurarea jertfei pe cruce a Mîntuitorului Iisus Hristos în Vechiul Testament, același canon apostolic ne adevărește că «...legea poruncește să se aducă piinea punerii-înainte la ceasul al treilea, care prefigura trupul și sîngele preasfînt al lui Hristos, și de a se înjunghia mielul, tipul Mielului adevărat ; păstorul, în fine, este Hristos, El este de asemenea piinea pogorîtă din cer» ²⁹.

La ceasul al treilea, creștinul este dator a se ruga, «pentru că, Hristos fiind răstignit pe lemn, ziua aceea s-a întrerupt, și s-a întunecat...», iar la ceasul al nouălea, întrucît «coasta Sa a fost străpunsă și a ieșit sînge și apă ; după care, El dădu lumină celorlalți oameni, pînă la venirea nopții» ³⁰.

Întruparea Domnului rămîne pentru mintea omenească taina cea din veci ascunsă și de îngeri neștiută. Această taină «nu servește de lecție la toți oamenii — adevărește un canon apostolic — ci numai celor smeriți ; pentru că numai pentru aceștia Dumnezeu... vrea să înfăptuiască minuni, nu prin putere omenească, ci prin buna Sa voință» ³¹.

Aceleași canon apostolic adevărește că Fiul, începătorul și plinitorul credinței noastre (Evr. 12, 2) «este coetern cu Tatăl Său dinainte de veci, că s-a născut din Fecioară neprihănită, fără sămîntă bărbătească, că a

25. *Ibidem*.26. *Ibidem*.27. *Ibidem*, p. 604.28. *Ibidem*, p. 618, 651.29. *Ibidem*, p. 618 ; cf. Ioan VI, 50.30. *Ibidem*, p. 618.31. *Ibidem*, p. 625.

trăit viața oamenilor, dar fără păcat, și a împlinit toată dreptatea legii ; și, prin voința lui Dumnezeu-Tatăl, Cuvîntul a suferit pe cruce și a dispărut ocară ei, a murit, a fost pus în mormînt, a înviat a treia zi din morți și a rămas, după învierea Sa, patruzeci de zile cu Apostolii și, după ce le-a dat toate poruncile Sale, s-a înălțat în prezența lor spre Cel care L-a trimis, Dumnezeu-Tatăl»³².

În conformitate cu mărturia aceluiași canon apostolic, credința în Iisus Hristos, în întruparea, răstignirea, moartea, învierea și înălțarea Sa nu trebuie să fie în afară de «tot ce este natural și fără rațiune, ci cu discernămint și deplin asentiment», pentru că numai așa cel care crede cu adevărat «a obținut dar din partea lui Dumnezeu» și «este lipsit de orice erezie»³³. Credința creștină este deci un dar de la Dumnezeu, un dar ce presupune atît un proces rațional-cognitiv, cît și unul volitiv. Creștinul trebuie așadar să cerceteze Scripturile, să cunoască mărturiile dogmatice, canonice și cultice ale tradiției Bisericii celei Una, Sfîntă, Apostolică și Sobornicească — adică ale Bisericii Ortodoxe Răsăritene — și să accepte învățătura formulată de aceasta în mod sinergetic — sub asistența Duhului Sfînt și lucrarea minții omenești — în soboarele ei ecumenice în baza datului revelat. Acceptarea aceasta presupune deci atît o cunoaștere temeinică și veridică a învățăturii de credință statornicită de-a lungul secolelor în Biserica cea adevărată, instituită de Hristos pe cruce și constituită la Cincizecime, cît și o adeziune totală trecută prin filtrul rațiunii umane și al sentimentului uman. Prin urmare, un creștin nu poate fi un agnostic sau un om care să creadă fără să cerceteze și să înțeleagă dogma fără să o priceapă deoarece, pentru el nimic «nu este mai necesar decît a învăța că Hristos a murit și a înviat din morți»³⁴.

Învățătura despre divinitatea și umanitatea Sa ne-a lăsat-o Însuși Domnul Iisus Hristos, «și fiecare dintre noi avem datoria de a ne conforma la ceea ce Domnul ne-a revelat după voința lui Dumnezeu-Tatăl...»³⁵. Însăși cunoașterea noastră «prin credință»³⁶, nu este altceva decît a primi și a ne conforma la ceea ce Domnul ne-a revelat și ne-a învățat. Credința însă în Revelația biblică, în descoperirea făcută de Mîntuitorul Sfîntilor Apostoli, implică și o participare a rațiunii și voinței umane, a întregului proces de cunoaștere și trăire a datului revelat. Dar și credința în cele mărturisite de Sfîntii Părinți despre Iisus Hristos presupune aflarea în comuniune cu aceștia în cadrul Bisericii de succesiune apostolică. Numai cei aflați într-o astfel de comuniune de credință și har se pot învrednici de teologhisiri despre a doua persoană a Sfintei Treimi.

Conform dispoziției canonului apostolic, creștinii au obligația de a cinsti zilele care comemorează evenimentele importante din viața pămîntească a Mîntuitorului Hristos, adică din istoria mîntuirii noastre. Canonul apostolic prevede cinstirea Săptămîinii patimilor «în care Domnul a fost răstignit» ; a Săptămîinii luminate, ca semn al bucuriei «învierii Domnului din morți», a zilei Înălțării Domnului la ceruri, zi «care marchează împlinirea misiunii lui Hristos» ; a zilei Cincizecimii, «căci este ziua mani-

32. *Ibidem*, p. 626.33. *Ibidem*.34. *Ibidem*, p. 649.35. *Ibidem*, p. 575.36. *Ibidem*, p. 620.

festării Duhului Sfânt care a pogorît peste cei care credeau în Iisus Hristos». Apoi, creştinul va cinsti «ziua Naşterii lui Hristos, pentru că, în această zi, s-a dat oamenilor harul, când Dumnezeu-Cuvîntul, Iisus Hristos, se născu din Fecioara Maria pentru mîntuirea lumii». Ziua botezului Domnului este «ziua în care se manifestă divinitatea lui Hristos....»³⁷.

A expune învăţătura Bisericii despre Iisus Hristos, înseamnă a vorbi şi despre preoţia harică a Noului Testament instituită de Însuşi Mîntuitorul, Arhieru în veac după rînduiala lui Melchisedec. Confirmînd tradiţia biblică din epoca apostolică, canoanele apostolice adevăresc că «Fiul lui Dumnezeu, Marele Preot, Domnul nostru Iisus Hristos, ...a instituit pe cei treisprezece Apostoli, şi prin Apostoli, noi am fost stabiliţi...»³⁸. Succesiunea apostolică îşi are deci izvorul la Hristos prin Sfinţii Apostoli. Adevărînd că nimeni nu-şi ia cinstea aceasta a preoţiei, decît numai dacă este chemat de Dumnezeu (Evr. 5, 4), canonul 71 apostolic — varianta arabă — afirma că însuşi Hristos, «singurul preot suveran, ...nu şi-a luat această cinste El Însuşi, ci a fost instituit de Tatăl Său. Cînd a devenit pentru noi preot suveran, El a oferit jertfă spirituală lui Dumnezeu-Tatăl, înainte de a fi răstignit; şi aceasta numai nouă înşine ne-a poruncit să facem. Existau desigur şi alţii printre noi care credeau în El, dar El nu a dăruit fiecăruia din adepţii Săi darul de a fi preot sau de a se învrednici de demnitatea preoţească. După înălţarea Sa — adevărea acelaşi canon — noi am adus, din porunca Sa o jertfă sfîntă, nesîngeroasă şi am instituit episcopi, preoţi şi diaconi...»³⁹.

Aceeaşi tradiţie canonică a Bisericii primare ne adevăreşte că Mîntuitorul Hristos a săvîrşit minuni pentru a aduce neamurile a căror inimă era învîrsoşată în păcat, la cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu. Prin aceeaşi putere dată de Mîntuitorul ucenicilor Săi putem săvîrşi şi astăzi minuni, dar ele nu condiţionează statutul de creştin şi nici existenţa noastră. Cel ce crede în Hristos nu devine ipso facto şi un taumaturg. Referitor la această realitate un canon apostolic preciza că «a alunga demoni depinde de puterea Sa, dar ca numele noastre să fie scrise în ceruri, aceea depinde de voinţa noastră, de conştiinţa noastră, de învăţătura (doctrina noastră), şi bineînţeles de asistenţa Sa. Acum, nu este necesar ca orice credincios să alunge demoni sau să învieze morţi, sau să vorbească în limbi; cel care merită această favoare o obţine pentru o raţiune, adică pentru a fi un argument şi o dovadă pentru cei care nu cred. Pentru că oamenii n-au acceptat descoperirea făcută prin cuvînt — adevărea acelaşi canon apostolic — Dumnezeu a transmis puterea de a face minuni, pentru a-i pune în posibilitatea de-a se mîntui...»⁴⁰.

2. Constituţiile Apostolilor.

În textul Constituţiilor Apostolilor aflăm numeroase mărturii ale Bisericii din epoca apostolică privind învăţătura despre Domnul Iisus Hristos.

37. *Ibidem*, p. 649—650.

40. *Ibidem*, p. 623—624.

38. *Ibidem*, p. 661

39. *Ibidem*.

În lumina textului paulin (Evr. 6, 6), tradiția apostolică a accentuat caracterul indelebil și irepetabil al Botezului creștin săvârșit în numele lui Iisus Hristos, afirmînd că cei care se botează a doua oară necinstesc Sfîntul Sînge răscompărător al Mîntuitorului. «...Acei care încearcă să boteze a doua oară pe cei botezați — se spune în cartea a VI-a a Constituțiilor apostolice — răstignesc din nou pe Domnul, Îl omoară a doua oară, iau în rîs cele dumnezeiești, batjocoresc cele sfinte, insultă pe Sfîntul Duh, Sfîntul Sînge îl necinstesc ca pe ceva de rînd, nu respectă pe Cel care a trimis pe Fiul Său în lume, Care a pățimit, Care s-a jertfit pe sine» ⁴¹.

Aceeași tradiție canonică apostolică ne îndeamnă «să-L cunoaștem pe Dumnezeu prin Iisus Hristos...» ⁴², «căci unde este învățătura despre Dumnezeu, acolo și Dumnezeu este de față» ⁴³. Această învățătură despre Dumnezeu ne spune că Domnul Iisus Hristos «...s-a botezat... nu pentru că avea trebuință... de curățire, El Care, din fire, este curat și sfînt, ci ca să încredințeze și pe Ioan de adevăr și nouă să ne dea pildă. Așadar, Domnul nu s-a botezat în patima sau în moartea sau în învierea Sa, căci nu se întîmplase încă nimic din acestea — ci spre altă rînduire» ⁴⁴.

Potrivit mărturiei Constituțiilor Apostolilor, Dumnezeu «...a creat lumea prin Hristos, ...Care pentru noi a suferit nașterea din femeie, s-a arătat în această viață, învederîndu-se la Botez, că este Dumnezeu și om Cel ce s-a arătat, a pățimit pentru noi prin învoirea Sa și a murit și a înviat cu puterea Sa. Din care pricină și noi prăznuim sărbătoarea învierii, ne bucurăm, Duminica, de Cel care a biruit moartea...» ⁴⁵.

În cartea a doua a Constituțiilor apostolice se afirmă că Dumnezeu-Tatăl «...a trimis pe Fiul Său pe pămînt la oameni să ia chip de om, pentru care a încuviințat să se nască din femeie El, făcătorul bărbatului și al femeii; pentru care, necrușînd nici cruce, nici moarte și nici îngropare, a îngăduit să pătimească Cel ce prin firea Sa este nepătimitor, Fiul Cel iubit — Dumnezeu-Cuvîntul, ...ca pe cei supuși morții să-i izbăvească de moarte» ⁴⁶.

După mărturia aceleiași tradiții canonice apostolice, Epifania este ziua «în care Domnul a arătat dumnezeirea Sa» ⁴⁷. Aceeași tradiție prevede obligația creștinilor de a prăznui sărbătoarea Înălțării Domnului. «...Serbați sărbătoarea Înălțării Domnului — poruncesc Constituțiile Apostolilor — în care El, plinînd toată iconomia și orînduiala, s-a înălțat la Dumnezeu și Tatăl, care L-a trimis, șezînd de-a dreapta puterii...» ⁴⁸.

Tradiția canonică apostolică ne mărturisește că ereziile și schismele, inclusiv cele provocate de învățătura despre Iisus Hristos, au fost pricinuite îndeosebi din dorința de stăpînire a unor căpetenii bisericești. Constituțiile Apostolilor ne adevăresc că «Dumnezeu a pedepsit îndată pe cei care au pricinuit schisme din dorința de stăpînire — și — cu atît mai mult va pedepsi pe căpeteniile ereziilor nelegiuite...» ^{48 a}.

41. *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, trad. Pr. Prof. I. Mihălcescu, Pr. Păslaru și Pr. G. N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 161.

42. *Ibidem*, p. 165.

43. *Ibidem*, p. 189.

44. *Ibidem*, p. 193.

45. *Ibidem*, p. 204—205.

46. *Ibidem*, p. 43—44.

47. *Ibidem*, p. 129.

48. *Ibidem*, p. 139.

48 a. *Ibidem*, p. 148.

Biserica primară cerea episcopilor ortodocși să se păzească «de ereziile primejdioase, dăunătoare și uricioase, fugind de ele ca de un foc, ce arde pe cei ce se apropie de el. De asemenea, ferțiți-vă și de schismă; căci nu se cuvine nici a înclina mintea spre erezii impioase, nici a se despărți, din ambiție, de cei de aceeași părere...»⁴⁹. Din asemenea ambiție personală și dorință de stăpânire s-a despărțit și Dioscor, patriarhul Alexandriei, în anul 451, de comuniunea cu Biserica Ortodoxă. Din aceleași motive au apărut majoritatea ereziilor hristologice.

Fiind preocupată permanent de a învăța dreapta credință a Apostolilor, Biserica primară a rînduit ca cel care urma «să fie catehizat în învățătura pietății, să fie învățat înainte de botez cunoștința despre Dumnezeu Cel nenăscut, cunoașterea lămurită despre Fiul — Unul Născut, încredințarea deplină despre Sfîntul Duh»⁵⁰. Potrivit rînduiei canonice a Bisericii primare, cel catehizat trebuia să fie învățat dogma hristologică, adică «cele privitoare la întruparea Domnului, la patima Lui și la învierea din morți și la înălțare»⁵¹. Această învățătură constituia, pentru creștinul Bisericii primare, crezul său liturgic⁵². Cunoașterea și mărturisirea acestui crez dogmatic, mărturisit în cadrul Sfintei liturghii, rămînea o dovadă peremptorie că respectivul creștin este ferit de doctrina ereziilor hristologice apărute în epoca apostolică, ca de exemplu, erezia ebioniților, a saducheilor etc. Despre ebioniți, Constituțiile Apostolilor ne spun că aceștia «susțineau că Fiul lui Dumnezeu este simplu om, Iosif și Maria născîndu-L din plăcere și împreunare trupească»⁵³. Despre saducheii, aceeași tradiție canonică apostolică ne mărturisește că aceștia «nu mărturiseau învierea morților...»⁵⁴, întrucît nu crezuseră în învierea Domnului Iisus Hristos.

B. Hristologia în lumina hotărîrilor canonice ale Bisericii Ortodoxe

După cuvîntul Sfîntului Vasile cel Mare, avem datoria de a cunoaște și respecta canoanele Bisericii, «pentru că de la bărbați sfinți s-au transmis nouă legiuirile»⁵⁵. În textul unora ni s-a dat și învățătura ortodoxă despre taina întrupării Domnului Iisus Hristos. Această învățătură, propovăduită de Părinții Bisericii și exprimată în textul unor canoane cu fond dogmatic, are pentru noi putere de lege.

În cele ce urmează, vom căuta să desprindem din textul unor astfel de canoane cuvîntul de învățătură ortodoxă despre întruparea, botezul, patimile, răstignirea și învierea Domnului Iisus Hristos.

Potrivit dispoziției canonului 33 apostolic, clericii «străini» nu erau primiți la cuminecare fără să se cerceteze... dacă erau propovăduitori ai dreptei credințe...»⁵⁶ și cu privire la dogma întrupării Domnului și a prefației reale a elementelor euharistice în Trupul și Sîngele Său.

Toți acei clerici care admiteau «botezul sau jertfa ereticilor», ori botezau «din nou pe cel botezat după adevăr» sau nu botezau «pe cel spurcat de către necinstitorii de Dumnezeu», nu se dovedeau a fi, în primul

49. *Ibidem*, p. 145. 50. *Ibidem*, p. 209. 51. *Ibidem*, p. 210.

52. *Ibidem*, p. 210—211. 53. *Ibidem*, p. 150. 54. *Ibidem*.

55. Canonul 87 (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 126).

56. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. I, Arad, 1930, p. 235.

rînd, propovăduitori ai drepte credințe despre întruparea, botezul, răstignirea, înălțarea la cer a Domnului Iisus Hristos și prefacerea reală și substanțială a elementelor euharistice în Trupul și Sângele Domnului la Sfînta Euharistie. De aceea, Biserica primară a poruncit ca «unii ca aceștia să se caterisească»⁵⁷, întrucît «își bat joc de crucea și de moartea Domnului și nu deosebesc pe preoți de pseudo-preoți»⁵⁸.

Despre cei care se dovedeau a nu fi propovăduitori ai drepte credințe cu privire la Domnul Iisus Hristos — clerici și mireni — Sfînții Părinți precizau că unii ca aceștia nu au nici un folos că poartă numele de creștini. «Dacă cineva luînd numele de creștin hulește pe Hristos — se prevede în canonul 45 al Sfîntului Vasile cel Mare — nu are nici un folos din numire»⁵⁹.

Episcopul și prezbiterul au avut dintotdeauna datoria sfîntă de a purta grijă de cler și credincioși. Această purtare de grijă se manifestă în primul rînd prin păstrarea și învățarea drepte credințe, transmisă prin «învățătura scrisă» și prin «tradiția Apostolilor comunicată nouă, în taină»⁶⁰ de către Părinții Bisericii Ortodoxe. În conformitate cu dispoziția canonului 58 apostolic, «episcopul sau preotul, nepurtînd grijă de cler sau de popor, neînvățîndu-i pe ei dreapta credință, să se afurisească; iar persistînd în neglijență și lenevie, să se caterisească»⁶¹. Așadar, clericii care nu învață dreapta credință despre taina persoanei lui Iisus Hristos, persistînd în neglijență și lenevie, sînt supuși pedepsei caterisirii. Confirmînd această dispoziție apostolică, Părinții Sinodului Trulan (692) au dispus ca predica și cuvîntul de învățătură al întîistătătorilor Bisericii să fie «...în cuvintele drepte credințe, culegînd ideile și judecățile adevărului din Sfînta Scriptură și fără să treacă peste hotarele puse deja sau peste tradiția de Dumnezeu purtătorilor Părinți...»⁶². Scriptura și Tradiția Părinților rămîn deci criteriul de măsurare și validare a drepte credințe pe care trebuie să o mărturisească și să o propovăduiască clericii Bisericii Ortodoxe.

În conformitate cu prevederile canonului 19 Trulan, însuși textul scripturistic trebuie interpretat în lumina învățăturii Părinților, a tradiției patristice, pentru a nu trece dincolo de hotarele puse deja. «Și dacă s-ar întîmpla vreo controversă în privința celor scrise — se precizează în canonul 19 trulan — aceasta să nu se interpreteze altfel, decît precum au expus luminătorii și învățătorii Bisericii în scrierile lor; și să se laude în acestea mai curînd decît alcătuiind păreri lor; ca nu cumva fiind nepricepuți să greșească de la ceea ce se cuvine...»⁶³. Ereziiarhii vremurilor au greșit tocmai datorită faptului că au alcătuit păreri personale, trecînd peste hotarele puse deja sau peste tradiția de Dumnezeu purtătorilor Părinți. Ereziile hristologice au fost deci și ele o consecință nefecită a refuzului de a urma tradiția Părinților Bisericii, cu privire la dogma hristologică.

57. Canonul 46 Apostolic (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 256).

58. Canonul 47 Apostolic (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 257).

59. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 103; cf. *Can. I al Sfîntului Ioan Ajunătorul*.

60. Canonul 91 al Sfîntului Vasile cel Mare (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 139).

61. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. I, p. 272.

62. Canonul 19 (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 371).

63. *Ibidem*.

În canonul 1, Părinții Sinodului II ecumenic — Constantinopol, 381 — au întărit «credința celor trei sute optsprezece Părinți adunați în Niceea Bitiniei», condamnând totodată erezile hristologice și cele cu privire la Sfânta Treime. Ei au hotărât ca «aceea — adică credința niceeană — să rămână validă și să fie anatematizat tot eresul și cu deosebire cel al eunomienilor, cel al eudoxienilor, și cel al semiarienilor, adică cel al pnevmatomahilor, și cel al sabelianilor, și cel al marcelianilor, și cel al fotinianilor și cel al apolinariștilor»⁶⁴. Aceiași Părinți ai Sinodului II ecumenic condiționau primirea în comuniune euharistică a arienilor numai dacă mărturiseau «o dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh»⁶⁵, și «după ce vor da scrisori și vor anatematiza tot eresul care nu învață ca sfânta, catoliceasca și apostoliceasca Biserică a lui Dumnezeu...»⁶⁶.

În canonul 7, Părinții Sinodului III ecumenic (Efes, 431) au hotărât «că nimănui nu-i este permis să propună, sau să scrie, sau să alcătuiască altă credniță, afară de cea hotărâtă împreună cu Sfântul Duh de către Sfinții Părinți, adunați în cetatea Niceenilor»⁶⁷. În temeiul acestei hotărâri, care interzicea în mod categoric alcătuirea sau introducerea în Biserică a altui simbol de credință, afară de cel niceo-constantinopolitan, alexandrinii — al căror exponent a fost, la sinodul de la Calcedon, patriarhul Dioscur — au obiectat sinodalilor că ar fi alcătuit altă mărturisire de credință, străină de cea hotărâtă de Părinții sinodului de la Niceea (325). În realitate, la Sinodul de la Calcedon (451), nu s-a alcătuit un alt crez hristologic, ci s-a formulat, dezvoltat și explicitat învățătura Bisericii despre întruparea Unuia-Născut Fiului lui Dumnezeu. Formularea dogmei întrupării fusese motivată de erezia lui Eutihie și a adepților săi, și nu din dorința de a alcătui o altă credință. De fapt, Dioscur și adepții săi uitaseră voit o altă realitate din viața Bisericii, și anume aceea că o nouă formulare a dogmei întrupării Domnului se prezentase și Părinților participanți la Sinodul III ecumenic. Aceștia au aprobat mărturisirea de credință prezentată de prezbiterul Harisiu din Filadelfia «referitor la întruparea unuia-Născut Fiului lui Dumnezeu...»⁶⁸, după ce în prealabil porunciseră să se citească simbolul de la Niceea. Crezul niceean a fost luat drept criteriu al învățăturii ortodoxe despre întruparea Domnului și de Părinții sinodului de la Calcedon. Înainte de a se da citire dogmei formulate, Părinții sinodali au cerut să fie citit crezul niceo-constantinopolitan, pentru a se putea constata dacă mărturisirea lor de credință este întru totul identică cu acesta. De altfel, Părinții Sinodului Trulan au confirmat și întărit «drept ortodoxă și credința descrisă de cei șase sute și treizeci de Dumnezeu aleși Părinți din metropola Calcedon...»⁶⁹. Așadar, o dezvoltare, o explicitare și o formulare a învățăturii Bisericii Ortodoxe despre Mântuitorul Iisus Hristos, impusă de necesitatea de a condamna învățăturile ereziilor vremii respective, nu însemna alcătuirea unei alte credințe, «afară de cea hotărâtă de către Sfinții Părinți, adunați în cetatea niceenilor...». Evident, în cazul

64. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 79.

65. *Ibidem*, p. 105.

66. *Ibidem*, p. 119.

67. *Ibidem*, p. 155.

68. Canonul VII (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 155).

69. Canonul I (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 302).

în care s-ar fi alcătuit o altă credință, aceasta nu ar mai fi fost confirmată și întărită de Părinții Sinodului Trulan. De altminteri, Părinții sinodului de la Calcedon ne adevăresc că «prea venerabilii episcopi ai Egiptului au întârziat pînă acum a iscăli scrisoarea prea sfințitului arhiepiscop, nu pentru că ar fi adversari ai credinței catolicești, ci zicînd că în dieceza Egiptului este obiceiul ca fără socotința și ordinul arhiepiscopului să nu facă nimic de acest fel ...»⁷⁰. De fapt, nici Dioscur nu se dovedise a fi adversar fățiș al credinței catolicești, pentru că el a fost condamnat și depus de sinodul de la Calcedon pentru neascultare, și nu din motive de erezie. Acestea i s-au atribuit de-abia de către Părinții Sinodului Trulan, întrucît ucenicii săi îi revendicau paternitatea ereziei monofizite.

Părinții Sinodului Trulan au hotărît și ei, prin canonul 1, «ca credința transmisă nouă de către cei ce au fost martori și slujitori ai Cuvîntului, adică de către Apostolii aleși de Dumnezeu, să se păstreze liberă de inovații și nevătămată; apoi și mărturisirea de credință a celor 318 sfinți și fericiți Părinți întruniți la Niceea ...; de asemenea întărim — precizau aceiași Părinți — și credința propovăduită pe timpul lui Teodosie cel Mare, ...condamnînd și pe Apolinarie, tainicul răutății, care în chip nelegiuit s-a exprimat că Domnul s-a întrupat fără rațiune și fără suflet, fiind astfel și acesta de părerea că mîntuirea noastră nu este perfectă. Dar pecetluim încă și învățăturile expuse de către cei 200 de Dumnezeu purtători Părinți adunați întîia dată în cetatea Efesului..., ca pe o întărire indestructibilă a drepte credințe, propovăduind pe un Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care s-a întrupat, și preaslăvind pe Preacurata și pururea Fecioară, care l-a născut fără de prihană cu adevărat Născătoare de Dumnezeu; și lepădînd împărțirea neroadă a lui Nestorie, ... care învață că Hristos cel Unul este om deosebit și Dumnezeu deosebit ... Dar întărim drept ortodoxă — mărturiseau aceiași Sfinți Părinți — și credința exprimată de cei 630 de Dumnezeu aleși Părinți din metropola Calcedon..., care credință cu glas înalt a vestit în toate părțile lumii că în Hristos cel Unul Fiul lui Dumnezeu există două firi și este preaslăvit în cele două firi, și pe Eutihie..., care credea că taina cea mare a mîntuirii s-a săvîrșit numai în aparență, l-a scos din cuprinsul sfințit al Bisericii...; și împreună cu acesta și pe Nestorie și Dioscur, cel dintîi fiind apărător și înainte luptător al împărțirii, iar celălalt al amestecării...»⁷¹.

Aceiași Părinți ai Sinodului Trulan prevedeau obligația păstrării și mărturisirii drepte credințe formulate de sfîntul «Sinod al VI-lea..., care ne-a învățat lămurit... a mărturisi două voințe firești și două lucruri firești în iconomia întrupării Unuia Domnului nostru Iisus Hristos, a Dumnezeului adevărat; și condemnînd prin sentință evlavioasă pe cei ce au alterat dreapta dogmă a adevărului și au învățat... că într-Unul Domnul nostru Iisus Hristos este o voință și o lucrare, ...păstrînd astfel nevătămat obștescul trup al lui Hristos, Dumnezeul nostru»⁷².

70. Canonul 30 (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 298).

71. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 301—302.

72. *Ibidem*, p. 303.

Păstrînd și mărturisind «menționatele dogme ale drepte credințe»⁷³, vom urma predaniei Părinților întruniți la Sinodul Trulan, care au hotărît «să rămînă statornică în tărîe și neclintită pînă la sfîrșitul veacurilor credința tuturor bărbaților care au fost proslăviți în Biserica lui Dumnezeu, fiind luminătorii lumii, păstrînd cuvîntul vieții, precum și scrierile și dogmele lor propovăduite nouă de Dumnezeu, și lepădînd și anatematizînd pe toți, pe care ei i-au lepădat și anatematizat ca pe vrăjmași ai adevărului...»⁷⁴.

După cum se știe, învățătura Părinților Bisericii cu privire la dogma hristologică a fost răstălmăcită de numeroși ereziarhi. Dar, cei care au fost îndreptățiți «să descopere în chip ortodox concepția acelor Părinți»⁷⁵ au fost tot Părinții Bisericii, acei «luminători duhovnicești»⁷⁶, care au păstrat și au rămas în cele propovăduite lor, conform «tradiției apostolice»⁷⁷.

Împotriva ereziei hidroparastaților — o altă manifestare ereziarhă de natură hristologică — care la jertfa lor euharistică întrebuntau apă în loc de vin, precum și împotriva unei practici necanonice a armenilor, care săvîrșeau jertfa cea fără de sînge numai cu vin, Părinții Sinodului Trulan ne-au adeverit învățătura Părinților anteriori, «ai aleșilor noștri propovăduitori și învățători»⁷⁸, «care ne-au dat în scris tainica lucrare sfințită, ... rînduind ca la Sfînta Liturghie să punem în potir apă și vin... — adică trupul și sîngele Domnului, precum și Însuși Domnul a săvîrșit, adică amestecînd pîinea și vinul cu apă»⁷⁹.

Părinții Sinodului Trulan au condamnat și alte obiceiuri superstițioase, printre care și cel referitor la nașterea Domnului. Împotriva celor care cinsteau «lăuzia preacuratei Maice Fecioare», Părinții Sinodului Trulan au mărturisit că «dumnezeiasca naștere cea din Fecioară a fost fără lăuzie, precum și că fără de sămînță s-a făcut ... Căci aceasta — adică obiceiul respectiv — nu este întru cinstea Fecioarei, care mai presus de minte și de cuvînt a născut cu trupul pe Cuvîntul Cel necuprins cu mintea, dacă nașterea ei cea inexprimabilă se determină și se imaginează după cele comune și ale noastre raporturi»⁸⁰.

Prin canonul 81, Părinții Sinodului Trulan au condamnat adaosul introdus la cîntarea Trisaghionului, care se rostea, pe vremea lor, «în unele ținuturi»⁸¹. După cum se știe, cîntarea trisaghionului a fost introdusă în cultul liturgic în secolul V. Monofizitul Petru Gnafevs — monah din Constantinopol, în a doua jumătate a secolului V — a adăugat la Trisaghion cuvintele «Cel ce Te-ai răstignit pentru noi». Din cauza aceasta, el a fost expulzat din Constantinopol, dar sub protecția împăratului Zenon ajunge patriarh al monofiziților din Antiohia. Prin acest adaos, Petru Gnafevs «exprima concepția monofizită și anume că în Hristos a pătimit și s-a răstignit firea divină, iar nu cea omenească»⁸². Prin aceasta, acest ereziarh reactualiza de fapt, doctrina ereziilor vechi

73. *Ibidem*, p. 304. 74. *Ibidem*, p. 303—304.

75. *Canonul 32 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 397).

76. *Ibidem*. 77. *Ibidem*.

78. *Canonul 68 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 442).

79. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 397—398; cf. *Canonul 37 Cartaginez*.

80. *Canonul 79 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 456—457).

81. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 458. 82. *Ibidem*, p. 461.

din secolele II—III — a patripasienilor, novațienilor și sabelienilor — răstălmăcind doctrina ortodoxă despre Sfînta Treime. Totodată, cu acest adaos, Petru Gnafevs respingea definiția dogmatică a Sinodului IV ecumenic. De aceea, Părinții Bisericii au condamnat învățătura și persoana ereziarhului Gnafevs la sinodul din Antiohia din anul 471 și la sinodul de la Roma din anul 485.

Părinții Sinodului Trulan precizează că acest adaos «... s-a lepădat din această cîntare de către Sfîinții Părinți cei de demult ca fiind împotriva dreptei credințe, împreună cu ereticul nelegiuit, care a inventat aceste cuvinte ...»⁸³. Întărind «cele cu dreaptă credință mai înainte legiuite de către Sfîinții Părinți», Părinții Sinodului Trulan au anatematizat pe toți acei care vor primi «aceste cuvinte în Biserici sau în alt chip, deoarece le adaugă la cîntarea trisaghion»⁸⁴.

În legătură directă cu prevederile canonului 81 trulan stă și cunoscuta formulă hristologică a «călugărilor sciți»⁸⁵, «unul din Treime a fost răstignit», pe care aceștia au încercat să o impună la Roma și Constantinopol. Așa după cum preciza un erudit teolog român, formula teopashită a călugărilor sciți, — din Dobrogea de astăzi — a fost «o simplă ipoteză de lucru în lupta contra monofizitismului, ipoteză, care, deși agreată de împăratul Justinian, n-a fost acceptată nici de episcopul mitropolit Paternus al Tomisului, nici de episcopul Hormisdas al Romei»⁸⁶. Desigur, această formulă rămîne înainte de toate o mărturie elocventă a unei înalte teologii speculative elaborate pe meleagurile strămoșilor noștri și o dovadă a eforturilor depuse de înaintașii noștri pentru apărarea crezului hristologic formulat de Sfîntul Chiril al Alexandriei. Atunci «cînd călugării sciți au propus un cadru oficial pentru folosirea formulei theopashite — afirma un teolog apusean — ei propuneau explicit un corectiv la expunerea nestorizantă a Calcedonului, iar corectivul propus era fățiș cirilian»⁸⁷.

Prin canonul 82, Părinții Sinodului Trulan au condamnat obiceiul care exista în unele Biserici, potrivit căruia pe icoane se picta mielul despre care vorbește Ioan Botezătorul, în locul chipului lui Iisus Hristos. Ei au hotărît «ca de acum înainte chipul mielului Hristos Dumnezeuul nostru, Cel ce a ridicat păcatul lumii, să se picteze pe icoane după figura omenească, în locul mielului celui vechi; prin aceasta vom cunoaște — mărturiseau Părinții — mărimea umilirii lui Dumnezeu-Cuvîntul și vom fi conduși spre aducerea aminte de petrecerea Lui în trup omenesc, de patimile Sale și de moartea Sa mîntuitoare, și de mîntuirea lumii săvîrșită prin acestea»⁸⁸. Deci pictarea Mîntuitorului Hristos în chip de om ne ajută să înțelegem mai bine actul de chenoză al Mîntuitorului, petrecerea Sa în trup, moartea Sa mîntuitoare și de răscumpărare a neamului omenesc.

83. *Ibidem*, p. 458—459. 84. *Ibidem*, p. 459.

85. Vezi Patrick T. R. Gray, *The Defence of Chalcedon in the East (451—553)*, Leiden, 1979, p. 41, 48, 49, 57, 64, 65, 71, 79, 80, 89, 154.

86. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Scritori bisericești din epoca străromână*, Editura Institutului Biblic, București, 1979, p. 314.

87. Patrick T. R. Gray, *op. cit.*, p. 79.

88. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 462.

Pentru ortodocși, și modul în care cinstim icoana Mântuitorului constituie tot «o expresie a credinței în întrupare»⁸⁹, pentru că venerarea icoanei Mântuitorului și adorarea Persoanei a doua a Sfintei Treimi implică mărturisirea drepte credințe despre Cel care s-a întrupat la plinirea vremii.

În amintirea actelor mîntuitoare din viața Mîntuitorului, «... ni s-a poruncit nouă prin tradiție să ajunăm ; pe de o parte miercurea din cauza sfatului făcut de iudei pentru vinderea Domnului ; iar pe de altă parte vinerea pentru că a pățimit El pentru noi ; iar duminica o ținem zi de bucurie pentru Cel ce a înviat întru ea, în care am primit să nu plecăm nici genunchii»⁹⁰.

Obligația creștinilor de a cinsti praznicul învierii Domnului în fiecare duminică⁹¹ a fost confirmată și de Părinții Sinodului trulan. Ei mărturiseau să au primit canonicește de la Părinții noștri de Dumnezeu purtători să nu plecăm genunchii în duminici, cinstind astfel învierea lui Hristos»⁹².

În canonul 95, Părinții Sinodului trulan au fixat o rînduială cu caracter normativ, pentru întreaga Biserică Ortodoxă, și în privința modului de reprimire a eterodocșilor la ortodoxie⁹³. Între acești «eretici, care se întorc la ortodoxie și la partea celor ce se mîntuiesc»⁹⁴, sînt enumerați și cei care au propovăduit, în scris sau oral, învățături greșite despre persoana Mîntuitorului Hristos, ca de exemplu : arienii, apolinaristii, eunomienii, nestorienii, eutihienii și severienii. În privința modului de reprimire a acestora, Părinții Sinodului trulan au fixat «următoarea rînduială și obicei : Și adică pe arieni și pe... apolinaristi, îi primim, după ce vor da scrisori, și vor anatematiza tot eresul, care nu învață ca sfînta, ecumenica și apostolica Biserică a lui Dumnezeu, pecetluindu-i, adică ungîndu-i mai înainte cu Sfîntul Mir pe frunte, și pe ochi, și pe nări, și pe gură, și pe urechi ; și pecetluindu-i zicem : pecetea darului Duhului Sfînt»⁹⁵. Arienii care solicitau a fi reprimiți în Biserica Ortodoxă erau deci obligați doar a anatematiza doctrina ariană și a mărturisi credința în învățătura formulată de Părinții de la Niceea⁹⁶. Ritul ungerii cu Sfîntul Mir s-a impus ulterior. Părinții Sinodului trulan confirmă această rînduială, dîndu-i un caracter universal-obligatoriu.

89. *Anglican-Orthodox Dialogue...*, p. 86.

90. *Canonul 15 al Fericitului Petru, Arhiepiscopul Alexandriei și Martirul* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, Arad, 1936, p. 26).

91. «Atît obiceiul, cît și cuviința cer de la noi să cinstim toată Duminica, și să o serbăm, fiindcă întru aceasta ne-a mijlocit nouă Domnul nostru Iisus Hristos învierea Sa cea din morți ; din care cauză în Sfintele Scripturi s-a și numit înfiia, ca una ce este începătura vieții noastre, și a opta, ca ceea ce întrece sărbătoarea sabatului Iudeilor». (*Canonul I al Sfîntului Teofil al Alexandriei*, apud Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 175).

92. *Canonul 90 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 471).

93. Vezi Pierre de Chersonese, *The Canonical Traditions of the Orthodox Church and the Oriental Churches*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XVI (1971), nr. 1—2, p. 166.

94. *Canonul 95 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 475).

95. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 475.

96. Referitor la modul reprimirii arienilor, Sfîntul Atanasie cel Mare răspunde episcopului Rufinian, pe la anul 370, următoarele : «...Cei ce se căiesc cu adevărat să anatematisească în special credința cea deșartă a lui Eudoxiu și Euzoiu ; deoarece

Aplicînd principiul iconomiei divine, Biserica primește deci pe arieni și apolinariști prin mirungere după ce în prealabil au abjurat în scris crezul lor eretic și au depus o mărturisire ortodoxă.

Pe eunomieni care se botezau «cu o singură afundare», Părinții Sinodului trulan au hotărît să fie primiți ca elinii, adică «în ziua primă îi facem creștini, în a doua catehumeni, apoi în a treia zi îi supunem exorcismului suflînd de trei ori în față și în urechi și așa îi catehizăm și îi punem să petreacă timp îndelungat în Biserică, și să asculte Scripturile, și apoi îi botezăm»⁹⁷.

Urmînd tradiția Sfinților Apostoli și dumnezeieștilor Părinți, Biserica Ortodoxă a săvîrșit întotdeauna Botezul în trei afundări. Reafirmînd ortodoxia acestei practici liturgice, sinodul constantinopolitan întrunit în anul 1756, pe timpul patriarhului Chiril al V-lea, a considerat nevalid Botezul săvîrșit printr-o singură afundare, întrucît era potrivnic dumnezeieștilor așezăminte apostolice⁹⁸. Desigur, această abatere canonicoliturhică — adică practica Botezului cu o singură afundare — este însoțită și de consecințe dogmatice nefericite, ale căror implicații soteriologice și eclezilogice depășesc stadiul eforturilor actuale pentru restabilirea intercomuniunii *in sacris*.

Același canon prevede că «nestorienii și eutihienii și severienii, și cei din asemenea eresuri, trebuie să facă scrisori, și să anatematizeze eresurile lor, și pe Nestorie, și pe Eutihie și pe Dioscur și Sever, și ceilalți corifei ai acestor eresuri, și pe cei ce cugetă ale lor ... și așa se împărtaşesc de sfînta comuniune»⁹⁹. Prin urmare, în conformitate cu dispoziția canonului 95 trulan, necalcedonenii pot fi reprimiți în comuniune cu Biserica Ortodoxă în urma unei mărturisiri de credință ortodoxă însoțită de anatematizarea ereziei și a corifeilor ei.

ei hulind pe Fiul lui Dumnezeu a fi creatură, s-au înscris drept apărători ai eresului arian; și să mărturisească credința mărturisită de Părinții de la Niceea, și să nu prefere nici un alt sinod față de acestea». (*Canonul III al Sfîntului Atanasie*, apud Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 37; cf. *Canonul II al Sfîntului Teofil al Alexandriei*).

97. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 476.

98. În hotărîrea Sinodului constantinopolitan, din anul 1756, se preciza: «...Urmînd Domnului nostru Iisus Hristos, care a poruncit ucenicilor Săi să boteze în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfînt, apoi urmăm sfinților și dumnezeieștilor Apostoli, care au orînduit ca respectivii să se boteze prin trei afundări și scoateri (ἐν τρισὶ κατὰ δόσεις καὶ ἀναδύσεις), rostind la fiecare afundare cîte un nume din Sfînta Treime; urmăm... sfințelor sinoade ecumenice, al doilea și al cinci-șaselea, care au dispus să considerăm ca nebotezați (ὡς ἀβaptιστους) pe cei care vin la ortodoxie, dar nu au fost botezați cu trei afundări și scoateri și nu s-a rostit la fiecare afundare numele cîte unei persoane divine, ci în alt fel oarecare au bost botezați. Ținînd noi deci sfintele și dumnezeieștile așezăminte, considerăm ca vrednice de lepădat și spurcat (ἀπόβλητα καὶ ἀποτρόπαια) botezurile ereticilor, deoarece nu sînt în consonanță, ci potrivnice dumnezeieștilor așezăminte apostolice, și nu sînt altceva, precum zic Sfinții Ambrozie și Atanasie cel Mare, decît apă netrebnică, și nu aduc nici o sfințire celor ce le primesc, și nu folosesc nimic pentru curățirea păcatelor, deci pe cei ce vin dintre ei — adică, romano-catolicii — la credința ortodoxă, ...îi primim ca pe cei nebotezați... și îi botezăm...» (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 479; cf. *Sintagma Ateniană*, vol. V, p. 614—616). Evident, această hotărîre a sinodului constantinopolitan viza pe romano-catolici. Eforturile pentru refacerea unității creștine și spiritul ecumenic ce animă pe creștinii din lumea de astăzi au determinat o atenuare a acestei atitudini.

99. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 476.

După cum se știe, în Biserica Ortodoxă există trei ritualuri de reprimire a celor ce vin la sinul ei dintre eterodocși : pe unii îi primește, ca pe păgâni, prin Botez ; pe alții prin Ungere cu Sfântul Mir ; și în sfârșit, pe alții prin Pocăință. În cazul din urmă, clericii sînt reprimiți în tagma lor. Dar ar fi zadarnic să căutăm vreo rînduială unică în această privință pentru că, de fapt, este o mare varietate¹⁰⁰ proprie Bisericilor Ortodoxe locale, pentru că «nu există nici un sistem și nici un fel de temeieri dogmatice nu obligă Biserica să întrebuițeze în loc de primul ritual pe al doilea sau pe al treilea. Biserica poate acționa în această problemă absolut liber, alegînd, după aprecierea ei, ceea ce în împrejurarea dată și în timpul dat este numai folositor din punctul ei de vedere»¹⁰¹. Rezolvarea cazurilor prin analogie cu cele soluționate de Părinții Bisericii rămîne însă unicul criteriu sigur.

Este de dorit, însă, ca la viitoarele întruniri cu frații noștri necalcedoneni să se ajungă la o reformulare fericită a doctrinei calcedonene într-un limbaj propriu ambelor părți, care să constituie însă un crez hristologic ortodox. O nouă formulare a hristologiei definită la Calcedon nu ar însemna însă o lepădare a credinței Părinților. «Drept învățînd cuvîntul adevărului»¹⁰², Biserica are puțința de a explicita dogma hristologică *in eadem substantiam* pentru cei a căror înțelegere necesită încă un progres în cunoașterea ei. De fapt, însăși definiția de la Calcedon nu era altceva decît urmarea unui progres în cunoașterea hristologiei ciriliene pe care o semnaseră la vremea respectivă și frații noștri separați la anul 451. Definiția de la Calcedon «confirma, în fond, hotărîrile Sinodului III ecumenic de la Efes (431), adică hristologia Sfântului Chiril, patriarhul Alexandriei, fără să-și însușească însă și unii termeni proprii limbajului hristologiei ciriliene»¹⁰³. Ținînd seama de această realitate, se poate deci afirma că sinodul de la Calcedon «nu s-a disputat asupra credinței, ci se detesta pentru formule»¹⁰⁴.

Un astfel de crez — reformulat de ambele părți în spiritul doctrinei ciriliene — ar abroga desigur și procedura de reprimire a necalcedonienilor. Pînă atunci însă, «să se urmeze Părinților, care au orînduit cele de cuviință pentru noi»¹⁰⁵.

Biserica Ortodoxă învață că în Sfînta Euharistie este prezent real Însuși Hristos, Dumnezeu întrupat, ipostatic și substanțial, sub chipul pîinii și al vinului. De aceea, Biserica Ortodoxă a învățat a se aduce

100. În baza dispoziției înscrise în Regulamentul din 1881, Biserica Ortodoxă Română aplică și Mirungerea la reprimirea eterodocșilor. (*Regulament pentru relațiile bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși sau de alt rit și cu necredincioșii...*, din 1881, art. 1, în «*Legea Organică și Regulamentele Sfîntului Sinod*», Tipografia cărților bisericești, București, 1892, p. 133—134).

101. Mitropolit Serghie, *Importanța succesiunii apostolice la eterodocși*, trad. din lb. rusă de Pr. D. Stăniloae, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XXXIX (1963), nr. 9—10, p. 575—576.

102. Canonul III. *Diferite prescripțiuni canonice*. (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 259).

103. Pr. prof. dr. Ioan Coman, *Problemele dogmatice ale Sinodului V ecumenic*, în «*Studii Teologice*», V (1953), nr. 5—6, p. 312.

104. Robert Devresse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, p. XII.

105. Canonul I al Sfîntului Vasile cel Mare (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, pt. II, p. 41).

pline dospită și «a se amesteca vinul cu apă, când trebuie să se săvîrșească jertfa cea fără de sînge, referindu-se la amestecarea cea de sînge și apă din cinstita coastă a Răscumpărătorului și Mîntuitorului nostru Hristos Dumnezeu, care s-a vărsat spre viața de veci și spre mîntuirea de păcate a lumii întregi...»¹⁰⁶.

Sfînta Euharistie a fost considerată de Părinții Bisericii drept taina unității și «chip al lui Dumnezeu»¹⁰⁷, iar «cel ce a cîștigat vrednicia cerească prin patima cea mîntuitoare, fiind mai presus decît toată creatura simțitoare, mîncînd și bînd pe Hristos, prin toate se îndreaptă spre viața veșnică, sfințindu-și sufletul și trupul cu împărtășirea dumnezeiescului Har...»¹⁰⁸. După aceeași predanie canonică a Părinților, cel ce se împărtășește «cu Preacuratul Trup în timpul Liturghiei», devine «unul cu Acela prin împărtășire»¹⁰⁹, adică se împărtășește de Harul divin și se unește cu Hristos pentru că Hristos este prezent și real sub specia vinului și a pîinii¹¹⁰.

C. Hristologia în lumina tradiției canonice consemnată de Iosif Egipteanul.

Parafraza arabă a colecției canonice a lui Iosif Egipteanul ne-a păstrat prețioase informații privind doctrina ereziarhilor anatematizați la primele patru sinoade ecumenice. Aceste informații, păstrate de tradiția canonică ortodoxă post-calcedoniană, ne ajută să cunoaștem mai bine doctrina ereziilor hristologice și dogma ortodoxă stabilită de Părinții Bisericii la primele patru sinoade ecumenice.

În colecția canonică a lui Iosif Egipteanul ni se spune că Arie a învățat «că numai Tatăl singur este adevăratul Dumnezeu, și că Fiul este creat, făcut și că a existat o vreme cînd nu a fost»¹¹¹, și că «trupul Domnului nu a fost în sufletit, ci divinitatea l-a în sufletit...»¹¹².

Despre Apolinarie, aceeași tradiție canonică consemnată de Iosif Egipteanul ne informează că acest ereziarh învață că Hristos «și-a asumat suflet, dar nu și intelect...»¹¹³.

Despre Nestorie, ni se adeverește că «a zis că în Hristos sînt două naturi, și două persoane și nu a mărturisit că Fecioara Maria, Maica Domnului, este Născătoare de Dumnezeu»¹¹⁴. Aceeași tradiție canonică ne mărturisește că Nestorie a afirmat că «...sînt doi fii, unul născut de Dumnezeu Tatăl și altul născut de la Sfînta Maria... Omul Hristos... este unit prin dragoste cu Fiul lui Dumnezeu și se numește Însuși Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu...»¹¹⁵.

106. Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 397.

107. *Canonul 101 trulan* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 487).

108. *Ibidem*, p. 486—487. 109. *Ibidem*, p. 487.

110. Această tradiție ortodoxă este consemnată și de tradiția canonică romano-catolică. Canonul 801 din Codul canonic al Bisericii romano-catolice prevede: «In Sanctissima Eucharistia sub speciebus panis et vini ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur». (*Codex Juris Canonici*, Ed. E. P. Card. Gasparri, Typis Polyglotis Vaticanus, 1933, p. 232; Cf. *Canonul 1322*).

111. Iosephi Aegyptii, *Proemia et paraphrasis arabica in quatuor priorum generalium conciliorum canones*, apud G. Beveregius, *Synodicon sive Pandectae Canonum*, Oxonii, 1672, p. 683—684. 112. *Ibidem*, p. 702. 113. *Ibidem*.

114. *Ibidem*, p. 707. 115. *Ibidem*, p. 708.

După mărturia aceleiași tradiții canonice, Părinții Sinodului III ecumenic (Efes 431) au mărturisit că «Hristos este unicul Fiu al lui Dumnezeu, Care s-a pogorît din cer și s-a întrupat de la Duhul Sfânt și de la Fecioara Maria... și este în două naturi (tabiatain) și o singură persoană (knum)...» ¹¹⁶.

Despre sinodul din Alexandria, întrunit în anul 432/433, parafraza arabă a lui Iosif Egipteanul ne informează că Sfântul Chiril «... a convocat un sinod în Alexandria la care a luat parte întreg poporul Egiptului, episcopi, mitropoliți și catolicoși, chiar și catolicoși ai Etiopiei (et catholicis etiam Aethiopiae) și din insule și din întreaga Nubie întiiistătorii lor; și s-a adunat atunci un sobor mare; și a scris în prezența sinodului o epistolă lui Nestorie, repetind că Hristos este din două naturi unite într-o singură persoană (mutahidăn Knum)...» ¹¹⁷.

Aceleși izvor de informații menționează că nestorienii — în frunte cu mitropolitul Barsuma de Nisibi — au afirmat despre Sfântul Chiril al Alexandriei că ar fi mărturisit că Hristos «are două naturi într-un singur ipostas» ¹¹⁸. După cum se poate constata, cu precizarea prepoziției «în», făcută de Părinții sinodului de la Calcedon, mărturisirea Sfântului Chiril este identică cu dogma hristologică calcedoniană.

Despre Sinodul de la Calcedon (451), colecția canonică a lui Iosif Egipteanul ne informează că a fost convocat împotriva lui Eutihie și Dioscur, care au refuzat să admită că «Hristos are două naturi, divină și umană» ¹¹⁹. Cei 630 de Părinți întruniți la Calcedon au adevărit că cele două naturi sînt unite «într-o singură persoană fără amestecare sau separare» și au anatematizat pe «Eutihie, Dioscur și pe Thimarium, ucenicul acestuia...» ¹²⁰.

Aceleași tradiție canonică ne informează că la sinodul tilhăresc de la Efes (449), întrunit sub președinția lui «Dioscor, patriarh al Alexandriei, și Domnus al Antiohiei» ¹²¹, la care au participat 450 de episcopi, monofiziții au afirmat că «înainte de întrupare a fost alcătuit din două naturi (ex duabus naturis constitisse), și după întrupare s-a rămas o singură natură pentru că prin întrupare s-a redus numărul» ¹²².

Parafrazînd crezul hristologic al Sfântului Chiril al Alexandriei, Iosif Egipteanul ne spune că Sfântul Părinte ar fi mărturisit după cum urmează: «...Credem că Domnul nostru Iisus Hristos este unul, nu doi Hristoși după cum afirmă Nestorie, ...și un ipostas (subsistentiam) și o persoană în două naturi, nu are o singură natură după cum afirmau Eutihie și Dioscur, și este Dumnezeu și om, din ființa Tatălui în dumnezeirea Sa și din ființa noastră în umanitatea Sa (de essentia Patris in divinitate Sua, et de essentia nostra in humanitate Sua)» ¹²³.

Aceleași tradiție canonică consemnată de grecul Iosif din Egipt ne adevărește că sinodul de la Calcedon a declarat că Hristos este «în două naturi, neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite...» ¹²⁴, iar despre însușirile celor două firi a precizat că acestea s-au păstrat «într-o singură persoană și un singur ipostas (ogih)...» ¹²⁵.

116. *Ibidem*, p. 707.119. *Ibidem*, p. 712.122. *Ibidem*, p. 714.125. *Ibidem*.117. *Ibidem*, p. 709.120. *Ibidem*.123. *Ibidem*, p. 716.118. *Ibidem*, p. 710.121. *Ibidem*, p. 713.124. *Ibidem*, p. 717.

Tradiția canonică consemnată de Iosif Egipteanul confirmă tradiția hristologică lăsată nouă de Părinții Bisericii Ortodoxe, aducînd totodată noi elemente informative. Pentru cunoașterea tradiției hristologice confirmată de Sinodul de la Calcedon, mărturiile lui Iosif Egipteanul rămîn un izvor auxiliar prețios, de primă mînă.

Concluzii.

Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic adevereau că «alcătuirile așezămintelor canonești sînt spre mărturie și spre îndrumare celor ce au primit demnitatea ierarhicească...», întrucît aceste așezăminte canonești au fost date «de către Sfinții noștri Părinți. Căci dinșii, fiind toți luminați de unul și același Duh Sfînt, au hotărît cele de folos» ¹²⁶.

După cum s-a putut constata, Părinții Apostolici și Părinții Bisericii Ortodoxe au expus, reafirmat și explicat învățătura hristologică definită la Calcedon și în textul canoanelor cu fond dogmatic, anatematizînd, totodată, și pe respectivii ereziarhi și doctrina lor, însoțită de diferite practici și obiceiuri necanonice.

În textul canoanelor, Părinții Bisericii au precizat și obligația celor care au primit demnitatea ierarhicească de a învăța clerul și poporul creștin dogma ortodoxă despre taina persoanei lui Iisus Hristos, așa după cum această învățătură a fost formulată și transmisă nouă «căci ființa ierarhiei noastre — precizau Părinții ultimului sinod ecumenic — stă în cuvîntul lui Dumnezeu, adică cunoașterea adevărată a dumnezeieștilor Scripturi...» ¹²⁷. Într-adevăr, doar «...cei care sînt bine instruiți păstrează tradiția care a subzistat pînă astăzi...» ¹²⁸.

Pentru acei creștini, care continuă încă să mărturisească alt crez hristologic decît cel întocmit de Părinții Bisericii la Sinodul de la Calcedon (451) și la Sinodul de la Constantinopol (680—681), ne îngăduim să reamintim cuvintele Părinților Sinodului VII ecumenic — sinod ale cărui hotărîri sînt recunoscute și receptate, de altfel, și de frații noștri necalcedoneni. «Păcat de moarte este cînd unii păcătuind rămîn incorigibili. Dar mai rău decît aceasta este — precizau Părinții sinodului VII ecumenic — dacă oarecare se ridică cu încăpăținare împotriva dreptei credințe și a adevărului, ...neținînd seama de canonele... așezăminte» ¹²⁹.

După cum se știe, de o astfel de atitudine au dat dovadă episcopii Dioscur al Alexandriei și Sever al Antiohiei, care n-au ținut seama de canonele așezăminte. Urmarea unei astfel de atitudini din partea unor înfiștătători de Biserici, dornici de mărire și autoritate ¹³⁰, a fost apari-

126. *Canonul 1 al Sinodului VII ecumenic* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 490—491).

127. *Canonul 2 al Sinodului VII ecumenic* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, p. 492).

128. Dom Bernard Botte, O.S.B., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster Westfalen, 1963, p. 39.

129. *Canonul 5 al Sinodului VII ecumenic* (Dr. N. Milaș, *op. cit.*, vol. I, pt. II, p. 498).

130. Schisma acaciană, de pildă, s-a datorat faptului că episcopul Acaciu al Constantinopolului s-a intitulat patriarh ecumenic, fapt ce a deranjat pe Papă. (Vezi Ioannis E. Anastasiu, *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian*, în «*Orientalia Christiana Analecta*», nr. 181, Roma, 1968, p. 57).

ția schismelor¹³¹ și a ereziilor care au dus la sfîșierea unității ecumenice a Bisericii. Prin această atitudine, astfel de întîistătători au dovedit că «n-au vrut să se conducă după porunca Apostolilor, ci au făcut ceea ce vroiau după bunul lor plac, și nu ceea ce trebuia»¹³².

Cercetarea hristologiei în lumina tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe are darul să ne furnizeze informații prețioase despre învățătura ortodoxă referitoare la persoana Mîntuitorului Hristos, învățătură lăsată nouă de Sfinții Părinți. Adevărind învățătura ortodoxă despre întruparea Domnului Iisus Hristos, formulată la sinodul de la Calcedon, tradiția canonică conferă hristologiei transmise de tradiția dogmatică și liturgică a Bisericii Ortodoxe și un temei legal. Coroborate cu mărturiile oferite de tradiția dogmatică și liturgică, informațiile documentare furnizate de tradiția canonică ne ajută, totodată, să reconstituim crezul hristologic al ereziilor vremii.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE POST ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA*

În teologia ortodoxă contemporană, problema postului se află printre preocupările ei de seamă. După cum se știe, tema postului figurează pe agenda de lucru a viitorului Sfînt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, fiind una din cele zece aprobate definitiv și avînd următoarea formulare: *Readaptarea prescripțiilor bisericești privitoare la post în conformitate cu cerințele epocii actuale*.

Avînd în vedere stadiul actual al discuțiilor privitoare la această temă, în cele ce urmează vom prezenta cîteva aspecte ale acestei probleme, insistînd mai ales asupra necesității respectării postului bisericesc, ca poruncă divină și practică tradițională a Bisericii, de care este legată atît structura anului bisericesc, cît și succesiunea sărbătorilor. De asemenea, postul este și un mijloc de desăvîrșire morală, dar și o cale de ajutorare a aproapelui din prisosul adunat prin renunțarea benevolă la consumarea îndreptățită a bunurilor.

Intrucît despre felurile postului sau despre posturile de o zi ori de durată s-a scris detaliat și limpede¹, iar părerile teologilor români cu privire la readaptarea dispozițiilor care reglementează postul au fost prezentate pe larg², vom înfățișa punctul de vedere ortodox care a devenit normativ în orientarea actuală referitoare la post. Să vedem mai întîi fundamentarea scripturistică și teologică a postului.

131. De exemplu, schisma dintre Roma și Alexandria a fost pregătită de pretențiile de jurisdicție revendicate de Papa Leon asupra Bisericii Alexandriei și a întîistătătorului ei, Dioscur. Despre aceste pretenții ale papei Leon, enumerate într-o scrisoare către patriarhul Dioscur, un ierarh romano-catolic afirma: «Era pentru prima dată cînd... un papă intervenea cu aceste criterii în instituțiile disciplinare ale patriarhului de Alexandria». (Ignazio Ortiz de Urbia, *Diritti del vescovo alessandrino prima del concilio di Calcedonia*, în «Orientalia Christiana Analecta», nr. 181, Roma, 1968, p. 81).

132. Dom Bernard Botte, O.S.B., *op. cit.*, p. 103.

1. Pr. prof. Ene Braniște, *Posturile din cursul anului bisericesc*, în «BOR», nr. 1—2/1964, p. 120—128.

1. *Mărturii scripturistice*

Postul, ca abținere totală sau parțială de la anumite feluri de mâncare, pe o perioadă mai mică sau mai mare este o practică foarte veche. El este o poruncă divină pe care o găsim formulată chiar de la începutul creației cînd Dumnezeu se adresează primului om zicîndu-i: «Din toți pomii din rai să mîncîci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mîncîci, căci în ziua în care vei mîncă din el vei muri negreșit» (Facerea 2, 16—17). Aceasta îl îndreptățește pe Sfîntul Vasile cel Mare să afirme că «postul este de aceeași vîrstă cu omenirea, pentru că el a fost legalizat în paradis»³. Legea lui Moise, pe care acesta a primit-o în urma unui post de 40 de zile, reglementează în amănunt dispozițiile privitoare la post în Vechiul Testament, precizînd mai ales timpul postirii. Astfel, este cunoscut postul din ziua curățirii sau ispășirii din ziua a zecea a lunii a șaptea, cînd sufletele trebuie smerite prin post (Levitic 16, 29 și 23, 32). La acestea s-au adăugat alte posturi generale în diverse luni (a patra, a cincea, a șasea și a zecea). Toate aceste posturi erau de cîte o singură zi. Cu vremea, evreii au ajuns să postească în fiecare lună cîte o zi, iar cei mai zeloși (fariseii) cîte două zile pe săptămîină, luni și joi (Luca 18, 12). Vechiul Testament mai amintește și de posturi generale speciale, practicate și în diverse împrejurări triste din viața poporului evreu sau pentru înlăturarea unor pedepse divine (Judecători 20, 26; Estera 4, 13; Ieremia 36, 9; Ioil 2, 12). De asemenea, în Vechiul Testament se practica și postul particular sau individual cum este cel al lui Moise de 40 de zile (Ieșire 24, 28), al lui Daniil în Babilon, de trei săptămîni (Daniel 10, 2—3), al regelui David (Psalmii 34, 13 și 18, 24), al prorocului Ilie (III Regi 19, 8) și al proorociței Ana (Luca 2, 36—37). Atît posturile generale cît și cele particulare erau însoțite de acte de pocăință, postul urmărind smerenia în fața lui Dumnezeu și diminuarea poftei trupești.

Mîntuitorul Iisus Hristos a postit și El înainte de începutul activității Sale publice. După postul Său de 40 de zile, în pustiu, El a început propovăduirea, arătînd strînsa corelație în procesul de desăvîrșire morală (Matei 4, 1—21). El a învățat și pe ucenicii Săi cum să postească, accentuînd starea sufletească corespunzătoare acestui act care nu trebuie făcut de formă (Matei 6, 16—18). De asemenea, El a arătat că postul trebuie însoțit de rugăciune, fiind un mijloc de luptă împotriva ispitelor diavolului (Matei 17, 21; Marcu 9, 20). De altfel, în multe locuri din Noul Testament, postul este recomandat ca mijloc de îndreptare, de elevație spirituală și de pocăință (Fapte, 2, 9; 13, 2; 14, 23).

După exemplul Mîntuitorului, postul a fost practicat și de Sfinții Apostoli mai ales înainte de a începe lucrarea lor de propovăduire a Evangheliei. Și au postit și au învățat și pe ucenicii și urmașii lor să practice postul unit cu rugăciunea (Fapte 13, 13; 14, 23; I Cor. 7, 5; II Cor. 6, 5).

2. Prof. Const. Pavel, *Posturile rînduite de Biserica Ortodoxă în condițiile de viață actuale ale credincioșilor*, în «Studii teologice», nr. 5—8/1977, p. 421—445. Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, Pr. Asist. Nicolae Necula, *Sensul spiritual al postului în viața creștină din timpul nostru*, în «Ortodoxia», nr. 1/1979, p. 182—194.

3. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvîntări despre post*, I, 3, în «P.G.», t. XXXI, col. 165.

2. Mărturii tradiționale

După perioada apostolică, literatura teologică a părinților și scriitorilor bisericești înfățișează mențiuni numeroase cu privire la practicarea postului. Astfel, *Didahia celor 12 Apostoli* arată că creștinii trebuie să postească miercuria și vinerea⁴, în amintirea evenimentelor triste din viața Mântuitorului: prinderea și răstignirea Sa pe cruce. Sfântul Clement Romanul, în a doua *Epistolă către Corinteni*, vorbind de legătura dintre rugăciune și post, arată că «mai bun este postul decât rugăciunea»⁵. Începînd din epoca apostolică și post apostolică, postul de miercuri și de vineri, ca și cel al Paștelui, (Postul Mare) au devenit pentru creștini o instituție sfântă și venerabilă. Astfel, canonul 69 apostolic accentuează porunca postului pentru membrii Bisericii: «Dacă vreun episcop sau presbiter, sau diacon, sau ipodiacon, sau citeț, sau cîntăreț, nu postește sfîntul și marele post al Paștilor sau Miercurea sau Vinerea, să se cateresească... iar dacă va fi laic să se afurisească»⁶.

Mărturii despre post în această perioadă, găsim la părinții și scriitorii bisericești: Barnaba, Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Sf. Policarp, Herma (Păstorul), Clement Alexandrinul, iar din secolul al IV-lea mărturiile sînt tot mai numeroase.

Cît privește Postul Mare, acesta era respectat cu toată strictețea chiar de la început. Modul și timpul postirii însă, difereau: unii posteau complet zilnic, iar seara mîncău, alții posteau mai multe zile în șir, ajungîndu-se cu vremea pînă la șase săptămîni. După secolul al IV-lea, Biserica a adoptat definitiv vechea practică, de origine antiohiană, a postului de șapte săptămîni.

Celelalte posturi, respectate de Biserica Ortodoxă sînt de date mai noi, dar hotărîrile bisericești privitoare la observarea lor nu fac altceva decît să consfințească practici care erau de mult în uz, foarte bazate pe porunca divină a postului păstrată în Sfînta Scriptură. Astfel, Postul Crăciunului este pomenit din secolele IV—V⁷, iar sinodul local din Constantinopol (1166) nu face altceva decît să uniformizeze durata acestui post, practicat de mult. Postul Sfinților Apostoli este amintit de Constituțiile Apostolice (cartea a V-a, cap. 20)⁸. Postul Adormirii Maicii Domnului este cel mai nou dintre cele patru posturi de durată, originea lui fiind în legătură cu dezvoltarea cultului Maicii Domnului după secolul V. Întrucît la început, nici timpul din cursul anului, nici durata și nici felul postirii nu erau uniforme, data și durata postului au fost uniformizate în secolul XII, pentru întreaga Ortodoxie.

4. Vezi *Didahia celor 12 Apostoli*, cap. VIII, trad. rom. de Pr. prof. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din «Colecția Părinți și scriitori bisericești», vol. 1, București, 1979, p. 29. Cf. *Constituțiile Apostolice*, cartea VIII, 23, trad. rom. de Pr. Prof. Ioan Mihăilescu, Pr. Econom Matei Pîslaru, și Pr. Econom G. N. Nițu, *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Așezămintele și canoanele apostolice*, vol. II, Chișinău, 1928, p. 133.

5. Sf. Clement Romanul, *Epistola a II-a către Corinteni*, cap. 16, trad. rom. de Pr. Prof. D. Fecioru, op. cit., p. 101.

6. Vezi Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, trad. Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, p. 290.

7. Vezi, de ex., Fericitul Augustin, *Sermo 326 de tempore*, și Leon cel Mare care a rostit nouă cuvîntări despre acest post (Vezi *Sermo II de jejuniis X mensis*).

8. Vezi trad. rom. cit., p. 142.

În jurul secolului IX, avem însemnări și cu privire la anumite posturi deosebite, cum este cel din ziua Înălțării Sfintei Cruci sau din ajunul Bobotezei.

Fixate definitiv de autoritatea bisericească, pe baza pomenirii Mîntuitorului și a practicii îndelungate a Bisericii, posturile au constituit o realitate vie în viața duhovnicească a creștinilor. Această practică a devenit obligatorie pentru orice bun creștin, așa cum arată porunca a doua bisericească : «Să ținem toate posturile de peste an»⁹, postul fiind socotit ca un mijloc de desăvîrșire morală și de mîntuire. Cu vremea însă, o parte dintre creștini, începînd cu cei protestanți, au abandonat această practică veche, iar în Biserica Romano-Catolică zilele de post s-au redus, ușurîndu-se și exigențele privitoare la felul postirii, spre deosebire de Biserica Ortodoxă care a rămas la practica ei tradițională.

3. Postul în zilele noastre

În vremea noastră, însă, respectarea posturilor a devenit o problemă mai grea datorită noilor condiții de muncă și de viață și transformărilor care au intervenit în viața societății și în lume.

În această situație, duhovnicii trebuie să facă uz de economie în aplicarea dispozițiilor, privitoare la post, care condiționează și primirea Sfintei Împărtășanii. De aceea, s-a născut ideea adaptării prescripțiilor bisericești privitoare la postire, în funcție de condițiile de viață, climă și zonă geografică unde trăiesc credincioșii. Așa se face că, chiar de la prima Conferință panortodoxă de la Rhodos (1961), care a stabilit lista problemelor de discutat la un viitor sinod panortodox, tema aceasta este prezentă cu următoarea formulare : *Readaptarea dispozițiilor cu privire la posturile bisericești la necesitățile epocii contemporane*¹⁰. Apoi, pe lista temelor stabilite de a patra Conferință panortodoxă de la Chambésy (8—16 iunie 1968), între cele șase figurează și tema noastră cu următoarea formulare : *Readaptarea dispozițiilor bisericești despre post, în conformitate cu cerințele epocii actuale*¹¹. Ea a fost încredințată Bisericii Ortodoxe Sîrbe, spre studiere și, pe baza studiului întocmit de aceasta, Comisia interortodoxă pregătitoare a Marelui Sinod Ortodox, din 1971, a elaborat un referat¹² în care se propun unele adaptări sau mai precis unele prescurtări și îndulciri în ceea ce privește modul postirii, dînd mai multă putere duhovnicilor de a dezlega postul. Între aceste măsuri menționăm : dezlegarea anumitor alimente, ca untdelemn și pește, în zilele de miercuri și vineri, afară de cele din timpul postului sau din zilele de ajunare ; să se postească numai prima și ultima săptămîină din Postul Mare, iar în rest, să se permită dezlegare la pește și untdelemn, cu excepția zilelor de miercuri și vineri, Postul Crăciunului să fie redus la jumătate și să se îngăduie dezlegarea la pește și untdelemn, în afară de ultimele cinci zile sau să rămînă postul în întregime, făcîndu-se dezlegare în toate zilele cu excepția primelor și ultimelor zile ; Postul Sfinților Apostoli să fie de opt zile și să se permită dezlegarea în toate zilele cu

9. *Invățătura de credință creștină ortodoxă*, București, 1952, p. 359.

10. P. S. Episcop Antonie Plămădeală, vicar patriarhal (actualul IPS Mitropolit Antonie al Ardealului), *Opinii asupra pregătirii Sfîntului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1977, p. 235.

11. *Ibidem*, p. 236.

12. Vezi textul din «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1972, p. 390—394.

excepția zilelor de miercuri și vineri, iar cel al Adormirii Maicii Domnului să rămână întreg, îngăduindu-se aceeași dezlegare, cu excepția zilelor de miercuri și vineri ¹³.

Referatul acesta, împreună cu cele ale celorlalte teme, a căpătat o formă aproape definitivă și a fost trimis Bisericii Ortodoxe spre evaluare.

Discutarea în continuare a temelor pentru Marele Sinod Ortodox și diversele propuneri survenite pe parcurs, n-au înlăturat însă tema postului; ea a rămas în picioare pe agenda de lucru. Prima Conferință presinodală, din 1976, care a fixat definitiv lista celor zece teme de discutat la viitorul Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe, problema postului a fost menținută cu aceeași formulare ¹⁴. Ea a fost încredințată spre studiere Bisericii: Antiohiei, Serbiei, Bulgariei, Ciprului, Greciei și Poloniei.

Cea de a doua Conferință presinodală ¹⁵, întrunită în septembrie 1982, a dezbătut între cele trei teme stabilite dinainte și pe cea a postului. După discuțiile și dezbaterile care au avut loc pe comisii s-au prezentat plenului Conferinței argumentele cuprinse în poziția Bisericii Ortodoxe Române pentru păstrarea neschimbată a postului. Postul este o lege dumnezeiască și este legat de pocăință, el este o rânduială sfântă care asigură stăpânirea duhului asupra patimilor trupești. Postul este o jertfă liber consimțită de credincios pentru progresul său duhovnicesc; este o negare de bună voie a tot ceea ce înrobește sufletul; el este mijloc de supunere, întărire a voinței, este cea mai mare contribuție a omului pe calea sfântirii lui. De asemenea, este un mijloc de binefacere socială. El are o importanță deosebită în anul liturgic, pentru pregătirea sărbătorilor. În privința aplicării iconomiei, privitor la post, se lasă la aprecierea Bisericii locale, a episcopului locului și a împuternicitului acestuia, duhovnicul.

În concluzie, tema a fost amânată pentru a fi dezbătută la o altă Conferință presinodală pregătitoare pe motivul că pregătirea făcută pînă în prezent este insuficientă pentru ca Ortodoxia să se poată exprima în unanimitate, Bisericile Ortodoxe urmînd să trimită observațiile lor în legătură cu acest punct, evitîndu-se astfel luarea unei hotărîri pripite și lăsînd Bisericii Ortodoxe locale posibilitatea de a pregăti pe credincios, în spiritul adevăratei tradiții, pentru această schimbare. Conferința a doua presinodală a hotărît ca practica existentă să rămînă în vigoare pînă cînd Sfîntul și Marele Sinod va examina problema pe baza propunerilor unei Conferințe panortodoxe presinodale însărcinată cu studierea acestei probleme ¹⁶.

4. *Punctul de vedere ortodox referitor la post*

Acesta este stadiul în care ne aflăm în momentul de față, în legătură cu tema postului. Precum vedem, punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe

13. *Ibidem*, p. 393—394.

14. P. S. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 248.

15. Vezi «Episkeysis», nr. 279, 15 sept. 1982, p. 2—20. Cf. Diac. Pavel Cherescu A doua Conferință panortodoxă presinodală, în «Mitropolia Ardealului», XXVII (1982) nr. 10—12, p. 703—707.

16. *Ibidem*. Vezi, și *Dare de seamă privind Conferința a II-a panortodoxă presinodală pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod* (Chambésy, 3—12 septembrie 1982 mss. dactilografiat, în arhiva Sfîntului Sinod, 14 p.

Române, însușit și de celelalte Biserici Ortodoxe surori, este acela că postul este o instituție sfântă a Bisericii la care nu putem și nu trebuie să renunțăm cu atîta ușurință, schimbînd, adoptînd și micșorînd prescripțiile canonice, referitoare la el. Acest punct de vedere se întemeiază pe însemnătatea pe care postul o are în viața credincioșilor și a Bisericii. El este și rămîne un mijloc de mîntuire și de desăvîrșire morală. Postul potolește poftele trupești și ține aprinsă flacăra castității, deprinde și întărește voința, făcînd-o să domine lăcomia pîntecelui, socotită ca începutul tuturor păcatelor : beția, lenea, desfrînarea, furtul, înșelăciunea, avariția, invidia. Pentru că, așa cum subliniază unii Sfinți Părinți, «hrana trebuie dată trupului nu pentru satisfacerea plăcerii, ci spre satisfacerea slăbiciunii»¹⁷, căci «cei care se împărtășesc din mîncări din alte pricini, se vor osîndi ca cei care s-au dedat desfătării»¹⁸. Sau, așa cum spune și cunoscutul dicton «nu trăim ca să mîncăm, ci mîncăm ca să trăim».

Postul este un mijloc de elevație sufletească, de dominare a sufletului asupra patimilor trupești. Postul îl debarasează și-l ușurează pe creștin de toate ispitele, de balastul și povara uneltirilor celui viclean care aduc «întunecare gîndurilor și tulburare cugetelor»¹⁹. El este o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, un act de cult, este un act de pocăință, pentru păcatele săvîrșite și un exercițiu care pune început virtuților de tot felul. Pentru creștinul ortodox, postul este condiție pentru dobîndirea sfințeniei. În concepția ortodoxă între post și sfințenie există o corelație strînsă. Ea este exprimată și în felul în care reprezentăm pe sfinți în iconografie unde ei apar totdeauna cu chipurile slabe, subțiate și transfigurate, datorită postului. Postul este o caracteristică prin excelență a Ortodoxiei și o amprentă a creștinismului ortodox. În mentalitatea ortodoxă populară cel care nu postește este considerat spurcat și păgîn.

Se înțelege, însă, de la sine că postul, ca abținere de la mîncări, băuturi și pofte trupești, nu este singurul mijloc de desăvîrșire și cea mai importantă datorie creștinească. Postul truesc trebuie dublat negreșit de cel sufletesc, de rugăciune, de milostenie și de orice faptă de caritate. Numai așa el este un post deplin. Din acest punct de vedere, putem spune că postul are o importanță socială, constituind un mijloc și o forță de progres, de întrajutorare. Sub această formă el este strîns legat de o altă virtute și anume de cumpătare, care cere omului să folosească din bunurile pe care Dumnezeu i le dă, numai atît cît îi trebuie. Prin întrebuințarea rațională și echilibrată a bunurilor materiale, prin renunțarea de bună voie la consumarea îndreptățită a lor, creștinul poate oferi și celui care nu are posibilitatea de întreținere și de existență.

Pentru Biserica Ortodoxă postul are însă o mare importanță în ceea ce privește anul liturgic sau bisericesc, fiind legat strîns de marile sărbători creștine. Nu putem să concepem Învierea (Paștele), Crăciunul (Nașterea Domnului), Adormirea Maicii Domnului sau sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel fără post. Însemnătatea acestor mari sărbători

17. Sf. Ioan Casian, *Despre cele 8 gînduri ale răutății*, în «Filocalia», vol. II, p. 99, trad. de Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947.

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 186, în «Filocalia», vol. II, p. 95.

19. *Aghiasmatar*, Ediția II-a, București, 1971, p. 30.

creștine, ca și a altora cum sînt : Înălțarea Sfintei Cruci, Tăierea capului Sfintului Ioan Botezătorul sau Boboteaza, nu poate fi sesizată și apreciată fără postul care le precede sau cu care se prăznuiesc. Bucuria acestor sărbători, cu rol central în viața credincioșilor, nu ar putea fi gustată din plin fără post. Așa cum, la capătul unui urcuș anevoios pe un munte, ne apare frumusețea încântătoare a panoramei văilor și împrejurimilor, la fel apar bucuriile marilor praznice bisericești după perioadele de urcuș duhovnicesc ale posturilor. A desființa, a diminua sau a nu da importanță acestor posturi înseamnă a nu socoti sărbătorile inesele, de care sînt legate, înseamnă a strica un echilibru deja stabilit între post și sărbătoare. La acestea se adaugă și faptul că de posturi sînt legate unele rînduiri specifice de cult inserate în cărțile de ritual întrebuintate în aceste perioade, ceea ce ar presupune și o modificare sau o adaptare a lor.

Mai mult chiar, în viața creștinilor ortodocși posturile care preced marile sărbători au o importanță cu totul deosebită pentru că de ele este legat unul din actele centrale pe care ei le îndeplinesc în biserică, și anume împărtășirea cu Sfîntul Trup și Singe al Domnului, Taina cea mai importantă prin care noi primim pe însuși Mîntuitorul Hristos în ființa noastră. Pentru creștinul ortodox nu se poate concepe împărtășire fără post. Respectarea postului este o condiție esențială pentru împărtășirea cu vrednicie. Ea este și o obligație prescrisă de porunca a patra bisericească prin care ni se cere «să ne spovedim și să ne cuminecăm în fiecare din cele patru posturi mari de peste an, ori dacă nu putem, cel puțin o dată pe an, în postul Sfintelor Paști»²⁰. Nu ne putem împărtăși decît cu respectarea acestor posturi. Post, pocăință, împărtășire sînt trei acte care se întregesc și se condiționează reciproc.

Iată de ce Biserica Ortodoxă rămîne credincioasă rînduielilor ei tradiționale privitoare la post, acordîndu-i acestuia importanța cuvenită în viața credincioșilor. Nu se poate și nu trebuie sacrificată sau atinsă o instituție bimilenară a Bisericii pentru motivul că numărul postitorilor s-a împușinat. A încerca și a opera o reformă a rînduielilor privitoare la post înseamnă a schimba una din instituțiile și practicile care conferă Ortodoxiei o notă specifică. Așa cum rînduielile și formele de cult, care exprimă dogma sau adevărurile de credință, nu pot și nu trebuie schimbate, la fel nu pot și nu trebuie schimbate nici cele privitoare la post. Ele fac parte din tezaurul tradițional milenar al Bisericii, care își justifică și locul și importanța.

În concluzie, prescripțiile bisericești privitoare la post trebuie păstrate așa cum sînt ele, fără să se introducă în ele vreo modificare. Pentru cazurile în care creștinii nu pot să respecte aceste prescripții, pe motiv de boală sau datorită unor condiții deosebite de climă, imposibilității procurării alimentelor de post sau contextului social, în care trăiesc și muncesc, să se lase la latitudinea Bisericilor Ortodoxe locale să stabilească limitele și modul aplicării iconomiei cu care ierarhii și preoții duhovnici trebuie să lucreze în situațiile speciale, generale sau particulare, pentru ca instituția postului să rămînă cu importanța pe care a avut-o întotdeauna în viața Bisericii²¹.

20. *Învățătura de credință...*, p. 360.

21. Vezi și Referatul Bisericii Ortodoxe Române, *Réadaptation des prescriptions ecclésiastiques concernant le jeûne en fonction des exigences de l'époque moderne*,

HOTĂRÎRI CANONICE
REFERITOARE LA DATA SERBĂRII SFINTELOR PAȘTI
ȘI IMPORTANȚA RESPECTĂRII LOR
PENTRU UNITATEA BISERICII *

Diac. Drd. Liviu-Claudiu MOISIU

Cea mai importantă sărbătoare a creștinătății este Învierea din morți a Mântuitorului, e pîrga și asigurarea că toți cei care cred în El vor învia cu trupurile din morminte. Praznicul Învierii e zi de mare bucurie fiindcă este «începătura celor adormiți» (I Cor. 15, 20), pentru că, «Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi..., și a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi» (I Cor., 15, 3—4). «Paștele creștin este sărbătoarea amintirii sau a comemorării anuale a învierii din morți a Mântuitorului, eveniment care constituie piatra unghiulară a credinței noastre în divinitatea Lui și în învierea morților» ¹.

Sfintele Evanghelii dau mărturie nezdruincată în această privință : relatările Sfinților Evangheliști (Matei 28 ; Marcu 16, 1—11 ; Luca 24, 1-9 și Ioan, 20, 1-17) nu provin nici din imaginație, nici din mituri sau din invenții, ci din fapte care au fost cunoscute și trăite de ei.

Sfîntul Apostol Pavel (I Cor. 15, 12-14) vorbind despre învierea Domnului și învierea noastră, zice : «Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, atunci cum zic unii dintre voi că nu este învierea morților ? Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat. Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră».

De aici reiese clar că învierea Domnului a fost considerată ca o realitate istorică de netăgăduit, care dă vieții Mântuitorului înțelesul cel luminos și adevărat.

Apostolii și cei dintîi creștini au comemorat moartea și învierea Mântuitorului anual : «Cînd s-a înnoit anul și iudeii își serbau din nou Paștile lor, Apostolii și credincioșii din Ierusalim, au socotit, că trebuie să reamintească și ei, cu înnoit și profund devotament, moartea și învierea Domnului lor, Iisus Hristos. Tot așa vor fi făcut și în anii următori. Din primăvara anului 58 d. Hr. avem în Noul Testament, următoarea mărturie : «Cînd se întorcea din a treia călătorie misionară, Apostolul Pavel a petrecut timpul azimelor în Filipi» (Fapte 20, 6) ². De aici reiese că Sfîntul Pavel n-a putut serba Paștile cu creștinii din Filipi, decît numai în «ziua întîi a săptămîinii», adică Duminica, fiindcă în ziua aceasta se serba amintirea învierii Domnului ³.

mss. dactilografiat 4 p., în Arhiva Sfîntului Sinod. Cf. *Rapport introductif à l'adresse du Saint et Grand Concile sur le thème : Réadaptation des prescriptions ecclésiastiques concernant le jeûne conformément aux exigences de l'époque actuelle*, Chambésy, 1982. 7 p., ms. dactilografiat în Arhiva Sfîntului Sinod.

* Lucrare întocmită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în teologie, la Catedra de Liturgică, Pastorală și Artă creștină, sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Pr. prof. Ene Braniște, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, «Ortodoxia», nr. 2/1955, p. 184.

2. Pr. Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfintele Paști și reforma calendaristică Ortodoxă Română*, Cernăuți, 1929, p. 7.

3. *Ibidem*.

Pe lângă temeiurile scripturistice, marea sărbătoare a învierii o aflăm prezentată și în cântările și rugăciunile Bisericii, constituind o sursă nescăpată de lumină și putere. Așa cîntă Biserica în ziua Învierii Domnului : «Ziua Învierii, popoare să ne luminăm. Paștile Domnului, Paștile ! Că din moarte la viață și de pe pămînt la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce-I cîntăm cîntare de biruință»⁴.

Urmărind problema datei serbării Paștilor pînă la sinodul I ecumenic, vom vedea că această problemă a provocat neînțelegeri și deosebiri în sinul Bisericii primare : «O primă controversă pascală a tulburat Biserica în veacul al II-lea : comunitățile din Asia sărbătoreau Paștile la data de 14 Nisan oricare ar fi fost ziua săptămîinii, în timp ce alții o sărbătoreau Duminica. Deși acest conflict a luat forme foarte acute el s-a potolit repede. Bisericile care urmau practica sărbătorii Paștilor la 14 Nisan au acceptat duminica pentru această sărbătoare, conform datei generale»⁵.

Dar au apărut apoi și alte abateri de la practica Bisericii cu privire la sărbătorirea Paștilor. Amintim în acest sens pe paulinieni, petrinieni și partidul ebionito-iudeu, care nu se puteau dezlipi de iudaism și care insistau pentru ca toți creștinii să țină seama de prescripțiile legii iudaice în viața lor, deci și privitor la sărbătoarea Sfintelor Paști. «Tot în primele veacuri ale Bisericii, mulți iudaizanți sărbătoreau Paștile nu numai conformîndu-se datei evreilor, ci chiar după obiceiul lor. Quartodecimanii iogașiști, (în Asia Proconsulară) sărbătoreau Paștile în seara zilei de 14 Nisan, așa cum era indicat în cartea Ieșire 12, 6»⁶. Această sărbătoare a quartodecimanilor era numită «Paștile răstignirii», iar trei zile mai tîrziu serbau «Paștile învierii»⁷.

Aceste practici și obiceiuri ale unor creștini le putem explica prin faptul că în primele veacuri creștinătatea lega serbarea Învierii Domnului de Paștile iudeilor⁸.

Față de aceste neînțelegeri, Biserica a căutat să adopte unele hotărîri prin care data amintirii învierii Domnului să se serbeze Duminica. Acest lucru ni-l relatează marele istoric bisericesc Eusebiu de Cezareea : «Episcopii se adunară pentru a decide. Ei conveniră că nu trebuie să celebreze misterul învierii decît Duminica, și făcură cunoscut aceasta în toată lumea»⁹.

Cu toate hotărîrile aduse cu privire la data serbării Sfintelor Paști, în patriarhia Antiohiei au apărut unii creștini în cursul veacului III, care țineau și ei Paștile după obiceiul iudeilor, deși ei nu le serbau decît numai în zi de Duminică, însă această duminică trebuia să cadă în săptămîna azimelor iudaice. Săptămîna azimilor iudaice, uneori din cauza calculului greșit al iudeilor, cădea înaintea echinocțiului de primăvară. Acești creștini care își serbau Paștile în cadrul săptămîinii azimilor evre-

4. *Penticostar*, ed. a V-a, București, 1953, p. 7—14.

5. Episcopul Petru de Chersones, *Hotărîrile Sinodului de la Niceea, cu privire la serbarea comună a Paștilor și semnificația lor actuală*, «Synodica», V, 1981, p. 32.

6. Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, tom. I, partea I, p. 133 și 135.

7. Pr. Dr. Vasile Gh. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 9.

8. Pr. Prof. Ene Braniște, *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, «Ortodoxia», nr. 2/1955, p. 185.

9. Eusebiu, Episcop de Cezareea, *Istoria bisericească și viața lui Constantin cel Mare*, trad. de Iosif, mitrop. primat, Buc., 1896, V, 23, p. 161—162.

iești se numeau protopashiți¹⁰. Biserica i-a combătut pe acești rătăciți, susținând că Paștile trebuie serbate după echinocțiul de primăvară. De fapt, atât Biserica din Alexandria cât și Biserica din Roma țineau neclintită practica ca Paștile să se serbeze în Duminica care urmează după luna plină de după echinocțiul de primăvară. Și în această practică, au existat deosebiri. Acestea se datorau faptului că la cei din Alexandria echinocțiul era fixat pe data de 21 martie, pe câtă vreme la Roma era fixat pe data de 18 martie. O altă deosebire între Orient și Occident era și calcularea ciclului lunar. O a treia deosebire consta în aceea că cei din Alexandria serbau Paștile în Duminica care urma imediat după luna plină, în timp ce romanii sărbătoreau Paștile în Duminica următoare în cazul că luna plină de 15 zile cădea într-o zi de sâmbătă sau Duminică¹¹.

Pentru a se ajunge la un acord în problema serbării Paștilor, sinodul de la Arelate din Galia, din anul 314, hotărăște în canonul 1, că «Paștile trebuiesc serbate în toată lumea la aceeași dată lunară. Totodată sinodul însărcinează pe episcopul Romei, Silvestru, ca să ia înțelegere în această direcție cu toți episcopii lumii»¹².

De fapt, sinodul de la Arelate a intenționat să anihileze divergențele dintre creștini. Aceste divergențe, după cum mărturisește Eusebiu, s-au iscat și între conducătorii Bisericii din Orient și Occident. Așa cunoaștem discuția purtată între Sf. Policarp (episcop de Smirna) cu Anicet (episcopul Romei). Discuția nu a dus la nici un rezultat, datorită faptului că fiecare ținea la obiceiul și practica Bisericii lui. Policarp se conforma practicii serbării Paștilor după regula stabilită de Sfântul Ioan și de alți Apostoli, pe când Anicet urma tradiția predecesorilor¹³.

Deși diferitele practici dintre creștini cu privire la data serbării Paștilor nu atingeau esența și semnificația dogmatică a sărbătorii, totuși se simțea nevoia unei unități între creștini în această privință.

Învierea fiind evenimentul central și esențial al învățăturii Bisericii, creștinii au ținut încă din primele veacuri să o serbeze pe cât a fost cu putință exact în ziua când Mîntuitorul a rupt legăturile morții și a înviat cu slavă. Mîntuitorul a acceptat patimile și moartea pe cruce pentru toți oamenii, deci se cuvine ca toți să-I serbeze sfînta Lui înviere la aceeași dată. Prin serbarea Paștilor la aceeași dată, se mai urmărea și îndepărtarea creștinilor de tradițiile și de practicile iudaice.

Între hotărîrile cu caracter canonic cu privire la data serbării Sfințelor Paști, avem chiar înainte de sinoadele ecumenice, canoanele Sfinților Apostoli. Aceste canoane n-au fost așternute în scris de către Sfinții Apostoli, însă ele ne redau în mod fidel învățăturile Sfinților Apostoli transmise pe calea tradiției apostolice¹⁴.

În canonul 7 apostolic se hotărăște: «Dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon va sărbători sfînta zi a Paștilor cu iudeii înainte de echinocțiul de primăvară, să se caterisească»¹⁵.

10. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 185; și Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 10.

11. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 10—11.

12. *Ibidem*, p. 10—11.

13. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, V, 24, p. 164.

14. Dr. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, traducere făcută de Uroș Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1930, p. 11.

15. *Ibidem*, p. 201.

Din textul canonului putem desprinde două hotărâri esențiale. Prima hotărâre se referă la ierarhia bisericească și implicit la toți creștinii care aveau obligația să nu serbeze învierea Domnului în aceeași zi cu Pasca iudaică. Cea de-a doua hotărâre indicată de acest canon se referă la stabilirea «momentului astronomic pentru fixarea zilei, în care creștinii trebuie să serbeze învierea lui Hristos și să ca normă hotărâtoare echinocțiul de primăvară»¹⁶.

Canonul 64 apostolic interzice clericilor și laicilor de a intra în sinagoga iudeilor sau a ereticilor spre a se ruga cu ei. Deci este interzisă comuniunea cu ereticii și iudeii. Considerăm că și acest canon interzice creștinilor serbarea Paștilor cu iudeii.

Ideea de mai sus ne apare și mai clar din cuprinsul canonului 70 apostolic. Canonul interzice episcopilor, preoților și diaconilor ca și tuturor clericilor, postul iudaic, ținerea sărbătorilor iudaice sau primirea de daruri și de azimă de la iudei. E clar, deci, că în hotărârea canonului se interzice creștinilor și orice comuniune cu evreii în ce privește serbarea Paștilor¹⁷.

Aceeași idee se desprinde și din hotărârea canonului 71 apostolic, care interzice orice comuniune religioasă a creștinilor cu iudeii.

Primul Sinod ecumenic (325) s-a ocupat de problema serbării Paștilor, dar această problemă nu e amintită în cele douăzeci de canoane ale acestui sinod.

Cei 318 Părinți adunați la Sinodul de la Niceea erau preocupați și de problema datei serbării Sfințelor Paști, datorită numeroaselor controverse care au avut loc în diferitele comunități religioase.

Chiar împăratul Constantin cel Mare, care a cunoscut realitatea problemelor bisericești din acea epocă, și care a convocat și patronat acest sinod ecumenic, era și el preocupat de rezolvarea acestei arzătoare probleme.

Părinții întruniți în acest sinod intenționau să formuleze hotărâri care să fie universal valabile, obligînd pe creștini să le observe și să le ducă la îndeplinire.

«Nu cunoaștem în amănunt dezbaterile referitoare la data serbării Sfințelor Paști, ci consemnăm numai rezultatul acestor dezbateri pe care îl avem sintetizat în enciclica sinodului și în scrisoarea circulară a împăratului»¹⁸.

În enciclica sinodului adresată Bisericii din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapole, se spune că: «Vă vestim vestea cea bună a unității care a fost restabilită cu privire la Paști. De fapt, la rugămintea voastră, noi am dezlegat în mod fericit această problemă»¹⁹.

Modul în care a fost dezlegată problema ne este dat în continuare cu acești termeni: «Toți frații din Orient, care altădată sărbătoreau Paștile cu evreii le vor sărbători de acum înainte cu romanii, cu noi și cu toți cei care din toate timpurile le-au sărbătorit în același timp ca noi»²⁰.

Prin scrisoarea circulară a împăratului, se face cunoscut tuturor celor care n-au participat la sinod că: «Atunci cînd se va pune problema cu referire la ziua Paștilor, să cugete toți că este un lucru con-

16. *Ibidem*, p. 202.17. *Ibidem*, p. 292—293.18. Hefele, *op. cit.*, p. 460.19. *Ibidem*.

20. P.G., t. LXVII, col. 77 și urm.

venabil ca toată lumea să sărbătorească învierea în aceeași zi. De fapt, ce ar putea fi mai frumos și mai drept, decât să vedem această sărbătoare, care ne dă nădejdea nemuririi, celebrată de către toți într-o înțelegere deplină și în același chip»²¹.

În continuarea scrisorii circulare, împăratul arată că este un lucru rușinos ca pentru această sărbătoare, care este cea mai sfântă dintre toate, să fie urmat obiceiul evreilor. Avînd convingerea că în cursul timpului creștinătatea a sărbătorit învierea Mîntuitorului conform datei bisericești, primită, păzită și transmisă nealterată, începînd chiar cu primele zile ale patimilor, trebuie îndepărtat obiceiul evreilor, fiindcă nu avem nimic comun cu acest popor²². Împăratul consideră că o problemă atît de importantă nu poate crea deosebiri pentru că Mîntuitorul nu ne-a lăsat decît o zi de sărbătoare care este ziua răscumpărării noastre, adică a Sfintelor Sale Patimi, și n-a voit decît o singură Biserică.

În concluzie, Constantin cel Mare afirmă că hotărîrea unanimă a Sfinților Părinți este ca Sfînta sărbătoare a Paștilor să fie ținută de către toți în aceeași zi²³. Împăratul însă nu spune lămurit în care zi trebuie sărbătorită învierea Domnului.

Din enciclica sinodului, ca și din scrisoarea împăratului Constantin, se desprinde totuși faptul că sinodul a convenit ca Sfintele Paști să fie sărbătorite în legătură cu cele două fenomene astronomice, în vederea unei uniformizări a datei Paștilor în întreaga creștinătate, adică echinocțiul de primăvară și luna plină.

În perioada Sinodului I ecumenic de la Niceea, noțiunea de echinocțiu de primăvară a cîștigat o adîncă semnificație teologică. După o mărturie din secolul IV, echinocțiul de primăvară era «icoana» reprezentativă a timpului primordial prin care Dumnezeu a separat lumina de întuneric, poruncind în ziua a patra a creației ca această lumină să fie dată de soare, pentru zi, și de lună, pentru noapte²⁴.

Din hotărîrea Sinodului I ecumenic, ca și din scrisoarea împăratului Constantin, nu putem afirma că sinodul ar fi stabilit o anumită metodă sau regulă pentru sărbătorirea Paștilor, dar putem reconstitui hotărîrile sinodului cu privire la data Paștilor anume :

— Această sărbătoare trebuie să fie celebrată în aceeași Duminică de către toate Bisericile ;

— Trebuie să se țină seama de luna plină care urmează echinocțiului de primăvară ;

— Bisericile din Orient care se bazează pe calculul evreilor din acea vreme trebuie să abandoneze această practică²⁵.

După Sinodul de la Niceea, problema serbării Paștilor a continuat să se pună din nou. Aceasta și datorită faptului că între Biserica romană și alexandrină s-au ivit neînțelegeri cu privire la calculul pascaliei.

21. Hefele, *op. cit.*, p. 460.

22. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 12.

23. Hefele, *op. cit.*, p. 460—467.

24. Prof. N. Ossorguine, *La détermination de la date des Pâques chrétiennes est-elle indépendante de la Pâque juive ?*, în «Synodica», Chambésy-Genève, 1981, V, p. 104.

25. Rév. Prof. Ene Braniște, *Le thème de la célébration commune des Pâques. Brève étude historique et canonique du problème*, în «Synodica», V, 1981, p. 23—24 și 40.

Așa se explică faptul că după 16 ani, la sinodul local din Antiohia (341), se reia discuția în legătură cu data serbării Sf. Paști.

În primul canon al celui de al patrulea sinod local ținut în Antiohia, se hotărăște ca dispozițiile Sinodului de la Niceea să rămână valabile și nimeni să nu îndrăznească a serba Paștile cu evreii ²⁶.

Canonul antiohian respectiv s-a emis datorită unor încălcări ale hotărârii Sinodului de la Niceea, încălcări săvârșite de unii episcopi din Asia Mică care serbau Paștile în același timp cu iudeii. Textul canonului este acesta : «Toți cei ce îndrăznesc să desființeze hotărârea Sfințului și Marelui Sinod întrunit în Niceea în prezența evlaviosului și de Dumnezeu prea iubitorului împărat Constantin, în privința Sfintei Sărbători a mîntuitoarelor Paști, să fie excomunicați și lepădați din Biserică dacă vor stăruia să se împotrivi din poftă de ceartă împotriva celor bine hotărâte, și acestea să fie zise și pentru laici...» ²⁷. Hotărîrea cuprinsă în cel dintîi canon de la Antiohia stabilește și pedepse : excomunicarea pentru laici și caterisirea pentru preoți, în cazul că nu respectă hotărîrile Sinodului de la Niceea.

Tot ca urmare a nerespectării hotărîrilor Sinodului de la Niceea, în cel de al cincelea sinod local ținut la Laodiceea Frigiei, s-a formulat canonul 37 și 38, care se referă în mod indirect la stabilirea datei Sfințelor Paști. În canonul 37 se interzice prăznuirea sărbătorilor împreună cu iudeii și totodată se mai interzice și primirea de daruri de la iudei. Canonul 38 oprește primirea azimilor de la iudei și împărtășirea cu păgînatățile lor ²⁸.

Tot în legătură cu data serbării Sfințelor Paști, dar mai ales cu modul de a se face cunoscută această dată în Biserică, se ocupă și hotărîrile cuprinse, în unele canoane ale celui de al optulea sinod local din 419 ținut în Cartagina. Știm că la Sinodul I ecumenic de la Niceea s-a hotărît ca episcopul Alexandriei să se ocupe cu stabilirea datei Paștilor și să o anunțe tuturor Bisericilor. Aceasta pentru că Alexandria era centrul astronomic cel mai important din acel timp. La sinodul din Iconiu (393) s-a hotărît ca Biserica din Africa «să-și cîștige informațiunea de la Biserica Cartaginei în privința zilei Paștilor. Hotărîrea aceasta a fost confirmată în sinodul din Cartagina din 397 și în sinodul din 419» ²⁹.

Sinodul din Cartagina ținut în 419, confirmă prin canonul 51 hotărîrile cu privire la eparhiile din Africa care aveau îndatorirea să trimită cîte doi reprezentanți la sinoadele ținute anual la Cartagina, în ziua de 21 august. În cadrul discuțiilor acestui sinod, Biserica din Cartagina anunța episcopilor veniți din Africa data serbării Paștilor din anul următor. Episcopii la rîndul lor anunțau această dată credincioșilor pe care îi păstoreau ³⁰.

Aceeași hotărîre este luată și de canonul 73 al aceluiași sinod de la Cartagina din 419 ³¹.

Urmărind hotărîrile diferitelor sinoade, putem observa că în Biserică a existat de la început o preocupare asiduă pentru fixarea datei serbării comune a Sfințelor Paști și în consecință pentru stabilirea unei

26. N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 54.

28. *Ibidem*, p. 109—110.

31. N. Milaș, *op. cit.*, Arad, 1934, vol. II, p. I, p. 236.

27. *Ibidem*, p. 54 și 64.

29. *Ibidem*, p. 192.

30. *Ibidem*, p. 192.

concordanțe desăvârșite în această privință, în toate Bisericele creștine. O preocupare de căpetenie a fost și aceea de a se formula canoane prin care să se interzică și să se condamne sărbătorirea Paștilor în dependență de Paștile iudeilor³². Cu toate aceste strădanii, nu s-a putut realiza o unitate deplină în Biserică în legătură cu data serbării Sfințelor Paști.

Această lipsă de unitate s-ar putea explica și prin faptul că «nici Apostolii nici urmașii lor imediați n-au dat o normă precisă care să prescrie modul serbării Paștilor, așa cum a făcut-o legea lui Moise pentru evrei... Apostolii nu și-au propus deci ca să legifereze cu privire la zilele de sărbătoare, ci să învețe o cale dreaptă a evlaviei față de Dumnezeu... După cum multe alte lucruri s-au statornicit după obicei pe regiuni, la fel sărbătoarea Paștilor a avut în cadrul diferitelor comunități creștine celebrarea ei caracteristică plecînd de la unele obiceiuri tradiționale, datorită faptului că nici un Apostol n-a fixat în privința aceasta pentru nimeni vreo lege. Chiar faptele demonstrează că din vechime, sărbătoarea și-a găsit practica în diferitele comunități (derivînd) mai curînd de la obicei decît de la lege»³³.

Chiar în secolul V istoricii Socrate și Sozomen, confirmă că existau încă deosebiri față de hotărîrile Sinodului I de la Niceea, în legătură cu sărbătorirea Paștilor³⁴.

Cu toate acestea, în timpul unei lungi perioade de mai mult de un mileniu (525—1582) și mai ales între sfîrșitul secolului VIII și a doua jumătate a secolului XVI s-a stabilit «o unitate aproape perfectă în întreaga lume creștină relativ la sărbătorirea Paștilor; această unitate fiind întrefînută de unitatea calendarului»³⁵.

După cum se știe, calendarul nostru își are originea în opera științifică a marelui astronom antic Sosigenes, care a întocmit un calendar la porunca împăratului roman Iulius Caesar, calendar de care avea nevoie la conducerea imperiului. Acest calendar a fost adoptat și de Biserica creștină pentru nevoile ei religioase, fiind cunoscut în istorie sub numele de calendarul iulian, după numele marelui împărat roman.

Calendarul iulian, deși a fost foarte utilizat de Biserică, el avea totuși defectele lui, în comparație cu calendarul astronomic.

În cele ce urmează, ne ocupăm de această problemă a calendarului numai pentru a arăta cum s-a încercat să se stabilească termenul solar fix, adică echinocțiul de primăvară și data variabilă, anume apariția lunii pline de primăvară (luna pascală), adică prima lună plină de după echinocțiu.

Datorită calculului greșit al lui Sosigenes, calendarul iulian rămînea în urmă față de calendarul solar sau astronomic, ajungîndu-se astfel ca în secolul XVI d.Hr., diferența dintre echinocțiul real (astronomic) de primăvară și cel civil să fie de zece zile, lucru care a făcut să se calculeze greșit și luna plină, deci și data Paștilor. Această rămînere în

32. Rév. Prof. Ene Braniște, *Le thème de la célébration commune de Pâques. Brève  tude historique et canonique du problème*, în «Synodica», V, Chambésy-Genève, 1981, p. 24.

33. Socrate, *Hist. eccl.* V, 22  n P.G., t. LXVII, col. 628—A—B.

34. Pr. Prof. Ene Braniște, *Art. cit.*, în «Synodica», V, 1981, p. 24—25.

35. *Ibidem*, p. 25.

urmă și defecțiune a calendarului iulian, a fost observată de unii astronomi încă din veacurile XIII și XIV. Așa s-a ajuns la necesitatea îndreptării calendarului, fapt care a avut loc pe timpul papei Grigorie al XIII-lea, în anul 1582. Până la această dată n-au existat diferențe între Răsărit și Apus în problema datei serbării Sfintelor Paști. Nici schisma din 1054 n-a putut separa cele două Biserici în această problemă fiindcă ambele erau de acord în folosirea aceluiași calendar, care-și păstra încă structura lui originară ³⁶.

«Reforma gregoriană a calendarului a rupt pentru prima dată unitatea creștină cu privire la calendar, și la data serbării Paștilor. Bisericele ortodoxe reprezentate atunci de patriarhul Constantinopolului, au refuzat reforma ca provenind dintr-o inițiativă romano-catolică. Menținând deci calendarul iulian neîndreptat, care era în urmă până atunci față de calendarul astronomic cu zece zile, Bisericele ortodoxe au continuat să celebreze sărbătoarea Paștilor urmînd «stilul vechi» și tabelele lui pascale greșite, care indicau echinocțiul de primăvară și luna pascală la date care nu mai corespundeau de multă vreme cu datele lor exacte, indicate de știința astronomică» ³⁷.

Reforma calendarului care s-a realizat în cele din urmă de Conferința interortodoxă de la Constantinopol din 1923, a complicat mai mult situația.

Bisericele ortodoxe care au acceptat acest calendar îndreptat, au căutat totuși ca în privința datei Paștilor să se mențină în vechiul stil combinat cu noul calendar. Astfel, s-a ajuns la un calcul mixt în sensul că sărbătorile cu dată schimbătoare ca și sărbătoarea Paștilor să se țină sub vechiul stil, iar sărbătorile cu dată fixă sau neschimbătoare să se țină după calendarul îndreptat.

«Nici conferința interortodoxă de la Moscova, din anul 1948, n-a adus nimic nou în această problemă. În ce privește data serbării Paștilor s-a hotărît menținerea vechiului stil în toate Bisericele ortodoxe. În problema calendarului s-au formulat recomandări ca toți ortodocșii, indiferent de naționalitatea lor, să țină și să respecte calendarul Bisericii Ortodoxe de pe teritoriul în care se află.

De aceea, s-a ajuns ca unicul calendar care era utilizat la început de către întreaga creștinătate să fie astăzi frînt în mai multe variante, care explică lipsa de unitate a creștinilor și în sărbătorirea Sfintelor Paști. La această scindare a calendarului au contribuit și unele neînțelegeri confesionale, precum și faptul că unele Biserici au ridicat problema calendarului la rangul de dogmă» ³⁸.

Problema pascală nu este o problemă dogmatică, dar ea privește ordinea în Biserică. Nu sînt prescripții canonice cu privire la calendar, ci numai hotărîri canonice care privesc data serbării Sfintelor Paști ³⁹. Problema datei Paștilor nu include în sine o schimbare în cult sau în doctrină, ci ea se referă mai mult la strădania Bisericii de a se ajunge la stabilirea unei date comune a serbării Paștilor.

36. *Ibidem*, p. 25.

37. *Ibidem*, p. 25.

38. *Ibidem*, p. 25—26.

39. Métropolite Damaskinos de Tranoupolis, *L'examen de la question d'une célébration commune des Pâques par tous les chrétiens, le même Dimanche*, în «Synodica», V, 1981, p. 10—11.

În cadrul Bisericii Ortodoxe, problema calendarului și a datei serbării Sfintelor Paști a fost obiectul Comisiei interortodoxe de la Vatoped din anul 1930. Problema s-a discutat ulterior și în cadrul altor conferințe, congrese, simpozioane, întruniri și colocvii.

În cadrul ecumenismului creștin se cere uniformizarea întregului calendar și fixarea unei date stabile pentru sărbătorirea Paștilor. Aminăm în acest sens Conferința panortodoxă de la Rhodos, din anul 1961 și cea de a IV-a Conferință panortodoxă ținută la Chambésy, în anul 1968.

Pe linia adoptării unui calendar comun au avut loc și cele două simpozioane la Roma, în mai 1969, sub egida romano-catolicilor, la care au participat și ortodocșii, și la Atena în iunie 1969, sub egida ortodoxă la care au participat și romano-catolicii.

A IV-a Conferință panortodoxă de la Chambésy din anul 1968 la Centrul ortodox al Patriarhiei ecumenice, a încredințat studiul acestei teme privind problema calendarului, Bisericii Ortodoxe Ruse și Bisericii Greciei. Studiul trebuia să cuprindă și problema sărbătoririi comune a Paștilor de către toți credincioșii în aceeași Duminică. Comisia pregătitoare a Sfintului și Marelui Sinod reunită între 16—28 iulie 1971 a ținut cont de raportul prezentat de Biserica Rusiei și Greciei, precum și de observațiile altor Biserici.

La Congresul de la Chambésy—Genève, care s-a ținut între 28 iunie și 3 iulie 1977 s-a studiat iarăși problema unei sărbătoriri comune a Paștilor de către toți creștinii în aceeași Duminică.

De fapt, Congresul de la Chambésy—Genève ținut între 28 iunie și 3 iulie 1977, a fost convocat de către Secretariatul pentru pregătirea proiectatului Mare Sinod Ortodox, conform hotărârii primei Conferințe panortodoxe preconciliare ținută la Chambésy, între 21 și 28 noiembrie 1976. Ortodoxia dorește să sărbătorească Sfintele Paști cu toți creștinii împreună. Pe de altă parte, Congresul a trebuit să țină seama de dificultățile pastorale care există în unele Biserici locale, dificultăți pe care Biserica trebuie să le cerceteze cu atenție sub toate unghiurile. Biserica va avea grijă să țină seama de imperativele pastorale actuale ale Ortodoxiei în Orient ⁴⁰.

Concluziile acestui Congres prezintă o importanță deosebită pentru problema de care ne ocupăm. Astfel se precizează că au existat propuneri privind sărbătorirea Sfintelor Paști într-o Duminică fixă. Cele două propuneri mai semnificative au fost acelea în favoarea celei de a doua Duminici din aprilie și aceea în favoarea Duminicii care urmează a doua sîmbătă din aprilie. Deși unele Biserici au sprijinit aceste propuneri, grija pastorală a prevalat pentru a înlătura această îndoită propunere care risca să provoace schismă în unele Biserici ortodoxe. Asemenea propuneri trădează litera hotărârilor de la Niceea și întreaga tradiție ortodoxă care constă în aceea că Paștile să fie sărbătorite în Duminica care urmează luna plină după echinocțiul de primăvară.

Se constată că calculul actual al Paștilor, bazat pe vechiul calendar iulian, a devenit în zilele noastre inexact; de fapt, acest calendar a ajuns în zilele noastre la o întârziere de 13 zile față de timpul solar :

40. *Ibidem*, p. 9.

echinocțiul de primăvară care de fapt corespunde cu 21 martie, se consideră greșit avînd loc la 8 martie după acest calendar pe stil vechi. Tabelele lunare ale pascaliei, care mai sînt în vigoare pentru stabilirea lunei pline, prezintă luna plină în întîrziere cu cinci zile. Această întîrziere va crește cu timpul.

De aceea, Congresul recomandă, în unanimitate, apropiatei Conferințe Panortodoxe premergătoare Marelui Sinod Ortodox să încredințeze unei comisii de astronomi fixarea Duminicii care urmează după prima lună plină de echinocțiul de primăvară pentru o durată cît mai lungă posibilă.

O asemenea inițiativă din partea Bisericii Ortodoxe va contribui la stabilirea universală a datei Paștilor pentru toți creștinii.

A treia concluzie a acestei consultații de la Chambésy afirmă că formula de la Niceea pentru stabilirea datei Paștilor creștine, fără să se refere în mod explicit la Paștile iudaice, le amintește în mod indirect specificînd luna plină după care Duminica ce urmează trebuie să fie Paștile creștine.

În spiritul Primului Sinod ecumenic, Comisia interortodoxă pregătitoare pentru Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe (1971) recomandă: «Să se studieze în comun cu creștinii neortodocși problemele referitoare la calendar și la sărbătoarea Paștilor, pentru a se ajunge în viitor la sărbătorirea simultană, dorită de toți, de întreaga lume creștină a marilor sărbători creștine»⁴¹.

Comisia a III-a din cadrul primei Conferințe panortodoxe preconiliare ținută la Chambésy, între 21—28 noiembrie 1976, a studiat problema serbării comune a Paștilor, prezentată ca a patra temă a Conferinței formulată astfel: «Cercetarea problemei pentru sărbătorirea comună a Sfințelor Paști de către toți creștinii în aceeași Duminică». Comisia a prezentat un raport, elaborat într-un spirit de responsabilitate, în care sînt concretizate și sintetizate aspirațiile ecumenice contemporane și dorința de unitate a tuturor creștinilor. Comisia n-a insistat asupra fondului problemei, ci numai asupra oportunității de a înscrie sau nu acest punct pe ordinea de zi a viitorului Mare Sinod panortodox»⁴².

Delegații au scos în evidență unele puncte referitoare la această problemă. Este relevată problema dimensiunii pastorale a serbării comune a Paștilor. Se menționează în raportul respectiv că din punct de vedere sociologic, o modificare a datei serbării Paștilor ar fi cauză de dezbinare în sînul Bisericii, care ar duce la tulburări și nemulțumiri. Credincioșii nu sînt pregătiți pentru o asemenea schimbare. Se manifestă grija față de integritatea Bisericii Ortodoxe.

Un alt punct care se desprinde din cuvîntul delegaților întruniți în această Comisie este acela că Bisericile ortodoxe trebuie să rămînă credincioase hotărîrilor Sinodului de la Niceea cu privire la data serbării Sfințelor Paști. Nerespectarea hotărîrilor Primului Sinod ecumenic comportă riscul de răzvrătire a credincioșilor. În continuare se arată că cererea pentru sărbătorirea comună a Paștilor nu provine din inițiativa Bisericii Ortodoxe, ci este o problemă cu implicații exterioare. În

41. *Raportul* Mitropolitului Damaskinos de Tranoupolis, Chambésy-Genève, în «Synodica», V, 1981, p. 13—14.

42. *Ibidem*, p. 13—14.

momentul actual Biserica Ortodoxă nu simte nevoia unei schimbări a datei serbării Sfintelor Paști. În raportul Comisiei se face mențiunea cu privire la creștinii din diferite zone geografice, precum și la situația Bisericilor Ortodoxe care au adoptat noul calendar.

- O problemă care ar trebui rezolvată este și aceea referitoare la măsura în care acceptarea noului calendar de către Bisericile Ortodoxe, care astăzi urmează calendarul vechi, este o condiție absolut necesară în vederea celebrării comune a Paștilor. În legătură cu aceasta, Comisia interortodoxă din 1971, zice în raportul său: «Calea cea mai bună de urmat, deci pentru a rezolva problema calendarului și a Paștilor, este ca toate Bisericile Ortodoxe locale să accepte noul calendar ortodox, în ceea ce privește sărbătorile mobile și Paștile. Hotărîrea panortodoxă asupra calendarului comun și asupra sărbătorii comune a Paștilor va trebui să fie obligatorie pentru toate Bisericile ortodoxe locale.

Cu toate acestea, Comisia interortodoxă pregătitoare, recunoaște existența unor dificultăți pastorale în anumite Biserici locale (după cum se vede în raportul Bisericii ruse, în declarația Bisericii Serbiei și în aceea a Patriarhiei Ierusalimului) și propune ca această hotărîre, în ceea ce privește timpul și metoda, să fie aplicată după discernămintul Bisericilor locale»⁴³.

În discuțiile care au avut loc în Chambésy-Genève în 1977, unii participanți au susținut că ar fi inacceptabilă stabilirea unei date fixe pentru sărbătoarea Paștilor⁴⁴, alții au afirmat că sărbătoarea comună a Paștilor trebuie să constituie o problemă care urmează a fi studiată de specialiști⁴⁵.

Problema serbării Sfintelor Paști este totuși o problemă actuală, întrucît după douăzeci de veacuri de trăire creștină, creștinătatea caută mereu soluții, care să fie acceptate de toate Bisericile, pentru stabilirea unei date comune în vederea sărbătoririi Sfintelor Paști în aceeași zi. Este o dorință exprimată în repetate rînduri.

Problema, fiind numai o problemă de cult, toate sinoadele care s-au ocupat de data serbării Sfintelor Paști au pus în primul rînd accentul pe grija Bisericii, ca Paștile creștine «să-și păstreze toată independența lor față de Paștile iudeilor, care au fost numai o prefigurare a Paștilor creștine»⁴⁶.

Se știe că în Biserica veche s-a acceptat pînă la urmă principiul sărbătoririi Sfintelor Paști la aceeași dată. Calendarul nefiind o problemă dogmatică, ci se caută ca prin el să se întărească unitatea în cadrul Bisericilor ortodoxe. Unica soluție este ca aceste Biserici să intre, prin adoptarea calendarului îndreptat și să rămînă în formulele vechi ale Sinodului I ecumenic de la Niceea. Nu se poate merge pe două calen-

43. «Synodica», p. 98.

44. *Idem*.

45. Cuvîntarea Mitropolitului de Petra pe marginea Rapoartelor Comisiei de la Chambésy-Genève, în «Synodica», V, p. 101; Mitropolitul de Petra afirmă că «Sfînta Biserică din Ierusalim nu crede că ar exista o problemă a sărbătoririi comune a Paștilor. Biserica din Ierusalim nu va face nimic chiar dacă Ortodoxia în totalitatea ei hotărăște un nou calendar și se explică o pascalie mai exactă. Sărbătorirea comună a Sfintelor Paști trebuie să fie un rezultat și nu o condiție».

46. Dr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 78.

dare. Se cere imperios ca să se intre în făgașul adevărat al Ortodoxiei ⁴⁷, introducînd în noul calendar pascalia de veacuri a Bisericii. Dacă se păstrează calendarul îndreptat alături de vechea pascalie, Sfintele Paști pot cădea între 3—8 mai, fiind încălcate unele din rînduielele ortodoxe. De aceea, pascalia trebuie revizuită și reasezată potrivit ultimelor rezultate științifice ⁴⁸.

Dovada că, prin îndreptările de pînă acum ale calendarului, nu s-au adus schimbări în problemele credinței, sînt sfintele slujbe ale tuturor sărbătorilor noastre, care au rămas mereu aceleași pînă acum. Și cît de frumos și edificator ar fi ca în loc de a le prăznuir cu întîrzierea de pînă acum, să le prăznuim la vremea pe care o arată semnele anului celui adevărat, ceresc, așa cum au hotărît Sfinții Părinți de la Niceea și așa cum le prăznuiau creștinii atunci ⁴⁹. Canoanele formulate atunci au urmărit rînduiala și practica sărbătoririi Paștilor «așa cum a fost primită și păzită din timpul morții și învierii Domnului nostru Iisus Hristos, independentă de serbarea Paștilor iudaice» ⁵⁰. În viața Bisericii, au existat perioade în care creștinătatea întreagă serba Sfintele Paști la aceeași dată. Deosebiri s-au ivit odată cu îndreptarea calendarului, pentru că unii creștini nu au înțeles că această problemă nu este de natură să prejudicieze mîntuirea, ci, dimpotrivă, armonia, pacea, înțelegerea conduc la mîntuire.

Sărbătoarea Paștilor fiind o sărbătoare a întregii creștinătăți, ea trebuie să unească și să strîngă în înțelegere și armonie pe toți creștinii «în jurul steagului biruitor al lui Iisus Hristos». Este, deci, de dorit ca întreaga creștinătate să serbeze această mare sărbătoare în aceeași zi ⁵¹.

Mulți sînt de părerea că o reformă calendaristică ar constitui un act de mare însemnătate cu privire la pacea confesională, la înțelegerile dintre Biserici, iar calculul datei serbării Paștilor s-ar pune de acord cu cuceririle pe linia progresului științific actual ⁵².

Cu privire la data serbării Sfintelor Paști Mitropolitul Damaskinos de Tranoupolis, în cuvîntarea adresată congresiștilor la Chambésy-Genève, 28 iunie — 3 iulie 1977, în numele Patriarhului ecumenic Dimitrios I, spunea: «Este dureros că privitor la problema calendarului nu există unitatea care ar trebui în Ortodoxie. Varietatea riturilor și a obi-

47. Ath. Negoită, *Calendarul Bisericii creștine*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—3, 1965, p. 84.

48. Ath. Negoită, *O statistică grăitoare în problema sărbătoririi comune a Sf. Paști. Care va fi data Paștilor creștine*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4—6, 1970, p. 414—421.

49. Dr. Const. Chiricescu, *Pascalia Bisericii creștine de Răsărit, în conformitate cu calendarul îndreptat*, Buc., 1925, p. 53.

50. Dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 78.

51. *Ibidem*, p. 80.

52. Pr. Prof. Liviu Stan, *Pentru sărbătorirea Sfintelor Paști la aceeași dată în întreaga creștinătate*, în «Studii Teologice», nr. 5—6, 1970, p. 381, e de părere că, întrucît hotărîrile sinodului I ecumenic cu privire la data serbării Sfintelor Paști, «n-au fost aplicate integral, n-au fost obligatorii pentru întreaga creștinătate», ar fi de dorit o modificare a hotărîrilor de la Niceea sau înlocuirea lor cu altă hotărîre, obligatorie pentru întreaga Ortodoxie.

Pr. Prof. Ioan N. Floca, *Calendarul bisericesc*, în «Mitropolia Ardealului», nr. 7—8/1959, p. 566, e de părere că problema calendarului nu poate fi motiv al «discordiei și al dezbinării între frați».

ceiurilor eclesiale constituie un fenomen acceptabil pentru Biserica Ortodoxă atîta timp cît prin aceste forme exterioare se exprimă unitatea organică, interioară a Ortodoxiei în totalitatea ei. Dar în ce privește problema calendarului, varietatea formelor constituie un fenomen păgubitor, fiindcă provoacă o slăbire a acestei unități»⁵³.

Hotărîrea sinodului de la Niceea n-a fost aceea de a determina într-un mod precis data Paștilor, ci de a elimina dezacordul existent în Biserică în acel moment, statornicînd învierea ca simbol al unității⁵⁴.

De aceea mai ales azi, după douăzeci de veacuri de viață creștină, după frămîntări și discuții duse uneori pînă la schismă, Învierea Domnului trebuie să devină simbol al unității tuturor creștinilor.

Cuvintele Mîntuitorului sînt în această privință norme de urmat: «Rămîneți întru Mine și Eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămîne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămîneți în Mine... Dacă păziți poruncile Mele, veți rămîne întru iubirea Mea, după cum și eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămîn întru iubirea Lui» (Ioan 15, 4, 10).

Bisericile trebuie să se angajeze în găsirea unei formule potrivite, care să fie acceptată de întreaga creștinătate pentru serbarea Paștilor la aceeași dată în scopul strîngerii și păstrării unității creștine, «fără însă ca aceasta să afecteze în vreun fel credința și învățătura Bisericii, formulată de către sinoadele ecumenice și păstrată prin tradiție»⁵⁵.

DUMINICA ORTODOXIEI ȘI CINSTIREA SFINTELOR ICOANE *

Drd. ADRIAN ALEXANDRESCU

La 11 martie 843, adică în prima Duminică a Păresimilor aceluiași an, Părinții sinodului local din Constantinopol în frunte cu Patriarhul Metodie al II-lea Mărturisitorul († 846), au rînduit drept modalitate de consfințire a izbînzii definitive împotriva iconoclaștilor, instituirea unei sărbători, investită dintru început cu semnificația mai generală de triumf al Ortodoxiei față de ereziile care tulburaseră între timp pacea Bisericii. Anticipînd ideea ce se poate desprinde din această consacrare, anume că așa cum iconoclasmul a putut constitui la un moment dat un fel de sumă a ereziilor tot așa dreapta credință cu privire la sfintele icoane poate constitui o pecete a Ortodoxiei înseși, se cuvin a fi însemnate implicațiile decurgînd din faptul acestei instituirii, prin care se vădește adîncă înțelegere iconomică a Părinților.

53. Damaskinos de Tranoupolis, în «Synodica», V, 1981, pag. 11.

54. Ath. Negoită, *Perspectiva sărbătoririi comune a Sf. Paști*, în «Mitropolia Banatului», nr. 1—3, 1970, p. 180 ș.urm.

55. Pr. N. Dragomir, *Dispoziții canonice referitoare la stabilirea datei Paștelui*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 1—3, 1981, p. 81.

* Lucrare de seminar la specialitatea principală, Liturgica, Pastorală și Arta creștină, întocmită în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în teologie sub îndrumarea P. C. Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, care a dat și avizul pentru publicare.

Mai întâi, rînduiala aceasta reprezintă o afirmație în ordine spirituală, contrapusă unui fenomen de negație căruia îi lipsea tocmai această calitate, știut fiind că erezia iconoclastă s-a dezlănțuit în urma Edictului imperial din 726, căruia i-au succedat disputele doctrinare propriuzise. Apoi, această afirmație s-a exprimat în ordine liturgică, față de o erezie care încercase să vatăme în primul rînd cultul Bisericii. În fine, Părinții au rînduit o procesiune la lumina zilei, o slujbă de obște în mijlocul credincioșilor și monahilor simpli, a căror statornicie în credință a fost aspru încercată de un număr restrîns de iconomahi învederați, împărați, mari demnitari sau clerici investiți ad-hoc. O măsură liturgică așadar, cu deosebită eficiență în plan doctrinar, știut fiind că de la această dată iconoclasmul nu a mai putut năzui să desfigureze chipul răsăritean al Bisericii. Nu este mai puțin adevărat însă, că a putut la un moment dat să deformeze fața apuseană a Bisericii, iar recidiva aceasta a iconoclasmului în cadrul Reformei, cu prelungiri apoi în timp, poate îndreptăți cercetarea tradiției icoanelor, cu atît mai mult cu cît zestrea iconografică a Bisericii Ortodoxe este apreciată ea însăși ca parte a Tradiției bisericești în general.

Referitor la începuturile artei creștine, este de observat mai întâi că, «privită ca întreg, istoria se mișcă între idol, simbol și icoană, fiecare din acestea exprimînd un anumit raport al ei cu Dumnezeu: idolul, un raport negativ, iluzoriu, de înstrăinare de Dumnezeu, simbolul și icoana, etapa de pregătire și cea de realizare a mîntuirii»¹.

În acest cadru general, istoria revelației urmează două stadii, cărora le corespunde simbolul, respectiv icoana, într-o relație care exprimă în același timp raportul dintre Vechiul și Noul Testament, raport complex, așa cum lasă să se întrevadă circumstanțele întrunirii Sinodului Apostolic de la Ierusalim.

În această ordine de idei, se poate înțelege de ce, în perioada imediat următoare, «icoana nu a scos cu totul din uz simbolul, așa cum Noul Testament nu a scos din uz Vechiul Testament»² și se poate explica astfel faptul că la început imaginile în general, au putut fi întîmpinate cu unele rezerve și uneori chiar restrictiv. Cu toate acestea, pînă la izbucnirea ereziei iconoclaste, cultul icoanelor a putut urma cursul firesc al Tradiției bisericești, instructivă fiind în acest sens paralela care se poate stabili cu iconografia. «Consacrarea liturgică a imnelor nu a făcut obiectul sinoadelor din cursul vremii. Ca orice fruct al pietății, ...mișcarea iconografică purta un caracter oficios, dar niciodată oficial. Autoritatea bisericească conducătoare avea o atitudine de expectativă și supraveghere, îngăduind și aprobînd în fapt, mai mult decît formal, adăugarea vreunei cîntări ori imn, sau gruparea acestora într-un anumit mod»³.

În măsura în care imaginile simbolice sau portretistice izvorau, ca și imnele, dintr-o inițiativă personală, era firesc ca ele să fie supuse

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, în «Studii teologice», nr. 7—8, 1957, p. 429.

2. Pr. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 429.

3. Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia iconografică din cărțile de ritual și cîntare bisericească*, București, 1937, p. 145—146.

mai întâi unei prealabile verificări, spre a putea fi promovate apoi în cult, sau, eventual, respinse. Față de picturi, de pildă, se pronunță restrictiv canonul 36 al sinodului local de la Elvira (303) din Spania — interpretat ca o măsură cu caracter disciplinar și nu dogmatic⁴ iar în privința imnelor, canonul 59 al sinodului de la Laodiceea (către anul 360) interzice «întrebuințarea liturgică a psalmilor particulari»⁵ și mai târziu, sinodul de la Braga (563) din Spania, oprește folosirea imnelor noi în cult⁶.

Dacă din alăturarea acestor date se poate întrevădea faptul că im-biserizarea imaginilor s-a produs mai cu înlesnire, lucrul acesta trebuie pus în legătură cu observația că simbolurile, fie grafice ori figurale, se articula într-un limbaj tainic și cu adresă precisă în ceea ce privește semnificația. În acest sens inspirația sau contribuția personală trebuia să se exprime prin semne sau motive de circulație generală între creștini, lucru confirmat de altfel de cercetarea arheologică. Era firesc așa-dar, ca simbolurile care le îngăduiau acestora să se recunoască între ei să fie întâlnite ca atare pe arcosolii, în hypogee și catacombe, ca urmare a dorinței la fel de firești de a se ști că în acele cripte sau locuri odihnesc creștini; că treptat s-a ajuns la o figurare mai complexă, vizînd temeuri ale înseși ale credinței împărtășite și în primul rînd nădejdea învierii, reiese cu prisosință din abundența imaginilor alegorice, de intenție portretistică și de inspirație biblică din catacombe.

Această abundență mărturisește în același timp acceptarea lor de către autoritatea bisericească și, desigur, considerația cu care erau privite de obștea credincioșilor, dar, e mai greu de precizat dacă, și în ce măsură această atitudine se putea exprima și în forme de cult propriu-zise. Abținerea de la idolotite, recomandată de Sinodul Apostolic, se traducea în practică prin abținerea de la orice ar fi putut evoca manifestările de cult păgîne și Origen de pildă, recomandă între altele, evitarea cultivării imaginilor de către creștini, în sensul că meșteșugul artistic e o profesiune mai puțin potrivită pentru un credincios⁷. Pe de altă parte, frescele din catacombe, realizate totuși de artiști creștini⁸, permit constatarea că imaginile ce reprezentau obiectul celei mai evidente venerări erau și cele mai tănuite în decorul pictural, semnul Crucii de pildă între liniile ornamentale, iar Mîntuitorul Hristos și Maica Sa, sub figuri simbolice, alegorice sau tipice⁹. Această disimulare poate fi reflexul grijii de a nu le expune profanării, dar poate fi și indiciul cinstirii de un grad diferit cel puțin, dacă nu de o altă ordine cultică. Evident că, în măsura în care imaginile decorau cripta unui simplu credincios, erau privite cu o considerație motivată personal, dar, cînd era vorba de mormintele martirilor, adăpostite adesea în edificii anume (martyria), acestea, precum și picturile care le împodobeau, prilejuiau manifestări de cult propriu-zise.

4. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole*, în «Studii teologice», nr. 9—10, 1971, p. 671.

5. Pr. P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 16.

6. *Ibidem*, p. 68.

7. H. Leclercq, *Iconographie*, în «Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie», t. VII, p. II, Paris, 1929, p. 15.

8. Idem, *Images* (Culte et querelle des), în «Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie», t. VII, p. II, Paris 1926, p. 189.

9. Idem, *Iconographie...*, p. 12.

Această constatare este confirmată și de rapida generalizare a cultului martirilor, după Edictul de la Milan (313), în contextul manifestării nestinjenite a cultului creștin. Se înalță acum numeroase locașuri de închinare, al căror decor pictural se vădește adesea a fi în legătură cu subiectul căruia îi este dedicat edificiul: «Nașterea Domnului împodobește bazilica de la Betleem, Înălțarea cea de pe Eleon, Jertfa lui Avraam pe cea de pe Golgota, Întâmpinarea Domnului pe cea înălțată pe temeliile Templului lui Solomon»¹⁰. Creații similare ale iconografiei sînt de întîlnit în tot cuprinsul imperiului și corespund momentului în care, după frescă, mozaicul își demonstrează cu strălucire calitățile, atît în plan stilistic, cît și tehnic. Pe de altă parte, odată depășită faza simbolică-alegorică, se încearcă și se reușește, sublimarea portretului în icoană.

Cu aceste realizări, iconografia face dovada nu numai a existenței sale, dar și pe cea a unei funcționalități specifice în cadrul cultului. Că de acum era în măsură să onoreze exigențe calitativ noi, reiese din îndemnul ce i se adresează de către Sfîntul Vasile cel Mare, în Panegiricul închinat martirului Varlaam.

«Să încredințăm lauda lui unui limbaj mai grăitor, unor trîmbețe mai răsunătoare. Veniți în sprijinul meu, pictori vestiți... faceți să strălucească în culorile picturii luptătorul biruitor, pe care eu l-am înfățișat cu mai puțină măreție; aș dori să fiu întrecut de voi în zugrăvirea bărbăției mucenicului... Arătați-ne, închipuită cu grijă, lupta mîinii împotriva focului; arătați-l pe martir cu strălucire zugrăvit în icoana voastră... Și zugrăviți, de asemenea în icoana voastră pe Cel ce tronează asupra luptelor și împarte biruința, pe Hristos Agonothet»¹¹.

Asumîndu-și astfel de sarcini, creația iconografică se învrednicește la rîndul ei de cuvenita cinstire. O dovadă grăitoare este conținută în profesiunea de credință a aceluiași Sfînt Părinte, din Epistola către Iulian Apostatul: «Eu mărturisesc arătarea Fiului lui Dumnezeu în trup și pe Sfînta Maria, Maica Domnului care L-a născut după trup. Tot așa mărturisesc pe Sfîntii Apostoli, pe profeți și pe martiri. Icoanele lor le onorez mult și le sărut, deoarece aceasta e predat de la Apostoli și nu e interzis, din contra, aceste icoane se află în toate bisericile noastre»¹². Această caracteristică a icoanei — formă de cinstire a persoanelor sfînte și prin aceasta ea însăși obiect al unei cinstiri de ordin secund — reiese și din alte mărturii ale vremii, între care: mențiunea Sf. Grigore de Nazianz despre icoana Sf. Polemon, cea a Sf. Paulin de Nola despre icoana Sf. Martin, precum și atestarea răspîndirii iconițelor protectoare ale Sf. Simeon Stilpnicul în atelierele Romei¹³. O mărturie asemănătoare este cuprinsă și în Panegiricul închinat de Sf. Ioan Hrisostom Sfîntului Meletie al Antiohiei, a cărui pomenire era cinstită și prin icoanele pe care păstoriții săi țineau să le aibă în casele lor¹⁴, pentru ca mai tîrziu venerația de care se bucura Sf. Ioan Hrisostom însuși, să

10. Idem, *Images...*, p. 200.

11. S. Basile, *Oratio in Barlaam*, P.G., t. XXXI, c. 488—489; cf. H. Leclercq, art. cit., p. 217.

12. Pr. V. Mitrofanovici, Dr. V. Tarnavski, Dr. N. Cotlarciuc, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 275, nota 2.

13. H. Leclercq, art. cit., p. 215.

14. *Ibidem*, p. 198.

se exprime în același mod. Se menționează de pildă, că «unul din adversarii săi, Teofil, aflat pe patul de moarte, nu putu să-și dea sufletul decît atunci cînd i-a fost adusă icoana Sfintului, pe care el o veneră»¹⁵. Sub aspect normativ este de observat că o lege din 427 a împăratului Teodosie, interzicea cu desăvîrșire figurarea imaginilor sacre pe suprafețele pavimentare, ca fiind improprie față de cinstirea ce li se datorează¹⁶.

Generalizarea cultului icoanelor îmbrățișează în continuare toate formele vieții bisericești și sociale, amintind, pentru a încheia, mărturia atribuită lui Anastasie Bibliotecarul despre «întrunirea din 656, a Sf. Maxim Mărturisitorul, cu Teodor, episcop de Cezareea, în care se spune că Teodor, Maxim și toți cei de față ingenuncheară și sărutară Evanghelia; Crucea, icoana Mîntuitorului și a Maicii Sale»¹⁷. Mai tîrziu, Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic au confirmat, cu autoritatea lor, cursul ascendent al tradiției icoanelor, integrînd-o în matca Tradiției Bisericii, împotriva iconoclaștilor, care încercaseră să prezinte cultul icoanelor cînd ca pe o inovație, cînd ca reflex al unei străvechi practici idolatre.

În ceea ce privește iconoclasmul însuși, înainte de a se fi declanșat ca erezie și de a-și fi constituit o doctrină ad-hoc, a fost precedat de unele gesturi izolate și nu mai puțin caracteristice ca mod de manifestare, între care se amintește arderea unei icoane a Sfintei Fecioare, de către arieni, în Constantinopol¹⁸, apoi sfărîmarea, de către episcopul Serenus de Marsilia, a icoanelor din biserica sa¹⁹, profanarea icoanelor Mîntuitorului și a Maicii Sale dintr-o biserică jefuită de răufăcători, a căror pedepsire o cerea Sf. Simeon Stilpnicul într-o epistolă către împăratul Justinian²⁰ etc. Este de menționat că în această epistolă se combatea și acuzația de idolatrie adusă creștinilor întrucît cinsteau icoanele, fapt care poate fi pus în legătură cu influența unor doctrine ostile cultului icoanelor ca, de pildă, aceea a pavlicienilor și cea înrudită, a mesalienilor, care după 600 se va extinde în Armenia și părțile învecinate²¹.

Doctrina acestora a putut influența mai tîrziu și pe împăratul Leon al III-lea Isaurianul, afirmație întărită de împrejurarea unei dispute dintre Patriarhul Gherman și Gegnaevius, șeful pavlicienilor, în care împăratul s-a dovedit a fi protectorul acestuia din urmă; la acestea, este de adăugat apoi prietenia cu episcopul frigian Constantin de Nacolia, «adversar declarat al icoanelor»²².

Atitudinea împăratului, ostilă cultului icoanelor, a fost accentuată apoi de faptul că a putut întrevedea în înlăturarea lor, o posibilitate de a cuprinde în imperiu populații ce profesau aniconismul (arabi, hazari), precum și prilejul de a-și absolutiza stăpînirea, micșorînd influența Bisericii și în special a monahilor. Sprijinit de Constantin de Nacolia, la care se adăugară apoi Toma de Claudiopoliș și Teodosie de Efes, Leon al III-lea începu prin a se declara un al doilea Iezechia și, așa cum acela a îndepărtat, după 800 de ani, Șarpele de aramă din Templul ie-

15. *Ibidem*, p. 199.16. *Ibidem*, p. 202.17. *Ibidem*, p. 222.18. *Ibidem*, p. 197.19. *Ibidem*, p. 216.20. *Ibidem*, p. 221—222.21. Arhim. Zareh Baronian, *O importantă mențiune despre cultul icoanelor*, în «Studii teologice», nr. 9—10, 1971, p. 677.22. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 237—238.

rusalimitean, tot astfel Leon, în veacul al VIII-lea, purcese la distrugerea icoanelor, în pofida măsurilor energice ale Patriarhului Gherman, care întreprinse convocarea unui sinod local pentru mărturisirea cultului icoanelor, dar fu înlocuit în cele din urmă cu intrusul Anastasie și exilat, afirmându-se astfel ca unul dintre cei dintâi mărturisitori ai sfintelor icoane.

Știrea profanărilor săvârșite la Constantinopol și în alte orașe ale imperiului a indignat lumea creștină, a determinat între altele ținerea unui conciliu la Roma (731) în favoarea icoanelor, convocat de Papa Grigorie al III-lea și a provocat în cele din urmă anatematizarea împăratului de către episcopii din Orient ²³.

De cel mai mare interes este intervenția promptă a Sfântului Ioan Damaschin, căruia i se atribuie, între altele, trei apologii ale icoanelor, epistole către împărații iconoclaști, precum și un dialog împotriva iconomahilor ²⁴. Este de reținut din această contribuție, care îl arată pe Sf. Ioan Damaschinul ca fiind primul mare teolog al icoanelor, mai întâi definiția după care «icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat», dar «nu seamănă în totul cu originalul» (P.G., 94, 1337, AB); în același timp «orice icoană scoate la iveală și arată ceea ce nu se vede» (P.G., 94, 1337, B) ²⁵.

Termenii acestei definiri au în vedere, mai întâi, motivarea necesității icoanei ca decurgind din îngrădirea naturală proprie firii omenești, limitată spațial și temporal, dar înzestrată în același timp cu puțința transcenderii acestei condiții. Această posibilitate este ilustrată între altele de icoană, în sens larg, noțiune căreia i s-au identificat în opera Sfântului Damaschin, următoarele aspecte.

«Primul fel de icoană este icoana naturală. Spre ex. fiul cuiva este icoana naturală a aceluia care l-a născut. Dar icoana naturală prin excelență este Fiul lui Dumnezeu care, poartă în întregime, în El Însuși, pe Tatăl; (...).

Al doilea fel de icoană este ideea, care se găsește în Dumnezeu, despre cele ce vor fi, adică despre sfatul Lui cel mai înainte de toți vecii (...) Al treilea fel de icoană este cel prin poziție sau imitare, spre ex. omul. Acesta prin fire este om, dar prin poziție și imitare este icoana Dumnezeirii (...) Al patrulea fel de icoană este acela prin care înfățișăm, în scris sau prin chipuri, cele nevăzute și necorporale, din cauza neputinței noastre de a înțelege cele necorporale în afară de corpuri și fără o analogie cu lucrurile ce ne cad sub simțuri (...).

Al cincilea fel de icoană este cel ce înfățișează și schițează mai dinainte cele viitoare, pe care azi l-am numi tip sau simbol. Al șaselea fel de icoană este cel făcut spre aducerea aminte a faptelor întâmplare, a minunilor, a virtuților... Acest fel de icoană, icoană în sensul restrâns al cuvântului, este de două feluri: primul, când înfățișăm cele petrecute prin scris, pentru ca, prin citire, oamenii să ia cunoștință de ele, de ex.: tablele date lui Moise în Vechiul Testament, Al doilea fel, când zugrăvim chipurile bărbaților virtuoși și sfinți» ²⁶.

23. *Ibidem*, p. 250.

24. Pr. D. Fecioru, *Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», nr. 1, 1982, p. 29.

25. *Ibidem*, p. 33.

26. *ibidem*, p. 34.

Posibilitatea înfățișării acestora din urmă, fiind de la sine înțeleasă, întrucât «este firesc să se poată înfățișa în icoană corpurile, ca unele ce au forme, limite corporale și culoare» (P.G., 94, 1344, B), Sf. Ioan Damaschin arată că în virtutea întrupării Mântuitorului, se poate zugrăvi «icoana chipului văzut al lui Dumnezeu».

Evident, atunci când vezi că Cel fără de trup, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii Lui, «Cel care există în chipul lui Dumnezeu» (Filip. II, 6), «a luat chip de rob» (Filip. II, 7), prin această apropiere spre cantitate și calitate îmbrăcînd chipul trupului, atunci zugrăvește-I icoana și așază, spre contemplare, pe Acela care a primit să fie văzut. Zugrăvește coborîrea Lui fără nume, nașterea Lui din Fecioară, botezul în Iordan, schimbarea la față de pe Tabor, patimile, mijlocitoarele nepătimirii, moartea, minunile, simboalele firii Lui dumnezeiești, minuni făcute prin activitatea trupului dar cu ajutorul activității dumnezeiești, crucea cea mintuitoare, înmormîntarea, învierea, înălțarea la cer. Zugrăvește-le pe toate și cu cuvîntul și cu culorile. Nu te teme, nu te înfricoșa! Știi cîte feluri de închinări există» (P.G., 94, 1240, AB) ^{26a}.

Ultimele cuvinte încheie firesc demonstrația, dacă avem în vedere că în continuare Sf. Ioan Damaschin definește închinăciunea, deosebind închinăciunea absolută sau adorarea, care se cuvine numai lui Dumnezeu, de închinăciunea relativă sau venerarea, care se aduce acelor care «participă la dumnezeire» și este condiționată în același timp de «adorarea lui Dumnezeu» ²⁷.

Cuvintele referitoare la cinstirea sfintelor icoane, dar mai cu seamă îndemnurile conținute în acest citat trimit la învățătura Sfintului Vasile cel Mare și îndeamnă în această ordine de idei la o instructivă comparație cu fragmentul din Panegiricul martirului Varlaam, reprodus mai înainte. Alăturînd, de pildă, îndemnul de a zugrăvi pătimirea martirului, de acela de a zugrăvi Schimbarea la Față a Domnului, se poate întrevea în ce sens și în ce măsură se împlinise urcușul iconografiei din veacul al IV-lea către veacul al VIII-lea. În primul caz icoana încă mai putea avea trăsăturile portretului istoric, în cel de al doilea, ea este chemată să înfățișeze «chipul văzut al dumnezeirii» și să se integreze în ordinea harului, împărtășindu-se, și ea, pe cît este cu putință, din Lumina Taborului.

Această ascensiune a icoanei în răstimpul cuprins între primul și ultimul Sinod ecumenic nu poate fi înțeleasă decît în legătură cu precizarea învățăturii Bisericii în cursul sinoadelor consacrate formulării dogmelor hristologice (431—680). Este de subliniat că teologia icoanelor, la Sf. Ioan Damaschin, se întemeiază firesc în hristologia marilor sinoade, tradiție de care iconomahii nu vor putea face abstracție și o vor interpreta sui-generis.

Astfel, Constantin al V-lea Cabalinul, care a dus mai departe lupta părintelui său împotriva icoanelor, a înțeles să contribuie la aceasta nu numai printr-o cruzime și un rafinament teribil în persecutarea iconodulilor, dar și prin încercări de teologie personală, într-o serie de scrieri, dintre care unele destinate a fi citite ca predici în biserici, exprimînd

26 a. *Ibidem*, p. 36—37.27. *Ibidem*, p. 35.

în general înverșunarea sa față de icoane și argumentînd-o cu sofismul așa-zisei dileme nestorianism-monofizitism, în care s-ar situa iconograful și după el închinătorii icoanelor, pentru ca de aici să poată aduce învinuirea că zugrăvirea icoanelor ar vătăma dogma întrupării Mîntuitorului, iar cinstirea lor, ca și a relicvelor, ar fi o practică idololatră. Erijindu-se așadar în teolog, împăratul a convocat în 753 sinodul de la Hieria în care a impus această «dogmă» iconoclastă, după care a continuat, odată cu persecuțiile, și elaborarea propriei concepții privind de data aceasta cultul sfinților și al Sfintei Fecioare, pe care, după mărturia unor contemporani, ar fi dorit să o numească, la fel ca odinioară Nestorie, «Maica lui Iisus»²⁸.

Sub urmașul său, Leon al IV-lea Hazarul, iconoclasmul a scăzut în intensitate, încît, după moartea acestuia (780), s-a putut reveni treptat la cinstirea icoanelor, al căror cult a fost restabilit de Sinodul al VII-lea ecumenic (787), convocat din inițiativa Patriarhului Tarasie și a Papei Adrian I, de către împărăteasa Irina, la Niceea, unde erezia fusese mai puțin activă.

În cele șapte ședinte ale sale, Sinodul a combătut tezele iconoclaste cuprinse în «Oros»-ul sinodului de la Hieria și a ridicat anatemele adresate Sfîntului Ioan Damaschin, Patriarhului Gherman și, între alții, iconografilor. A formulat de asemenea definiția dogmatică privind sfintele icoane, întemeind tradiția icoanelor în Predania apostolică și confirmînd-o ca parte a tradiției bisericești²⁹.

După o perioadă de pace (787—815), un alt împărat din părțile Armeniei, Leon al V-lea, a reactualizat erezia iconoclastă, sub pretextul că predecesorii săi iconomahi fuseseră norocoși în campaniile militare întreprinse. A încredințat mai întîi, în mare taină, episcopului Antonie de Silaeum și citețului Ioan, sarcina de a întocmi un fel de tomos, care să reconstituie și să justifice «dogma» de la Hieria, pe care a căutat apoi să o impună Patriarhului Nichifor și episcopilor ortodocși.

Rezultatul acestor presiuni transformate repede în prigoană, a fost în ultimă instanță acela că s-au ivit, printre mărturisitorii icoanelor, mari teologi, ca Patriarhul Nichifor, Sfîntul Teodor Studitul și alții, mari iconografi și, nu în ultimul rînd, iconografi, aceștia din urmă putîndu-se afirma cu precădere sub anonimatul miniaturilor care s-au păstrat pînă în vremea noastră, supraviețuind dezastrului iconoclast. Este cazul așa-numitelor Psaltiri Hludov, aflate la Moscova, manuscrise ilustrate în împrejurările din prima jumătate a veacului al IX-lea din Mînăstirea Studion³⁰. Oarecum grevate de circumstanța execuției grăbite și a exercițiului polemic, miniaturile care ilustrează psalmii cu motive inspirate de întîmplările vremii — întrevederea dintre împăratul Leon, de pildă, și Patriarhul Nichifor și Sfîntul Teodor Studitul — se dovedesc cu atît mai expresive și nu mai puțin edificatoare asupra stării de spirit a epocii. Este, dealtfel, o trăsătură caracteristică a împrejurărilor amintite, acest recurs la expresivitatea cultului în general și a artei bisericești în spe-

28. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 261.

29. Pr. Asist. Dr. Nicolae V. Dură, *Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe*, în «Ortodoxia», nr. 1/1982, p. 65.

30. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 296—297.

cial. Este semnificativă în acest sens inițiativa Sfintului Teodor Studitul, din Duminica Floriilor anului 815, când «făcu o procesiune solemnă în jurul mînăstirii sale, în care se purtară icoane și se cîntară imne în cinstea lor»³¹. Acțiunea întreprinsă viza desigur Sinodul iconoclast ce urma să se întrunească peste o săptămînă, în Duminica Sf. Paști a aceluiași an, dar procedeul ca atare se regăsește în împrejurările vremii și va pecetlui mai tirziu triumful icoanelor în Duminica Ortodoxiei (843).

Între timp, sinodul iconoclast întrunit de Leon al V-lea în 815, reconfirmă «dogma» și anatele proferate în 753 la Hieria, dar se abținu de data aceasta de la învinuirea de idolatrie, adusă odinioară ortodocșilor, pentru că, motivau sinodalii, «sînt de constatat grade de eroare și în răul însuși»³², afirmație involuntar autocaracterizatoare, dacă avem în vedere că Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic sancționaseră cu finețe inconsistența de principiu a iconoclasmului, «este propriu erorii să fie schimbătoare, adevărul fiind, cum știm, unul singur»³³.

Dar această retransare a iconoclasmului a fost doar aparentă, întrucît persecuțiile ce au urmat, mai ales sub împăratul Teofil, au făcut — după mărturia unuia din mărturisitorii iconografi, Teofan Graptul — «să pară de-a dreptul blînzi ceilalți persecutori»³⁴.

În cursul acestei reizbucniri a furiei iconoclaste, resimțită mai acut în capitala imperiului și împrejurimi, două circumstanțe au grevat adînc starea de spirit a obștei: ruperea comuniunii cu lumea creștină și sfîșierea lăuntrică a Bisericii din Constantinopol, la care s-a adăugat umilirea resimțită ca atare, de a-l vedea pe împăratul Teofil apelînd la califul Bagdadului, pentru a-i trimite meșteri care să decoreze edificiile constantinopolitane în stiluri și tehnici arabe. Acest gest, pus în legătură cu faptul că în această perioadă persecuțiile îi vizau îndeosebi pe artiștii din mînăstiri³⁵, indică, nu dispariția artei bizantine, ci mai degrabă eclipsarea ei de către fenomenul iconoclast, și constituie în același timp dovada rezistenței iconografilor față de arta aniconică promovată de curtea imperială, care îi constrîngea să reprezinte simple pășuni, de pildă, din care lipsea însă, Păstorul cel Bun. Suflul acestei rezistențe a fost desigur Sf. Teodor Studitul, și este semnificativ că greu-încercata mînăstire Studion se afirmă în secolul al IX-lea ca un adevărat focar al artei bisericești, concentrînd ateliere și școli de caligrafie, miniatură, iconografie și muzică³⁶.

După moartea împăratului Teofil (841), persecuțiile împotriva iconodulilor au luat sfîrșit, un ultim gest de iconoclastism cunoscut fiind acela al patriarhului iconomah Ioan Grămăticul, care își îngădui să sfărîme icoanele de la reședința în care a fost exilat, după ce fusese destituit³⁷.

Patriarh al Bisericii din Constantinopol deveni Sf. Metodie, iconograf, mărturisitor și martir de fapt, al icoanelor; cu sprijinul împărătesei Teodora, întruni sinodul local din 843, în care s-a restabilit solemn și definitiv cultul icoanelor.

31. H. Ch. Hefélé — H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. IV, p. I, Paris, 1911, p. 5.

32. *Ibidem*, p. 5—6.

33. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 254.

34. *Ibidem*, p. 286.

35. *Ibidem*, p. 284.

36. *Ibidem*, p. 296.

37. *Ibidem*, p. 287.

Totodată, «Pentru a perpetua amintirea acestui sinod, se hotărî instituirea unei procesiuni anuale, comemorînd sărbătoarea Ortodoxiei. Prima procesiune a fost celebrată imediat după ținerea sinodului... și pentru înfrînta oară după mulți ani, icoanele au fost înălțate în bisericile Constantinopolului. Această sărbătoare a Ortodoxiei... deveni comemorarea izbînzii împotriva tuturor erezilor, fiind pronunțate acum anateme împotriva tuturor ereticilor»³⁸.

În această împrejurare erau citite, între altele și două epistole ale Papei Grigorie al II-lea către împăratul Leon al III-lea Isaurianul, epistole care se găsesc cu indicația liturgică: «Dominica prima jejuniorum — epistola Gregorii Papae II scripta ad Leonem imperatorem, de sanctis et venerandis imaginibus» în mai multe manuscrise vechi, începînd cu Menologiuul din secolele X—XI, aflat în Biblioteca Vaticanului³⁹.

Nichifor Callist Xantopol descrie mai amănunțit momentul instituirii acestui praznic, în sinaxarul zilei. «Cel întru sfinți Metodeie a adunat poporul, tot clerul și pe arhierii în marea biserică a lui Dumnezeu, ...rugîndu-se cu toții cu lacrimi și încordată rugă. Așa au făcut tot timpul celei dintîi săptămîni a Postului mare. Același lucru l-a făcut și împărăteasa Teodora, împreună cu femeile și celălalt popor (...) și a cerut Patriarhului să adune întreg poporul cu sfintele cruci și cu sfintele icoane în biserică cea mare, ca s-o împodobească din nou cu sfintele icoane... și într-adevăr s-au adunat toți în biserică cu luminări în mîini. A venit și împărăteasa cu fiul ei. Și făcînd litanie au pornit de acolo pînă la așa-numitul Miliu, cu sfintele icoane, cu dumnezeieștile și cinstitele lemne ale Crucii; cu Sfînta Evanghelie, strigînd. «Doamne miluiește!» Și tot așa s-au întors din nou în biserică și au săvîrșit dumnezeiasca Liturghie, așezînd la locul lor sfintele și cinstitele icoane cu ajutorul unor bărbați cu o viață deosebit de sfîntă. Apoi au fost proclamați cei evlavioși care au crezut drept și au fost îndepărtați și anatemizați cei neevlavioși și care nu au primit cinstirea sfintelor icoane. Și acești sfinți mărturisitori au hotărît atunci ca în fiecare an să se facă așa această sfîntă prăznuire, ca nu cumva să cădem din nou în aceeași rătăcire»⁴⁰.

Sfîntului Metodeie îi este atribuită așezarea rînduiei pentru serbarea Ortodoxiei⁴¹ și în afara importante sale creații innografice, a contribuit și la unele rînduiei din Evhologiu. Innografia Duminicii Ortodoxiei aparține evident mărturisitorilor contemporani, între care, lui Teofan Graptul, care a alcătuit Canonul utreniei, lui Nicolae Mărturisitorul, ucenic al Sfîntului Teodor și apoi egumen la Studion, căruia îi aparțin 4 stihiri la vecernia mică de sîmbătă seara (Triodul, p. 203); Sfîntului Teodor Studitul însuși i se atribuie un canon, care, «după triodul vechi grecesc, se cînta în Duminica Ortodoxiei, după utrenie»⁴².

Avînd în vedere faptul că în momentul instituirii praznicului erau întrușiți «în biserică cea mare» înșiși autorii imnelor zilei, «ucenicii lui Teodor Studitul, Teofan și Teodor scriitorii și mărturisitorii» și desigur, Sf. Metodeie (sinaxar), este de așteptat ca innografia grupată în rîndu-

38. *Ibidem*, p. 286—287.

39. Hefélé — Leclercq, *Histoire...*, t. III, p. II, p. 659—661, nota 3.

40. *Triodul*, Ed. Instit. Biblic și de Mis. Ort., București, 1970.

41. Dr. Mitrofanovici..., *Liturgica...*, p. 363.

iala Primei Duminici a Postului mare, să constituie expresia fidelă a stării de spirit a evenimentului și să sintetizeze, în același timp, dreapta învățătură a Bisericii cu privire la sfintele icoane, așa cum fusese formulată în dogme și canoane și dezvoltată în literatura bisericească.

Bucuria celor smeriți pînă de curînd sub «stăpînia păgînatății», care s-au înălțat «astăzi la dreapta credință» revine ca un leit-motiv în imnele vecerniei și utreniei și mai ales în Odele Canoanelor, cerîndu-se împărtășită «cu un gînd și cu o credință» de «Mădularele lui Hristos cele despărțite, adunate în unire», aluzie desigur la reintegrarea Bisericii constantinopolitane în comuniunea cu lumea creștină, de care o sepa-rase temporar erezia iconoclastă. Și alte evenimente întîmplate pe parcursul disputelor provocate de erezie sînt evocate de imnografi, dar de cel mai mare interes sînt desigur imnele cu conținut doctrinar. A patra dintre stihirile lui Nicolae Mărturisitorul, de la Vecernia mică, din Triod, începe cu o idee dogmatică, ce constituie un adevărat leit-motiv al teologiei icoanelor. «Cinstea icoanei se înalță la chipul cel din-tii, spune Marele Vasile», idee reluată apoi în cîntarea a VII-a din Canonul lui Teofan : «cinstea și închinarea icoanei, cu adevărat aducînd-o la acela al cui este chipul...»⁴³. Această formulare precisă a Sf. Vasile cel Mare : «Cinstea icoanei trece la prototip» (De Spiritu Sancto, cap. 18), corespunde și unei idei a Sfîntului Atanasie cel Mare din «Sermo de sacris imaginibus», în care, «luînd drept pildă portretul unui rege, care reproduce exact imaginea și forma lui», conchide că «cel ce vene-rează imaginea, venerează în ea pe rege, deoarece imaginea redă forma și chipul regelui»⁴⁴. Obiecția că această afirmație a Sf. Vasile este inciden-tală, figurînd într-un context în care se încearcă lămurirea relației trei-mice între Dumnezeu Tatăl și Fiul, întărește de fapt valoarea formulei, ca fiind menită să tilcuiască prin analogie una din tainele vieții intra-trinitare, fapt care certifică cel puțin, asupra seriozității sau gravității formulării.

Adăugîndu-i-se completarea de intenție parenetică : «asemenea și necinstirea» (trece la prototip), sentința Sf. Vasile cel Mare devine bun al tradiției, regăsindu-se în majoritatea textelor privitoare la icoane, începînd cu actele Sinodului al VII-lea ecumenic, apoi în cele «o sută de capitole» ale sinodului rus din 1551 (Stoglav), fiind consemnată ca atare și în erminiile de pictură bizantină⁴⁵. Este de reținut faptul că pentru a defini relația icoanei cu prototipul se folosește termenul de «cinste» sau «cinstire», prin care se indică, odată cu atitudinea închină-torului, calitatea de obiect de cult a icoanei. Această caracteristică o deosebește de portretul istoric și o păstrează în evlavia credincioșilor : «Lumea creștină occidentală a trecut de la scepticismul ei față de icoană la ștergerea granițelor între icoană și portretul oamenilor naturali. Artă bizantină e singura care a realizat icoana deosebită de portret»⁴⁶.

42. *Ibidem*, p. 359. 43. *Triodul*, p. 203, 212.

44. W. Tatarkiewicz, *Istoria Esteticii*, vol. II, trad. de Sorin Mărculescu, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 42.

45. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. Smaranda Brațu Stati și Șerban Stati, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 53 ; vezi și p. 16, nota 1.

46. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în «Mitropo-lia Moldovei și Sucevei», nr. 3—4/1958, p. 259.

O altă idee dogmatică dezvoltată în iconografia acestei zile liturgice, privește posibilitatea de a zugrăvi în icoane persoana Mântuitorului Hristos și este redată în termeni care amintesc îndeaproape argumentele Patriarhului Nichifor și ale Sf. Teodor Studitul. «Din firea Ta cea dumnezeiască nefiind cuprins, Stăpîne, mai pe urmă întrupîndu-Te, ai binevoit a Te cuprinde. Căci cu luarea trupului ai luat și toate însușirile lui. Pentru aceasta înscriind chipul asemănării Tale, cu cuviință îl sărutăm... urmînd dumnezeieștilor așezăminte ale Apostolilor»⁴⁷.

Se știe că sinodul iconoclast de la Hieria a «cinstit» cu nu mai puțin de 8 anatematisme pe zugravii de icoane, pentru faptul de a fi cutezat «să înfățișeze în culori materiale» chipul persoanelor sfinte, osîndind în același timp «meșteșugul vinovat al picturii», care ar vătăma dogma întrupării, întrucît, zic sinodalii, «artistul neștiutor... înfățișează ceea ce nu trebuie să fie înfățișat și vrea, cu mîinile sale pătate, să dea o formă la ceea ce nu trebuie crezut decît cu inima»; la fel de vinovat s-ar face zugravul și față de sfinți, deoarece, «după moartea lor îi recheamă la viață printr-un meșteșug mort el însuși»⁴⁸.

La acestea, Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic observă mai întîi că «cei grăbiți să acuze spun că icoana și prototipul sînt unul și același lucru și de aceea acuză pe cei ce zugrăvesc istorisirea evanghelică, de contopiri și despărțiri dar — precizează în continuare Părinții — nu e nici un motiv adevărat ca din pricina zugrăvirii Domnului, întrucît a devenit om desăvîrșit, să se taie sau să se dividă și să se separe sau iarăși să se contopească, cum au mințit aceia de multe ori, căci altceva este icoana și altceva este prototipul»⁴⁹. Mai tîrziu, Patriarhul Nichifor denunță această eroare de principiu — identificarea icoanei cu prototipul — în implicațiile ei. «Cine e atît de lipsit de minte încît să spună că cel ce prezintă pe Hristos definit îl face pe El numai creatură, sau îl desparte de firea dumnezeiască?... Căci cum ar introduce iconarul aceste despărțiri în Hristos Însuși? Ar însemna să i se atribuie cine știe ce putere minunată, ...ca prin mijloacele de artă să separe în Hristos sufletul de trup, ba chiar să destrame ipostasul Lui» (Antirr. I adv. iconom.)⁵⁰. Că nu este vorba de un exercițiu retoric al patriarhului iconofil ci de o replică la obiect, reiese mai pregnant din cealaltă acuză — exprimată de iconoclaști cu toată seriozitatea — menționată mai înainte, după care iconarul ar rechema (readuce) la viață persoana sfîntă zugrăvită în icoană. Această eroare, solidară cu precedentă, indică sorgintea orientală și factura magică a concepției iconoclaste. Împovărați de o habitudine fetișistă, iconoclaștii par a resimți dezamăgirea că icoanele nu sînt însuflețite, pretinzînd nemărturisit un dialog, dar în termeni conceptuali, arătîndu-se cu totul opaci la «graiul» plastic-figurativ, propriu icoanei, pe care nu-l știu contempla sau interpreta și cu atît mai puțin, transcende. A nu vedea în icoană decît materialul (lemn, culori) și gestul artizanal («mîinile pătate» ale zugravului) și a-i reproșa în același timp «muțenia», nu poate fi decît expresia unui fetișism dezamăgit. De aici și iritarea, care a putut evolua apoi spre gesturile cunoscute de iconoclazie și care

47. *Triodul*, ed. cit., p. 204.

48. Héfélé — Leclercq, *op. cit.*, p. 698—700.

49. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip...*, p. 245—246.

50. *Ibidem*, p. 262.

s-au putut asocia, la Constantin al V-lea de pildă, cu pretenția de a «teologhisi» pe seama icoanelor.

Negînd simplu posibilitatea zugrăvirii Mîntuitorului, iconomahii se arătau tributari dochetismului, apoi, identificînd magic icoana și prototipul și mai mult încercînd să-și argumenteze poziția, se vădeau ei înșiși în cele din urmă prizonierii alternativei monofizism-nestorianism, pe care de altminteri căutau să o atribuie iconofililor. În realitate «Apărătorii icoanelor nici nu despărteau ipostasul Cuvîntului de trupul Lui circumscris, nici nu considerau că, deodată cu circumscrierea trupului Lui, El se circumscrie și după firea Lui dumnezeiască. Dar susțin cu toată puterea că trupul circumscris e al Cuvîntului... Ei evită, astfel, atît monofizitismul care făcea ca dumnezeirea să se transforme în trup sau viceversa, cît și nestorianismul, care le ținea pe acestea două total despărțite...»⁵¹.

În aceeași ordine de idei, Troparul sărbătorii, «Preacuratului Tău chip ne închinăm Bunule..., că de voie bine ai voit a Te sui cu trupul pe Cruce...», introduce completarea necesară la întemeierea icoanei în Întrupare, evocînd Jerfta de bună voie pe Cruce ca argument corelativ. Se știe că iconoclaștii nu și-au putut îngădui să respingă și semnul Sfintei Cruci, «spre a nu tulbura din culme pînă în temelii cultul întreg al Bisericii»⁵², așa cum observă Patriarhul Nichifor, sancționînd această inconsecvență pentru a argumenta apoi posibilitatea zugrăvirii (circumscrierii): «căci cum ar fi pățimit, dacă, după aiureala lor, a luat un trup necircumscris?» (Antirr. III)⁵³.

În legătură cu antinomia aceasta circumscris-necircumscris, este de observat că sugestia grafică ce decurge din semnul Crucii este aceea de formă care nu limitează, ci iradiază, pentru că nu îngrădește — ca rama unui tablou — ci trimite în patru unghiuri, păstrîndu-și în același timp caracterul definit al formei. Un lucru asemănător încearcă să îl exprime și icoana, prin folosirea specifică a perspectivei, care nu concentrează liniile de fugă închizînd orizontul undeva în adîncul tabloului, ci din privirea închinătorului le deschide prin icoană către realitatea spirituală zugrăvită și închinată, în care acesta este chemat să se integreze și nu să o cuprindă. În mod semnificativ, Părinții Sinodului al VII-lea ecumenic și în general teologii iconofili au insistat asupra cinstirii icoanelor «după chipul prețioasei Crucii». Aceasta fiind în același timp și «altarul pe care S-a jertfit Fiul lui Dumnezeu»⁵⁴, poate edifica mai deplin asupra cultului icoanelor: «...rugîndu-ne în fața Crucii prîvim cu ochii duhovnicești pe Hristos Cel jertfit pe ea. Noi nu ne putem închipui pe Hristos fără Cruce și nici Crucea fără Hristos. Prin ea ne închinăm Lui, căci Hristos și Crucea Sa sînt nedespărțite»⁵⁵. Dar această legătură dintre Cruce și icoană se vădește și într-un sens care ține de o expresivitate specifică: «icoana bizantină, avînd asociată cu ea crucea înfrînărilor, a sfințeniei, a subțiririi și transparenței umanului, se face

51. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII—IX*, în «Studii teologice», nr. 1—4/1979, p. 34.

52. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 221.

53. Pr. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie...*, p. 37.

54. Pr. prof. C. Galeriu, *Învățătura creștină despre Sfînta Cruce și cinstirea ei*, în «Ortodoxia», nr. 3/1978, p. 502.

55. *Ibidem*, p. 506.

poartă spre necircumscrierea cerului sau a infinității dumnezeiești»⁵⁶. Dacă la această constatare adăugăm pe cea care face din icoană «mărturie a unirii ipostatice»⁵⁷, se poate înțelege în ce măsură iconoclasmul negînd icoanele, tindea să vatăme nu numai cultul dar și învățătura Bisericii încît a putut constitui la un moment dat un fel de sumă a ereziilor așa cum se sugerează în Stihirile grupate la Stihovna Vecerniei mici : «înșelăciunea cea întunecată a lui Arie a încetat, a lui Macedonie, a lui Petru, a lui Sever și a lui Piru, și luminează lumina cea întreit-luminătoare»⁵⁸. Sinodul al VII-lea ecumenic a sancționat — între sursele folosite de iconoclaști — și rezerva lui Eusebiu de Cezareea față de imagini, ca decurgînd din poziția sa semi-ariană ; pe lîngă alți eretici menționați (pavlicieni), «monofiziții erau ostili cultului icoanelor... Sever, Patriarhul Antiohiei, Petru Fulo, Patriarhul Alexandriei și în general toți acefalii sînt la fel de ostili»⁵⁹. Se poate aminti și faptul că împăratul Filipicus Bardanus, favorabil monoteiștilor, și-a putut exprima dezacordul față de Sinodul al VI-lea ecumenic (680), punînd între altele să fie distrusă pictura care îi înfățișa pe Părinții întruniți în acest Sinod.

Asociind, în general, spiritul eretic și furia barbară, iconoclasmul dintotdeauna s-a manifestat ca un fenomen distructiv prin excelență, curmînd vieți omenesti și provocînd dispariția multor valori culturale — și unele și altele de neînlocuit. În același timp a prilejuit intervenția fermă a Bisericii, concretizată în elaborarea teologiei icoanelor, urmată apoi de înflorirea artei bisericești la un nivel care uimește și astăzi prin perfecțiunea expresiei și adîncă spiritualitate a conținutului. Această desăvîrșire nu s-ar fi putut realiza fără jertfa de cuget și simțire a mărturisitorilor iconografi și iconografi și n-ar putea fi înțeleasă fără aportul literaturii bisericești a marilor mistagogi, care concepeau Biserica însăși ca icoană a Împărăției cerești. «Credinciosul intră în biserică așa cum ar intra în însuși cerul» putea afirma Patriarhul Fotie⁶⁰, desigur, după ce între timp avusese loc evenimentul de la 11 martie 843 ale cărui consecințe iconografice le prezintă astfel : «Zi plină de bucurie și de veselie astăzi s-a arătat, că luminează lumina dogmelor celor prea adevărate și strălucește Biserica lui Hristos, împodobindu-se acum cu înălțarea sfintelor icoane și cu strălucirile chipurilor și se face credincioșilor unire de Dumnezeu — dăruită»⁶¹.

DESCOPERIRI ARHEOLOGICE DIN EGIPT, ASIRIA, BABILONIA, SIRIA, ASIA MICĂ, FENICIA ȘI ARABIA CARE AU LEGĂTURĂ CU DATELE DIN VECHIUL TESTAMENT

Diac. Conf. Dr. EM. CORNÎTESCU

Sfînta Scriptură a Vechiului Testament cuprinde, pe lîngă informații religios-morale sau administrativ-sociale, și informații istorice din viața fiilor lui Israel și a popoarelor cu care aceștia au venit în contact. Aghiografii, în scrierile lor, avînd în vedere istoria religioasă și

56. Pr. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie...*, p. 30.

57. *Ibidem*, p. 34.

58. *Triodul*, ed. cit., p. 204.

59. H. Leclercq, *art. cit.*, p. 222.

60. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, p. 58.

61. *Triodul*, ed. cit., p. 213.

descoperirile supranaturale, le-au exprimat în legătură cu situația istorică din timpul lor, consemnând evenimente și fapte din viața israeliților și a popoarelor cu care au viețuit un timp laolaltă sau care au intrat în legătură cu ei. Dacă despre fiii lui Israel, după cum este și firesc, informațiile religios-culturale sînt suficiente pentru a urmări viața acestora în perioada vechi-testamentară, mărturiile scripturistice despre celelalte popoare sînt generale și insuficiente pentru a cunoaște stadiul lor de dezvoltare spirituală și socială în antichitate.

Ceea ce au consemnat autorii sfinți în cărțile canonice despre existența unor localități și evenimente din istoria poporului ales s-a confirmat de descoperirile arheologice întreprinse de arheologi pînă în 1920, ca și după această dată. Astfel, pe locul fostelor cetăți biblice semite sau nesemite din Țara Sfîntă s-au scos la lumină urme de așezări care atestă existența lor istorică și acest lucru se întîlnește și în cazul vechilor localități din Egipt, Asiria, Babilonia, Siria, Asia Mică, Fenicia și Arabia.

Mărturiile arheologice înregistrate de specialiști pe locul fostelor așezări din afara granițelor Țării Sfinte sînt în număr destul de mare și ele devin interesante mai ales în momentul cînd au legătură directă sau indirectă cu scrierile Vechiului Testament. În acest fel, dovezile extra-biblice aruncă noi lumini asupra istoriei și civilizației popoarelor din Orientul Apropiat, consemnate în Vechiul Testament și întăresc afirmațiile aghiografilor despre ele.

Petrecîndu-și o parte a vieții în mijlocul popoarelor semite, patriarhul Avraam a împrumutat și păstrat de la acestea unele obiceiuri care țin de încheierea actului de adopțiune și de cel al căsătoriei. Aceste obiceiuri au fost respectate și de urmașii săi. Dar, dacă astfel de împrumuturi, care privesc organizarea socială, au fost posibile, nu poate fi vorba despre împrumuturi și în domeniul convingerilor religioase. Astfel, deși patriarhul Avraam numea pe Dumnezeu în aceiași termeni ca și popoarele cu care a intrat în contact, el concepe ființa lui Dumnezeu cu totul diferit. Dacă pentru acele vremuri la alte popoare Divinitatea era confundată cu diferite obiecte sau cu natura și forțele ei, pentru patriarhul Avraam și urmașii săi, Dumnezeu este Unul singur, cu neputință de a fi confundat cu natura, este Creator a tot ce există, este o ființă transcendentă și atotputernică.

Au fost și momente cînd, datorită contactelor pe care le-a avut cu populația autohtonă a Canaanului, poporul Israel a căzut uneori în idolatrie. Aceste abateri de la dreapta credință au loc mai ales pe vremea lui Solomon datorită relațiilor comerciale inițiate de acesta (III Regi, 5, 2; 9, 28) și pe vremea regilor: Ahab, Manase și Amon. Dar aceste abateri au fost doar incidentale și au antrenat numai o parte a poporului, căci majoritatea lui a rămas în continuare credincioasă Legii strămoșești, fapt ce se constată cu pregnanță și din vestigiile arheologice care au fost date la iveală.

În ansamblul lor vestigiile arheologice formează un izvor auxiliar important în cunoașterea unor date cît mai precise și complete despre popoarele semite sau nesemite din perioada Vechiului Testament. Acest

adevăr se va desprinde chiar din expunerea generală a mărturiilor arheologice descoperite în țările menționate mai înainte.

În perioada vechitestamentară, printre numeroasele popoare cu care fiii lui Israel au avut legături se numără și amoreii (Facerea 10, 16), renumiți în acea vreme prin vitejia lor și care locuiau la răsărit de Țara Sfântă, mai ales în ținuturile muntoase (Num. 13, 29). Fiind puternici și numeroși, ei vor crea mari probleme locuitorilor din Țara Sfântă. În analele egiptene amoreii apar sub nume de «amu», iar în cele sumeriene sub forma de «martu».

Descoperirile arheologice de pînă acum confirmă faptul că pe la anul 3000 î.d.Hr. amoreii se aflau în părțile Mesopotamiei și ale Siriei, iar spre sfîrșitul mileniului al treilea î.d.Hr. ei au ajuns chiar în Țara Sfântă. După mulți ani de glorie vor cunoaște, în mileniul al doilea î.d.Hr., o perioadă de declin care s-a prelungit și în zilele lui Iosua, cînd cinci dintre regii lor vor fi înfrinți de conducătorul israeliților (Iosua, 10; II Regi, 21, 2) ¹.

Unul dintre vechile popoare menționate de aghiografii Vechiului Testament și cu care fiii lui Israel au avut legături mulți ani, a fost și poporul filistenilor. Acest popor, care făcea parte din așa zisă grupă a «popoarelor mării» pe la anul 1200 î.d.Hr., a reușit să înfrîngă dominația faraonilor ce se întindea pe coasta Mării Mediterane, teritoriu care va purta numele de Filistia. El cunoștea arta prelucrării argilei, după cum atestă obiectele de ceramică și coșciugele confecționate într-un stil specific lor, și care s-au descoperit în mai multe așezări din Țara Sfântă.

Dintre «popoarele mării», mai fac parte și acele neamuri cu numele «tjeker zakala», care locuiau în raza localităților de la Tell Zeror. La acestea se adaugă cele ce se chemau «danuna» (denen) și erau răspîndite între așezările Iafa și Dor. Despre ultimii, specialiștii ar fi de părere că ei au venit și ar fi primit chiar Legea mozaică ².

1. Descoperirile din Egipt

Istoria multimilenară a Egiptului, în care s-a dezvoltat o mare cultură și civilizație, a fost îmbogățită cu noi date obținute în urma descoperirilor arheologice întreprinse încă din secolul trecut și pînă în vremea noastră. Vestigiile înregistrate de specialiști în părțile Egiptului desigur că au o mare importanță pentru teologi, întrucît numele acestei țări este menționat de mai multe ori. Începînd cu perioada patriarhilor Vechiului Testament și continuînd cu urmașii lor, Egiptul este țara în

1. J. Deshayes, *Civilizațiile vechiului orient*, trad. de C. Cimpeanu, București, 1976, vol. I, pp. 60-64; vol. III, p. 70; C. Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, 1983, p. 51, 216.

2. L. H. Vincent, *L'année archéologique 1923, 1924—1925 en Palestine*, în «Revue Biblique» (= R B), 1924, p. 428; 1926, p. 124—125; 1929, p. 94; idem, *Les fouilles de Tell ed Duweir (Lachish)*, în «Revue Biblique», 1939, p. 408; A. Barrois, *Les fouilles américaines de Beisan*, în «Revue Biblique», 1929 p. 89, 559; A. Ghimpu-Bolșacov, *Date ale Bibliei confirmate de cercetările arheologice și istorice*, în «Studii teologice», nr. 1—2 1971, p. 91; A. Lods, *Israel des origines au milieu du VIII-ème siècle*, Paris, 1930, p. 60; S. Yeivin, *Archaeological activities in Palestine 1948—1958*, Jerusalem, 1955, cf. Pr. A. Negoită, în «Studii teologice», nr. 1—2, 1960, p. 127.

care ei au trăit și au cunoscut credințele, cultura și civilizația locuitorilor. Contactul cu această țară se va continua în toată perioada cât a durat regatul lui Israel, deoarece așa cum ne încredințează textul sfânt, între regii evreilor și faraoni au existat relații de prietenie, întrerupte de momente de dușmănie și de lupte sângeroase.

Din descoperirile făcute în Egipt menționăm în primul rând pe cele care adevăresc viața aspră dusă de israeliți în Egipt, așa cum este descrisă în cartea Ieșirea (cap. 1) și muncile grele la care aceștia erau supuși. S-au descoperit urmele multor edificii din «lut și cărămidă», la care egiptenii «ii sileau (pe evrei) să le facă, fără nici un pic de milă» (Ieș. 1, 14).

Materialele epigrafice, după ce au fost descifrate de egiptologi, au fost examinate în comparație cu literatura didactică a Vechiului Testament. În special au fost puse în paralel textele sapiențiale egiptene din sfaturile lui Amenemope, Ptahotep și Cîntecul harpistului, cu cele din cărțile canonice: Proverbe (22, 17—24, 22), Ecclesiastul și Iov, comparație ce a determinat pe unii filologi să afirme că prima carte didactică vechi-testamentară — Proverbele —, aparține perioadei preexilice și că aghiograful a folosit literar sau liber unele expresii din operele egiptene.

Cu toate că egiptenii au avut o literatură sapiențială foarte veche, chiar din a doua jumătate a mileniului al II-lea și pînă în vremea compunerii cărților didactice ale Vechiului Testament, conținutul acestor producții literare cu profil umanitar nu se poate compara decît formal cu scrierile biblice care au la bază o concepție monoteistă și respinge divinizarea forțelor naturale ce poartă diferite nume în panteonul faraonilor. Mai mult, producțiile literare sapiențiale egiptene au fost folosite ca mijloace educative-cetățenești de către faraoni, adică cum trebuie să trăiască omul pentru a ajunge la realizarea virtuților și înșurirea calităților spirituale, fără a urmări un scop religios ca în scrierile biblice³.

În acest context amintim că nici profetismul biblic nu poate fi comparat cu așa numitul profetism egiptean apărut probabil la sfîrșitul dinastiei a VI-a (2423—2263 î.d.Hr.). În așa zisul profetism egiptean nu se amintește de Mesia, de originea și de rostul venirii sale, ci de nașterea unui faraon, a unui om obișnuit, a cărui menire era restabilirea ordinii sociale și îndeosebi ajutorarea celor săraci și năpăstuiți⁴.

Revenind la literatura sapiențială, menționăm că unii dintre egiptologi (majoritatea) afirmă că textul biblic are la bază Învățăturile lui Amenemope, eșalonate pe 30 capitole, la care face aluzie și un verset din Cartea Proverbelor (22, 20, în loc de șalișom, se va citi șeloșim =

3. H. Rowley, *Wisdom in Israel and in Ancient Near East*, Leiden, 1955, p. 279—301; B. Couroyer, *L'origine égyptienne de la Sagesse d'Amenemopé*, în «Revue Biblique», 1963, p. 208—224; C. Daniel, *Civilizația Egiptului antic*, București, 1976, p. 224—227; idem, *Mirabilia Orientalia*, București, 1976, p. 67; idem, *Gîndirea egipteană antică în texte*, București, 1974, p. 10—23; Amenemope, XXIV, 13—18, în «Revue Biblique», 1968, p. 549—561; G. von Rad, *Israel et la Sagesse*, trad. de E. Peyer, Genève, 1970, 381 p.; A. Moret, *La doctrine de Maat*, în «Revue d'Égyptologie», 1940, p. 1—14; Pr. A. Negoită, *Înțelepciunea sau proverbele lui Amenemope*, în «Glasul Bisericii», 1961, nr. 5—6, p. 446—453.

4. C. Daniel, *op. cit.*, p. 227.

30)⁵, iar alții consideră că autorul lucrării egiptene a cunoscut învățătura din cartea vechitestamentară pe care a dezvoltat-o, afirmație ce se poate verifica și pe bază filologică (semantică și sintactică). Această opinie a îndreptățit pe unii specialiști să creadă că e vorba de o traducere egipteană greoaie dintr-un original ebraic⁶.

Textul acestor învățături a fost comparat și cu alte cărți biblice (Deuteronom și Psalmi), însă preceptele lor se deosebesc radical de cele biblice, dacă avem în vedere faptul că în sfaturile lui Amenemope nu se urmărește un scop religios.

Sub aspect religios deosebirea radicală se desprinde și din comparația între sensul și conținutul înțelepciunii biblice și al celei egiptene, reprezentată de acel Maat sau zeita adevărului și a dreptății⁷. Același lucru se poate spune și despre acele presupuse asemănări dintre Cîntecul harpistului (anii 2160—2000 î.d.Hr.) și Ecclesiast (cap. 11—12). Dacă în prima lucrare ni se dezvăluie un scepticism vizibil, caracteristic gîndirii egiptene, acest lucru nu poate fi atribuit și cărții vechitestamentare, deși pe nedrept ea a fost considerată de către unii exegeți ca Knobel, Barton sau Umbreit, că ar promova scepticismul⁸.

Deosebirile ce rezultă din comparațiile dintre cele două producții literare, pun în evidență superioritatea concepției religioase a Vechiului Testament care prezintă înțelepciunea nu numai sub aspectul subiectiv, ci și obiectiv. Aghiografii, chiar dacă au cunoscut unele lucrări egiptene, ca în cazul învățăturilor lui Amenemope, redactate în timpul dinastiei a XXI-a (950—730), nu și-au însușit mentalitatea scriitorilor din Egipt care, în diferite perioade de timp, au elaborat lucrări ce nu ating nivelul celor din canonul Vechiului Testament, scrise sub inspirația Sfîntului Duh, de unde și denumirea lor de cărți divino-umane.

Dacă acum cinci decenii unii teologi înclinau să pună în paralel unele texte din Cartea Proverbelor cu Învățăturile lui Amenemope, în timpul nostru alții consideră că pasajele în cauză, numite «Cuvintele înțelepților» ar avea o origine comună sau că «ele se inspiră din maximele egiptene ale lui Amenemope, scrise la începutul primului mileniu

5. A. Erman, *Ein ägyptische Quelle der Sprüche Salomos*, în «Sitzungsberichte des preussischen Akademie der Wissenschaft», Berlin, 1924, nr. 15, p. 84—93; P. Montet, *Egypte et la Bible*, Neuchâtel, 1959, p. 112; A. H. Gardiner, *Writing and Literature in Gloenville. The Legacy of Egypt*, Oxford, 1914, p. 67—70; *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1974, p. 915, propune vocalizarea cu «selošim» în Proverbe, 22, 20.

6. G. Simpson, *The hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis*, în «Journal of Egyptian Archaeology», 1926, nr. 12, p. 232—235; P. Kevin, *The Wisdom of Amen-em-apt and his possible dependence upon the Hebrew Book of Proverbs*, în «Journal of Oriental Research», Toronto, 1930, nr. 14, p. 115—117; Mc. Glinchey, *The Teaching of Amen-em-ope and the Book of Proverbs*, Washington, 1939, p. 35—37; E. Drioton, *Le livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé*, în «Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Louvaniensium», vol. XII—XIII, Paris, 1959, p. 119—241; Pr. A. Negoită, *O carte ebraică sub acoperămint egiptean: proverbele lui Amenemope sînt proverbele lui Solomon*, în «Glasul Bisericii», 1961, nr. 5—6, p. 436—445.

7. C. Daniel, *Gîndirea egipteană...*, p. 16—22; G. Posener și alții, *Enciclopedia civilizației și artei egiptene*, trad. de Radu Florescu și Gloria Ceacalopol, București, 1974, p. 173—191; Y. Yotte, în «Histoire de la Philosophie», Paris, 1969, p. 11; *La Bible de Jerusalem*, 1974, p. 879.

8. A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, p. 177, 314, apud C. Daniel, *op. cit.*, p. 87—92; Vladimir Prelipceanu, N. Neaga, Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, București, 1955, p. 232.

înaintea erei noastre». Asemănările formale dintre cele două producții literare nu justifică dependența totală a uneia față de cealaltă, când este vorba de o concepție specifică și nu de simple expresii care se explică pe bază filologică, fără a implica probleme sau concepții doctrinale.

Apropierea acestei scrieri de cartea canonică a Vechiului Testament a fost înțeleasă în chip felurit de specialiști și a fost sesizată chiar în traducerea Bibliei de la Ierusalim (ed. 1974, p. 915—916).

Este adevărat faptul că maximele lui Amenemope au o structură deosebită față de celelalte scrieri egiptene sapiențiale; de aceea ar părea plauzibilă ipoteza că aceste învățături au avut la bază un original ebraic sau au fost dezvoltarea locală a unei vechi scrieri israelite, adusă de refugiați, scriere care a circulat în Palestina pînă cînd a fost culeasă de colecționarul cărții «Proverbele lui Solomon». Această ipoteză a fost formulată cu cîteva decenii în urmă de R.O. Kevin, în «The Wisdom of Amen-em-apt and its Dependence upon the Hebrew Book of Proverbs» (Philadelphia, an. 1931) și o comparație a textelor din cartea Proverbelor și Învățăturile lui Amenemope a fost făcută de D. C. Simpson⁹.

Înțelepciunea din scrierile egiptene, deși din punct de vedere cronologic are prioritate, ea nu se poate compara cu înțelepciunea din proverbele lui Solomon în care este prezentată de autorul sfînt sub dublul său aspect: ca înțelepciune obiectivă personală care nu se comunică oamenilor, își are originea în Dumnezeu și participă la crearea lumii (Proverbe, 8); și ca înțelepciune subiectivă sau ca un dar divin pe care omul îl primește de la Dumnezeu (Prov. 1, 7). Acest dar supranatural oferit omului din partea lui Dumnezeu îl călăuzește pe calea virtuților și îl ferește de alunecarea lui spre lucrurile păcătoase.

Făcînd această precizare din punctul de vedere al conținutului celor două producții literare sapiențiale egipteano-israelite, mai adăugăm și diferența cu privire la extinderea celor două lucrări: Proverbele lui Solomon, care în textul masoretic se întind pe 31 capitole, și respectiv maximele lui Amenemope, pe 30 capitole. Deci presupusa scriere israelită de 30 capitole identificată de P. Montet (*Egypte et la Bible*, Neuchâtel, 1959, p. 113), nu este aceeași cu Proverbele lui Solomon, ci probabil o culegere de maxime populare care circulau în sinul comunității evreiești din Egipt. Aceste maxime probabil că au fost cunoscute și de autorul învățăturilor lui Amenemope.

Alte comparații unilaterale între conținutul cărților biblice și ale altor popoare s-au făcut și după descoperirea proverbelor lui Ahiqar, fost consilier superior pe vremea regilor asirieni Senacherib sau Asarhadon, document care a fost descoperit la Elephantine Siene. Aceste texte ale lui Ahiqar, al cărui nume apare și pe o tăbliță de la Warka (biblicul Ereh), au fost puse în paralelă cu Proverbele și Ecclesiastul¹⁰.

9. C. Daniel, *Civilizația...*, p. 161; *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1974, p. 879; în «Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament» (ANET), ed. a 2-a, 1955, p. 421—424; V. Caloianu, *Raportul dintre concepția despre înțelepciune în cartea Proverbele lui Solomon și tradiția despre înțelepciune în cărțile egiptene*, în «Glasul Bisericii», 1974, nr. 1—2, p. 69—70.

10. H. L. Ginsberg, *Kohélet*, Tel Aviv, 1961, p. 105—106; J. Greenfield, *The Background and Parallel to a Proverb of Ahiqar*, în «Hommages à André Dupont Sommer», Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrian Maison-neuve, Paris, 1971, p. 49—59 (559).

În cartea Facerea (cap. 39—50), personajul biblic Iosif este prezentat ca mare demnitar la curtea faraonului. Din descoperirile făcute rezultă că Iosif a trăit în Egipt pe vremea faraonilor din dinastia a XVIII-a, când administratorul bunurilor avea funcția cea mai mare față de ceilalți demnitari de la curtea acelor suverani egipteni ¹¹.

Printre documentele epigrafice de mare valoare scoase la lumină în Egipt, pentru Arheologia biblică și Vechiul Testament, se înscrie și inscripția sau prima mențiune extrabiblică despre «Israel» înscrisă pe stela faraonului Merenptah, în anul al V-lea al domniei sale (1220 î.d.Hr.). Inscripția faraonului Merenptah, deși a fost descoperită la sfârșitul secolului trecut în templul mortuar din Teba, pînă în zilele noastre ea continuă să intereseze pe teologi, care nu au ajuns pînă în prezent la o soluție în ceea ce privește problema dacă «Israel» de pe stelă este identic cu «fiii lui Israel» din cărțile Ieșirea și Numeri sau cu «poporul lui Iahve» din cartea Judecătorilor (cap. 5). Analizînd textul inscripției ei au întîmpinat unele greutăți filologice, îndeosebi la traducerea rîndului al 27-lea de pe stela descoperită și au propus patru variante: «Israelul zace în paragină și nu are nici o sămînță (semănătură)», «Israel — oamenii (locuitorii) lui sînt puțini, cerealele lui nu mai sînt», «Israelul nu are descendență (posteritate); rasa lui nu mai există» și «Israelul este nimicit, posteritatea lui nu mai există (el nu mai are descendenți)».

Pe marginea acestei inscripții s-a emis ipoteza celor trei ieșiri din robia egipteană rezultate din: a) mențiunea despre existența întregului Israel în Egipt, b) existența acelor *habiru* din scrierile de la Tell el Amarna, c) după I Paralipomena, 7, 20—29, a existat mai înainte. Ca urmare, primul exod a avut loc înainte de Moise, pe la anul 1800 î.d.Hr., cel de al doilea sub Moise, și ultimul în zilele faraonului Seti I, întemeietorul dinastiei a XX-a. După alții, exodul a fost fixat în timpul faraonilor Amenofis II, Amenofis III, Merenptah sau Seti II.

Din cele expuse putem susține că inscripția faraonului Merenptah nu se referă la ieșirea israeliților din Egipt, ci la intervenția militară a acestui suveran egiptean, pe cînd fiii lui Israel se aflau în călătoria lor prin pustiu spre Canaan.

Pentru studiul Vechiului Testament o valoare deosebită o reprezintă textele despre «habiru» sau «apiru», care după forma lor s-ar apropia de cuvîntul biblic «evreu» (Fac. 14, 13), sau ar desemna chiar poporul evreu. Aceste nume care apar pe tăblițele de la Tell el Amarna, ca și cele asirobabiloniene, au dat prilejul cercetătorilor să studieze originea și importanța lor în cadrul lumii Orientului antic.

După unii cercetători, sub numele de *habiru* ar fi desemnat chiar poporul evreu care în timpul faraonului Tutmosis III (sec. XV î.d.Hr.) exista deja în Țara Sfîntă. Această identificare este în dezacord cu cercetările arheologice din Țara Sfîntă care indică o cucerire a Canaanului în secolul al XIII-lea î.d.Hr. de către israeliți, după ce au ieșit de sub robia egipteană în zilele faraonului Ramses al II-lea. Numele de «ha-

11. J. Vergote, *Joseph en Egypte. Gen. chap. 37—50, en lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain, 1959, p. 191—210; J. Jensen, *Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis*, în «Ex Oriente Lux», Jahrbuch, nr. 14.

biru» exprimă un apelativ pentru acei străini care s-au infiltrat în Canaan și amenințau locuitorii de aici în secolul XV î.d.Hr. și nu o denumire etnică a evreilor, pentru că în această perioadă de timp ei încă locuiau în părțile Egiptului. «Habiru» trebuie considerați niște străini, probabil semiți de origine sau chiar nesemiți, și specialiștii nu văd nici o relație între acest nume și cel de evreu.

Prin urmare nu este posibil a identifica pe «habiru» cu evreii care au cucerit țara Canaanului. În documentele arheologice ideograma SA-GAZ este folosită în loc de «habiru» prin care se reprezintă diferite neamuri sau mercenari care luau parte la unele incursiuni sau războaie împotriva unor state antice. Acest lucru se desprinde chiar din referirile Vechiului Testament, unde în prima carte a Regilor se face distincție între evrei și israeliți, primii fiind în slujba filistenilor și care apoi s-au unit cu evreii conduși de Saul și Ionatan (I Regi, 14, 21) ¹².

Făcînd un paralelism între aceste informații și textele vechitamentare, se pot constata unele asemănări generale între preocupările celor două popoare, ca de exemplu, păstoritul și agricultura, însă pe plan religios fiecare își are specificul său, mai ales cu privire la concepția de bază a lor, unde constatăm o contradicție mare între monoteismul biblic și politeismul egiptean.

La egipteni, slujitorii templelor se recrutau din aceeași familie și din rîndul lor făceau parte și femeile ale dregătorilor care aveau misiunea de a cînta și a dansa în timpul procesiunii. Slujitorii templelor erau obligați să păstreze un regim alimentar vegetarian și practicau un ritual magic al spălării dese a corpului ¹³. Aceste practici sînt în contrast cu prescripțiile cultice ale Legii mozaice; de aceea se poate spune pe bună dreptate că la poporul lui Israel preoția levitică n-a împrumutat în cult nici o practică păgînă. «De datinile pămîntului Egiptului în care ați trăit, să nu vă țineți... ci legile Mele să le pliniți și așezămintele Mele să le păziți» (Levitic, 18, 3—4).

Ținînd seama de situația geografică a Egiptului care a favorizat practicarea comerțului în Marea Mediterană, de unde va veni în secolul XIII î.d.Hr. și pericolul invaziei neamurilor așa-zise «popoarele mării», observăm că în schimburile comerciale, negustorii egipteni foloseau, în

12. În «ANET», p. 376—378; G. E. Wright, *Hebrew origins in the Background of Near Eastern History*, în «Biblical Archaeologist» (= BA), 1940, p. 27—32; S. Moscati, *Vechile civilizații semite*, trad. de Eugen Costescu, București, 1975, p. 154; C. Daniel, *Mirabilia Orientalia*, vol. I, București, 1976, p. 67; H. L. Ginsberg, *Ugaritic studies and the Bible*, în «BA», 1945, p. 48; J. Mendelsohn, *Slavery in the ancient Near East*, în «BA», 1946, p. 78; E. F. Campbell Jr., *The Amarna Letters and Amarna Period*, în «BA», 1960, p. 14—16; Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, vol. I, Paris, 1971, p. 202—208; Helmut Engel, *Die Siegestele des Merenptah. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnitts*, în «Biblica», vol. 60, fasc. 3, 1973, p. 373—399; B. Landsberger, în «J. Bottero, Le problème des habiru», Paris, 1954, p. 161; C. H. Gordon, *Marginal Notes on the Ancient Middle East*, p. 50—61, în «Jahrbuch zur Kleinasiatische Forschung», Heidelberg, 1952—1953; Ed. Dhorme, *Les habiru et les hébreux*, în «Revue Historique», 1954, A, p. 256—264; A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Drumul biblic străbătut de Moise din Egipt spre Canaan*, în «Glasul Bisericii», 1976, nr. 9—10, p. 908—909.

13. G. Posener și alții, *op. cit.*, p. 63, 191—192; C. Daniel, *op. cit.*, p. 75, 111—113, 129—130, 144—145, 169—172, 221, 240, 281—285; A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1922, p. 103, 156.

antichitate, mai multe unități de măsură, cum sînt degetul (dgeba), palma și cotul¹⁴, pe care le întîlnim și în Vechiul Testament, în cadrul unităților de măsură pentru lungime.

Prin urmare datele arheologice înregistrate de cercetători pe pămîntul Egiptului ajută foarte mult la reconstituirea istoriei și civilizației vechiului stat al faraonilor în perioada Vechiului Testament. Ele sînt utile cercetătorului Sfintei Scripturi, întrucît prin intermediul lor se poate stabili o concordanță între istoria Egiptului antic și cronologia biblică.

2. Descoperirile din Asiria și Babilonia

Cercetările arheologice din Asiria și Babilonia sau Mesopotamia, țara dintre cele două fluvii, sînt mai numeroase față de cele din Egipt și ele servesc tot ca material extrabiblic pentru teologii care studiază istoria popoarelor din această parte a lumii, în contextul scrierilor Vechiului Testament. Prin mijlocirea textelor biblice, aceștia știu că în Mesopotamia a trăit și a locuit o perioadă de timp patriarhul Avraam, al cărui nume apare în textele cuneiforme de aici sub forma de A-ba-am-ra-ma sau A-bara-ma. Patriarhul evreu a trăit alături de alte neamuri descendente din același arbore genealogic, adică semiții, care s-au infiltrat printre sumerieni, existenți încă din mileniul IV î.d.Hr., și din mileniul III î.d.Hr. au devenit populația preponderentă, care va avea ulterior un rol deosebit în istoria antică.

Pe locul fostei localități Nuzi, (azi Jorgan Tepe), situată la sud-vest de Arrapha (Irak), între anii 1925—1931 arheologii au descoperit o așezare care depășește în vechime anul 3000 î.d.Hr. și pe la 2300 î.d.Hr. era locuită de o populație acadeană, numită «gasur», care pe la 1500 î.d.Hr. se chema «nuzieni». Majoritatea locuitorilor de aici erau hurriți de la care au rămas cele 4000 tăblițe cuneiforme, datind din anii 1500—1400 î.d.Hr., care formează materialul cel mai important față de ruinele templului, palatului, caselor particulare și obiectele de ceramică.

Tăblițele de la Nuzi sînt deosebit de importante pentru Vechiul Testament, deoarece în ele se vorbește de diferite acte juridice asemănătoare cu cele existente la patriarhii Vechiului Testament. Dintre aceste acte amintim contractul de căsătorie, cînd mireasa declară în fața martorilor și cu asentimentul fratelui său, că acceptă să devină soție, adopțiunea; dreptul de întîii născut și binecuvîntarea.

Unul din contractele de căsătorie prevede obligația femeii sterile de a aduce o soție sclavă soțului său și copiii ce vor rezulta din această unire vor fi crescuți de ea ca și propriii săi copii. În cazul că soția legitimă avea urmași, nu se mai încheia acest contract, deoarece soțul nu mai putea să-și ia o a doua soție și această formalitate se încadra în actul de adopțiune.

O situație similară a existat în vremea patriarhilor, menționată în Vechiul Testament, cînd Sara, în conformitate cu acest obicei, a dat lui Avraam de soție pe Agar egipteanca, roaba ei (Fac. 16, 1-3). Acest obi-

14. C. Daniel, *Gîndirea egipteană în texte*, București, 1979, p. 117, 170; idem, *Civilizația Egiptului antic*, p. 158—161, 259; Vezi și A. Erman, *Ägypten und ägyptischen Leben in Altertum*, Tübingen, 1923, 158 p.

cei se pare că a fost respectat chiar și pe la anul 1100 î.d.Hr. de către egipteni, iar în secolul VII î.d.Hr. de către locuitorii asirieni din Nimrud.

Tot în legătură cu actul căsătoriei de la Nuzi, specialiștii subliniază asemănarea dintre acel «erreu» și faptul că mulți bărbați sînt prezentați cumpărîndu-și soțiile de la socrii lor. Așa face Moise, care cumpără de soție pe Sefora (Ieș. 2, 21) și mulți alții amintiți în Vechiul Testament (Fac. 30, 29; I Paralip. 2, 34; Ezdra, 2, 61; Neemia, 7, 63).

Datorită textelor juridice consemnate pe tăblițele de la Nuzi, exegeții au putut explica referințele biblice în care Avraam și Isaac au declarat în fața regilor Egiptului și Gherarului că soțiile lor sînt surori (Fac. 12, 10-13; 20, 1-17; 26, 1-11). În conformitate cu prevederile acestor prescripții cu caracter familial, soția putea să fie ca o soră în același timp față de soțul său, calitate pe care o obținea atunci cînd era dată în căsătorie de fratele său natural sau adoptiv. Persoanele care se încadrau în această categorie de «soții-surori» se bucurau de anumite privilegii speciale, atît în societate, cit și în fața instanței judecătorești, și cele mai multe cazuri le întîlnim la femeile provenite dintr-o înaltă clasă socială.

Prin urmare, acest obicei hurrit ajută să înțelegem din ce cauză patriarhii Avraam și Isaac au declarat în fața străinilor că soțiile lor le sînt surori; Sara, pentru că era fiica adoptivă a lui Terah și nu a soției sale; și Rebeca, deoarece fusese dată în căsătorie de către Laban, fratele său¹⁵.

Hurriții, popor neemit, prin intermediul cărora hitiții au cunoscut cultura asiro-babiloneană și tot prin mijlocirea lor au pătruns chiar în Țara Sfîntă în mod neorganizat în mileniul II î.d.Hr., aveau obiceiul ca fratele să-și dea consimțămîntul și tot el trebuia să aranjeze cele necesare pentru căsătoria surorii sale, ceea ce înseamnă că această practică se poate raporta chiar la textele biblice (Fac. 24, 24-53). Viitoarea noră era tratată de familia socrului său ca o fiică din Arrapha. De asemenea, hurriții erau foarte duri față de văduva necăsătorită, măsură tot atît de aspră după cum constatăm și în scrierile profetice (Iez. 16, 39; Osea, 2, 3). La fel se manifestă și în cazul în care o femeie atacă un bărbat, a cărei faptă era pedepsită cu tăierea degetului său¹⁶.

Actul de adopțiune se încheia la Nuzi numai atunci cînd într-o familie nu existau urmași, iar cel ce beneficia de această situație, cu toate că era un străin, trebuia să asigure cele necesare vieții, cînd părinții săi nenaturali atingeau zilele bătrîneții. Fiul adoptiv, totodată, avea îndatori-

15. Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. I, p. 233—234; Idem, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, în «RB» (=Revue Biblique, 1949, p. 24—35; Z. Kosidowski, *Povestiri biblice*, trad. de Anda și Nic. Mareș, București, 1970, p. 82; A. Parrot, *Abraham et son temps*, p. 92—93; Ch. Gordon, în «RB», 1935, p. 35; «BA», 1940, p. 3; A. H. Gardiner, *Adoption Extraordinary*, în «Journal of Egyptian Archeology», London, 1940, p. 23—29; B. Parker, în «Irak», 1954, p. 37—39; C. J. M. Weir, *Nuzi*, în «DWT», (D. W. Thomas, *Archaeology and Old Testament*, Oxford, 1967), p. 74; E. A. Speiser, *The Wife Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, în «Biblical and Other Studies», A. Altman ed., Cambridge, Mass, 1963, p. 15—28; Idem, *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia, 1967, p. 62—82; Idem, *Genesis*, p. 91—94, apud Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. I, p. 234; Idem, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, în «RB», 1949, p. 22, 25, 28, 35.

16. C. J. M. Weir, op. cit., p. 78—79; R. Tournay, în «Dictionnaire de la Bible — Supplément» (= DBS), Paris, 1929, col. 665, cf. A. Parrot, *Abraham et son temps*, p. 93; R. H. Pfeiffer — E. A. Speiser, *One hundred New Selected Nuzi texts*, în «Annual of the American Schools of Oriental Research», 1935—1936, nr. 55, p. 106.

rea ca, după decesul celor care l-au înfiat, să împlinească riturile funereare și să asigure permanența familiei și a patrimoniului, deși el se socotea numai un moștenitor indirect.

După opinia unor teologi, acest act de adopțiune a fost pus în legătură și cu mențiunile biblice referitoare la căsătoria lui Iacob care s-a dus în Mesopotamia să ia de soție pe una din fiicele lui Laban, fiul lui Batuel arameul și fratele mamei sale (Fac. 29, 1).

Pentru contractarea căsătoriei, viitorul socru al patriarhului evreu n-a respectat prevederile din actul adopțiunii; de aceea Iacob a fost obligat să-i slujească 14 ani ca să ia de soție pe Rahela și pe Lia (Fac. 29, 18, 27), iar Laban, la rîndul său, a fost îndatorat să plătească o simbrie ginelei sale (Fac. 30, 28-29)¹⁷.

Dreptul primului născut, consemnat în textele biblice (Facerea, 25, 31-34; 27, 36) apare și în tăblițele cuneiforme, în care este vorba de pierderea acestui drept de cel care l-a vîndut fratelui său pe o livadă, grădină sau 3 oi, descriere ce se apropie de cele relatate de Moise, cînd Esav, de bună voie, a renunțat la prerogativele ce le avea față de Iacob (Fac. 25, 33).

Studiind toate actele de la Nuzi și Arrapha, specialiștii au constatat faptul că în cele referitoare la dreptul primului născut, nu se amintește în mod clar despre rolul tatălui sau al mamei văduve în acordarea acestor drepturi. În perioada patriarhilor, fixarea acestui drept rămînea la latitudinea capului de familie care, ținînd seama de abaterile grave ale celui care era primul între frații săi, îl da celui care merita. Așa a fost cazul cu Ruben care în urma comportării sale necorespunzătoare (Fac. 35, 22-49, 3-4) și-a pierdut dreptul de întîi născut și tatăl său l-a dat fratelui său mai mic (Fac. 48, 26).

În tăblițele de la Nuzi, ca și în cele de la Arrapha, dreptul primului născut consta din primirea unei duble părți de moștenire, prevedere ce apare atît la legile asiriene cît și în textele biblice¹⁸.

Valoarea tăblițelor de la Nuzi pentru studiul Vechiului Testament nu se oprește la paralelismul dintre binecuvîntarea rostită de un părinte asupra fiului său, ci ea depășește datele prezentate mai sus.

Înainte de a aborda alte aspecte ce interesează pe cititorul Sfintei Scripturi, menționăm că locuitorii din Nuzi, ca și patriarhii evrei, rosteau înainte de a muri binecuvîntarea asupra urmașilor, care se scria sau se păstra oral (Fac. 27; 49 etc.). Un exemplu de acest gen este următoarea binecuvîntare cu aspect juridic: «Tarmiya spune în față judecătorului :

17. A. Parrot, *op. cit.*, p. 91—92; C. Gordon, în «BA», 1940, p. 6—7; A. Saarisala, *New Kirkuk Documents Relating to Slaves*, în «*Studia Orientalia*», 1934, nr. 3, p. 73; Z.W. Falk, *Hebrew Law in biblical Times*, Jerusalem, 1964, p. 125; Roland de Vaux, *Histoire...*, I, p. 236—237.

18. J. Henninger, *Zum Erstgeborennrecht bei den Semiten*, în «*Festschrifte W. Caskel*», Găz E., ed. Leiden, 1968, p. 162—183; Idem, *Premiers nés*, în «DBS», 1968, vol. 8, col. 467—482; H. Cazelles, *Premiers-nés*, în «DBS» 1969, vol. 8, col. 482—491; Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. I, p. 238—239; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, p. 230—231, apud C.H. Gordon, în «BA», 1940, p. 5; E. Weidner, *Eine Erbteilung in mittellassyrischer Zeit*, în «*Archiv für Orientalforschung*», Graz, 1963, p. 121—124; C. J. Gadd, în «RA» (= *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie orientale*, Paris, 1926, p. 90—93; E. A. Speiser, *Significant New Will from Nuzi*, în «JCS» (= *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven, Conn., Cambridge Mass), 1963, p. 65—71; A. Parrot, *Abraham...*, p. 93—94.

Tatăl meu Huya a fost bolnav și se află în pat. Atunci tatăl meu mi-a apucat mâna și mi-a zis : Ceilalți fii au luat soții, iar tu nu ai ; de aceea îți dau eu de soție pe Șululi Iștar... Martorii lui (Tarmiya), au fost examinați în fața judecătorilor, iar ei au vorbit lui Șukrija și lui Kulahupi: mergeți și luați jurământul zeilor împotriva mărturiei lui Tarmiya, Șukrija și Kulahupi se retrag din fața luării jurământului, așa că Tarmiya câștigă în proces, iar judecătorii au dat pe sclava Șululi-Iștar lui Tarmiya»¹⁹.

Din punct de vedere filologic, materialul epigrafic de la Nuzi ne dă posibilitatea de a lua contact cu diferite părți de cuvânt de origine semită sau nesemită, cum ar fi substantivul platoșă = «širyon», provenit din «zariam», care în limba hurrită însemna un fel de îmbrăcăminte folosită de soldați și la cai.

Pe tăblițele de la Nuzi este înscris și cuvântul «habiru» ce pare să desemneze pe acei emigranți destituiți, sau după unii comentatori ar aminti chiar de sclavii evrei (Ieș. 21, 1-6; Deut. 15, 12-18 ; Ier. 9, 14).

Sub un nume asemănător — «hapiru», în secolul XV î.d.Hr. era numită chiar populația din această localitate, adică hurriții care au intrat în Țara Sfântă odată cu amoreii și semiții. Hurriții, după secolul al XVIII-lea, venind în Țara Sfântă, aceasta a purtat o nouă denumire, aceea de «Hurru», pe care o utilizau egiptenii și care va apare în secolul al XIV-lea î.d.Hr. în scrisorile de la Tell el Amarna. Această populație nesemită împărtășea credința în zeii casnici care nu sînt altceva decît acei «tera-fim» sau idolii casei lui Laban pe care îi furase fiica acestuia (Fac. 31, 31-35). Idolii familiei, după moartea tatălui, reveneau fiului său cel mai mare sau mamei sale și ei stau în strînsă legătură cu dreptul de întîi născut, dar fără ca prezența și păstrarea lor de către o anumită persoană să-i acorde acesteia un drept special de întîi născut și de moștenire specială²⁰.

Încheind, putem spune că tăblițele de la Nuzi constituie un prețios izvor de documentare juridică în legătură cu vechile obiceiuri ale poporului evreu, obiceiuri care, în bună parte, le respectau și populațiile cu care au intrat în contact. Amănunte date în legătură cu un obicei sau altul, — asemănătoare cu cele ale poporului evreu —, aruncă prin analogie noi lumini asupra vieții și obiceiurilor acestora²¹.

19. C. J. Mullo Weir, *Nuzi*, în «DWT», p. 76 ; W. Thomas, *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford, 1967.

20. C.J.M. Weir, *op. cit.*, p. 76—83 ; H. L. Ginsberg and B. Maisler, în «JPOS» (= Journal of the Palestine Oriental Society), Jerusalem, 1934, p. 258—256 ; E. A. Speiser, în «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» (= BASOR), 1938, p. 15 ss. ; F. R. Krauss, «VT» (= Vetus Testamentum, Leiden), 1958, p. 107—108 ; Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. I, p. 239—240 ; Idem, *Les hurrites de l'histoire et les horites de la Bible*, în «RB», 1967, p. 481—503 ; R. E. Lacheman, în «BASOR», 1942, p. 36—37 ; A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, ed. 2, Cardiff, 1962, p. 32—33 ; J. Deshayes, *Civilizațiile Vechiului Orient*, vol. II, p. 223—224, 228—230 ; Pr. A. Negoită, *Biblia și Orientul*, în «Glasul Bisericii», 1973, nr. 5—6, p. 526.

21. C. Gordon, *Paralleles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancient Testament* în «RB», 1935, p. 34—41 ; Idem, *The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets*, în «BASOR», 1937, p. 25—27 ; Idem, *The Patriarchal Narratives*, în «JNES» (= Journal of Near Eastern Studies), Chicago, 1954, p. 56—59 ; *Introduction to O T Times*, 1953, p. 100—119 ; A. Parrot, *op. cit.*, p. 91 ; E. Speiser, *Ethnic in the Near East in the second Millenium B. C.*, în «AASOR» (= Annual of the American Schools of Oriental Research, în New Haven, Conn., Cambridge Mass.), 1933, p. 44.

Vechea așezare Ur, în care s-a născut patriarhul Avraam (Facerea 11, 28, 31; 15, 7) a fost identificată la început cu localitatea Ura din Turcia și apoi cu Tell Muqayyar (Mugheir), situat între Bagdad și Bassorah. Ultima identificare aparține renumitului arheolog Sir L. Wolley. Prin săpăturile arheologice întreprinse de acesta s-au scos la lumină foarte multe vestigii care confirmă existența orașului Ur în perioada Vechiului Testament. Dintre ele amintim: palatul lui Bel-Shalti-Nannar, zигuratul cu trei etaje ce se terminau cu un sanctuar, cinci temple așezate în jurul aceluiași edificiu regal, o sculptură cu un cap de berbec, un animal sfânt la sumerieni având coarnele în spini, morminte regale, inscripții, obiecte de argilă și piatră, precum și 3 metri de aluviuni care acopereau vestigii umane prinse de potopul declanșat pe la anul 4000 î.d.Hr. dinspre Golful Persic. Diluviul confirmat de arheologie a afectat o suprafață mare de pământ (630 km lungime și 160 km lățime) și amintirea sa se păstrează în epopeea lui Ghilgameș și într-o versiune sumeriană din mileniul III î.d.Hr.

Urme din acest diluviu apar și în alte localități ca Ninive și Kiș, situate la nord de Babilon²².

În legătură cu datele arheologice descoperite la Ur, orientaliștii au arătat că dacă Avraam a trăit aici în timpul primei dinastii din Babilon (1894—1525 î.d.Hr.), localitatea nu se afla sub caldeeni, așa cum se menționează în Sfânta Scriptură (Fac. 11, 28)²³. Este firească această afirmație deoarece pe timpul lui Moise exista o populație caldeeană, așezată în jurul orașului Ur după perioada patriarhilor.

Patriarhul Avraam și toată familia sa din orașul natal s-au îndreptat spre nord, unde se află localitatea Haran (Tell Halaf, Sultan Tepe, Fac. 11, 31), cercetată de arheologul D. S. Rice între anii 1952—1957. Pe acest șantier arheologic, care se află lângă așezarea modernă Haran, s-a constatat că în perioada biblică locuitorii ei venerau zeul lunii, care avea și un locaș de cult. Existența acestui locaș de închinăciune a fost atestată și de tăblițele de la Mari și, potrivit materialului arheologic de aici, între Haran și Ur au existat strânse relații culturale și religioase. Această legătură dintre cele două orașe se explică și din faptul că pe unul dintre vestigii se menționează prezența în Haran a unui grup de locuitori veniți din Ur; printre aceștia se va fi numărat și Avraam.

Unii specialiști consideră că Avraam a sosit aici odată cu populația habiru, alții susțin că el, ca și seminomazii din Ur, a luat drumul caravanelor în prima jumătate a mileniului al II-lea î.d.Hr. Pe acest șantier arheologic s-au găsit patru stele din care trei de pe vremea regelui Nabonide. După opinia arheologilor, Haranul este identic cu orașul lui Nahor

22. J. Bright, *Has Archaeology found Evidence of the Flood?* în «BA», 1942, p. 55—62; Sir L. Wooley, *Ur Excavations V, The Ziggurat and its Surroundings*, 1939; H. Lentzen, *Die Entwicklung der Ziggurat*, 1942, p. 43—49; apud A. Parrot, *op. cit.*, p. 23; W. Keller, *op. cit.*, p. 25, 34—36, 43—44; C.H. Gordon, *Abraham and the Merchants*, cf. Ura, în «JNES», 1959, p. 28—31 zice că Ur era URA din regatul hitit, afirmație criticată de H.W.F. Saggs, *Ur of the Caldees*, p. 200—209, în «*Ur Retrospective in Memory of Sir L. Wooley*», 1960; C.J. Gadd, *Ur*, în «DWT», p. 88—90; Pr. At. Negoită, *Cadrul istoric al Bibliei*, în «Mitropolia Banatului», 1969, nr. 10—12, p. 636—639.

23. H.W.F. Saggs, în «Irak», 1960, p. 205; G. Strange, *The Lands of the Eastern Calitate*, 1905, p. 68; apud C. J. Gadd, *op. cit.*, p. 94—95, 100; Idem, *History and Monuments of Ur*, 1929, p. 181 ss.; J. Hamburger, ed., *Real Encyclopedie des Judentums*, 1896 Abt I, p. 30.

(Fac. 24, 10) sau cu Nakhur, o localitate învecinată cu aceasta și menționată în scrierile de la Mari și nicidecum cu așezarea de la Eski.

Din istoria Haranului biblic, specialiștii mai consemnează faptul că aici a locuit un trib cu numele de «beniamiți» care erau niște oameni războinici veniți din regiunea situată între Terca și această localitate²⁴.

Importante investigații arheologice s-au întreprins și pe locul vechii capitale a imperiului babilonian — Babilonul —, situat pe malul stîng al fluviului Eufrat, înainte de a se uni cu Tigrul. Numele vechii capitale babiloniene apare de multe ori în Vechiul Testament, încă dinainte de timpul patriarhului Avraam (Fac. 10, 11 ; 11, 4-9) și pînă la ducerea poporului evreu în robie de către regele Nabucodonosor (II Paral., 36, 18). Orașul a fost identificat pentru prima dată în anul 1616 de către pelerinul Pietro della Valle. Ruinele acestei așezări extinse pe mai multe coline au fost ulterior explorate de mai mulți arheologi în secolul trecut și în primele două decenii ale secolului nostru, care au reușit să scoată la lumină urme de locuințe datînd din anii 1894—1895 î.d.Hr. În această perioadă de timp se încadrează și zidul interior al cetății din vremea regelui Nabucodonosor, cel ce a construit o nouă fortăreață și a refăcut orașul, așa cum au procedat și regii asirieni Asarhadon și Asurbanipal. În nivelele cu așezări ruinate, arheologii au ajuns în posesia unui mare număr de tăblițe datînd din anii 1895—1894 î.d.Hr. și care conțin diferite informații de ordin administrativ, religios, istoric, comercial, astronomic, redactate cu caractere cuneiforme. Dintre știrile cu caracter istoric care au legătură cu Vechiul Testament ne atrag atenția tăblițele (4) privind rația de ulei și cereale repartizată regelui Ioiachin (= Iehonia (mi) a-u-kinu) regele Iudeii (mat-i-a-a-hu-du) și fiilor săi deportați în Babilon în anul 597 î.d.Hr., după asediarea Ierusalimului. Ele confirmă textul biblic despre regele din Iudeea care a stat în exil 37 de ani împreună cu fiii săi, inclusiv Salatiel, cel născut în robie, care este tatăl lui Zorobabel (IV Regi, 25, 27-30 ; I Paralipomena, 3, 17 ; Matei, 1, 12). După scurgerea celor 37 ani de exil, regele Ioiachin a fost eliberat de Evil Merodah, regele Babilonului (IV Regi, 25, 27).

Atît în Septuaginta, cît și în ediția românească a Sfintei Scripturi din anul 1975, în cartea a IV-a Regi, capitolul 25, versetul 27, numele regelui iudeu este Ioiachim și nu Ioiachin (Iehonia), ca în ediția românească din 1968 sau în Biblia de la Ierusalim, ceea ce nu înseamnă că textul în cauză descoperit în orașul Babilon s-ar referi la primul rege din regatul Iuda. Nu poate fi vorba de o înlocuire sau confuzie de nume în textul babilonian, deoarece în această carte canonică se spune, în capitolul precedent, că «Ioiachim a răposat cu părinții săi, iar în locul lui s-a făcut rege Iehonia, fiul său» (IV Regi, 24, 6) și că a «ieșit Iehonia, regele lui Iuda, la regele Babilonului, împreună cu mama sa, cu slujitorii săi, cu că-

24. A. Parrot, *op. cit.*, p. 37—40, 46—51, 84 ; Z. Kosidowski, *op. cit.*, p. 87—88 ; D. S. Rice, în «ILN» (= Illustration London News), 1951, 1952, 1957 ; C. J. Gadd, *The Haran Inscriptions of Nabonides*, în «Anatolia Studies», 1958, p. 35—42 ; Idme, *The History and Monuments of Ur*, p. 18 ; O'Collagan, *Aram Naharaim*, p. 29, apud A. Parrot, *op. cit.*, p. 40 ; Roland de Vaux, în «RB», 1948, p. 323—324 ; în «ARMT», I, 107, 8 ; II, 62, 5, 112 ; 5, 113 ; IV, 35, 2—3 ; V, 51, 12 ; cf. A. Parrot, *op. cit.*, p. 49 ; W.H.E. Saggs, *Babylon*, în «DWT», p. 46 ; A. Negev, ed. *Archaeological Encyclopedia of Holy Land*, Jerusalem, 1962, p. 137.

peteniile și bunicii lui, și l-a luat rob regele Babilonului...» (IV Regi, 24, 11-22).

Prin urmare, în ultimul capitol din cartea a IV-a Regi este vorba de regele Ioiachin, așa cum este menționat în textul masoretic și referințele extrabiblice amintite mai înainte sînt în acord cu mențiunile vechitesta-mentare.

Printre persoanele duse în captivitate, mai figurează fiii regelui Aga din Ascalon, Gaddiel (mga-di-ilu), Șelemia (mșa-lam-ia-a-ma) și oameni din Elam și Egipt.

O tăbliță cuneiformă ne informează că pe la anul 732 î.d.Hr., tronul Babilonului a fost uzurpat de prințul caldeean Ukin-zer care a fost răsturnat de la conducere de către armata regelui Tiglatfalasar al III-lea²⁵.

Între țara Babilonului și Canaan au existat relații culturale în perioada patriarhilor biblici și acest lucru îl confirmă monumentele epigrafice dintre care prezentăm fragmentul cuneiform din epopeea lui Ghilgameș, scris în secolul al XV-lea î.d.Hr. și descoperit la Meghido, precum și cilindrul de la Bet-Șean cu numele lui Manum Baru (ghicitor)²⁶.

Între unele episoade relateate în documentele descoperite în aceste țări și Vechiul Testament există unele asemănări. Astfel în fragmentul «Epopeii lui Ghilgameș» se vorbește despre potop, amintind cele relateate în cartea Facerea (cap. 7-9), iar în poemul «Enuma Eliș» se vorbește despre sabat («sapattum» sau «sabbatum»). Amintim că unii cercetători au și afirmat, pornind de la aceste asemănări, că literatura babiloniană a influențat pe aghiografii Vechiului Testament.

Considerăm că asemenea concluzii sînt grăbite și neintemeiate, pentru că în privința potopului doar tema este aceeași, însă împrejurările în care se integrează și amănuntele sînt cu totul diferite. În plus, potopul relatat în fragmentul lui Ghilgameș este expus într-o viziune politeistă în care zeii nu sînt străini de cele întîmplate²⁷.

Socotim că dezvoltarea unei teme din Vechiul Testament, în lucrările cu caracter profan din Orient, se explică prin faptul că tema respectivă, în cazul de față relatarea potopului, a fost transmisă pe cale orală și la celelalte popoare, cu deformările despre care am vorbit mai înainte.

Sabatul mozaic a fost pus în legătură cu «sapattum»-ul asiro-babilonian. Menționăm însă că pe cînd sabatul mozaic era fiecare a șaptea zi a săptămîinii, sapattum-ul asiro-babilonian era fiecare zi după lună plină și fiecare zi a 15-a a lunii calendaristice.

25. W. F. Albright, *King Joiachin in Exile*, în «BA», 1942, p. 44—55; Ch. F. Pfeiffer, *The Biblical World. A dictionary of Biblical Archaeology*, ed. a 3-a, Michigan, 1972, p. 125; H.W.F. Saggs, în «Irak», 1960, p. 39—47; D.N. Freedman, *The babylonian Chronicle*, în «BA», 1956, p. 50—51; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (626—566 B C), în «The British Museum», London, 1956; A. Malamat, *A New Record of Nebuchadrezzar's palestinian Campaign*, în «IEJ», (= Israel Exploration Journal), Jerusalem, 1956, p. 246—255.

26. R. Tournay, *Un cylindre babylonien en Trans Jordanie*, în «RB», 1967, p. 248—254; B. Parker, *Cylinder — Seals from Palestine*, în «Irak», 1949, p. 1—43; vezi și Van J. Seters, *The Hyksos. A New Investigation*, New Haven-London, 1966, XIX+220 p.

27. W. G. Lambert — R. A. Millard, *Atra-hasis. The babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969, p. 50—167; A. C. Oppenheim, *The Mesopotamian Temple*, în «BA», 1944, p. 54—63; G. E. Wright, *The Temple in Palestine Syria*, în «BA», 1944, p. 65—67; J. Deshayes, *Civilizația vechiului Orient*, vol. II, p. 222, 230.

De asemenea, descoperirea Codului lui Hamurabi (1792—1750 î.d.Hr.), la începutul secolului nostru, a stîrnit un viu interes în rîndul orientaliștilor, dată fiind marea asemănare între prevederile sale și prescripțiile Legii mozaice. Legile acestui rege din dinastia primă, fondată în Babilon de către Sumuabu, se încadrau în 283 paragrafe cu caracter public și particular. Ele urmăreau, prin unificarea legislației, unitatea pe plan politic și social a locuitorilor din Acad, Sumer, Elam, Eșnuna, Mari și Assur. Față de prescripțiile Legii mozaice, aceste legi nu urmăresc un scop religios, iar autorul lor, Hamurabi, instruit de zeii Ea și Șamaș, nu se poate asemăna cu Moise chemat de Iahve la conducerea poporului Israel.

Am amintit Codul lui Hamurabi nu pentru a urmări vreo asemănare cu legislația mozaică ci pentru a arăta că el nu este legislația cea mai veche. El se înscrie în rîndul legilor emise, în diferite perioade de timp, de către regii și conducătorii din Mesopotamia; cel mai vechi cod de legi a fost redactat sub regele Ur-Nammu, din dinastia a III-a din Ur (2113—1991 î.d.Hr.). În ordine cronologică, după codul lui Ur Nammu urmează legile emise sub Lipit Iștar (1932—1906), rege din dinastia de Isin și Larsa, și apoi cele sub Bilalama din Eșnuna.

Legile lui Lipit Iștar au fost descoperite în anii 1919 și 1947 la Nipur, unde peste cinci ani arheologii au scos la iveală o tăbliță în care se arată că localitatea a fost locuită la început de zeii, Enlil, Ninlil și Nunbarșegunu (mama zeiței Ninlil), precum și o inscripție cu cuprins mitologic din care nu lipsește Ki (= pămîntul) care a hrănit cu lapte sfințit primii regi din Uruk.

Textul legilor prevede felurite situații juridice cu caracter penal și matrimonial. Dacă cineva era prins într-o livadă că fura, era pedepsit cu amenda de 10 sicli argint. Atunci cînd un om s-a căsătorit și avea copii cu soția legitimă, dar și cu sclava sa căreia i-a dat libertate ca și fiilor săi, dreptul de moștenire îl aveau numai primii.

În paragrafele acestui cod se prevede și situația cînd soția nu poate avea copii și soțul se culcă cu o prostituată care îi va naște fii. Acesta este obligat să asigure hrana urmașilor săi care au și dreptul la moștenire. În timp ce trăiește soția, prostituata nu are voie să locuiască la un loc cu aceasta.

Un interesant izvor cu caracter legislativ îl formează legile lui Bilalama din Eșnuna, un stat în regiunea Diyala. Aceste legi au fost redactate în limba caldeană pe două tăblițe descoperite în anul 1945 și 1947 la Tell Abu Harmal. Data redactării respectivelor norme juridice se pare că nu depășește timpul de domnie al lui Dadușa, contemporan cu regele Hamurabi.

Din cuprinsul acestui cod reținem cîteva norme juridice: în legătură cu căsătoria și pedepsirea diferitelor abateri de la etica familială și socială²⁸. Asemănări între aceste legi și Legea mozaică există, dar sînt

28. S. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, trad. de Cornel Sabin, București, 1962, p. 112, 153—155, în «ANET», p. 160—163; în «BA», 1948, p. 41; S. E. Mendenhall, *Ancient oriental and biblical Law*, în «BA», 1954, p. 39; C. Daniel—A. Negoită, *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, București, 1975, p. 301—304; H. W. Saggs, în «Irak», 1960, p. 49—56; vezi și D. W. Thomas, G. Cardascio, *Les lois assyriennes*. Introduc-tion, trad. et. comm., Paris, 1969, 358 p.

formale și întâmplătoare, căci spiritul care le străbate este diferit. Concepția monoteistă care stă la baza legislației mozaice nu se întâlnește în nici o normă legislativă a popoarelor din Orientul Apropiat.

Timp de doi ani (1967—1969), arheologii au inițiat cercetări pe locul de la Tell el Fakhar, unde s-au mai păstrat vestigii dintr-o așezare din mileniul II î.d.Hr. și un lot de 1000 tăblițe cuneiforme ce se aseamănă cu documentele epigrafice de la Nuzi. Descifrarea obiectelor înscrise ne aduce noi date asupra istoriei unor popoare orientale care au existat în perioada biblică. Unul din acestea au fost și elamiții menționați în Vechiul Testament (Fac. 10, 22; Neemia, 7, 12), a căror patrie, după ce a cunoscut între anii 1300—1100 î.d.Hr. zile de înflorire sub regii din Azan și Suza, a fost subjugată de alte neamuri.

De la elamiți ne-au rămas mai puține documente arheologice din care reiese că civilizația lor a suferit multe influențe străine în mileniul al III-lea î.d.Hr. Prin anul 3000 î.d.Hr. ei au inventat o scriere nedescifrată pînă acum, și în mileniul II î.d.Hr. s-au organizat într-un stat puternic, care își va încheia existența odată cu cucerirea lui în anul 639 î.d.Hr. de către regele Asurbanîpal²⁹.

În Concepția lor religioasă asiro-babilonienii nu au pus accent pe naturalismul sumerian, subliniind mai mult însușirile transcendente ale zeilor. În panteonul acestora, locul de frunte era ocupat de triada sumeriană Anu (=cerul), Enlil (aerul) și Enki-Ea (pămîntul) și de cele trei zeități semite: Șamaș (soarele), Sin (luna) și Iștar (luceafărul). Acestor divinități, locuitorii dintre cele două fluvii — Tigru și Eufrat — le-au ridicat locașuri de cult după modelul ziguratelor. La aceste edificii religioase credincioșii aduceau jertfe din animale și vegetale și înălțau rugăciuni, stînd în genunchi și cu mîinile întinse către statuia zeului. Închinarea la statuia zeului desigur contravine prescripțiilor mozaice care prin porunca a doua a Decalogului menționează următoarele: «Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din cîte sînt în cer, și din cîte sînt pe pămînt, jos, și din cîte sînt în apele de sub pămînt. Să nu te închini lor nici să le slujești» (Ieș. 20, 4—5; Deut. 5, 8—9). Cu alte cuvinte, se interzice cu desăvîrșire poporului lui Israel să cinstească pe Iahve sub forma unui chip turnat și să alunece în idolatrie (Ieș. 34, 13, 17; Lev. 19, 4), practică condamnată cu vehemență de profeți.

Asiro-babilonienii practicau magia, descîntatul și ghicitul. Menționăm acest lucru deoarece în Vechiul Testament se spune numai de practica ghicitului, atunci cînd regele Saul s-a dus la vrăjitoarea din Endor ca să cheme duhul lui Samuel. Această vrăjitoare, neștiind cine o roagă să cheme duhul lui Samuel, a răspuns regelui iudeu: «Tu știi ce a făcut Saul, cum a alungat el din țară pe cei ce cheamă morții și pe ghicitori...» (I Regi, 28, 9).

Din textul biblic reiese clar că ghicitoria n-a fost admisă între fiii lui Israel și cazul regelui Saul este numai incidental, fără a fi vorba de vreo influență asiro-babiloniană.

29. E. F. Campbell, *Archaeological News and Views*, în «BA», 1970, p. 29—30; J. Deshayes, *Civilizația vechiului Orient*, vol. I, p. 55—56, 131; vezi și Amiet, *Elam*, Paris, 1968, 614 p.

În textele asiro-babiloniene cu caracter religios mai sînt cuprinse și informații privind credința lor în existența demonilor proveniți probabil din zei sau din sufletele celor decedați care au fost asasinați sau nu au fost îngropați, deoarece în viață au făcut rău semenilor lor. Puterea demonilor este limitată și ei pot tortura chiar pe acei drepti ce nu au acceptat păcatul prin care vine și boala fizică³⁰.

Din descoperirile făcute pe pămîntul Mesopotamiei rezultă că popoarele care au locuit pe acele tărîmuri n-au influențat în vreun fel religia și pe aghiografii Vechiului Testament.

Popoarele respective au fost idololatre, pe cînd poporul Israel și-a menținut totdeauna, cu excepția unor regi care au căzut în idololatrie, religia monoteistă a strămoșilor.

Unele teme comune Vechiului Testament și literaturii popoarelor orientale se datoresc revelației primordiale, transmisă pe cale orală din generație în generație.

Unele legi prin care se reglementează relațiile familiale și sociale sînt într-adevăr asemănătoare, dar spiritul care le străbate și scopul pe care-l urmăresc este diferit.

3. Descoperirile din Siria

Considerată de unii orientaliști patria popoarelor semite, Siria, denumită în vechime de egipteni «Țara Zeului» (t', ntr), împreună cu Libanul, a fost cercetată în mai multe rînduri de arheologi, care au identificat existența unor orașe dispărute de pe arena istoriei Orientului Apropiat. Aceste locuri bogate în vestigii arheologice au oferit specialiștilor date de mare valoare pentru istoria, civilizația și cultura neamurilor semite înrudite cu poporul evreu; de aceea monumentele epigrafice au fost studiate cu un viu interes de specialiști.

Începînd din anul 1933 și pînă în 1966 pe locul fostului oraș Mari, azi Tel Hariri, s-au desfășurat cele 16 campanii arheologice de o expediție franceză. Pe parcursul acestor explorări relatate de A. Parrot au fost adunate, între alte vestigii, cele peste 20.000 tăblițe cuneiforme depozitate în arhiva regală și rămășițele templului închinat zeiței Iștar. Înainte de efectuarea cercetărilor arheologice, orașul-stat de la Mari, deși nu a fost menționat în cărțile Vechiului Testament, el a apărut în textele cuneiforme descoperite la Nipur, Kiș și Babilon³¹.

30. S. Kramer, *op. cit.*, p. 138—139, 143, în «ANET», p. 64, 83, 90, 344, 383, 425—427, 435, 438; G. Contenau, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1947, p. 167, 215, 225; Idem, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, p. 200—201; S. Moscati, *op. cit.*, p. 42—43; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. II, p. 79—87.

31. Rapoarte preliminare apărute în revista «Syria», 1935, nr. 16, p. 1—28, 117—140; 1936, nr. 17, p. 1—31; 1937, nr. 18, p. 54—84, 325—354; 1938, nr. 19, p. 1—29; 1939, nr. 20, p. 1—22; 1940, nr. 21, p. 1—29; 1952, nr. 29, p. 183—203; 1953, nr. 30, p. 196—221; 1954, nr. 31, p. 151—171; 1955, nr. 32, p. 185—211; 1962, nr. 39, p. 151—179; 1964, nr. 41, p. 3—20; 1965, nr. 42, p. 197—225; 1967, nr. 44, p. 1—21; B. Couroyer, *La terre de Dieu*, în «RB», 1971, p. 59—70; J. Sogjin, *Ancient biblical Traditions and modern biblical Discoveries*, în «BA», 1960, p. 97; vezi și M. Cazeles și alții, *De Mari a Qumran*, vol. II, Paris, 1969, 367 p.; V. Calotianu, *Epoca patriarhilor evrei în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în «Glasul Bisericii», 1973, nr. 11—12, p. 1281; M. Iancu, *Geneza*, 12, 1—10, în *lumina descoperirilor arheologice*, în «Studii Teologice», 1959, nr. 5—6, p. 33.

Pe baza mărturiilor arheologice s-a putut stabili că așezarea de la Mari a cunoscut câteva perioade de prosperitate, începînd din mileniul III î.d.Hr. În secolul al XIX-lea î.d.Hr., pătrunzînd aici, amoreii au reușit să ia conducerea, înființînd chiar o dinastie care va dura pînă în secolul XIII î.d.Hr. Acest popor, luînd contact cu tradițiile religioase sumero-acadeene, le-a asimilat, ca apoi, prin mijlocirea lui, acestea să ajungă pînă în Țara Sfîntă. De fapt în textele biblice amoreii sînt consemnați încă pe timpul lui Avraam, cînd au fost învinși de Kedarlaomer al Elamului (Fac. 14, 5—7) și mai tirziu, în vremea lui Moise, cu ocazia trimerterii iscoadelor israelite în Canaan, care l-au informat că aceștia locuiesc în regiunea muntoasă a Canaanului (Numeri, 13, 30). Sau cînd autorul Pentateuhului spune că după ce evreii au plecat de la muntele Horeb, au străbătut pustiul pe care l-a văzut poporul în drumul său spre muntele amoreilor (Deuteronom, 1, 19). De asemenea, ei mai apar și în zilele lui Iosua, despre care se arată că a învins pe amorei în chip minunat (Iosua, 10).

Majoritatea populației de la Mari era de origine semită și nu sumeriană cum vom întîlni în partea de sud a Mesopotamiei; de aceea, din acest motiv s-a acordat mai multă atenție monumentelor date la iveală pe locul numitei așezări. Pentru a dovedi acest adevăr, cercetătorii au procedat la studierea mărturiilor cu caracter religios și au identificat mai multe zeități care poartă nume semite. Dintre ele menționăm pe: Șamaș, Dagon, Iștar sau Așarta, la care se referă și Vechiul Testament (Jud. 2, 13). Din motive religioase, credincioșii au construit în mileniul III î.d.Hr. zigurate de cărămidă pe care le întîlnim în toată Mesopotamia, edificii socotite după unii specialiști ca izvor de inspirație pentru zidirea turnului Babel (Fac. 9, 1—9).

Pe șantierul de la Mari s-au înregistrat și urme de orașe și nume de persoane pe care le întîlnim în Vechiul Testament. Dintre ele amintim pe Nakhur-Nahor (Fac. 11, 22—25, 27—29), Labaan-Laban (Fac. 24, 30), Terah, Serug, Peleg, Dawidum, cu sensul de «biruitorul», și Irkub-El³².

Mărturiile arheologice de la Mari au determinat pe unii orientaliști să afirme că ele înseamnă o «redescoperire a Vechiului Testament» întrucît unele expresii semite, datini și obiecte, au fost puse în relație cu textele biblice. Astfel, templele descoperite, făcute în formă de casă, pentru a servi zeilor drept locuință, au fost puse în legătură cu templul din Ierusalim; altarele de piatră date la iveală aici au fost puse în relație cu cele ridicate de patriarhii Vechiului Testament (Fac.

32. W. Keller, *La Bible arrachée aux sables*, trad. din germană de M. Müller-Strauss, Presses de la cité, 1962, p. 16, 52—60; A. Parrot, *Les tablettes de Mari et l'Ancien Testament*, în «RHR» (= Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse), 1950; cf., idem, *Abraham et son temps*, p. 41—47; Idem, *Mari*, în «DWT», p. 136—144; G. Lisowsky, *Konkordanz zum häbraischen Alten Testament*, ed. II, Stuttgart, 1958, p. 172; Z. Kosidowski, *op. cit.*, p. 78—79; Botero-Finet, *Archives royales de Mari*, XV, Repertoire, p. 140—159; A. Alt, *Geschichte und Alte Testament*, 1953, p. 134; cf. A. Parrot, *Abraham...*, p. 98; J. R. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957; p. 35, 59; Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. I, p. 481; G. E. Mendenhall, *Mari*, în «BA», 1948, p. 1—9; A. Malamat, *Mari*, în «BA», 1971, p. 5—6; A. Bea, *Die Texte von Mari und das A.T.*, în «Biblica», 1940, p. 188—196; Pr. A. Negoită, *Istoria poporului Bibliei după cercetările mai noi*, în «Mitropolia Banatului», 1961, nr. 7—12, p. 25—27.

28, 19—22; 31, 44—45; 35, 14). S-au căutat apoi analogii între felul jertfelor aduse la Mari și cele prescrise în Legea mozaică; în ceremonia investirii regilor de către zeița Iștar și ungerea regilor lui Israel; în sfârșit, s-au căutat analogii între așa-ziiși profeți, amintiți în tăblițele cuneiforme, și profeții Vechiului Testament.

Desigur, este vorba despre păreri personale, formulate de unii cercetători avînd în vedere unele asemănări formale, exterioare, dintre așezămintele și instituțiile menționate mai sus. Pentru că asemănarea între două instituții poate fi întîmplătoare și nu are la bază în mod necesar derivarea uneia din alta. Într-adevăr în Siria s-au aflat urme de temple și altare de pe cînd acestea erau ridicate în cinstea mai multor zei; templul din Ierusalim este ridicat în cinstea unicului și adevăratului Dumnezeu. Nu numai în Siria, ci la majoritatea popoarelor antice, regele era considerat unsul lui Dumnezeu.

Cît despre profeții amintiți, aceștia nu erau altceva decît magi, ghicitori și vrăjitori; pe cînd în Vechiul Testament profeții sînt considerați trimiși ai lui Iahve, inspirați de El și nicidecum niște ghicitori în măruntaiele animalelor.

Cît despre monumentele epigrafice de la Mari, trebuie spus că sînt folositoare studiului Vechiului Testament, pentru că provin din aceeași perioadă cu migrația patriarhului Avraam spre Țara Sfîntă³³.

Ca și așezarea de la Mari, localitatea de la Ugarit sau Ras Șamra, situată la 15 km nord de actualul oraș Latachia, nu apare în Vechiul Testament, însă manuscrisele descoperite aici în anul 1929 de arheologii francezi sînt un izvor prețios pentru a cunoaște istoria, religia, cultura și civilizația unor popoare din părțile Siriei, începînd cu mileniul VII î.d.Hr., și pînă în anul 1200 î.d.Hr., cînd a fost adusă într-o stare de ruină, cauzată de invazia «popoarelor mării».

Dacă în textele biblice lipsește numele așezării, totuși ea este menționată în scrierile de la Mari (sec. XVIII) și în corespondența de la Tell el Amarna (sec. XIV), întrucît era și port la Marea Mediterană, ca și Biblosul. În tăblițele de la Tell el Amarna se arată că în acea vreme orașul Ugarit era una dintre cele mai importante cetăți ale Orientului antic, deoarece a reușit să-și creeze condiții pentru dezvoltarea comerțului și industriei după conflictul egipteano-mitanian din anii 1440 și 1350 î.d.Hr. și a promovat o politică de pace, depinzînd cînd de Egipt, cînd de hitiți.

33. W. F. Albright, *From Patriarchs to Moses I; From Abraham to Joseph*, în «BA», 1973, p. 18, 21; G. E. Wright, *Biblical Archaeology to day*, în «BA», 1947, p. 13; A. Malamat, *op. cit.*, p. 20—21; Idem, *Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible*, Hebrew University, Jerusalem, 1975, p. 62—82; Idem, *Prophecy in the Mari documents*, în «Eretz Israel», vol. IV, Jerusalem, 1956, p. 74—84; Idem, *Revelations in the New documents from Mari and the Bible*, în «Vetus Testamentum», 1966, p. 207—227; F. Ellermeir, *Prophezie in Mari und Israel*, Herberg am Harz, 1968, p. 89—97, 171—187, 230—240 (248); W. L. Moran, *New evidence from Mari on the history of Prophezie*, în «Biblica», 1969, p. 15—16; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, ed. II, Cardiff, 1962, p. 49—75, 80—82 (VIII+91 p.); M. H. Orlinski, în «Oriens Antiquus», 1965, nr. 4, p. 170; H. B. Huffman, *Prophecy in the Mari Letters*, în «BA», 1968, p. 101—124; A. Lods, *Une tablette inedite de Mari*, în «Studies in Old Testament», Edinburgh, 1950, p. 103—110; H. H. Rowley, *The Nature of Prophecy of recent Study, The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London, 1952, p. 89—128, etc.

Documentele epigrafice în număr mare, redactate într-o scriere alfabetică cu caracter de tip cuneiform și alta lineară apropiată de cea egeeano-cipriotă sînt redactate în mai multe limbi : ugarita, un dialect din grupa limbilor canaaneene, după unii filologi o singură ramură lingvistică în cadrul limbilor semite de vest, apoi hitita, egipteana, babiloneana (acadeana) și hurrita. După descifrarea documentelor de la Ugarit, specialiștii au încercat să compare textele cu conținut religios cu cele din Vechiul Testament, pentru a stabili în ce măsură ele se aseamănă sau se deosebesc. Totodată, filologii, pornind de la faptul că autorii textelor au folosit o limbă semită, au urmărit în studiile lor să pună în paralel anumite cuvinte de la Ugarit cu termeni ebraici biblici pentru a verifica modul în care limba ebraică și-a păstrat puritatea în perioada vechi-testamentară.

Ca și în cazul edificiilor descoperite pe locul de la Mari, s-au căutat analogii între cele două temple dedicate lui Baal și Dagon, care erau compuse din cîte trei părți : curtea exterioară cu un altar de jertfe, curtea interioară sau sala și camera ascunsă, cu locașul sfînt din Ierusalim și curțile sale³⁴. Între preoția ce deservea aceste temple și preoția levitică s-au căutat de asemenea analogii, ca și între zeul locuitorilor de la Ugarit, ce avea numele de El, și Dumnezeuul lui Israel³⁵. În sfîrșit, s-au văzut analogii între faptul că regele Arhalba lasă prin testament ca soția sa să se căsătorească cu fratele său, cu căsătoria de levirat prevăzută în Vechiul Testament ; între modul de organizare al statului din Ugarit cu statul Israel.

Și de data aceasta trebuie să precizăm că asemănările sînt formale, exterioare și întîmplătoare. Asemănările se datoresc faptului că și la

34. J. Gray, *Ugarit*, în «DWT», p. 145—147 ; Pr. prof. Vl. Prelipean, *Originea alfabetului în lumina descoperirilor mai noi*, în «Studii Teologice», 1961, nr. 3—4, p. 198—201 ; M. Cohen, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, 1958, I Texte XII+471 p. ; II. Documentation et 238 p. Cf. Pr. At. Negoită, în «Studii Teologice», 1964, nr. 3—4, p. 272 ; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. I, p. 111 ; Ed. Jacob, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, Oxford, 1968, p. 50—88 ; H. L. Gingsberg, *Ugaritic studies and the Bible*, în «BA», 1945, p. 21—49 ; P. Hyatt, *Canaanite Ugarit Modern Ras Shamra*, în «BA», 1939, p. 1—8 ; vezi și J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, ed. a II-a, Leiden, 1965, 348 p. ; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden, 1965, recenzie N.N. în «Studii Teologice», 1966, nr. 3—4, p. 234—235 ; E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1964, 132 p. ; cf. Pr. A. Negoită, *Rec. Ed. Jacob, Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1964, în «Studii Teologice», 1966, nr. 7—8, p. 507 ; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, 1937, p. 15—33.

35. În «ANET», p. 130—139, 149 ; Pr. Dr. Vl. Prelipean, *Textele de la Ras-Shamra și raportul lor cu Vechiul Testament*, Cernăuți, 1942, p. 9—29 ; S. Kramer, *op. cit.*, p. 107 ; Roland de Vaux, *Institution*, vol. II, p. 122, apud A. Parrot, *Abraham...*, p. 99, zice că Elohim a înlocuit pe El ; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. II, p. 222, 224, vol. III, p. 117 ; Z. Kosidowski, *op. cit.*, p. 223—228 ; Ch. Viroleaud, *La légende phénicienne de Daniel*, Paris, 1936 ; Idem, *La légende de Keret roi des Sidoniennes*, Paris, 1936, apud J. Deshayes, vol. III, p. 117, 173 ; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Shamra-Ugarit*, Kessel, 1962, p. 85—114 ; H. L. Gingsberg, *op. cit.*, p. 50—51 ; J. P. Naish, *The Ras es Shamra Tablets*, în «Palestine Exploration Fund Quarterly Statement», London, 1932, p. 154—163 ; A. F. Rainey, *The Kingdom of Ugarit*, în «BA», 1956, p. 103, 123—124 ; F. M. Gross, *Canaanite Myth and Epic, Essays in history of Religion of Israel*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1973, VIII+376 p., C. H. Gordon, *Ugaritic Text Book*, Roma, 1965 ; J. C. Moor, *Ugarit Forschung*, 2, 1970, p. 303—305 ; cf. Roland de Vaux, *Histoire...*, vol. II, Paris, 1973, p. 82.

Ugarit avem de-a face cu mentalități semite. Este însă exclusă posibilitatea identității de fond, dat fiind că deosebirile în acest caz sînt de neîntrecut.

La Ugarit s-a practicat politeismul și chiar dacă unii zei poartă numele de El, acesta nu este identic cu Elohîm al evreilor, care credeau într-un singur Dumnezeu; apoi, la Ugarit, preoțimea provenea din 14 familii, pe cînd la evrei din una singură (familia lui Aaron).

Pentru studiul Vechiului Testament textele de la Ugarit au, totuși, importanța lor. În textele amintite aflăm termeni care folosesc la o interpretare mai adîncă a Vechiului Testament și la lămurirea unor obiceiuri menționate în Sfînta Scriptură, care altfel ar fi greu de explicat. Astfel, în cartea Iov traducerea românească are versetul: «Cine a pus atîta înțelepciune în pasărea ibis, sau cine i-a dat pricepere cocoșului?» (38, 36). Acest text este greu de explicat, dar avînd în vedere sensul cuvintelor după textele amintite, s-a stabilit că aici este vorba de cu totul altceva. Versetul respectiv ar trebui să se traducă: «Cine a pus înțelepciune în Tahwt (= înțelept)?». «Sau cine a dat cîrmaciului pricepere?».

Un alt exemplu îl găsim în cazul profetului Iona, care s-a îndreptat spre Tarsis pe o corabie feniciană și, în timpul unei furtuni, este aruncat în mare. Or, în textele de la Ugarit se spune, printre altele, că fenicienii obișnuiau să jertfească oameni, pentru a îmblîzi pe zei ³⁶.

Dacă majoritatea vestigiilor de la Ugarit se încadrează cronologic între anii 1600—1200 î.d.Hr., cele de la Tell Mardikh (Ebla) sînt mai vechi cu peste o jumătate de secol (anul 2300 î.d.H.). Este vorba de cele 14.000 de tăblițe cuneiforme, redactate în limba eblaită (protocanaanită) și descoperite în anul 1964 de o expediție italiană.

Aceste materiale epigrafice care ar fi din timpul patriarhului Avraam, au un bogat conținut istorico-religios și ele sînt folositoare Arheologiei biblice, întrucît se referă la localități și drumuri comerciale din Țara Sfîntă ³⁷.

4. Descoperirile din Asia Mică

Un număr însemnat de tăblițe cuneiforme descoperite între anii 1936—1949 la Tell Atchana sau Alalakh (Turcia), situată lîngă bazinul Amuqului, constituie o interesantă documentație pentru cunoașterea istoriei numitei localități în care au fost identificate 17 nivele de ocupație umană, începînd din anul 3100 și pînă la devastarea ei de către «popoarele mării», ce au ajuns chiar în părțile de nord-vest ale Siriei.

Pe lîngă urmele de edificii și temple, obiecte de ceramică, statui, menționăm cele 457 texte din perioada biblică, înscrise pe niște tăblițe descoperite în nivelele 7 și 4 datînd din anii 1710—1650 î.d.Hr., respectiv 1650—1473 (1483—1370) î.d.Hr.

36. J. Gray, *op. cit.*, p. 149—161; S. Dossin și alții, *Archives Royales de Mari*, Paris, 1941 și anii următori, II, n. 12, V, p. 15—16; S. Moscati, *Vechile...*, p. 105—116; R. Dussaud, *Les découvertes...*, p. 95—113; W. F. Albright, *Jahweh and the Gods of Canaan*, New York, 1968, p. 235; C. Daniel—A. Negoită, *Gîndirea...*, p. 18, 74, 78; idem, *Civilizația...*, p. 34; A. Caquot, *Le Dieu d'Athtar et les textes de Ras Shamra*, în «Syria», 1958, p. 45—60.

37. L. T. Geraty and W. H. Sea, *The Tell Mardikh Tablets*, în «Review and Sabbath Herald», 27 mai 1976, p. 1.

Între monumentele înscrise la Alalakh, pe baza cărora s-a revizuit cronologia privind durata de domnie a primei dinastii din Babilon, se numără textul de pe statuia regelui Idrimi (1550 î.d.Hr.) prezentat în gen de discurs. Conținutul acestei inscripții se referă la regele Idrimi care povestește cum a fugit cu familia la Emar din cauza unei revolte. Având în vedere stilul curgător al povestirii, specialiștii au văzut o apropiere formală între acest episod și textele biblice referitoare la momentul cînd David (I Regi, 22, 3) era urmărit de Saul ca să-l ucidă, sau cînd fiul său Abesalom s-a refugiat la regele din Gheșur (II Regi, 13, 37).

Numitul rege din Alalakh, ca și cel din Ugarit, a încheiat diferite tratate cu vecinii săi, dintre care unul se referă la extrădarea persoanelor fugite.

Într-o situație similară s-a aflat și comandantul de armată Ioab (II Regi, 18, 2), cînd s-a refugiat în Cortul Sfînt din cauză că nu a fost de acord cu alegerea lui Solomon ca rege al statului israelit (III Regi, 2, 28). Această împotrivire a dus la uciderea lui, iar în locul său regele Solomon l-a ales pe Benaia, fiul lui Iehoiada (III Regi, 2, 34—35).

În palatul regal refăcut între anii 1750—1593 și apoi de egipteni sub faraonii Tutmoses I și III (1595—1447 î.d.Hr.) și de asirieni, existau sclavi proveniți din prizonieri de război sau din cei care nu-și puteau achita datoria. Sclavia juca un rol principal la curtea regelui și numărul sclavilor sporea atunci cînd cineva nu-și putea onora obligațiile față de el; de aceea din teama de a nu fi socotit ca cei deveniți proprietatea șefului statului, regele David a refuzat ospitalitatea regelui Achîș al Gatului (I Regi, 27, 3—5).

Obiceiul de a înșira localități pe un catalog nu este propriu Vechiului Testament (Iosua, 15, 21—63), ci el apare și în tăblițele de la Alalakh, pe care sînt înscrise și ocupațiile oamenilor — olari, tîmplari, etc., meserii care nu se deosebesc de cele ale evreilor (Ieș. 25, 10; 37, 1; I Paralipomena, 4, 23). De asemenea, practica folosirii sorturilor (I Paralip. 24, 7—19) nu e străină locuitorilor de la Alalakh.

S-au constatat și alte asemănări, explicabile, de asemenea, de conviețuire a evreilor printre popoarele respective, timp de secole. Un exemplu în acest sens îl constituie obiceiul ca mirele să meargă la fata pe care o pețea, așa cum făceau și locuitorii din Alep, și pe care îl aflăm și în Vechiul Testament (Facere, 24, 53).

La Alalakh căsătoria se încheia în prezența unor martori, deoarece se redacta un contract care definea poziția dintre soți. În legătură cu acest act matrimonial se specifică situația în care soția nu putea da naștere la copii; atunci fiica fratelui ei era dată soțului său ca soție. De asemenea, în cazul că o femeie concubină năștea înaintea soției legitime care trebuia să nască, fiul acesteia, din urmă se socotea primul născut. Această practică ce are în vedere perpetuarea neamului omenesc o întîlnim și în Orientul apropiat, la popoarele semite, inclusiv la patriarhiile evrei; de aceea, în virtutea acestui obicei, Sara a zis lui Avraam: «Iată m-a închis Domnul ca să nu nasc. Intră dar la slujnica mea; poate vei dobîndi copii de la ea. Și a ascultat Avraam vorba Sarei» (Fac. 16, 2).

Din mărturiile arheologice scoase la lumină pe șantierul de la Alalakh, specialiștii au reușit să obțină puține date referitoare la concepția religioasă. Din acest punct de vedere se arată că locuitorii de aici venerau un număr mare de zei semiți, hurriți și hitiți, ca : Im (= Adu sau Teșub), Hepat, soția lui Im, adorată în templul din Alep, Șin, Șamaș, Malik, Astapi Kupapa și alții. De asemenea, cinsteau și pe zeița Iștar invocată în tratate și contracte, în secolul XVIII î.d.Hr., și care pretindea că regele din Alalakh este posesiunea ei specială.

Prin urmare, vestigiile din această așezare antică au o legătură indirectă cu Vechiul Testament, oferind unele exemple pentru a face o comparație mai mult formală decât de fond ³⁸.

După nume, hitiții, popor care în antichitate locuia în ținuturile Asiei Mici, sînt urmașii lui Het, cel de al doilea fiu al lui Canaan (Fac. 10, 15), iar după scriere și formele gramaticale acadeene sînt indo-europeni. Ei și-au făcut apariția în Siria de nord, în mileniul al II-lea î.d.Hr., odată cu sosirea hurriților și a cașiților, originari din Anatolia și Iran, grup denumit de specialiști al «popoarelor din munți».

Pe baza documentelor epigrafice și din informațiile istorice aflăm că vechiul regat hitit a fost fondat sub regele Labarna I (1680—1650) care la început avea capitala la Kușșar și nu la Hattușaş (Boghazköy). De asemenea, legile lor cu aspect juridic, redactate cu caractere cuneiforme, după conținut se apropie de cele mozaice și ele au fost codificate pe la anul 1450 î.d.Hr. ³⁹.

Fondatorul statului hitit a trăit pe vremea patriarhilor și în Vechiul Testament se fac referiri la fiii lui Het de la care Avraam a cumpărat locul de veci pentru Sara, soția sa (Facere, 23). Mai tîrziu, în zilele regelui David, aflăm de Urie heteul care conducea o parte din armata regelui iudeu și a cărei soție, Batșeba, a fost luată de el în căsătorie (II Regi, 11).

Din dorința de a afla cît mai multe date din istoria vechiului imperiu hitit, înfrînt și distrus la sosirea «popoarelor mării», arheologii au continuat săpăturile de la Boghazköy în anii 1931—1939 și 1952, urmărind îndeaproape degajarea terenului de pe locașurile de cult sau de pe edificiile particulare. În acest timp au fost adunate peste 15.000 tăblițe cuneiforme adăpostite în arhiva regală. Inscripții de acest gen au fost scoase la lumină în anul 1947 și pe șantierul arheologic de la Karatepe, care îmbogățesc tezaurul celor 140 vestigii publicate în anii 1900—1906 sub titlul «corpus inscriptionum hettiticorum».

38. A. Negev, *op. cit.*, p. 20—21; în «JCS», 1954, nr. 8, p. 1—30; 1958, nr. 12, p. 124—129; 1959, nr. 13, p. 19—33, 50—62; D. J. Wiseman, *Alalakh*, în «DWT», p. 119—131; W. F. Albright, în «BASQR» (= Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., Cambridge, Mass.), 1952, p. 28—36; 1957, p. 26—34.

39. C. R. Mendenhall, *Ancient Oriental and biblical Law*, în «BA», 1954, p. 39; Idem, *Covenant Forms in israelite Tradition*, în «BA», 1954, p. 62; Ch. H. Pfeiffer, ed., *The biblical World of Archaeology*, ed. a III-a, 1972, p. 125; C. Daniel, *Civilizația Egiptului Antic*, p. 109; Idem, *Mirabilia Orientalia*, p. 70; S. Moscati, *Vechile...*, p. 36—37, 109; A. Scharf-Moortgat, *Ägypten und Vorderasien*, în «Altertum», München, 1950, p. 91; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. I, p. 58, 63—64, 88, 101, 104; vol. III, p. 170—171.

Poporul hitit a fost condus de regi puternici aleși de șefii de trib până la distrugerea sa de invazia «popoarelor mării». Acești locuitori din Asia Mică aveau o cosmogonie înrudită cu cea a hurriților și dădeau mare cinste zeităților solare. În lumea de dincolo, regii decedați apăreau ca niște divinități, iar omul bolnav, din cauza spiritelor rele, se curăța de neputințele sale prin executarea anumitor exorcisme⁴⁰.

5. Descoperirile din Fenicia

Cercetările arheologice efectuate pe locul orașului Biblos, între anii 1921—1925, 1926—1936, 1948—1959, au scos la lumină mărturii în care se vorbește de zeul Adon, cel care moare și renaște. Numele zeului, ca și cele de El și Baal, sînt de origine semită; de aceea ele sînt consemnate și în Vechiul Testament. Atît denumirea de Adon cît și cea de El nu se pot compara din punct de vedere religios cu apelativele Adonai și El, folosite în Vechiul Testament, tot pentru a reda numele lui Dumnezeu.

Dacă la Biblos sau Gubla, în feniciană, sau Ghebal-Ghebla din Sfînta Scriptură (Iosua, 13, 5; Iez. 27, 9) erau adorați zeii Adonis și Doamna Gebalului (Baalat Gebal), în Tîr era proslăvit marele zeu local Melkart, al cărui templu nu a fost încă identificat de arheologi.

Imaginea despre credința idololatră a fenicienilor este completată de stelele funerare și «cipi» (stilpi) amplasați pe «înălțimi», al căror cult era vehement condamnat de aghiografii Vechiului Testament.

Întrucît în antichitate fenicienii au fost conduși de Judecători (*sufetes*, sec. VI î.d.Hr.), nu înseamnă că și evreii au avut o conducere asemănătoare, deoarece după moartea lui Iosua și pînă la primul rege, Saul, judecătorii israeliți au fost aleși de Dumnezeu. La fel este exclusă orice asemănare de fond între cosmogonia feniciană și cea biblică, sau între profetismul siro-fenician, bazat pe oracole, și cel din Vechiul Testament caracterizat prin chemarea divină și revelația supranaturală⁴¹.

6. Descoperirile din Arabia

Datorită condițiilor favorabile din partea de sud-vest a Yemenului, denumită în vechime Arabia felix (regatul Saba), populația de aici a creat o civilizație proprie, identificată de arheologi încă din prima jumătate a secolului trecut. Investigațiile au continuat și în secolul nostru de exploratori americani, pentru zona Yemenului de nord și de sud, și de belgieni pentru Arabia Saudită.

Pornind de la opinia specialiștilor că în Arabia au locuit înainte de migrație mulți semiți, se poate spune că tot pe aceste meleaguri au viețuit și urmașii lui Ismael născut din Agar egipteanca și patriarhul Avraam (Facerea, 16; 25, 13-15). Desigur că descendenții au fost în număr mare;

40. Guy Rachet, *Universul arheologiei*, vol. I, trad. de R. Florescu și G. Ceacalopol, București 1977, p. 289—290; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. I, p. 111, 115; vol. II, p. 13, 17, 39; 43; S. Moscati, *Vechile civilizații semite*, p. 111—112.

41. A. Negev, *op. cit.*, p. 65—66; Guy Rachet, *op. cit.*, p. 311—312; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. III, p. 95; *Chronologie de plus anciennes installations de Byblos*, în «RB», 1950, p. 583—603; P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, 1928—1929; S. Moscati, *Lumea fenicienilor*, p. 49—50, 89; Idem, *Vechile civilizații semite*, p. 120—130; în «ANET», p. 133, 140, 143—145, 151—152, 155; C. Daniel, *Lumea fenicienilor*, p. 210—222.

de aceea orientaliștii menționează mai multe nume de popoare ca: sabei, minei, nabateeni, etc. Aceste seminții în antichitate au reușit să închege mici regate ca acelea din Qataban, Marib și Haramaut a căror organizare statală era pur semită. Existența nabateenilor în perioada vechi-testamentară este atestată de descoperirea unui templu local de la Djebel et Tannur, situat în partea de sud a Mării Moarte. Locașul de cult a fost ridicat de acest popor în secolul VII î.d.Hr.

La Marib, capitala sabeilor, se află urmele unui templu ridicat în secolul VIII î.d.Hr., consacrat zeului lunii. Locuitorii acestei țări se ocupau cu comerțul, așa după cum indică documentele asiriene. Drumul comercial poartă numele și de «drumul tămîii» care ducea în Țara Sfântă și pe el a venit probabil și regina din Saba să vadă pe regele Solomon și «să-i încerce înțelepciunea cu cuvinte greu de înțeles» (II Regi, 10,1).

Ca și celelalte neamuri semite din afara granițelor Arabiei și cele din această regiune aveau o credință politeistă, în fruntea zeilor aflându-se divinitățile astrale: Iluqih, Sin și Athtar (Venus) sau cele panarabe: Allah și Allat.

Toți zeii erau cinstiți de oameni prin rugăciuni, jertfe de animale sau umane și daruri nesângeroase aduse la locașurile de cult deservite de o numeroasă clasă preoțească. La cultul idololatrii sînt amintiți și acei «betili» sau pietre, utilizate ca locaș al zeului ce se putea transporta în timpul unei procesiuni.

Monumentele, puține la număr, scoase la iveală pe pămîntul Arabiei, nu au fost comentate în relație cu obiceiurile și concepția desprinse din cărțile canonice ale Vechiului Testament ⁴².

Popoarele arabe, ajungînd pînă în partea de est a Iordanului, au intrat în contact cu amoniții care au ridicat cetatea Raba (III Regi, 12, 26; 17, 27), azi Aman, descoperită de arheologi în anul 1961. În acest an a fost degajat pămîntul de pe urmele unui templu construit în secolul XV î.d.Hr., precum și un obiect înscris de amoniți cu caractere aramaice, care ar proveni de la locașul de cult dedicat zeului național Milkom. Despre acest zeu nu amintește numai profetul Ieremia (49, 1). Amoniții așezați la est de Marea Moartă (Num. 21, 24; Deut. 2, 20) își au numele de la Ben Ammi, fiul lui Lot (Fac. 19, 38) și după aprecierile textelor biblice erau un neam de războinici și idololatri (Jud. 10, 6; I Regi, 11, 1-3); de aceea au fost condamnați pentru faptele lor de profeții Ieremia (49, 1-6) și Iezechiel (25, 2-10).

Acest popor în secolul XII î.d.Hr. a dus o viață nomadă urmată de o perioadă de înflorire între anii 900—600 î.d.Hr.

Din referințele biblice și asiriene rezultă că amoniții au fost ocupați prima dată de regele David (II Regi, 12, 26-31) și a doua oară de regii Asiriei, în secolul VII î.d.Hr. Descendența semită a amoniților se poate deduce din numele înscrise pe cele trei inscripții datînd din secolul VII î.d.Hr. Dintre ele menționăm numele lui Amminadab (sau Aminadab)

42. S. Moscati, *Vechile...*, p. 210—247, 259; J. Deshayes, *op. cit.*, vol. I, p. 62; W. Keller, *op. cit.*, p. 187—190; Pr. A. Negoită, *Mediul în care a apărut Noul Așezământ. Cultura nabateenilor în lumina ultimelor săpături arheologice*, în «Mitropolia Olteniei», 1960, nr. 9—12, p. 561—575; Pr. Gh. Gheția, *Saba. Studiu de arheologie biblică*, în «Mitropolia Banatului», 1967, nr. 10—12, p. 662—696.

folosit de mai multe ori de aghiografii Vechiului Testament (Num. 1, 7; 2, 3; Rut, 4, 19-20; I Paralip. 2, 10; 15, 10-11).

Până la descoperirile arheologice din anul 1924, cele cinci așezări de pe malul estic al Mării Moarte numite : Sodoma, Gomora, Adma, Teboim și Toar, erau cunoscute numai din informațiile scripturistice (Fac. 18,20 ; 19, 23, 24, 30 ; Deut. 29, 23; Isaia, 15, 5; Ier. 48, 34). De la această dată, o parte din ele sînt confirmate și de arheologie ; astfel: Sodoma, situată la sud de peninsula Lișan și aproape de riul Numeirah ; Gomora la sud de riul Esal și la Nord de Sodoma, și Toar pe locul denumit azi Ghor el Safi, pe latura cea mai sudică a Mării Moarte. În dreptul peninsulei Lișan se află urme de la o veche așezare, ceramică și stîlpi pentru cult datînd din anii 2300—1900 î.d.Hr.⁴³

Prin urmare, monumentele arheologice din țările indicate mai sus, în totalitatea lor sînt un material deosebit de prețios pentru cunoașterea detaliată a istoriei, culturii, religiei și civilizației popoarelor menționate în Vechiul Testament și sînt, în același timp, o confirmare a existenței unor așezări omenești menționate în Sfînta Scriptură. Aceste vestigii arheologice ne ajută la formarea unei imagini complexe referitor la existența localităților menționate în textele biblice. În același timp ele ne fac să înțelegem mai bine acele obiceiuri ce se aseamănă cu cele din timpul patriarhilor și care sînt mărturia cea mai sigură că aceștia nu s-au îndepărtat de obiceiurile semite sau nesemite din vremea lor. Că strămoșii fiilor lui Israel au fost niște persoane reale și că adevărat este tot ceea ce autorii sfinți au scris în cărțile lor prin inspirație divină cu privire la Dumnezeu, lume și om. Aceste relatări au la bază niște idei religioase specifice Vechiului Testament.

Ca mărturii extrabiblice, monumentele epigrafice din afara Țării Sfînte au devenit, în urma descifrării caracterelor ieroglife și cuneiforme, un interesant și util ghid pentru specialiști și care este foarte necesar celor ce doresc să-și îmbogățească cunoștințele din istoria popoarelor orientale. Pentru popoarele care le-au produs și au dispărut din istorie, aceste vestigii sînt, pe lângă mențiunea textului scripturistic, o nouă mărturie a existenței lor în perioada vechitestamentară și în mod indirect ele confirmă autoritatea istorică a Vechiului Testament.



43. G. M. Landes, *The Material Civilization of the Ammonites*, în «BA», 1961, p. 66—68 ; Idem, *A story of Ammonites*, în «Interpreter's Dictionary of the Bible», 1962 ; L. Harding, *Four Tombs Groups from Jordan*, în «Annual of the Palestine Exploration Fund», 1953 ; Idem, *Recent Discoveries in Jordan*, în «Palestine Exploration Quarterly», London (= PEQ), 1958, p. 10—12 ; E. Puech—A. Rove, *L'inscription de la citadelle d'Amman*, în «RB», 1973, p. 531—546 ; R. Kutscher, *A New Inscription from Amman*, în «Qadmoniot», 1972, nr. V/1, p. 27—28 ; S. Horn, *The Amman Citadel Inscription*, în «Annals of the Department of Antiquities of Jordan», 1967—1968, nr. 12—13, p. 81—83 ; cf. «BASOR», 1969, p. 2—13 ; F. M. Cross, *Notes on Amman Citadel Inscription*, în «BASOR», 1969, p. 13—19 ; W. F. Albright, *Some Comments on the Amman Citadel Inscription*, în «BASOR», 1970, p. 38—40 ; E. F. Campbell—G.E. Wright, *Tribal League Shrines in Amman and Schechem*, în «BA», 1969, p. 106 ; vezi și M. Riemschneider, *Lumea hitiților*, trad. de P. B. Marian, București, 1967.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

DESCHIDEREA CURSURILOR DE ÎNDRUMARE MISIONARĂ ȘI PASTORALĂ A PREGĂTIRII LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI (Seria a 70-a)

Ca și în anii precedenți, Institutul teologic universitar din București a găzduit și anul acesta cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului, seria a 70-a, în perioada 23 iulie—22 august 1984. Jumătate din preoții și diaconii acestei serii, adică un număr de 279, veniți din toate eparhiile Bisericii Ortodoxe Române, au urmat timp de o lună aceste cursuri, desfășurate după un program dinainte stabilit și aprobat, participând la cursuri, seminarii și practică liturgică, sub îndrumarea cadrelor didactice de la cele două Institute teologice ale Patriarhiei Române.

Cursurile au început luni, 23 iulie, dar momentul solemn marcând deschiderea lor oficială a avut loc, cu aprobarea Prea Fericitului Patriarh Iustin, în ziua de marți, 31 iulie, în cadrul unei festivități deosebite la care au participat: P.S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicarul Arhiepiscopiei Bucureștilor, ca delegat al Prea Fericitului Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române; P. Cuv. Arhim. Nifon Mihăiță, consilier patriarhal; profesori de la Institutele teologice din București și Sibiu și delegați din partea revistelor bisericești.

În dimineața zilei de 31 iulie, în biserica «Sfânta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic din București, au fost săvârșite Sfânta Liturghie și Te-Deum-ul, de către un sobor de preoți și diaconi cursanți, protia avînd-o P. C. Pr. Prof. Nicolae Necula de la același Institut teologic. Din sobor au făcut parte următorii: P. C. Pr. Protopop Sava Ioan din Arhiepiscopia Iașilor; P. C. Pr. Tudose Gheorghe și P. C. Pr. Dogaru Constantin, din Arhiepiscopia Bucureștilor; P. C. Pr. Roman Macarie din Episcopia Alba-Iuliei; P. C. Pr. David Mihai din Arhiepiscopia Craiovei; P. C. Pr. Lugoian Simeon din Arhiepiscopia Timișoarei; P. C. Diac. Dăscălescu Constantin din Arhiepiscopia Bucureștilor, și P. C. Diac. Duțulescu Constantin din Episcopia Rîmnîcului și Argeșului.

Festivitatea de deschidere s-a desfășurat în biserica «Sfânta Ecaterina». După Te-Deum și polihroniu, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic din București, a rostit cuvîntul de deschidere, în care a scos în evidență utilitatea și importanța majoră a acestor cursuri de îndrumare misionară și pastorală a clerului, pentru că ele «răspund unei nevoi a Bisericii și a slujitorilor ei, și anume aceleia de a fi bine pregătiți în învățarea cuvîntului Evangheliei lui Hristos și în apărarea adevăratei învățături contra celor care răstălmăcesc Evanghelia, precum și în oficierea celor sfinte și în slujirea oamenilor și a lumii, spre mîntuire». P. C. Sa a arătat că fiecare epocă își are preocupările și problemele ei, mutațiile ei, cu care Biserica și slujitorii ei sînt confrunțați în sînul poporului și al societății cărora le aparțin. Preotul este slujitor al lui Hristos în vremea și în societatea cărora aparține și nu poate face abstracție de timpul și spațiul în care trăiește, de poporul și de realitățile și

aspirațiile lui. Arătând că Biserica Ortodoxă Română a fost mereu integrată în viața și realitățile poporului român, P. C. Sa a evidențiat faptul că în vremea noastră Biserica sprijină edificarea și înflorirea vieții celei noi în țara noastră, progresul și lupta pentru statornicirea păcii în lumea întreagă. P. C. Părinte Prorector a arătat apoi că aceste cursuri se desfășoară într-un moment de o deosebită importanță în viața patriei și anume în atmosfera în care întreg poporul român se pregătește să aniverseze 40 de ani de la marea revoluție de eliberare națională și socială, antifascistă și antiimperialistă, care a deschis calea marilor împliniri naționale în România.

În continuare, P. C. Sa a prezentat obiectivele urmărite de aceste cursuri: îmbogățirea cunoștințelor teologice, familiarizarea cu problemele mari care confruntă Biserica pe plan ecumenic: realizarea unității creștine, apărarea vieții și păcii în Europa și în lumea întreagă, ca și cele care preocupă Biserica noastră pe plan local: apărarea dreptei credințe, îmbogățirea metodelor pastorale, păstrarea unității de credință și de cult prin uniformizarea liturgică.

În încheiere, P. C. Pr. Prorector Dumitru Radu a asigurat conducerea Bisericii noastre, pe Prea Fericitul Patriarh Iustin, că profesorii își vor face datoria cu conștiințiozitate pentru a răspunde exigențelor misiunii preoțești astăzi, prin cursuri, seminarii și convorbiri, ca și prin slujbele divine care urmăresc îmbogățirea și uniformizarea activității liturgice a preoțimii.

Mulțumind Prea Sfințitului Episcop Roman Ialomițeanul pentru participarea la această festivitate, Părintele Prorector a declarat deschise cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului.

A luat apoi cuvântul P. C. Pr. *Protopop Sava Ion* din Arhiepiscopia Iașilor, care a vorbit în numele preoților cursanți. P. C. Sa a evidențiat necesitatea cursurilor de îndrumare misionară și pastorală pentru îmbogățirea și reîmprospătarea cunoștințelor teologice, familiarizarea cu problemele care frământă lumea astăzi, cunoașterea activității Bisericii noastre pe plan local și internațional. P. C. Sa a exprimat, în numele colegilor săi, sentimente de adânc respect, de dragoste și recunoștință fașcă față de conducerea Bisericii noastre, dînd asigurări de comportare demnă la aceste cursuri și de fructificare a rezultatelor lor în parohiile în care păstoresc.

În încheierea festivității, a luat cuvîntul P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, care a transmis mai întîi înalta binecuvîntare a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, după care a împărtășit preoților cursanți sfaturi și îndemnuri folositoare. P. S. Sa a subliniat necesitatea și importanța practică a acestor cursuri pentru reîmprospătarea cunoștințelor teologice și pentru îmbunătățirea metodelor de pastorație, în vederea unei tot mai bune slujiri a Bisericii și a poporului, în condițiile vremurilor noi pe care le trăim. P. S. Episcop Roman Ialomițeanul și-a exprimat convingerea că fiecare preot se va strădui ca la aceste cursuri să-și îmbogățească agonișita intelectuală și moral-duhovnicească, printr-o acumulare de cunoștințe teoretice, dar și prin cunoașterea practică, adică trăirea de zi cu zi a învățăturii creștine. Îndemnîndu-i pe preoții cursanți să dea toată atenția cuvenită acestor cursuri, P. S. Sa i-a binecuvîntat și le-a urat succes în activitatea pe care o vor desfășura.

În acordurile imnului arhieresc, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul a părăsit paraclisul Institutului teologic. (*Pr. Prof. Nicolae D. NECULA*).

Vizita unei delegații a Comitetului E.P.E.R. din Elveția la Institutul Teologic Universitar din București

În ziua de luni, 8 octombrie 1984, un grup de 16 persoane din Comitetul de conducere al Organizației de întraajutorare protestantă a Bisericilor Reformate (Entraide Protestante des Eglises Reformées — EPER) din Elveția a vizitat Institutul teologic universitar din București. Oaspeții, însoțiți de P. C. Pr. Sabin Verzan, Consilier patriarhal, și de P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza, ca interpret pentru limba germană, au sosit la Institut la ora 10,00 și au fost primiți în cancelaria profesorală de către P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, și de către o parte din cadrele didactice.

P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, a salutat, în numele Institutului și al celor de față, pe oaspeții elvețieni, adresându-le urări de bun venit, apoi a prezentat o succintă, sistematică și clară informare privind modul de organizare și funcționare a învățământului teologic în Biserica Ortodoxă Română. P. C. Sa a evidențiat importanța cursurilor de îndrumare misionară și pastorală a clerului pentru reîmprospătarea cunoștințelor teologice și pentru o reînnoire a metodelor pastorale. De asemenea, a reliefat importanța conferințelor teologice interconfesionale, în cadrul ecumenismului local din țara noastră, și contribuția lor la cunoașterea și aprofundarea temelor și problemelor care preocupă astăzi Bisericile creștine.

Oaspeții au pus întrebări și au primit răspunsurile cuvenite în legătură cu o serie de probleme, cum ar fi: examenele de admitere la Seminar și Institut; numărul studenților, retribuirea clerului și a personalului din școlile teologice, practica liturgică și pastorală premergătoare preoției, ș.a. Vorbitoarii au arătat un interes deosebit pentru viața Bisericii Ortodoxe și și-au exprimat bucuria de a fi avut și de a avea în viitor posibilitatea unor astfel de contacte directe cu ortodocșii. Au evidențiat de asemenea importanța schimbului de studenți pentru cunoașterea reciprocă.

În încheierea vizitei, P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu a mulțumit oaspeților pentru această întâlnire care a constituit un prilej de a ne cunoaște mai bine. P. C. Sa a arătat că în cadrul Institutului nostru există discipline care se ocupă de Bisericile protestante, de istoria, doctrina și cultul lor, și că o astfel de cunoaștere este necesară și din partea protestantă. (*Pr. Prof. Nicolae NECULA*)

Vizita Domnului James Houston, Secretarul Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Australia la Institutul Teologic Universitar din București

În ziua de joi, 25 octombrie 1984, Dl. James Houston, secretarul Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Australia, aflat în țara noastră, la invitația Patriarhiei Române, a făcut o vizită la Institutul teologic universitar din București. Oaspetele, însoțit de P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal și rector al Institutului teologic din București, precum și de D-l Vergil Vilcu de la sectorul de Relații externe al Patriarhiei Române, ca translator, a sosit la Institut la ora 12,30 și a fost primit în cancelaria profesorală, unde a avut o întrevedere cu membrii corpului didactic al Institutului.

P. S. Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul a salutat mai întâi prezența distinșului oaspete în Institut și și-a exprimat bucuria pentru această vizită. Apoi a pre-

zentat pe membrii corpului didactic aflați în cancelarie la această întrunire. În continuare, P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu a făcut o scurtă prezentare a modului în care este organizat și funcționează învățământul teologic în Biserica Ortodoxă Română, cu specială privire la Institutul teologic universitar din București, unde sînt cursuri pentru licență și pentru doctoratul în teologie. P. C. Sa a evidențiat activitatea cadrelor didactice la cursurile de îndrumare misionară și pastorală a clerului, la conferințele teologice interconfesionale și în întrunirile internaționale ale organizațiilor creștine, ca și în schimbul de profesori practicat de Biserica noastră cu Biserici și instituții bisericești similare de peste hotare.

Apoi D-l James Houston a prezentat celor de față cîteva aspecte ale activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Australia, din care fac parte și comunitățile românești existente în această parte a lumii, și s-a interesat de felul în care sînt pregătiți studenții pentru pastorație în societatea contemporană și în raport cu celelalte tradiții creștine.

În continuare, membrii corpului didactic au evidențiat rolul Bisericii Ortodoxe Române în istoria poporului român și au accentuat atmosfera ecumenistă care domnește între cultele din România și în care sînt pregătiți și viitorii slujitori ai altarelor. S-a subliniat importanța schimbului de studenți pentru cunoașterea celorlalte Biserici și tradiții creștine, ca și schimbul de profesori. Au fost prezentate unele dintre metodele pentru formarea duhovnicească, pastorală și misionară a viitorilor preoți.

Vizita și discuțiile purtate de D-l James Houston cu cadrele didactice de la Institutul teologic universitar din București s-au desfășurat într-o atmosferă de dragoste frățească și prețuire reciprocă, constituind un schimb de experiență foarte util pentru toți cei ce au fost prezenți (*Pr. Prof. Nicolae D. NECULIA*)

Diac. Prof. Dr. EMILIAN VASILESCU OCTOGENAR

Între personalitățile de seamă ale învățământului teologic superior și ale scrisului teologic ortodox din Biserica noastră, care și-au croit drum prin muncă asiduă și care cu dăruire exemplară au deschis orizonturi noi în sufletele multor promoții de studenți și doctoranzi, se numără și Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, ajuns acum la frumoasa vîrstă de 80 de ani.

Om de cultură în sensul cel mai propriu al cuvîntului și intelectual cu valențe multiple, maestru al condeiului pînă în cele mai mici amănunte, aplecat ani și ani de zile asupra slovelor cărții cu o tenacitate rară, pentru a culege ceea ce a fost mai de folos pentru studenții săi și pentru sine, P. C. Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu a elaborat lucrări de o înaltă ținută științifică și s-a împus printr-o metodă statornică în abordarea subiectelor tratate. Mai mult, P. C. Sa a excelat printr-o generozitate firească, subliniată de o riguroasă onestitate științifică, de acrivie în scris, de sobrietate și respect reciproc în relațiile cu colegii și cu discipolii pe care i-a avut de-a lungul anilor. Toate acestea i-au conturat și mai bine chipul de slujitor al Bisericii Ortodoxe Române la vatra cu foc nestins a cărții, în sanctuarul intim unde se pregătesc vlăstarele fragede ale generațiilor noi de ierarhi și preoți ai creștinismului ortodox românesc.

Vîrsta la care se află acum Părintele Profesor nu i-a diminuat cu nimic simțul scrisului, echilibrul frazei, moderația cuminte în afirmații și corectitudinea formulării, astfel că se poate recunoaște pe deplin în persoana venerabilului didascal grija

deosebită și atenția trează față de tot ceea ce se transmite noii generații de slujitori ai sfintelor altare, de la catedra universitară, de la amovnul cărții teologice, dar și de la masa de scris.

Din aceste motive, la popasul aniversării a 80 de ani de viață ai P. C. Prof. Emilian Vasilescu, socotim o datorie de onoare și o aleasă plăcere să putem scoate în relief măcar câteva din multiplele eforturi depuse de P. C. Sa atît pentru împlinirea propriei vocații de om al scrisului cît și, mai ales, pentru dezvoltarea continuă a disciplinelor pe care le-a onorat.

În scopul de a înlesni cunoașterea mai adecvată a personalității P. C. Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu, dăm în cele ce urmează, câteva date bio-bibliografice mai importante, potrivite unei prezentări aniversare.

1. **Date biografice, studii.** La 21 septembrie 1904, în comuna Herăști, județul Ilfov, venea pe lume cel de-al treilea copil din familia învățătorului Nicolae Vasilescu și a soției sale Elena. I s-a dat numele de *Emilian*. După mamă, descindea dintr-un șir de preoți și avea să se îndrepte spre slujirea Bisericii cu același zel cu care vor fi făcut-o și înaintașii săi.

După anii fragezi și fără de griji ai copilăriei, au urmat anii de școală primară (1911—1916), iar apoi cursurile clasei I la Liceul «Cantemir Vodă» din București, cînd tînărul Emilian a avut privilegiul să fie elevul profesorului Constantin Giurescu, o autoritate pe atunci în domeniul istoriei. De aici, printr-un examen de diferență, a trecut la Seminarul «Nifon Mitropolitul», unde a beneficiat de o bursă și a avut profesori renumiți, ca Iuliu Valaori, Const. Damianovici, Mitiță Constantinescu, Ion N. Dianu și alții.

Cursurile seminareale (1917—1924) au oferit elevului Vasilescu Emilian prilejul să dea semne de ceea ce avea să devină el mai tîrziu, deoarece, ajutat de cîțiva colegi mai buni la studiu, a înființat și a condus «Societatea literară a elevilor Seminarului «Nifon Mitropolitul», societate care ținea ședințe săptămînale de comunicări, recenzii de cărți și chiar lectura unor timide încercări literare personale ale elevilor.

Și-a continuat studiile la Facultatea de teologie din București între anii 1924—1928. Aici a avut șansa să beneficieze de sprijinul moral al eruditului profesor, preot, apoi mitropolit, Ioan-Irineu Mihălcescu. Sub îndrumarea acestuia și-a pregătit și teza de licență în teologie, intitulată *Contribuție la studiul sentimentului religios la români*, obținînd titlul de licențiat în luna octombrie a anului 1928.

Modul în care absolventul Emilian Vasilescu a tratat subiectul tezei sale de licență în teologie, afirmînd continuitatea, trăinicia, profunzimea și mai ales sensul sentimentului religios la români, a atras atenția specialiștilor de atunci și a făcut ca teza să fie publicată, parțial, în patru foiletoane din ziarul «Universul» (Pagina Bisericii) între 10 februarie și 11 iunie în anul 1935.

Între anii 1929 și 1932, obținînd o bursă de studii la Facultatea de teologie protestantă din Paris, tînărul teolog Emilian Vasilescu a frecventat cursurile și seminariile a cinci discipline de teologie sistematică și filosofie religioasă, trecînd și examenele respective semestriale și anuale. În tot acest timp a avut ca îndrumător pe Raoul Allier, decanul facultății, cunoscut îndeosebi pentru lucrările sale de psihologie religioasă. Tot sub îndrumarea lui Raoul Allier a pregătit și a redactat, în limba franceză, patru lucrări de seminar pentru doctoratul în teologie. Traduse apoi în limba română, aceste lucrări au fost publicate în unele reviste bisericești și incluse în volumul intitulat *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*.

În același interval de timp (1929—1932), doctorandul Emilian Vasilescu a frecventat unele cursuri și a trecut examene la Facultatea de litere a Universității din

Paris, avînd profesori iluștri, ca Henri Delacroix, Georges B. Dumas și alții. A obținut, astfel, două dintre cele patru certificate de studii superioare de filosofie: cel de Morală și Sociologie și cel de Psihologie.

Munca intensă de cercetare s-a concretizat în alcătuirea tezei de doctorat în teologie, la specialitatea Teologia fundamentală, și intitulată *Interpretarea sociologică a religiei și moralei*, în care candidatul Emilian Vasilescu a combătut temeinic aserțiunile privitoare la originea și ființa religiei puse în circulație de așa-numita «Școală sociologică franceză», școală în fruntea căreia se afla profesorul Emile Durkheim de la Sorbona. Pregătirea tezei de doctorat sub îndrumarea Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, a condus pe autor la concluzii corecte din punct de vedere ortodox, iar continuarea studiilor asupra subiectului, în Franța, sub îndrumarea lui Gaston Richard, profesor la Universitatea din Bordeaux, președinte de onoare al Institutului internațional de sociologie și bun cunoscător al limbii române, a făcut ca teza să poarte și girul acestui savant profesor francez, care a și scris, în franceză, *Prefața* tezei de doctorat.

Decernarea titlului de doctor a avut loc în decembrie 1936, la Facultatea de teologie a Universității București.

Dorința de studiu a tinărului doctor în teologie Emilian Vasilescu l-a condus pe acesta spre noi afirmări și, în luna octombrie 1938, a obținut și diploma de licențiat al Facultății de litere a Universității din București, specialitatea Filosofie. Pentru obținerea titlului a trecut și cîteva examene la catedre onorate pe atunci de profesori ca P. P. Negulescu și C. Rădulescu-Motru.

La 11 noiembrie 1943, profesorul Emilian Vasilescu a fost numit titular al catedrei de Apologetică și Sociologie la Institutul teologic universitar din Sibiu și, la scurt timp după aceea, s-a căsătorit cu profesoara Maria Ionescu, licențiată în teologie, absolventă a studiilor de doctorat în teologie și licențiată în istorie, autoare a unor studii și articole de specialitate publicate în periodice laice și bisericești.

Faptul de a avea alături o soție bună cunoscătoare a teologiei și istoriei s-a răsfrînt, credem noi, în chip pozitiv asupra scrisului profesorului Dr. Emilian Vasilescu prin aceea că manuscrisele au beneficiat adesea și de observațiile Doamnei Vasilescu, înainte de a fi dactilografiate definitiv. Vedem aici un exemplu de urmat în orice familie de preoți cărturari, unde comuniunea de cultură este deosebit de utilă.

Profesorul Dr. Emilian Vasilescu a fost hirotonit în treapta de diacon în ziua de 14 noiembrie 1943, de către Mitropolitul de atunci al Ardealului, Nicolae Bălan.

2. Funcții îndeplinite de-a lungul anilor. Rămas orfan de ambii părinți încă pe cînd se afla pe băncile Seminarului, tinărul Emilian Vasilescu a trebuit să-și cîștige existența mai întîi dînd lecții particulare de limbi clasice — greacă și latină —, apoi ca învățător suplinitor în satul natal (1924—1925) și ca detașat la cancelaria Revizoratului școlar al județului Ilfov (1925—1927) și la Inspectoratul regiunii a VIII-a școlară București (1928). Între anii 1932 și 1937, concomitent cu activitatea de la Universitate, a trebuit să funcționeze și ca profesor suplinitor de religie la diferite licee din București și la cel din Oltenița. Temporar, a supliniit și postul de secretar al Internatului studenților în teologie.

Cea mai frumoasă și mai rodnică perioadă din viața sa a fost însă perioada universitară, adică anii 1934—1937 și 1937—1971. Este necesar să împărțim această perioadă astfel deoarece proaspătul doctor în teologie Emilian Vasilescu a funcționat ca *asistent onorific* — deci fără plată — la catedra de Teologie fundamentală și Dogmatică, pentru specialitatea Teologie fundamentală, între anii 1934—1937. Abia după acești ani a fost numit *suplinitor bugetar* și a funcționat ca atare între anii 1937—1939. După acest răstimp, a fost numit *asistent provizoriu* pentru

anii 1939—1940 și, în fine, *asistent definitiv*, funcție pe care a îndeplinit-o între anii 1940—1943.

În anul universitar 1942—1943 a supliniit și conferința de Filosofie, nou-înființată, la Facultatea de teologie din București.

De aici a trecut, apoi, ca profesor titular al catedrei de Apologetică și Sociologie de la Institutul teologic universitar din Sibiu, unde a funcționat între anii 1943—1948.

În fine, P. C. Diacon Profesor Dr. Emilian Vasilescu — așa cum va rămâne mereu în amintirea studenților și discipolilor săi de aici înainte — a fost încadrat, în anul 1948, ca profesor titular la catedra de «Studiul comparat al religiilor» (devenită apoi catedră de Istoria religiilor) la Institutul teologic universitar din București, atât la cursurile de licență cât și la cursurile de magisteriu și, ulterior, de doctorat în teologie.

Trebuie precizat că în anul universitar 1948—1949, P. C. Sa a funcționat și ca decan al Facultății de Teologie din București, iar apoi ca director al Internatului studenților în teologie.

După o lungă și meritorie activitate la catedra amintită, la Institutul Teologic Universitar din București, Părintele Prof. Emilian Vasilescu s-a pensionat, la cerere, la data de 21 septembrie 1971, fără a înceta să scrie și să publice în domeniul Istoriei religiilor, în acea disciplină pe care a dus-o mai departe, pe urmele ilustrului său mentor, profesor și înaintaș, Ioan-Irineu Mihălcescu.

3. Activitatea culturală și religios-educativă. Tânărul Emilian Vasilescu a desfășurat între anii 1929—1942, în afara obligațiilor legate de funcțiile îndeplinite, o susținută activitate culturală și religios-educativă, constând din *conferințe, redactare și administrare a unor publicații periodice*, activitate consemnată în *Memoriul de titluri și lucrări* pe care și l-a întocmit și l-a publicat (Tipografia cărților bisericești, București, 1942, p. 16).

Din această activitate menționăm următoarele conferințe publice pe teme diverse, ca: «Religie și ocultism» (unde combate manifestările ocultiste ca dăunătoare vieții religioase propriu-zise), «Morala științei și morala credinței», «Crestinismul și știința socială» etc. Aceste conferințe au fost ținute la Mănăstirea Neamtu (iulie 1933 și august 1934), la Mănăstirea Cozia (august 1936), la Liceul «C. Alimănișteanu» din Oltenița (noiembrie 1936), la Liceul «Matei Basarab» din București (ianuarie 1937), la Ateneul popular «C.A.M. Belvedere» din București (martie 1937), la «Casa Femeii» (martie 1937). Acest fel de activitate a fost continuat și mai târziu, prin numeroase conferințe ținute la Sibiu, Făgăraș, cursurile de îndrumare a clerului etc.

Din activitatea de *redactare și administrare a unor publicații periodice*, menționăm: inițierea și administrarea revistei «Raze de lumină» a studenților în teologie din București, în primele nouă luni de apariție (ianuarie—septembrie 1929); redactarea paginii «Biserica și școala» a ziarului «Calendarul», în ultimele patru luni de apariție (septembrie-decembrie 1933); redactarea și administrarea curierului parohial al parohiei Belvedere din București, de la primul și până la ultimul număr (ianuarie 1933—noiembrie 1940).

În timpul funcționării ca profesor la Institutul teologic din Sibiu (1943—1948), P. C. Diacon Prof. Emilian Vasilescu a fost și redactor al periodicului «Telegraful român».

În afară de periodicele menționate mai sus, în care a publicat numeroase articole, P. C. Sa a colaborat și la diferite alte periodice din acea vreme, ca: «Universul», «Duminica Ortodoxă», «Tinerimea Creștină», «Viitorul» etc.

4. Lucrări publicate. De-a lungul bogatei sale activități P. C. Prof. Emilian Vasilescu a publicat volume, studii, articole și recenzii, pe care le prezentăm mai jos:

A. VOLUME: La loc de frunte se pot menționa cele cinci volume apărute în colecția «Biblioteca teologică» a editurii «Cugetarea» din București, colecție îngrijită de Pr. Prof. Ioan-Irineu Mihălcescu.

1. *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, ediția I, 1933, ediția a II-a 1941, în 16°, 204 pagini. Printre alte titluri din acest volum, menționăm: *Eficacitatea rugăciunii*, (p. 25—34) și *Problema libertății spirituale în filosofia lui Bergson* (p. 128—144). La această lucrare au apărut 14 recenzii.

2. *Interpretarea sociologică a religiei și moralei*, Școala sociologică franceză, Studiu critic, cu o prefață de Prof. Gaston Richard (teză de doctorat, n.n.), București, 1936, în-8°, XVI+176 pagini. Lucrarea este scrisă cu atenție și cu zel tineresc, în vederea obținerii titlului de doctor în teologie. A fost prezentată în nu mai puțin de 12 recenzii. Printre recenzenți s-au numărat și Traian Herseni și Mircea Eliade.

3. *Rîvna casei Tale* (Ioan 2, 17). Gînduri și indemnuri spre folosul Bisericii, București, 1940 în-16°, 204 pagini. Lucrarea cuprinde articole publicate de autor în diferite reviste și ziare și care sînt grupate în 5 capitole, după cum urmează: «Orientarea generală prin vreme», «Scrisul bisericesc», «Credința poporului», «Educația morală și religioasă a poporului», «Înfrățirea popoarelor prin Biserică». Între cei 14 recenzenți ai lucrării remarcăm pe viitorul titular al catedrei de Liturgică, Pr. Prof. Ene Braniște și pe Arhimandritul Iuliu Scriban.

4. *Apologeți creștini, români și străini*, București, 1942, în-16°, 224 pagini. Aici sînt prezentați 22 de autori care s-au ocupat îndeaproape de argumentarea adevărurilor de credință creștine pornind de la ceea ce au considerat ei mai evident în cîmpul de cercetare propriu. Dintre teologi întîlnim, de pildă, pe Vasile Găină, Irineu Mihălcescu, Ioan Gh. Savin și Dumitru Stăniloae, iar dintre ceilalți, pe Dimitrie Cantemir, Nicolae Paulescu, Simion Mehedinți și Ioan Petrovici. Lucrarea a fost prezentată în 8 recenzii, iar dintre recenzenți se remarcă Ștefan Ionescu, Ovid Caledoniu și Prof. Grigorie T. Marcu.

5. *Lecții introductive în filosofie, ținute studenților în teologie*, București, 1943, în-8°, 88 pagini. «Lecțiile» poartă următoarele titluri: «Obiectul filosofiei», «Raportul dintre filosofie și religie», «Raportul dintre filosofie și știință», «Greutățile studiului filosofiei și foloasele sale», «Metodele și împărțirea filosofiei». Lecția intitulată «Raportul dintre filosofie și religie» a apărut mai întîi în «Revista de Filosofie», vol. XVIII, 1943 nr. 1—2.

După aceste cinci volume care reprezintă o valoroasă contribuție de cercetare, locul cel mai important în activitatea publicistică a P.C. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu îl ocupă manualul de *Istoria religiilor*, apărut în două ediții (1975 și 1982), cu 439 și, respectiv, 490 pagini în-8°, în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Acest manual constituie o încununare a întregii activități didactice și științifice a P. C. Sale, umplînd un gol rămas după epuizarea, cu mulți ani în urmă, a manualului publicat de Pr. Prof. Ioan-Irineu Mihălcescu. Manualul P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu nu numai că este adus la zi, cum era și firesc, cu rezultatele cercetărilor mai noi făcute în acest vast domeniu, dar ține seamă și de «modul mai nou de înțelegere și prezentare a religiilor necreștine», deoarece «numai așa pot fi eliminate foarte multe dintre vechile învinuiri pe care și le aduceau pe vremuri religiile între ele» (din *Prefața la ed. I a manualului*). Pe lîngă această mare calitate, manualul se remarcă prin bogăția de informație bibliografică recentă, prin capitole noi, ca de pildă acela privitor la «Religia în epoca pietrei» prin admirabilele «Consi-

derații generale asupra creștinismului», precum și prin foarte interesantul capitol de *Texte alese* (p. 417-454), care aruncă o lumină vie asupra fiecărei religii în parte.

Nu trebuie însă lăsat deoparte nici alte câteva volume publicate de autor, fie singur fie în colaborare, și avînd un caracter mai mult didactic și educativ. Iată care sînt acestea :

1. *Parabole*, de Krummacher și Herder, trad. din limba germană, București, 1929, in-16°, 80 p.
2. *Educația morală prin lecturi*, Bucăți alese din scriitorii români și străini, Editura Pavel Suru, București, 1934, in-8°, 280 p. vol. I; iar vol. II, în Editura «Cugetarea», 1936, 231 p., același format, în colaborare cu Mitropolitul Irineu Mihălcescu.
3. *Apărarea credinței*, Lecturi apologetice, Editura «Cugetarea», București, 1937, in-12°, 203 p., în colaborare cu Mitropolitul Irineu Mihălcescu.
4. *Manuale de religie pentru gimnaziile comerciale de băieți și fete*, curs complet (cl. I-VI), Editura «Cugetarea», București, 1938, in-8°, în colaborare cu Mitropolitul Irineu Mihălcescu și Prof. Nicolae Chițescu.
5. *Manuale de religie pentru gimnaziile și liceele industriale de băieți și fete*, curs complet (cl. I, II și V băieți și I-V fete), Edit. «Cugetarea», București, 1939, în colaborare cu Mitropolitul Irineu Mihălcescu și Prof. Nicolae Chițescu.

B. STUDII. Acestea formează cea mai bogată grupă de publicații ale P. C. Diacon Prof. Dr. Emilian Vasilescu. Ele sînt foarte importante atît prin tematica lor variată cît și prin conținutul lor dens, substanțial. Iată care sînt acestea :

1. *Irineu Mihălcescu, omul și opera*, București, 1939, extras din «Studii Teologice», VII (1938—1939) p. 245—326.
2. *Metafizica «luminilor naturale»* — filosofia D-lui Prof. Eugeniu Speranția —, în «Revista Teologică», XXXIV (1944) nr. 11—12, p. 468—486.
3. *Prezența divină*, în «Revista Teologică», XXXV (1945), nr. 6, p. 221—236, și extras.
4. *Filosofia tomistă și filosofia modernă* — Punctul de vedere ortodox într-o discuție —, în «Revista Teologică», XXXV (1945), nr. 7—8, p. 284—307.
5. *Noua știință și spiritualismul creștin*, în «Revista Teologică», XXXVI (1948), nr. 7—8, p. 357—379 și extras.
6. *Valoarea argumentelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1946, in-8°, 42 p. Extras din Anuarul XXII (IV) al Academiei «Andreiane», Sibiu.
7. *Valoarea omului*, în volumul «Biserica și problemele vremii», Conferințe publice ale Facultății de Teologie «Andreiane» pe anul universitar 1946—1947, Sibiu, 1947, p. 69—88.
8. *Creștinismul și munca*, în «Telegraful român», 1948, nr. 27—28, 29—33, 34—36 și 37—52.
9. *O latură necercetată a revoluției române din 1948*, Sibiu, Tip. Arhidiecezană, 1948, in-8°, 30 p. Extras din Anuarul XXIV (VI) al Academiei teologice «Andreiane» din Sibiu.
10. *Ideea de progres în diferite religii*, în «Studii Teologice», Seria a II-a, an I (1949), nr. 1—2, p. 1—16.
11. *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 5—6, p. 304—325.
12. *Sfintele Taine*. Generalități și controverse interconfesionale, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 21—39.
13. *Religia slavilor*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 7—8, p. 427—450.
14. *Religia tibetanilor — Lamaismul*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 667—682.

15. *Istoria religiilor ca știință*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 321—335.
16. *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de progresul cultural*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 9—10, p. 516—530.
17. *Pacea în învățătura principalelor religii actuale ale lumii*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 3, p. 339—380.
18. *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 4, p. 634—650.
19. *Spiritismul, o primejdie religioasă, morală și socială*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 7—8, p. 454—470.
20. *Divinația, falsa prezicere a viitorului*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 9—10, p. 554—576.
21. *Dreptatea și învățătura principalelor religii actuale*, în «Ortodoxia», VI (1955), nr. 1, p. 46—71.
22. *Științele sărbători creștine și sărbătorile altor religii*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 1—2, p. 49—52.
23. *Sînta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 354—377.
24. *Biserica Ortodoxă și patriotismul*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 5—6, p. 382—399.
25. *Descoperirea unui mare popor antic a cărui amintire s-a păstrat numai în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 9—10, p. 650—660.
26. *Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 10—11, p. 681—692.
27. *Starea actuală a islamismului*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 3—4, p. 260—270.
28. *Starea actuală a budismului*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 5—6, p. 389—400.
29. *Religia evreilor după dărîmarea Ierusalimului (an. 70 d.Hr.)*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 4, p. 556—569.
30. *Arta religioasă orientală, factor de apropiere între religii și popoare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 7—8, p. 570—592.
31. *Studiul istoriei religiilor în România*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 1—2, p. 85—109.
32. *Tendințe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 430—457.
33. *Tendințe moderniste în islamismul contemporan*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 9—10, p. 627—651.
34. *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 55—65 (Prelegere festivă).
35. *Săvîrșitorii cultului în diferite religii*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 7—8, p. 635—656.
35. *Tendințe reformiste și ecumeniste în budismul actual*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10, p. 515—540.
37. *Ortodoxia și celelalte religii*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 1—2, p. 3—29.
38. *Probleme ale creștinismului african*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, p. 526—540.

39. *Sincretismul religios în vremea noastră*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 3—4, p. 144—156.

40. *Cincizeci de ani de la Unirea Transilvaniei cu România: Contribuția clerului român la lupta poporului român pentru libertate națională și unitate* (în colaborare), în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12, p. 1289—1342.

41. *Deosebiri esențiale dintre creștinism și celelalte religii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 163—173.

42. *Formele și simbolismul crucilor precreștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 649—660.

43. *Preocupări în teologia ortodoxă română în legătură cu religiile necreștine*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 27—41.

44. *Dezvoltarea Teologiei fundamentale*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1972), nr. 3—4, p. 210—224.

45. *Credința în viața viitoare la diferite popoare și în diferite religii*, în «Mitropolia Banatului», XXII (1972), nr. 4—6, p. 175—194.

46. *Religia în epoca pietrei*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 7—8, p. 874—886.

47. *Religia Iranului antic*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 9—10, p. 663—675.

48. *Viața Domnului nostru Iisus Hristos și viața altor întemeietori de religii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», L (1974), nr. 7—8, p. 546—560.

49. *Marile religii necreștine actuale. I. Islamismul*, în «Studii Teologice», XXVI (1974), nr. 1—2, p. 13—38.

50. *Marile religii necreștine actuale. II. Budismul*, în «Studii Teologice», XXVI (1974), nr. 3—4, p. 203—225.

51. *Marile religii necreștine actuale. III. Hinduismul*, în «Studii Teologice», XXVI (1974), nr. 5—6, p. 343—363.

C. ARTICOLE. Și articolele P. C. Diacon Prof. Dr. Emilian Vasilescu îmbrățișează un spectru larg de preocupări, dar, în esență, din ele reiese dorința autorului de a scrie la obiect, constructiv, astfel încât cititorii să reflecteze mai departe la binele ce decurge din gândirea corectă, așezată, experimentată. Acest adevăr reiese chiar și din simpla redare a titlurilor de mai jos :

1. *Seminarile teologice*, în săptăminalul bisericesc «Crucea», VII (1929), nr. 5—6, 17 ianuarie. Cuprinde reflecții personale și sugestii pentru îmbunătățirea sistemului de pregătire a viitorilor slujitori ai altarelor în Biserica Ortodoxă Română.

2. *Poporul român este religios sau nereligios ?*, în «Raze de lumină», I (1929), nr. 1, p. 19—24.

3. *Note specifice religioase la români*, în «Raze de lumină», I (1929), nr. 4, p. 223—226.

4. *Reînvierea cărturăriei monahale*, în «Calendarul», 3 august 1933.

5. *Educația morală în școlile secundare*, în «Universul» (Pagina Bisericii), 9 septembrie 1934.

6. *Morala și știința moravurilor*, în «Universul» (Pagina Bisericii), 26 mai 1935.

7. *La jeunesse chrétienne et la paix* (Raport prezentat la Congresul Alianței universale pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică, Rîmnicul Vilcii, 1—5 iulie 1936), în «Raze de lumină», VIII (1936), p. 183—188.

8. *Acum zece ani...*, în «Raze de lumină», X (1938), nr. 1—4, p. 178—185. Articol festiv cu prilejul împlinirii a 10 ani de la întemeierea revistei «Raze de lumină» a studenților teologi din București.

9. Misiunea apologetică ortodoxă în vremea noastră, în rev. «Viitorul», XXX (1942), nr. 5—8, p. 3—5.
10. Prietenii români ai tomismului, în «Gîndirea», XXI (1942), nr. 7, p. 410—412.
11. Pentru ce tomismul nu este «filosofia creștină», în «Gîndirea», XXI (1942), nr. 8, p. 465—469. Articol cu caracter polemic.
12. *Filosofia creștină*, în «Gîndirea», XXII (1943), nr. 5, p. 278—281, Comentarii la lucrarea prof. Marin Ștefănescu, *Filosofia creștină*, București, 1943, în-8°, 347 p.
13. *Teologie și filosofie*, în «Telegraful român», 1944, nr. 35, 27 august.
14. *Perspective noi pentru teologia românească*, în «Telegraful român», 1944, nr. 123—125, 25 decembrie.
15. *Bituînța noastră : Credința*, în «Glasul Bisericii», VIII (1949), nr. 1—2, p. 28—32. Inițial, o meditație pentru studenții în teologie.
16. *Cosmopolitismul în literatură, artă, știință*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 111—124.
17. *După trei ani*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 241—244. Articol redacțional apărut fără semnătură.
18. *O nouă disciplină în învățămîntul nostru teologic* (Istoria religiilor), în «Glasul Bisericii», (1951), nr. 6—7, p. 13—21.
19. *O nouă orientare în relațiile dintre cultele religioase*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 604—614.
20. *Cultul musulman în Republica Populară Română*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 3—4, p. 216—219.
21. *Cultura preotului de astăzi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 7, p. 642—646.
22. *O pildă vrednică de urmat : Preotul C. Mătasă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXI (1955), nr. 7—8, p. 428—434.
23. *Importanța descoperirilor arheologice din Uniunea Sovietică pentru studii Istoriei religiilor*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 520—528.
24. *Studenții în teologie, viitorii preoți ai Bisericii*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIII (1955), nr. 10, p. 910—915.
25. *Duhul Ortodoxiei*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 3—4, p. 136—141.
26. *Biserica Ortodoxă Română în lupta pentru pace — sarcinile preoției*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 8—9, p. 459—469.
27. *Îndatoriri preoțești*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 8—9, p. 463—468.
28. *Lupta preotului împotriva superstițiilor și ocultismului*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 556—563.
29. *2500 de ani de la moartea lui Buddha*, în «Studii Teologice», IX, (1957), nr. 5—6, p. 414—420.
30. *Orientalistica română într-o nouă fază*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 3—4, p. 254—261.
31. *Religiile lumii și solidaritatea umană*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3, p. 464—474.
32. *Îndatorirea religioasă de a colabora între ele pentru binele și propășirea omenirii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 455—465.
33. *Sincretism religios păgîn-creștin în Africa*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 5—6, p. 290—297.
34. *Pentru pace și apropiere între oameni și popoare*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 1—3, p. 9—16.

35. *Biserica și problemele societății actuale*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 476—484.

36. *Declarații asupra religiilor necreștine*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 134—143.

37. *Cu prilejul sărbătoririi semicentenarului unirii Transilvaniei cu România. Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la unitatea poporului român*. Editorial, apărut fără semnătură, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 623—635.

38. *Deosebirile esențiale dintre creștinism și celelalte religii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 163—173.

39. *Încercări de colaborare între religiile actuale*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 248—256.

40. *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 1, p. 133—139.

41. *Creștinismul și celelalte religii*, în «Îndrumător Pastoral», III, Alba Iulia, 1979, p. 101—105.

D. RECENZII. P. C. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu a scris mult, dar a și citit enorm de mult pentru propria informare științifică. O dovedesc și propriile fișiere de cărți, unde sînt indicate cu mare acuratețe cărțile de specialitate aflate la diverse biblioteci: Biblioteca Academiei, Biblioteca Centrală de Stat, Biblioteca Centrală Universitară, Biblioteca Sfintului Sinod, Biblioteca Institutului Teologic Universitar din București, Biblioteca Institutului de Arheologie și alte biblioteci de prestigiu. Cărțile ce i-au trecut prin mînă au fost — cele mai importante — semnalate în recenzii, atît pentru a aduce conținutul lor în fața mai multor specialiști interesați cit și, mai ales, pentru exprimarea unei atitudini de cercetător autorizat în problemele dezbătute. Dintre multele recenzii publicate de-a lungul anilor, acestea de mai jos sînt, desigur, de la sine grăitoare:

1. André Baudrillart, *Moeurs païennes, moeurs chrétiennes*, Paris, Bloud & Gay, 1929, in-16°, 232 p. În «Raze de lumină», II (1930), p. 143—146.

2. Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée. Principes et méthodes*. Premier cahier: *De la nature de la connaissance religieuse*, Paris, «Je sers», 1931, in-8°, 302 p. În «Raze de lumină», IV (1932), p. 115—116.

3. Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud & Gay, 1932, in-8°, 224 p. În «Raze de lumină», IV (1932), p. 266—267.

4. I. D. Decuseară și P. Ionescu, *Încercare asupra existenței lui Dumnezeu*, în «Revista de Filosofie», XVIII (1933), p. 233—234. În «Raze de lumină», V (1933), p. 233—234.

5. Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée de Brouwer et C-ie, 1934, 166 p. În «Raze de lumină», VI (1934), nr. 2, p. 191.

6. *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLI (1934), avril. În «Raze de lumină», VI (1934), p. 310—311.

7. Jean Coman, *Le rapport des idées égyptiennes et orphiques sur le sort de l'âme dans l'au-delà*, Bucarest, Imprimerie «Graiul Românesc», 1934, 27 p. În «Raze de lumină», VI (1934), nr. 5, p. 490—491.

8. O. Lemarié, *Etudes de psychologie religieuse*, Paris, J. Vren, 1943, 304 p. În «Raze de lumină», VII (1935), nr. 1—2, p. 137—138.

9. Raoul Allier, *Magie et Religion. La confession publique des péchés chez les peuples noncivilisés*, în «Mercure de France», 15 mai 1935. În «Raze de lumină», VI (1935), nr. 1—2, p. 148—149.

10. Raoul Allier, *Magie et Religion*, Paris, Berger-Levrault, 1935, in-8°, 470 p. În «Raze de lumină», VII (1935), nr. 3—4, p. 240—241.

11. Jean Baruzi, *Problèmes d'Histoire des Religions*, Paris, Alcan, 1935, in-16°, 151 p. În «Raze de lumină», VII (1935), nr. 3—4, p. 242.
12. Pierre Courbet, *Superioritatea creștinismului față de celelalte religii*, trad. de Prof. Ioan Gh. Popa, București, Ed. Intelect, 1938, in-16°, 61 p. În «Biserica Ortodoxă Română», VI (1938), p. 152—153.
13. Ioan Gh. Savin, *Ființa și originea religiei*, Partea I, București, 1937, in-8°, 280 p. În «Biserica Ortodoxă Română», LVI (1938), p. 439—443.
14. N. Balca, *Deosebirea calitativă absolută între Dumnezeu și om și problema revelației*, în «Thesis», Sibiu, 1939, p. 31—47. În «Biserica Ortodoxă Română», LVII (1939), p. 581—585.
15. Protoiereu P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, trad. de Icon. St. Serghie Bejan și Const. N. Tomescu, 2 vol., Chișinău, 1935—1936, V+648+116 p (I), IV+652 p. (II). În «Biserica Ortodoxă Română», LVII (1939), p. 689—700.
16. Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, *Existența lui Dumnezeu*, Partea I-a, *Proba ontologică*, București, 1940, in-8°, 279 p. În «Studii teologice», VIII (1940), p. 201—207.
17. Zalmoxis, *Revue des études religieuses*, Paris, Paul Geuthner, 1938, in-8°, 256 p. În «Studii teologice», VIII (1940), vol. I, p. 249—253.
18. Ioan Gh. Savin, *Creștinismul și gândirea contemporană*, București, 1940, in-8°, 160 p. În «Studii Teologice», VIII (1940), vol. II, p. 189—191.
19. Dr. V. Gomoiu, *Biserica și Medicina*, Brăila, 1940, in-8°, 174 p. În «Studii Teologice», VIII (1940), vol. II, p. 191—193.
20. Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*, București, Ed. Librăriei Teologice, 1939, in-12°, 227 p. În «Studii Teologice», VIII (1940), vol. II, p. 194—196.
21. Dr. Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1940, in-8°, 237 p. În «Studii Teologice», VIII (1940), vol. II, p. 238—244.
22. Șerban Ionescu, *Morala ortodoxă față de celelalte morale confesionale*, București 1941, in-8°, 248 p. În «Renașterea» (Craiova), XXI (1942), p. 28—31.
23. Pr. Ioan Gh. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Casa Școalelor, 1944, in-8°, 275 p. În «Telegraful român», 1945, nr. 21, 20 mai.
24. *Materia și viața*, lucrare colectivă, publicată de Institutul de cercetări științifice al României, București, 1944, 240 p. În «Telegraful român», 1945, nr. 48—49, 9 decembrie.
25. *Studii și cercetări de istorie veche*, an. I, ianuarie-iunie 1950, vol. I. În «Ortodoxia», II (1950), nr. 1, p. 132—138.
26. Jean Coman, *Zalmoxis et Orphée*. Exsertis kazarovianis seorsum expressum (Ephemeris Instituti Archaeologici Bulgarici, vol. XVI), Serdicae, MCML, in-4°, p. 177—184. În «Ortodoxia», II (1950), nr. 3, p. 479—481.
27. Ion I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, Cluj, 1947, 77 p. În «Ortodoxia», II (1950), nr. 2, p. 281—285.
28. N. A. Mașchin, *Istoria Romei antice*, trad. de Ion Parocescu și Anton Herescu, București, Editura de Stat, 1951, 507 p. În «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 657—666.
29. Mario Montessi, *Constatazioni di un cattolico sulla libertà religiosa nella Repubblica romana*, în «Rinascita», XI (1952), nr. 1, p. 26—28. În «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 580—582.
30. *Studii și cercetări de istorie veche*, an. III (1952), 444 p. În «Ortodoxia», V (1953), nr. 1, p. 156—158.
31. V. S. Sergheev, *Istoria Greciei antice*, București, Editura de Stat, 1951, 451 p. În «Ortodoxia», V (1953), nr. 3, p. 471—475.

32. V. I. Avdiev, *Istoria Orientului Antic*, București, Editura de Stat, 1951, in-8° 422 p. În «Ortodoxia», VI (1954), nr. 4, p. 587—591.
33. Publicații mai noi de istoria religiilor, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 4, p. 618—623.
34. *Lucrări recente de istoria religiilor*, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 1, p. 110—116.
35. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954, in-16°, XVI+364 p. În «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 2, p. 285—286.
36. *Orientalistica română*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 4, p. 621—628. Prezentare critică a studiului cu acest titlu, publicat de Mihail Guboglu, în «Studii și articole de istorie», I (1956), p. 314—350 și extras.
37. *Cercetări etnografice*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 2, p. 328—333.
38. *Răsfoind revistele străine*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 3—4, p. 362—367. Sunt prezentate aici diverse articole din «Revue de l'Histoire des Religions», «Chronique d'Egypte», «Revue Archéologique», «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger».
39. *Cîteva lucrări recente de istoria religiilor*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 326—330.
40. *Studia et Acta Orientalia*. În «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 5, p. 511—513.
41. Două teze de doctorat în teologie. În «Ortodoxia», X (1958), nr. 4, p. 592—594.
42. Kurt Alland, *Die Arbeiten der Deutschen Akademie der Wissenschaften auf dem Gebiet der Religionsgeschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, in-8°, 59 p. În «Studii Teologice», XI (1959), nr. 7—8, p. 502.
43. *Istoria României*, I, București, Editura Academiei, 1960, in-8°, LXXI+889 p. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXX (1962), nr. 1—2, p. 146—154.
44. Iorgu Stoian, *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis*. Biblioteca de arheologie, VI, București, Ed. Academiei, 1962, in-4°, 381 p. În «Studii Teologice», XV (1963), nr. 7—8, p. 503—505.
45. G.-U. Anawati, *Vers un dialogue islamo-chrétien. Chronique d'islamologie et d'arabisme*, în «Revue Thomiste», LXXII-ème année, t. LXIV, nr. 2, p. 280—236, nr. 4, p. 585—630. În «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 3, p. 432—435.
46. Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, Editura științifică, București, 1965, in-8°, 262 p. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 7—8, p. 788—790.
47. W. A. Visser't Hooft, *L'Eglise face au syncrétisme*, Genève, 1964, 174 p. În «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. I, p. 131—135.
48. D. Protase, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismatice*, Editura Academiei, București, 1966, in-4°, 250 p. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 9—10, p. 1007—1010.
49. *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1965, in-8°, 146 p. În «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 595—600.
50. Mario Ruffini, *L'attuale ordinamento della Patriarhia Ortodossa Romana*. Estrato da «Oikoumenikon», 1966, vol. IV, p. 347—360. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 7—8, p. 832—834.
51. *Lucrări și discuții noi asupra mandeismului și a raporturilor acestei religii cu creștinismul*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. I, p. 90—96.
52. Étienne Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Paris, Les Editions du Cerf, 1965, in-8°, 229 p. În «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 458—461.

53. Gerhard Rosenkranz, *Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur Evangelische Religionskunde*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1964, 360 p. În «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 461—464.

54. André Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. I—II, trad., Cuvînt introductiv și note de Prof. univ. dr. Iorgu Stoian, Editura Științifică, București, 1967, in-8°, 229 p. (I), 278 p. (II). În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12, p. 1424—1426.

55. Domenico Colombo, *La Chiesa e il dialogo col mondo religioso non cristiano*, în «Oikoumenikon», an. VII, vol. II, aug.-sept. 1967, p. 153—196. În «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 108—113.

56. D. Tudor, *Orașe, țiguri și sate din Dacia Romană*, Editura științifică, București, 1968, in-8°, 432 p. În «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 9—10, p. 1081—1083.

57. Gerhard Rosenkranz, *Der Christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Franke Verlag, Bern-München, 1967, in-16°, 328 p. În «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 437—439.

58. *Panciatantra* (Cele cinci cărți ale înțelepciunii), trad. de Th. Simenschy, București, 1969, 343 p., în «Mitropolia Olteniei», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 114—116.

59. *Lucrări noi cu caracter general privind istoria religiilor*, XXVII (1975), nr. 2, p. 354—357.

60. *Gîndirea egipteană antică în texte*, trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Constantin Daniel, Editura științifică, București, 1974, XLV+295 p. În «Studii Teologice» XXVII (1975), nr. 5—6, p. 508—510.

61. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, trad., studiu introductiv și comentarii de Virgil Cîndea, Ed. Minerva, București, 1977, LXXIV+687 p. În «Studii Teologice», XXI (1978), nr. 9—10.

62. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, 256 p. În «Studii Teologice», XXXIII (1981), nr. 3—4, p. 306—310.

63. *Enciclopedia civilizației romane*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1982, in-8°, 827 p., 572 figuri în text, plus 32 planșe alb-negru și color. În «Biserica Ortodoxă Română», an. CI (1983), nr. 1—2, p. 142—145.

64. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, trad. de Cezar Baltag, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, XIII+497 p. În «Ortodoxia», XXXV (1983), nr. 2, p. 304—308.

E. CRONICI. Viața bisericească de la noi și din lume, precum și evenimentele științifice din domeniul de cercetare căruia i-a dedicat întreaga sa activitate au interesat îndeaproape pe P. C. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu. Atunci cînd a găsit de cuviință, a inserat în cronici știri despre acestea, făcîndu-le cunoscute unui cerc mai larg de interesați, de obicei cititorilor revistelor bisericești centrale și mitropolitane. Dintre aceste cronici, următoarele sînt caracteristice pentru scrisul P. C. Sale într-o astfel de privință și sînt model bun de urmat în ce privește sobrietatea și ținuta academică a comunicării datelor:

1. *Alianța universală pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică. Conferința interbalcanică de la Herzeg-Novi*. În «Raze de lumină», VII (1936), nr. 1—2, p. 89—93.

2. *Congresul Alianței universale pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică*, Rimnicul-Vâlcea, 1—5 iulie 1936. În «Raze de lumină», VIII (1936), p. 247—250.

3. *Conferințele Facultății de teologie din București*, în «Gîndirea», XXI (1942), p. 168.

4. *Stințirea bisericii de la Sanatoriul din Techirghiol*. În «Biserica Ortodoxă Română», LXIX (1951), nr. 7—9, 331—339.

5. *Importante descoperiri arheologice în Egipt*. În «Studii teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 672—678.

6. *Cercetări noi în legătură cu biblioteca gnostică descoperită în Egipt*. În «Mitropolia Olteniei», XI (1959), nr. 7—8, p. 487—492.

7. *Colocviu iudeo-creștin la Bossey*. În «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 315.

8. *Inițiative ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor cu privire la religiile ne-creștine*. În «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 315—316.

9. *Comemorarea Arhiepiscopului Nathan Söderblom*. În «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 3, p. 491—492.

10. *Conferință interreligioasă*. În «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 632.

11. *Frământări în sînul Bisericii Romano-Catolice*. În «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 312—314.

12. *Crearea la Paris a unui Institut pentru știința și teologia religiilor*. În «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 631—632.

13. *Activitatea Secretariatului pentru necreștini*. În «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 632—633.

14. *Propuneri pentru convocarea unei conferințe a tuturor credințelor*. În «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 2, p. 323—324.

15. *Dialog ecumenic în India*. În «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 2, p. 322—323.

16. *Reuniunea creștino-musulmană de la Cartigny*. În «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 167—169.

17. *100 de ani de la moartea lui A. Gratry*. În «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 500—502.

18. *Relații interreligioase și evenimente mai importante din lumea necreștină*. În «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 491—492.

19. *Conferința interreligioasă organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor în Shri Lanka (Ceylon)*. În «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 2, p. 394—395.

F. PREDICI. La activitatea didactică și științifică a P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu s-a adăugat, în chip firesc, și aceea de predicator, ca îndatorire esențială a fiecărui cleric al Bisericii Ortodoxe Române. Predicile pe care le-a ținut P. C. Sa în catedrala mitropolitană din București sau în alte sfinte locașuri au fost și tipărite, dar numai în măsura în care autorul însuși a găsit că pot fi utile ca îndrumar omiletic pentru preoții de parohie — foști studenți ai P. C. Sale în diverse serii. Este vorba, în special, de predici la praznice împărătești, dar și la sfinți mari, predici care atrag prin claritatea expunerii și prin densitatea ideilor. Ele sînt izvorite din trăirea profundă a adevărilor creștine și din responsabilitatea pe care o simte întotdeauna profesorul de teologie față de ascultătorii săi, studenți teologi sau simpli credincioși. Indicăm aici un număr de predici publicate ale Părintelui Profesor :

1. *Predică la Duminica de după Botezul Domnului*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 11—12, p. 586—589.

2. *Predică la Întîmpinarea Domnului*, în «Glasul Bisericii», XVII (1956), nr. 1—2, p. 32—35.

3. *Predică la Duminica a XX-a după Rusalii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXV (1959), nr. 9—12, p. 612—614.

4. *Predică la Duminica a XXXIII-a după Rusalii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 9—12, p. 656—660.

5. *Predică la Duminica Pogorării Sfântului Duh*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVII (1961), nr. 5—6, p. 447—451.

6. *Predică la Duminica a XXVI-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 11—12, p. 1046—1050.

7. *Sfânta Biserică, explicatoarea fără greșală a Sfintei Scripturi*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 3—4, p. 188—191.

8. *Predică la Duminica Mironosițelor*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 5—6, p. 413—417.

9. *Predică la Duminica a XXV-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 11—12, p. 972—976.

10. *Predică la Duminica a XIX-a după Rusalii*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 9—10, p. 790—794.

11. *Predică la Nașterea Maicii Domnului*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 7—9, p. 440—445.

12. *Predică la Sfântul Nicolae*, în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 10—12, p. 652—657.

13. *Predică la Duminica a V-a din post*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 3—4, p. 228—232.

14. *Predică la Duminica a V-a după Paști (a Samaritencei)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 5—6, p. 310—313.

15. *Predică la Sfânta Treime*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 5—6, p. 667—670.

16. *Predică la Sfântul Ierarh Nicolae*, în vol. *Ieșit-a Semănătorul*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1974, p. 276—280.

G. DIVERSE. Activitatea didactică la Institutul teologic universitar din București a P. C. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu — la fel ca și aceea a celorlalți membri ai Corpului didactic de la același Institut — a inclus momente de popas duhovnicesc împreună cu studenții, concretizate în reflecții pe diferite teme, îndeosebi morale, concretizate în meditații duhovnicești, ținute la Paraclisul Institutului la sfârșitul vecerniilor de simbătă seara sau în ajun de sărbători, ba într-o vreme chiar în aula Institutului sau în sălile de curs ale anilor de studiu, în după-amiezi rînduite special în fiecare săptămînă. Au ajuns să vadă lumina tiparului și unele osteneli de acest gen ale Părintelui Profesor, toate scrise cu gîndul la continua îmbunătățire sufletească a viitorilor slujitori la sfintele locașuri ale Bisericii Ortodoxe Române. Fără îndoială că migăloasa muncă a P. C. Sale a solicitat de fiecare dată timp, selecție și mult discernămint. Ca urmare, ceea ce s-a oferit tiparului, și de această dată, poartă pecetea unei anume maturități. Iată cîteva lucrări în acest sens ale P. C. Sale :

1. *Meditație*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 6—7, p. 366—374.

2. *Căile ce duc la virtute după înțelepciunea indiană*, în «Glasul Bisericii», XVIII (1959), nr. 3—4, p. 207—215, nr. 5—6, p. 411—418; XIX (1960), nr. 1—2, p. 59—65, nr. 5—6, p. 465—470.

3. *Căile ce duc la virtute după înțelepciunea orientală*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 9—10, p. 929—936.

4. *Cugetări morale și religioase. Spicuiri din literatura franceză*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 5—6, p. 454—460.

5. *Cugetări morale românești*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1967), nr. 9—10, p. 934—941.

6. *Mărturii ale oamenilor de seamă în favoarea păcii*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 11—12, p. 925—931.

7. *Culegere de cugetări filosofice, morale și religioase*, în «Mitropolia Olteniei», XXIV (1972), nr. 3—4, p. 240—246.

Pe parcursul îndelungatei sale cariere didactice, P. C. Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu a condus un mare număr de teze de licență în teologie, și de lucrări ale magistranzilor și doctoranzilor la specialitatea P. C. Sale. Aceste teze și lucrări au beneficiat întotdeauna de controlul științific atent și de îndrumarea mereu la zi a părintelui profesor. A ținut ca nivelul de cunoștințe al celor care s-au specializat sub îndrumarea P. C. Sale să fie cât mai ridicat posibil, ca discipolii direcți ai P. C. Sale să aibă acces la cel puțin două-trei limbi de largă circulație, franceză, germană, engleză, astfel încât să nu le lipsească studiile de bază pentru întocmirea lucrărilor obligatorii. A ținut, de asemenea, la stil, la modul corect de exprimare, la evitarea exprimării nearmonioase, tocmai pentru că a iubit graiul frumos și limpede al acelora în mijlocul cărora a crescut și a fost educat. Dar cel mai mult a ținut la probitate.

Onestitatea științifică a părintelui profesor Dr. Emilian Vasilescu a constituit și constituie un model de urmat fără greș în domeniul Istoriei religiilor. Este un fapt cunoscut printre cei care au lucrat sub îndrumarea P. C. Sale, că numai citarea din izvoare de prima mână a fost acceptată în argumentarea științifică, celelalte surse ajutând doar la interpretări și la exprimarea unui punct de vedere cât mai conform cu adevărul științific. De aceea, se poate spune că P. C. Sa nu a acceptat la întâmplare pe nimeni și că nu a lucrat niciodată cu oameni lipsiți de zel și de interes pentru cunoașterea științifică. Pentru acestea și pentru multe altele, a fost și rămâne mereu ca un chip bine conturat în galeria marilor Profesori ai Institutului Teologic Universitar din București — unde a și activat vreme îndelungată —, ca demn urmaș al marelui profesor Ioan-Irineu Mihălcescu.

Încheiem cu mărturisirea că activitatea didactică și publicistică a P. C. Diac. Dr. Emilian Vasilescu a fost cu mult mai vastă decât am putut să o prezentăm aici, mai ales că indicațiile privind bibliografia sa ar putea fi îmbogățite cu încă vreo 200 de titluri. Ne-am oprit doar la ceea ce interesează mai mult pe teologul și preotul de mîine, care întotdeauna va găsi în Părintele Profesor un model vrednic de urmat, atît în ce privește pregătirea teologică și duhovnicească pentru slujirea Bisericii cît și pentru viața personală, în toate dimensiunile ei.

Dincolo de trecerea domoală a anilor care s-au așternut pe fruntea părintelui profesor Emilian Vasilescu, strălucește în fața ochilor minții noastre chipul luminos și plin de dăruire și seriozitate al P. C. Sale. Încetul cu încetul, munca pe care a depus-o îl ridică în rîndul clasicilor teologiei ortodoxe române, pentru efortul uriaș depus în scopul de a face din disciplina predată un obiect important în formarea viitorilor preoți și un reazem sufletească plăcut pentru toți ceilalți care i-au cunoscut scrisul.

Ca urmare, la acest popas aniversar, este firesc și binevenit ca gîndurile discipolilor apropiați să-l înconjoare cu aceeași dragoste sinceră și caldă pe maestrul care le-a deschis gustul pentru cunoașterea creștinismului în raport cu celelalte religii ale lumii.

Devotamentul față de carte și față de cel ce ia cartea în mînă credem că a inspirat întotdeauna munca fără preget a profesorului nostru. A fost și a rămas un exemplu de devotament pe care îl admirăm toți cîți i-am ascultat îndrumările și sfaturile competente.

Prinosul nostru modest de aici este un prinos de recunoștință și de nețărmurită dragoste, de care vrem să se știe înconjurat în fiecare clipă, dar mai ales la acest popas aniversar (*Pr. Conf. Dr. Alexandru I. STAN*).



NOTE BIBLIOGRAFICE

WILHELM NYSSSEN, *Irdisch hab' ich dich gewolt*. Beiträge zur Denk und Bildform der christlichen Frühe. (Occidens. Horizonte des Westens, herausgegeben von Wilhelm Nyssen, Band 6) Spee-Verlag, Trier, 1982, 295 p. + 62 planșe.

Pr. Wilhelm Nyssen, profesor de bizantinologie la Universitatea din Köln, adaugă la bogata-i activitate științifică un nou volum: *Te-am voit pămîntean. Contribuții la formele de gîndire și imagine ale creștinismului timpuriu*. Volumul face parte dintr-o colecție mai mare de lucrări menite să lumineze aspecte ale culturii occidentale în Evul Mediu (Occidentul. Orizonturi ale Vestului), colecție condusă chiar de autor și se înscrie în cadrul ei ca al VI-lea volum.

Cu două excepții, în volumul de față sînt adunate studii publicate de Wilhelm Nyssen în anii din urmă în diverse reviste sau lucrări colective și care sînt greu de găsit, mai cu seamă de cititorul din România. Din acest punct de vedere trebuie subliniat folosul pe care-l aduce autorul prin prezentul volum, atît cititorului occidental, cît mai ales celui din România.

Titlul cărții a fost luat dintr-o poezie a poetului Konrad Weiß (1880—1940), publicată în ciclul *Wettilauf des Knechtes mit Gott, mit der Erde und mit dem Menschen* (Întrecere a slujitorului (slugei) cu Dumnezeu, cu pămîntul și cu omul). Cuvințele sînt rostite în poezie de Dumnezeu omului, indicîndu-i acestuia că trebuie să se mențină totdeauna la o oarecare distanță de Dumnezeu, dar în același timp el să se transforme aici pe pămînt. Omului îi este imposibil să-și separe sufletul de pămînt și să se elibereze de el. Pămîntul i-a fost pus ca limită și în același timp ca chemare spre transformare. Fără pămînt omul ar fi o nălucă a duhului necurat, care l-ar duce în ispită, l-ar îndepărta de la creație și de la mîntuire. Numai în măsura în care el își implică pămîntul în sine și încearcă cu smerenie să-l transforme, ajunge la conștiința și experiența distanței dintre el și Dumnezeu, care e văzută ca un har, cu care Dumnezeu acționează în el.

Părinții Bisericii au abordat această problemă și au arătat cum omul are posibilitatea să se transforme ca urmare a întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Autorul își pune întrebarea cum poate omul de azi descoperi ceea ce are pămîntean în el, cum îi este posibil să-l păstreze și în același timp să se transforme.

Culegerea de studii, din volumul pe care-l prezentăm, vrea să arate contribuția scrierilor patristice la rezolvarea acestei probleme. Gîndirea sfinților părinți este în măsură să răspundă și azi frămîntărilor pe care și le pune lumea noastră, cu condiția ca aceasta din urmă să depună eforturi pentru cunoașterea și înțelegerea ei. Studiind operele sfinților părinți și pătrunzînd în duhul lor putem experia, ca oameni moderni, taina mîntuirii, care se săvîrșește în timpul Sfintei Liturghii; aceasta va îndepărta pe oamenii zilelor noastre de indiferentism ori pragmatism. Vom ajunge astfel să dobîndim o viziune actuală asupra tainei lui Hristos, în universalitatea Sa, viziune care nu neglijează nici pe veșnicul Logos al Tatălui, prin care toate s-au făcut, și nici pe Cel care va veni la sfîrșitul veacurilor.

În sfîrșit, cunoașterea învățăturilor sfinților părinți poate duce la apropierea dintre Biserica Răsăriteană și cea Apuseană, prin faptul că se merge la izvoarele (*ad fontes*) întregii Biserici nedespărțite. Aceasta este o cale de pregătire a împăcării,

care duce la înlăturarea dezbinărilor, iar prin rugăciune, la apropiere și cunoaștere spirituală.

Înainte de separare, Bisericele au avut un patrimoniu spiritual, cultural și artistic comun, care a modelat sufletele credincioșilor, le-a ținut aproape de Dumnezeu și le-a dat optimismul vieții de aici și încrederea în cea viitoare.

Ca teolog și istoric de artă, Pr. Nyssen se străduiește să răspundă cerințelor omului modern, pămîntean, dar mereu în transformare, în urcușul său spre Dumnezeu și dorinței de refacere a unității Bisericilor, cu mijloace artistice și teologice din perioada patristică și imediat următoare, adică din vremea cînd tezaurul spiritual și cultural al lumii creștine era dominat, în ciuda varietății lui, de elemente comune. Țelul acesta al autorului este indicat nu numai de conținutul studiilor din volum, dar și de subtitlul său, care sună: *Contribuții la cunoașterea gândirii și formelor de reprezentare ale creștinismului timpuriu*.

În cele 22 de studii adunate în cartea, pe care o prezentăm, autorul expune teme luate mai cu seamă din lumea occidentală, dar nu lipsesc nici cele din răsărit; majoritatea au însă ca bază comună viața creștină dominată de spiritul și gândirea patristică.

Seria studiilor se deschide cu cel intitulat *Die großen Stationen des Heils* (Marile popasuri ale mîntuirii). Este o analiză a semnificației artistice și religioase a reprezentărilor de pe capacul interior al unei cutii cu moaște, păstrată în Capella Sancta Sanctorum de la Lateran, dar provenind din Palestina secolului al VI-lea. Deși de dimensiuni reduse — scenele pictate pe capac au formă rectangulară și variază ca dimensiuni între 7,1—7,7 cm —, totuși importanța lor stilistică și tematică este mare, fiindcă se înscriu printre cele mai vechi forme de redare a unor momente din viața Mîntuitorului: Nașterea, Botezul, Răstignirea, Învierea, Înălțarea; după aceea, ele vor fi repetate în diferite variante, atît în Răsărit, cît și în Apus. Scena Învierii are o importanță unică, deoarece prezintă mormîntul Mîntuitorului în forma sa de dinaintea distrugerii de către perși în anul 614 a Bazilicii construite, probabil de Constantin cel Mare, deasupra lui: sub o cupolă se află reprezentat un templișor hexagonal (*tegurium*), care a fost ridicat în formă de baldachin închis peste un altar, prevăzut la intrare cu coloane; partea de jos a pereților a fost construită din blocuri de marmură, deasupra un grilaj de metal, terminat cu un acoperiș în formă de piramidă și purtînd în vîrf o cruce; la intrare se află un pristol, a cărui lespede de deasupra, este de fapt, după mărturia Sfîntului Cyril al Ierusalimului, piatra care a acoperit mormîntul Mîntuitorului; de o parte (în dreapta), apare figura îngerului, de cealaltă, a femeilor mironosițe.

Toate cele cinci scene din viața Mîntuitorului pictate pe capacul cutiei cu moaște constituie modele după care s-au inspirat creatorii de artă religioasă din Orient și Occident, prezentîndu-le, cum se știe, în cursul timpului în diferite variante. Desigur ele vor fi fost reprezentate și pe pereții bisericilor, pe podeaua în mozaic a lor sau chiar pe icoane separate, dar toate acestea au pierit în cursul timpului. Mica raclă cu moaște are deci o semnificație religioasă și istorică deosebită, prin aceea că ne păstrează cele cinci scene în formele lor originare.

În alt studiu, ne este înfățișată de autor o icoană, datînd din aceeași vreme (secolele 6—7), dar provenind din Egipt și păstrată la Muzeul Louvre din Paris: *Christus und der Abt Menas* (Hristos și starețul Mina). Pe icoană sînt reprezentați Mîn-

tuitorul și Sfântul Mina, într-o manieră care sugerează spiritualitatea profundă a epocii. Pr. Nyssen analizează mijloacele artistice, cu care pictorul a redat figurile Mîntuitorului și a Sfîntului Mina, în posturi care nu se înscriu în serii stilistice obișnuite. Deși despre originea și viața Sfîntului Mina nu se știe aproape nimic precis, totuși el s-a bucurat de o popularitate deosebită în perioada bizantină timpurie, iar în jurul mormîntului său, de la vest de Delta Nilului, a luat naștere un oraș înfloritor, care și-a cunoscut perioada de glorie în vremea împăraților Anastasius I (491—518) și Justinian (527—565). Pr. Nyssen scoate în evidență nu numai adîncimea expresiei sugerate de icoană, ci și ecoul pe care l-a avut în lumea Părinților orientali figura Sfîntului Mina, patronat aici de Mîntuitorul, care ține mina dreaptă pe umărul sfîntului. Maestru în observarea celor mai fine detalii artistice și totodată în descifrarea semnificațiilor lor teologice, Pr. Nyssen încîntă cititorul cu analizele sale, prezentate într-un limbaj aproape poetic.

O contribuție importantă o formează și studiul *Zur Theologie des Bildes* (Despre teologia imaginii) care arată rolul și folosul icoanelor în cultul și tradiția Bisericii ortodoxă și catolică, modul cum trebuie ele înțelese și anume, nedespărțit de învățătura Sfîntei Scripturi, de interpretările Sfîinților Părinți și de hotărîrile sinoadelor ecumenice.

Preocupat de sublinierea fondului spiritual comun, care ar putea sta la baza reunității Bisericii din Răsărit și Apus, Pr. Nyssen prezintă în volum studiul: *Die Spiritualität der ungeteilten Kirche. Ein Beitrag zur Wiederbegegnung der Kirche aus Ost und West* (Spiritualitatea Bisericii nedespărțite. O contribuție la reîntîlnirea Bisericii din Răsărit și a celei din Apus). Prima condiție pentru atingerea acestui țel este, după Pr. Nyssen, întoarcerea la izvoare (*ad fontes*), la sursele dătătoare de viață ale tradiției nedespărțite. Pe drumul acesta se pot recunoaște din nou bogăția și plenitudinea vieții deținute de Biserică, și în același timp se pot rezolva împreună marile probleme ale prezentului și viitorului lor. Sfîinți Părinți ca Efreem Sirul, Grigorie de Nyssa, Cyril al Alexandriei, Irineu de Lyon, Augustin, Niceta de Remesiana și alții din Răsărit și Apus au fost învățătorii noștri comuni, care prin profunzimea credinței lor și trăirii duhovnicești au contribuit la fixarea doctrinei creștine; ei pot fi și azi călăuzele noastre.

Dar nu numai Sfîinții Părinți constituie baza pentru unitatea noastră, ci și Sfînta Liturghie, care a fost instituită de Însuși Hristos pentru actualizarea operei Sale mîntuitoare; apoi, cinstirea Sfîntei Scripturi, ca operă în care sînt fixate în scris misiunea Mîntuitorului, plinirea profețiilor, Evangheliile și Epistolele Sfîinților Apostoli, ca dovadă a venirii lui Hristos; în fine, sinoadele ecumenice. Toate aceste elemente de convergență sînt analizate de autor și privite în lumina hotărîrilor Sinodului II Vatican. Pr. Nyssen scoate în evidență și unele elemente caracteristice ale teologiei răsăritene, cum este, de pildă, apofatismul, capabil să cunoască și să explice probleme foarte fine ale Dumnezeuirii.

Trebuie subliniat faptul că Pr. Nyssen se simte apropiat de doctrina și viața Bisericii răsăritene și vorbește de ele cu căldură și simpatie. În acestea găsește soluții potrivite ca răspuns la multe probleme, cu care este confruntată lumea occidentală.

De pildă în studiul *Das Abenteuer gegenwärtiger Mystik* (Aventura misticii actuale) se referă frecvent la spiritualitatea ortodoxă, îi subliniază viabilitatea, criticînd totodată rătăcirile în care au căzut unii «mistici» moderni.

Tezaurul spiritual al Bisericii ortodoxe este relevat de autor și în studiul *Die Erneuerung der westlichen Welt aus dem Geist der Väter* (Înnoirea lumii occidentale din spiritualitatea Părinților), în care dă răspuns și soluții la întrebările pe care și le pun intelectualii din lumea occidentală. Pr. Nyssen se ocupă pe larg de combaterea «Gnosticilor de la Princeton» (SUA), o grupare de intelectuali, care nu se consideră creștini, nu sînt însă nici materialişti, ci cred că lumea este opera unui spirit cosmic, prezent mereu în ea, și la care omul poate ajunge prin știință spiritualizată.

Ortodoxia este destul de bine cunoscută de Pr. Nyssen, ca urmare a deselor vizite făcute în România și Grecia, a contactelor multiple, pe care le are cu teologi din țara noastră. Cît de aproape se simte legat de Ortodoxie reiese și din faptul că volumul, pe care îl prezentăm, este dedicat Părintelui Prof. Dumitru Stăniloae (alături de episcopul Islandei Henricus H. Frehen). În cadrul studiilor din volum sînt reproduse frumoase rugăciuni (condace, tropare etc.) din cultul ortodox. Regiunile din lumea ortodoxă legate de tradiția apostolică, comună Bisericii din Răsărit și Apus, prezintă pentru Pr. Nyssen un farmec deosebit. El se referă adesea la aceste lucruri în cadrul cărții sale. Cu farmec și emoție descrie, de pildă, o călătorie în Insula Patmos (în bucata *Patmos*), unde merge pe urmele Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan, la locul unde acesta a scris Apocalipsa.

Orientul și Occidentul apar întreșute în spiritualitatea lor chiar și în studiile dedicate de autor unor teme luate din lumea apuseană a primelor 10—12 secole. Așa este cazul, de exemplu, cu contribuția *Die Bildsprache des frühen Irland* (Limba de exprimare în imagini a Irlandei timpurii), în care autorul analizează aspecte ale artei religioase de pe manuscrisele vechi irlandeze și observă că, deși ele folosesc mijloace stilistice tradiționale (celto-irlandeze), totuși tematica este legată de reprezentări din regiunile creștine orientale (de pildă, Evangheliarul Rabula al Mănăstirii Zagba din Mesopotamia, datînd din anul 586). Artă irlandeză este însă mai ales legată de mănăstiri, creată de călugări pentru o comunitate restrînsă și de aceea în formele de expresie se pune accentul nu pe *întreg*, ci pe *parte*, ca un corespondent al vieții singuratică a călugărilor. Pentru exemplificare, Pr. Nyssen se referă la viața eremitică a Sfîntului Columban (543—615), marele părinte al monahismului și întemeietor de mănăstiri în Irlanda (Nimmt man das zweite beherrschende Moment der künstlerischen Ausdrucksform, das Gewicht der Teile, zu dieser Überlegung hinzu, so stellt man mit Verwunderung fest, daß die irische Kunst eine Mönchskunst ist, also von Menschen geschaffen wurde, die ganz und gar einer Gemeinschaftsform verpflichtet sind. Dennoch ist ihr künstlerischer Ausdruck stärker auf die Teile als auf das Ganze bezogen. Man kann hier in neuer Bedeutung die vielen Nachrichten aus dem Leben der irischen Mönche anschauen, die ihr eigenes Dasein keineswegs aus einem gemeinschaftlichen Bewahrungssinn verstanden, sondern aus den sinnenhaft erfassten Antrieben, die dem jeweils Einzelnen aus seiner manchmal in beispielloser Härte und Naturnähe vollzogenen Peregrinatio entspringen, p. 30).

În studiul *Tor der Mysterien* (Poarta tainelor), Pr. Nyssen scoate din uitare un ciclu de reprezentări din viața Mîntuitorului, aflate pe uşile din lemn ale Bisericii Sancta Maria im Kapitol de la Köln, datînd de la mijlocul secolului al XI-lea. Uşile au scăpat ca prin minune de atîtea incendii și vicisitudini, prin care a trecut în cursul timpului biserica și reprezintă singurul monument de acest fel din perioada dinastiei ot-

toniene. Biserica s-a bucurat în cursul Evului Mediu de o mare cinstită, nu numai în Köln, dar și în întregul imperiu german ottonian. Construită pe ruinele templului lui Juppiter Capitolinus din secolul I, după planul basilicii Nașterii din Bethleem, ea a fost loc de pelerinaj cu prilejul Nașterii Domnului pentru populația acelor vremi, care vedea în ea Bethleemul Kölnului, al Apusului. Pe ușile înalte de 5 m sînt reprezentate 26 de momente din viața Mîntuitorului, și anume, pe ușa din stînga *Venirea* în lume, de la Buna Vestire și pînă la Botez în riul Iordan, pe cea de a doua, din dreapta, *Împlinirea misiunii Sale*, care trece prin Cruce, dar culminează cu învierea, înălțarea și trimiterea Duhului Sfînt. «Este clar, observă Pr. Nyssen, că în orînduirea fiecărei taine a mîntuirii de pe ambele uși există o corespondență foarte discretă, dar clar citibilă cu ritmul de rugăciune al Bisericii primare».

Analizînd arta și semnificația religioasă a scenelor figurate, precum și sensul inscripțiilor, care le însoțesc, Pr. Nyssen se străduiește să trezească cititorului occidental sentimentul religios, de care erau animați oamenii acelor timpuri, în stare să creeze opere nemuritoare, dar să se și socoată călători și pelerini pe acest pămînt, avînd mereu în fața ochilor preocuparea pentru dobîndirea mîntuirii proprii. «Azi nu mai auzim cîntecele acelor procesiuni din Köln, s-a dus puterea Liturghiei și ardoarea predicatorilor, dar odată cu duhul din spațiile de atunci, ni s-au păstrat unele reprezentări ale timpului, care tocmai ni se întipăresc ochilor noștri ca niște repere».

În scopul trezirii lumii occidentale la spiritualitatea creștină, Pr. Nyssen prezintă în cîteva studii aspecte din viața și gîndirea unor mari personalități medievale, cum au fost Sfîntul Francisc din Assisi (1182—1226) și Bonaventura (1221—1279). Sf. Francisc din Assisi este prezentat ca un serafim pe pămînt (*Franziskus, Seraph der Erde*), un om de o trăire atît de curată, încît a primit să poarte cicatricele de pe cruce ale Mîntuitorului. Sf. Francisc n-a putut ajunge la această stare decît în urma unui lung urcuș duhovnicesc, după modelul marilor Părinți ai pustiei. Viața sa ajunsese asemănătoare cu a unui înger. Bonaventura spune că Francisc a devenit ucenicul lui Hristos și a luat chip asemănător celui crucificat, nu prin martiriul trupului, ci prin înflăcărarea duhului.

Problema vieții ascetice, a atitudinii față de trup este privită azi de lumea modernă ca o anihilare a părții materiale din om, dar Pr. Nyssen observă: «Înfrinarea trupului nu înseamnă negarea, distrugerea lui, ci are un sens pozitiv, prin aceea că partea pămîntească trebuie să se transforme prin puterea Duhului, chiar aici, cînd coexistă împreună; transformarea completă în trupul învierii se realizează în urma unui dur exercițiu».

Două alte studii sînt dedicate lui Bonaventura, unul din ucenicii spirituali ai Sfîntului Francisc și care a avut un rol important în organizarea Ordinului franciscan. Supranumit de Biserica Romano-Catolică *Doctor Seraphicus*, Bonaventura reprezintă pentru Pr. Nyssen un model de spiritualitate occidentală în Evul Mediu, demnă de cunoscut și eventual de urmat și azi. În două studii *Bonaventura, Lehrer des Entbrennens* (Bonaventura, învățătorul înflăcărării) și *Contemplatio als äusserste Aktivität des Menschen nach Bonaventura* (Contemplarea ca cea mai înaltă activitate a omului după Bonaventura), autorul volumului se ocupă de diverse aspecte ale vieții și activității lui Bonaventura, mare personalitate a Evului Mediu, participant cu rol activ la Sinodul unionist de la Lyon (1274). Bonaventura este socotit de Pr. Nyssen unul din «uriașii spiritului», necesar a fi cunoscut astăzi, fiindcă el aparține marilor amintiri ale trecutului, a căror înfrîurire poate dinamiza prezentul. Întreaga gîndire a lui Bonaventura s-ar re-

zuma, după Pr. Nyssen, în fraza: «a dorit să lucreze ca prin om, prin pământ și prin istorie să se ajungă la o nouă cunoaștere a Fiului lui Dumnezeu» (Bonaventuras Denken kreist um einen einzigen Gedanken, er möchte daran arbeiten, durch den Menschen, durch die Erde und durch die Geschichte eine neue Erkenntnis des Menschensohnes aufzuspüren).

O altă temă, care-l duce pe Pr. Nyssen în atmosfera bisericilor ortodoxe, este aceea legată de cinstirea moaștelor de sfinți. Mulți oameni din occident cunosc astăzi prea puține lucruri despre ele și puțini sint dispuși să creadă în puterea lor miraculoasă. Autorul se ocupă în bucata *Goldgewirkte Garantien des Heils. Reliquienschreine des Mittelalters* (Garantii în aur ale mântuirii. Racle cu moaște din Evul Mediu) de câteva moaște, aflate pe pământul german, mai cu seamă de ale *Celor trei magi*, care se păstrează în Domul de la Köln, în cea mai mare raclă de aur existentă în lume (înălț. 1,53 m, lăț. 1,10 m, lung. 2,20 m). Despre această raclă a mai scris Pr. Nyssen în lucrarea *Der Dom zu Köln. Spiegel der Nähe Gottes* (Domnul din Köln, oglindă a apropierii lui Dumnezeu), Köln 1980, dar aici ea capătă un înțeles nou, fiindcă apare încadrată în explicațiile date cu privire la Corul Domului, a cărui semnificație teologică este analizată tot în cartea de față în studiul: *Weltzeit bewegt. Der Plan zum Chor des Kölner Domes — ein theologisches Programm* (Mișcat de spiritul vremii. Planul corului din Domul de la Köln, un program teologic). Moaștele celor trei magi au fost aduse de la Milano ca pradă de război în 1164 și au fost puse în racla actuală de aur, după ce aceasta a fost realizată de meșterul Nicolaos din Verdun, împreună cu ucenicii săi între anii 1180—1230.

În studiul de față Pr. Nyssen insistă mai puțin asupra valorii artistice și semnificației teologice a ornamentației raclei, subliniind în chip deosebit rolul spiritual pe care îl aveau moaștele pentru oamenii Evului Mediu. Pe creștinii medievali nu-i impresionau atât învelișul de aur, argint sau pietre scumpe, în care se păstrau moaștele, ci ele însele. Pentru ei acestea erau garanții viabile ale prezenței spirituale a sfinților în mijlocul lor și a ajutorului efectiv pe care-l primeau de la ei în caz de nevoie. La fel ca în Biserica ortodoxă, unde cultul lor este și astăzi viu, oamenii Evului Mediu socoteau că icoanele sau moaștele sfinților puteau să-i scape de ciumă, de războaie și de toate relele. Sfinții în Evul Mediu nu erau simple nume încremenite și nici simboluri heraldice, ci ființe viabile, active pe plan spiritual, dacă erau invocate.

Din cele de mai sus se văd deci cu prisosință preocupările și orientările Pr. Nyssen în probleme legate de arta și spiritualitatea Evului Mediu. Ele nu sint desprinse de realitatea timpurilor moastre.

Pentru a nu lungi prea mult prezentarea de față, nu mă opresc și asupra altor citorva studii cuprinse în volum, care însă se înscriu pe aceeași linie de preocupări artistice și teologice ale autorului. Mă mulțumesc doar să le enumăr titlurile: *Tribus Miraculis*; *Die Ewaldi-Decke aus Sankt Kunibert in Köln* (Acoperământul Ewaldi din Sf. Kunibert de la Köln), *Romanische Marien am Rhein* (Sfinte) Marii din epoca romanică în regiunea Rinului), *Vom Raumsinn romanischer Dome* (Despre sensul spațiului în domurile romanice), *Königliches Tor — das Westportal von Chartres* (Poarta regală — Portalul vestic al catedralei din Chartres); *Die Goldene Pforte von Freiberg* (Poarta de aur de la Freiberg), *Amicitia spiritualis — Geistliche Freundschaft* (Prietenie spirituală), *Die Engel der spanischen Apokalypsen* (Îngerii din apocalipsele spaniole).

Cum am mai spus-o, Pr. Nyssen nu este necunoscut țării noastre. Pasionat cercetător al monumentelor de artă religioasă, el a îndrăgit și bisericile și mănăstirile românești, vizitându-le în numeroase rânduri. Despre unele din ele a scris chiar lucrări entuziaste, cum este aceea intitulată *Bildgesang der Erde. Aussenfresken der Moldauklöster in Rumänien*, Leipzig-Triest, 1977 (tradusă în limba română de Pr. Prof. D. Stăniloae sub titlul: *Pământ cîntînd în imagini. Frescele exterioare de la mănăstirile din Moldova*, București, 1978). Cea mai recentă lucrare a Pr. Nyssen a fost dedicată tot unei biserici din România. Este vorba de cartea *Die Flamme des Heils* (= Flacăra mîntuirii), Köln 1983, care se ocupă de pictura bisericii Sf. Ioan Botezătorul din cartierul Ferentari din București, operă a pictorului Gheorghe Ciobanu.

În cercurile teologice românești, de asemenea, Pr. Nyssen este cunoscut și apreciat, el fiind adesea oaspetele celor două Institute teologice universitare, din București și Sibiu, unde a prezentat conferințe interesante. Prestigiul științific internațional și aprecierea arătată valorilor spirituale ale României i-au atras conferirea în 1977 din partea Institutului teologic universitar din București a înaltului titlu de *Doctor honoris causa*.

Pe plan științific european Pr. Nyssen s-a consacrat cu lucrări privind arta bizantină: *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, Freiburg im Br. 1962 (tradusă în românești de Pr. Prof. D. Stăniloae sub titlul *Inceputurile picturii bizantine*, București, 1975); *Frühchristliches Byzanz* (Bizanțul timpuriu), 5. Aufl. Trier, 1978; *Der heilende Christus* (Mîntuitorul Hristos), Mainz, 1977; *Maria Geist-erfüllte Kirche* (Biserica plină de duhul Mariei), Mainz, 1979; *Maria-Urbild der Kirche* (Maria — imaginea originară a Bisericii), München, 1980 și altele. De asemenea el s-a impus prin lucrări dedicate artei și arhitecturii religioase occidentale, mai ales romanice: *Heiliges Köln. Wahlenhagen zu den Heiligtümern der Frühzeit* (= Kölnul sfînt. Pelerinaje la locuri sfînte din trecut), Köln, 1975; *Romanik, Hohe Welt des Menschen* (= Romanicul, lumea înaltă a omului), Leipzig 1979 și altele.

Este, astfel, lesne de înțeles cît de utile sînt studiile publicate în Volumul care ne-a reținut atenția, atît pentru Biserica ortodoxă, cît și pentru cea Romano-catolică, căci ele vin de la o autoritate în materie și în plus de la un om animat de cele mai bune sentimente pentru realizarea unității creștine, spre care trebuie să tindem toți astăzi.

Prof. Dr. Emilian POPESCU

Kurt ALAND, Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982, 342 p., 16,23 cm, și numeroase ilustrații reprezentînd manuscrise și pagini din ediții critice ale textului grec al Noului Testament.

Profesorul Kurt Aland este binecunoscut ca editor al textului critic al Noului Testament în limba greacă și ca autor al unor studii fundamentale asupra manuscriselor grecești ale Noului Testament, apărute în ultimenele decenii.

Lucrarea de față este — cum se poate constata și din subtitlu — o introducere în edițiile științifice ale textului grecesc al Noului Testament și în teoria și practica textului critic ale acestor ediții.

După un scurt *Cuvînt înainte* (p. 5—6) semnat de autori urmează primul capitol al lucrării: *Edițiile Noului Testament* (p. 13—53). În prima parte a acestui capitol sînt prezentate edițiile Noului Testament de la Erasm pînă la Griesbach, p. 13—21: Noul Testament pregătit pentru tipar de Erasm din Rotterdam (Basel, 1516), în care, paralel, se publică și textul Vulgatei; *Biblia poliglotă* supranumită și *Complutensă*, tipărită din inițiativa arhiepiscopului de Toledo, cardinalul Xiemenes (1517, ultimul volum). Noul Testament este reprodus în greacă și în traducerea latină a Vulgatei. Lucrarea va primi și aprobarea Vaticanului în 1522 spre a putea fi pusă în circulație. În continuare sînt făcute prezentări ale edițiilor Noului Testament editate de Teodor Beza, prietenul și urmașul lui Calvin la conducerea Bisericii din Geneva, care între 1565 și 1604 a publicat 9 ediții ale Noului Testament, folosindu-se îndeosebi de Codicele Bezae Cantabrigiensis și Codicele Claromontanus; așa-numitul *Textus receptus* care se înfățișează singur ca «primit de toți» (omnibus receptum), tipărit de frații Elsevir (1633); ediția lui Simon de Colines (1534); a lui Robert Estienne (cea din 1550 supranumită editio regia, constituind fondul textului recept); cea din 1551, importantă pentru că aici textul biblic este împărțit pentru prima dată în versete; edițiile din Bibliile Poliglote (Anvers, 1569—1572; Paris, 1629—1645; Londra, 1655—1657); cea a lui John Fell, episcop de Oxford (1675); a lui Johann Saubert (1672), a lui John Mill (1707); a lui Richard Bentley (1720); Edward Wells și Daniel Mace (1709—1719 și 1729); a lui Johann Albrecht Bengel (1734); a lui Johann Jakob Wettstein (1751—1752); a lui Johann Jakob Griesbach (1775—1777).

A doua parte a capitolului (p. 21—30) dedicat edițiilor Noului Testament cuprinde pe cele apărute de la cea a lui Karl Lachmann (1831) pînă la cea a lui Eberhard Nestle (1898). În această perioadă apar edițiile îngrijite de *Constantin von Tischendorf* (octava critica major în 1869—1872); de *Brooke Foss Wescott* și *Fenton John Antony Hort* (1881), de *Samuel Prideaux Tregelles* (1857—1872) și, în sfîrșit, prima ediție Nestle (1898).

Din edițiile tipărite în secolul nostru (p. 30—46) sînt prezentate cele pregătite de *Erwin Nestle* care, din 1927, — cînd se tipărește a XIII-a ediție din cunoscutul Nou Testament grec —, schimbă principiile de lucru, îmbogățind considerabil aparatul critic. Din 1952 textul edițiilor Nestle este pregătit de *Kurt Aland*. În continuare sînt prezentate edițiile pregătite pentru tipar de: *Hermann von Soden* (1902—1913), *S.C.E. Legg* (Evanghelia după Marcu în 1935 și cea după Matei în 1940); *Vinton A. Dearing*; *Alexander Souter* (1910, 1947); *R. V. G. Tasker* (1964); *H. J. Vogels* (1920, a IV-a ediție 1955), *A. Merk* (1933, a IX-a ediție în 1964); *J. M. Bover* (1947, a V-a ediție în 1968). Autorul se oprește apoi la Greek New Testament, lucrare care apare sub egida Societăților Biblice Unite și sub îngrijirea lui Kurt Aland (R. F. Germania), *Matthew Black* (Scotia), *Bruce M. Metzger*, *A. Wikgren* și *A. Vööbus* (toți trei — S.U.A.), în cooperare cu Institutul pentru cercetarea textului Noului Testament din Münster. Lucrarea a cărei primă ediție a apărut în 1966 este pusă îndeosebi la dispoziția traducătorilor. Ediția a III-a a acestei lucrări (1975) este un text standard pentru traducători. O mențiune specială se face asupra ediției a XXVI-a Nestle-Aland (1979), care a beneficiat de asemenea de îmbunătățiri importante față de edițiile anterioare.

În ultima parte a primului capitol, autorii analizează și compară edițiile Wescott-Hort, Tischendorf, von Soden, Nestle-Aland (ed. 26) și Greek New Testament (ediția a III-a).

În capitolul II al lucrării (p. 57—81) se tratează despre *transmiterea* textului Noului Testament de-a lungul timpului. În acest capitol sînt dezbătute probleme ca formarea canonului Noului Testament, importanța istoriei canonului și a istoriei Bisericii pentru istoria textului Noului Testament, despre importanța vechilor traduceri (cele latine, siriace și copte) pentru controlul manuscriselor grecești ale Noului Testament, despre centrele de proveniență al manuscriselor, despre așa-numita formă occidentală a textului grecesc al Noului Testament, despre forma cea mai veche a textului, despre preocupările privind păstrarea nealterată a textului din sec. al IV-lea, mai ales în timpul împăratului Constanțin cel Mare.

Capitolul III se ocupă cu manuscrisele grecești ale Noului Testament (p. 82—190). Autorii se opresc asupra numărului și sistemelor de notare ale acestor manuscrise la diferiți cercetători, asupra materialelor pe care sînt transcrise aceste manuscrise, stabilind numărul manuscriselor pe secole de transcriere (de exemplu, autorii identifică un papirus din secolul II; patru în jur de anul 200; 26 papirusuri din sec. III; 13 papirusuri și 14 manuscrise majuscule din sec. IV; 7 papirusuri și 8 majuscule din sec. V, etc.). În continuare, autorii se referă la cuprinsul manuscriselor noutestamentare, ținînd seama că numai trei manuscrise majuscule (X, A și C) și minusculul 56 cuprind întregul Nou Testament. Manuscrisele sînt privite din punctul de vedere al locului unde se păstrează (Cambridge — 66; Florența — 79; Patmos — 81; Moscova — 96; Ierusalim — 146; Oxford — 158; Mînăstirea Sinai — 230; Leningrad — 233; Londra — 271; Roma — 367; Paris — 373; Atena — 419; Mînăstirile din Muntele Athos — 900). Mai departe, se vorbește despre manuscrisele pe papirus ale Noului Testament grecesc, autorul prezentînd o listă completă a acestora (p. 106—111), în care se arată cuprinsul fiecăruia, locul unde se păstrează, datarea, precum și bibliografia fiecăruia. Sînt descrise astfel 88 de papirusuri. La p. 95 se prezintă numărul manuscriselor pe papirus ale Noului Testament pe cărți. Astfel, de exemplu, textul Evangheliei după Ioan este cuprins, de cele mai multe ori fragmentar, în 19 papirusuri, dintre care 9 sînt foarte vechi, pe cînd textul Epistolelor I și II către Timotei nu se păstrează în nici un manuscris pe papirus. O mare parte a acestui capitol (p. 113—137) este dedicată *manuscriselor majuscule* (cele în care textul este scris în întregime cu literele mari ale alfabetului grec, cum se petrec lucrurile pînă în secolele VIII—IX). În general, sînt cunoscute azi 274 de manuscrise majuscule cuprinzînd textul grecesc al Noului Testament. Acestea sînt, din punctul de vedere al vechimii, importanței și calității textului, împărțite în cinci categorii, dintre care prima este cea mai importantă. În lista completă a acestor manuscrise (p. 117—177) se dau date asupra cuprinsului, formei, locului de păstrare și a categoriei de valoare în care se încadrează manuscrisul precum și asupra bibliografiei manuscrisului, etc.

Manuscrisele minuscule (cele scrise cu litere mici, de rînd, cum se întîmplă începînd din sec. IX), ocupă o bună parte a acestui capitol (p. 137—166). Deși transcrise în epoci mai tîrzii (cel mai vechi minuscul, numerotat 461, datează din anul 835) manuscrisele minuscule prezintă o mare importanță atunci cînd reproduc textele manuscriselor majuscule vechi. În lista selectivă a acestor manuscrise (p. 140—166) e precizată de asemenea categoria de valoare în care se încadrează fiecare manuscris, iar pentru o parte din ele, se arată locul de păstrare, conținutul etc. Circa 150 de minuscule

sînt încadrate în categoria I sau a II-a de valoare, care sînt cotate ca *martori* de deosebită însemnătate pentru stabilirea textului grec al Noului Testament.

Într-un tabel interesant (p. 167—170), autorii stabilesc, pe secole, categoria de valoare a tuturor manuscriselor. De exemplu, în sec. II este cunoscut un singur manuscris (Papirusul 52) care se încadrează în categoria I de valoare; în sec. II—III sînt cunoscute 6 asemenea manuscrise (Papirusurile 32, 46, 64, 66, 77 și majusculul 0189, etc.). Tot din acest tabel se poate constata dacă manuscrisul are mai mult de 10 pagini, caz în care notarea acestuia se tipărește cu litere cursive, iar, dacă este mai mic, cu litere drepte.

Un subcapitol (p. 172—178) este dedicat așa-numitelor *Lectionarii*, adică acelor manuscrise ale Noului Testament care au fost copiate pentru nevoile cultului divin public, motiv pentru care textul cărților sfinte apare, în aceste manuscrise, împărțite în pericope. Unele din aceste lectionarii cuprind pericopele din Evanghelii și din celelalte cărți ale Noului Testament, (cu excepția Apocalipsei), care se citesc în duminici, iar altele numai pe cele care se citesc peste săptămînă. Se precizează că pînă la noi au ajuns circa 2.000 de asemenea manuscrise-lectionare.

Autorul se oprește apoi (p. 179—190) asupra importanței citatelor din cărțile Noului Testament în scrierile Părinților și scriitorilor bisericești, pentru stabilirea textului Noului Testament. După cum se știe, Părinții și scriitorii bisericești au alcătuit comentarii la cărțile Noului Testament sau au citat în lucrările lor texte din cărțile sfinte. Toate acestea constituie un mijloc de a ajunge la stabilirea celui mai bun text al cărților Noului Testament. Totodată, prin studierea textului sfînt, așa cum este el întîlnit la Sfinții Părinți și la scriitorii bisericești, se poate stabili vechimea unei variante textuale sau a textului însuși. Autorii se ocupă mai departe de sistemul de prescurtare a numelui Părinților și scriitorilor bisericești în așa fel încît să poată fi evidențiat în aparatul critic al edițiilor științifice ale textului grec al Noului Testament. Acest sistem de prescurtare a numelor Părinților și scriitorilor bisericești a fost pus la punct în *Greek New Testament* (p. XXXVII—XL), ediția Societăților Biblice Unite, care folosește mai mult ca oricare altă ediție citatele din operele patristice.

În continuare sînt amintiți Părinții și scriitorii bisericești de limbă greacă ale căror scrieri sînt utilizate în aparatul critic al edițiilor Noului Testament îngrijite de Nestle-Aland, ediția a XXVI-a, și *Greek New Testament* a Societăților Biblice Unite.

Lista este alcătuită alfabetic și cuprinde, pe lîngă numele Părintelui sau al scriitorului bisericesc și prescurtarea acestuia folosită în cele două ediții amintite, precum și citeva indicații bibliografice. Lista cuprinde circa 125 de nume.

Capitolul IV al lucrării este dedicat vechilor traduceri ale Noului Testament și importanței lor pentru stabilirea textului grec (p. 191—226). Mai întîi, autorul se ocupă de cea mai veche traducere în limba latină, *Vetus Latina* sau *Itala*. După o scurtă prezentare a unor fragmente de manuscrise care se presupune că păstrează această importantă traducere, autorul enumeră edițiile moderne care caută să reconstituie traducerea denumită *Itala*, care prin aceea că a fost făcută pe la sfîrșitul sec. II, ne transmite informații prețioase asupra unui text grecesc deosebit de vechi după care a fost făcută. Vulgata, de care se ocupă în continuare Kurt și Barbara Aland este traducerea făcută de Fer. Ieronim și care, începînd cu secolul al VII-lea poartă acest nume, fiind, din sec. al XVI-lea, textul oficial al Sfintei Scripturi în Biserica Romano-

În capitolul II al lucrării (p. 57—81) se tratează despre *transmiterea* textului Noului Testament de-a lungul timpului. În acest capitol sînt dezbătute probleme ca formarea canonului Noului Testament, importanța istoriei canonului și a istoriei Bisericii pentru istoria textului Noului Testament, despre importanța vechilor traduceri (cele latine, siriace și copte) pentru controlul manuscriselor grecești ale Noului Testament, despre centrele de proveniență al manuscriselor, despre așa-numita formă occidentală a textului grecesc al Noului Testament, despre forma cea mai veche a textului, despre preocupările privind păstrarea nealterată a textului din sec. al IV-lea, mai ales în timpul împăratului Constantin cel Mare.

Capitolul III se ocupă cu manuscrisele grecești ale Noului Testament (p. 82—190). Autorii se opresc asupra numărului și sistemelor de notare ale acestor manuscrise la diferiți cercetători, asupra materialelor pe care sînt transcrise aceste manuscrise, stabilind numărul manuscriselor pe secole de transcriere (de exemplu, autorii identifică un papirus din secolul II; patru în jur de anul 200; 26 papirusuri din sec. III; 13 papirusuri și 14 manuscrise majuscule din sec. IV; 7 papirusuri și 8 majuscule din sec. V, etc.). În continuare, autorii se referă la cuprinsul manuscriselor noutestamentare, ținînd seama că numai trei manuscrise majuscule (X, A și C) și minusculul 56 cuprind întregul Nou Testament. Manuscrisele sînt privite din punctul de vedere al locului unde se păstrează (Cambridge — 66; Florența — 79; Patmos — 81; Moscova — 96; Ierusalim — 146; Oxford — 158; Mînăstirea Sinai — 230; Leningrad — 233; Londra — 271; Roma — 367; Paris — 373; Atena — 419; Mînăstirile din Muntele Athos — 900). Mai departe, se vorbește despre manuscrisele pe papirus ale Noului Testament grecesc, autorul prezentînd o listă completă a acestora (p. 106—111), în care se arată cuprinsul fiecăruia, locul unde se păstrează, datarea, precum și bibliografia fiecăruia. Sînt descrise astfel 88 de papirusuri. La p. 95 se prezintă numărul manuscriselor pe papirus ale Noului Testament pe cărți. Astfel, de exemplu, textul Evangheliei după Ioan este cuprins, de cele mai multe ori fragmentar, în 19 papirusuri, dintre care 9 sînt foarte vechi, pe cînd textul Epistolelor I și II către Timotei nu se păstrează în nici un manuscris pe papirus. O mare parte a acestui capitol (p. 113—137) este dedicată *manuscriselor majuscule* (cele în care textul este scris în întregime cu literele mari ale alfabetului grec, cum se petrec lucrurile pînă în secolele VIII—IX). În general, sînt cunoscute azi 274 de manuscrise majuscule cuprinzînd textul grecesc al Noului Testament. Acestea sînt, din punctul de vedere al vechimii, importanței și calității textului, împărțite în cinci categorii, dintre care prima este cea mai importantă. În lista completă a acestor manuscrise (p. 117—177) se dau date asupra cuprinsului, formei, locului de păstrare și a categoriei de valoare în care se încadrează manuscrisul precum și asupra bibliografiei manuscrisului, etc.

Manuscrisele minuscule (cele scrise cu litere mici, de rînd, cum se întîmplă începînd din sec. IX), ocupă o bună parte a acestui capitol (p. 137—166). Deși transcrise în epoci mai tîrzii (cel mai vechi minuscul, numerotat 461, datează din anul 835) manuscrisele minuscule prezintă o mare importanță atunci cînd reproduc textele manuscriselor majuscule vechi. În lista selectivă a acestor manuscrise (p. 140—166) e precizată de asemenea categoria de valoare în care se încadrează fiecare manuscris, iar pentru o parte din ele, se arată locul de păstrare, conținutul etc. Circa 150 de minuscule

sînt încadrate în categoria I sau a II-a de valoare, care sînt cotate ca *martori* de deosebită însemnătate pentru stabilirea textului grec al Noului Testament.

Într-un tabel interesant (p. 167—170), autorii stabilesc, pe secole, categoria de valoare a tuturor manuscriselor. De exemplu, în sec. II este cunoscut un singur manuscris (Papirusul 52) care se încadrează în categoria I de valoare; în sec. II—III sînt cunoscute 6 asemenea manuscrise (Papirusurile 32, 46, 64, 66, 77 și majusculul 0189, etc.). Tot din acest tabel se poate constata dacă manuscrisul are mai mult de 10 pagini, caz în care notarea acestuia se tipărește cu litere cursive, iar, dacă este mai mic, cu litere drepte.

Un subcapitol (p. 172—178) este dedicat așa-numitelor *Lectionarii*, adică acelor manuscrise ale Noului Testament care au fost copiate pentru nevoile cultului divin public, motiv pentru care textul cărților sfinte apare, în aceste manuscrise, împărțite în pericope. Unele din aceste lectionarii cuprind pericopele din Evangheliile și din celelalte cărți ale Noului Testament, (cu excepția Apocalipsei), care se citesc în duminici, iar altele numai pe cele care se citesc peste săptămînă. Se precizează că pînă la noi au ajuns circa 2.000 de asemenea manuscrise-lectionare.

Autorul se oprește apoi (p. 179—190) asupra importanței citatelor din cărțile Noului Testament în scrierile Părinților și scriitorilor bisericești, pentru stabilirea textului Noului Testament. După cum se știe, Părinții și scriitorii bisericești au alcătuit comentarii la cărțile Noului Testament sau au citat în lucrările lor texte din cărțile sfinte. Toate acestea constituie un mijloc de a ajunge la stabilirea celui mai bun text al cărților Noului Testament. Totodată, prin studierea textului sfînt, așa cum este el înțîlnit la Sfinții Părinți și la scriitorii bisericești, se poate stabili vechimea unei variante textuale sau a textului însuși. Autorii se ocupă mai departe de sistemul de prescurtare a numelui Părinților și scriitorilor bisericești în așa fel încît să poată fi evidențiat în aparatul critic al edițiilor științifice ale textului grec al Noului Testament. Acest sistem de prescurtare a numelor Părinților și scriitorilor bisericești a fost pus la punct în *Greek New Testament* (p. XXXVII—XL), ediția Societăților Biblice Unite, care folosește mai mult ca oricare altă ediție citatele din operele patristice.

În continuare sînt amintiți Părinții și scriitorii bisericești de limbă greacă ale căror scrieri sînt utilizate în aparatul critic al edițiilor Noului Testament îngrijite de Nestle-Aland, ediția a XXVI-a, și *Greek New Testament* a Societăților Biblice Unite.

Lista este alcătuită alfabetic și cuprinde, pe lîngă numele Părintelui sau al scriitorului bisericesc și prescurtarea acestuia folosită în cele două ediții amintite, precum și cîteva indicații bibliografice. Lista cuprinde circa 125 de nume.

Capitolul IV al lucrării este dedicat vechilor traduceri ale Noului Testament și importanței lor pentru stabilirea textului grec (p. 191—226). Mai întîi, autorul se ocupă de cea mai veche traducere în limba latină, *Vetus Latina* sau *Itala*. După o scurtă prezentare a unor fragmente de manuscrise care se presupune că păstrează această importantă traducere, autorul enumeră edițiile moderne care caută să reconstituie traducerea denumită *Itala*, care prin aceea că a fost făcută pe la sfîrșitul sec. II, ne transmite informații prețioase asupra unui text grecesc deosebit de vechi după care a fost făcută. Vulgata, de care se ocupă în continuare Kurt și Barbara Aland este traducerea făcută de Fer. Ieronim și care, începînd cu secolul al VII-lea poartă acest nume, fiind, din sec. al XVI-lea, textul oficial al Sfintei Scripturi în Biserica Romano-

Catolică. Numărul manuscriselor care conțin această traducere sînt de peste 8.000. Din acestea sînt prezentate Codex Amiatinus (A), Codex Fuldensis (F), Codex Sangermanensis (G), Codex Mediolanensis (M), etc., cărora li se precizează cuprinsul, vechimea și locul unde se păstrează.

Trecînd la traduceri în siriacă, autorii se ocupă de *Diatesaronul* lui Tațian, o sinopsă a Evangheliilor în limba siriacă, datorată probabil Sfîntului Efrem Sirul; de *Vetus Syra*, cea mai veche traducere a Noului Testament în siriacă și care se păstrează în două manuscrise: așa-numitul *Curetonianus*, după numele celui care l-a descoperit (W. Cureton), și *Sinaiticus*, descoperit în Sinai. Tot o traducere siriacă este și așa-numita *Peșito*, care înseamnă «populară». Ea cuprinde 22 de cărți ale Noului Testament (lipsește: II și III Ioan, II Petru, Iuda și Apocalipsa). La începutul secolului nostru erau cunoscute peste 300 de manuscrise ale acestei traduceri, cele mai vechi datînd din sec. V—VI.

Filoxeniana este prima traducere siriacă al cărei traducător este cunoscut (horepiscopul Policarp aflat în subordinea episcopului monofizit Filoxen de Mabbug, 485—523). Din păcate Filoxeniana nu s-a păstrat, motiv pentru care se încearcă reconstituirea ei din izvoare indirecte.

Versiunea denumită *Harcleană* este datorată călugărului Thomas Harkel (pentru un timp episcop de Mabbug), care a vrut să realizeze o versiune cît mai apropiată de originalul grec. Datează din prima jumătate a secolului al VII-lea. Versiunea *siropalestiniană* la care se referă în continuare Kurt și Barbara Aland, este o traducere în dialectul aramaic vorbit în Palestina primelor veacuri creștine. Traducerea aceasta datează din sec. IV—V, iar cel mai vechi manuscris care o conține datează din sec. VI.

Există mai multe versiuni *copte* sau *egiptene* ale Noului Testament în diferitele dialecte vorbite în Egipt, din care două sînt mai importante: cea *bohairică* și cea *sahidică*, numite astfel după numele principalelor dialecte copte. De precizat că termenul copt nu este decît abrevierea cuvîntului grecesc care desemnează Egiptul: Αἴγυπτος. Autorii prezintă apoi literatura privind traduceri copte și principalele manuscrise care păstrează aceste traduceri ce au o mare vechime (secolele IV—VI), din care unele au fost studiate numai în ultimii ani. Versiunea sahidică prezintă un interes particular deoarece, în Evanghelii, confirmă variantele textuale ale codicelui Bezae Cantabrigiensis sau așa-numitul text occidental al Noului Testament.

Prima traducere *armeană* a Noului Testament a fost făcută către sfîrșitul secolului IV, probabil după un text al traducerii *Vetus Syra*. O revizuire cu ajutorul textului grec a acestei prime traduceri s-a făcut în sec. XII. Tot astfel, o primă traducere în limba georgiană a fost făcută probabil prin sec. V, iar revizuirea ei în sec. VII. Autorii vorbesc apoi despre versiuni ale Noului Testament de importanță secundară: etiopiană, gotă, slavonă, persană etc.

Urmează o listă a Părinților și scriitorilor bisericești, îndeosebi sirieni și latini, în ale căror lucrări s-au folosit citate din traduceri corespunzătoare ale Noului Testament, pe baza cărora se pot reconstitui adesea unele din textele acestora. Îndeosebi este importantă această lucrare de reconstituire pentru *Vetus Latina* (Italia) pe care o întreprind cercetătorii de la minăstirea Beuron (R. F. Germania).

Capitolul V al cărții (p. 227—270) este dedicat introducerii în folosirea edițiilor moderne ale Noului Testament în greacă și anume: Greek New Testament, ed. a II-a

(1975); Nestle-Aland, ed. a XXVI-a (1979); *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, ed. a XI-a, etc. The Greek New Testament, ed. a III-a, și Nestle-Aland, ed. a XXVI-a, constituie, cum precizează autorii, așa-numitul «*text standard*». The Greek New Testament este destinat în primul rînd traducătorilor, pe cînd textul denumit Nestle-Aland este destinat profesorilor, studenților, comentatorilor, etc. Autorii arată apoi cum trebuie citite prescurtările și semnele grafice din aparatul critic și din marginea celor două ediții principale amintite, redînd, în acest scop, exerciții pentru cititori (facsimile din diferite pagini ale celor două cărți).

Ultima parte a capitolului se referă la aceleași probleme, dar în ce privește *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, o lucrare editată de Societatea Biblică Germană în care textul Sfințelor Evanghelii este prezentat paralel pe pericope, ținîndu-se seama de cele patru Evanghelii. Interesant este că de multe ori pericopele respective, atunci cînd este cazul, sînt reproduse și după Evangheliile apocrife (Protoevanghelia lui Iacob, Evanghelia lui Toma, Evanghelia după Evrei, etc.), sau după Părinții și scriitorii bisericești, cînd aceștia se referă în scrierile lor la pericopele evanghelice. Într-un bogat apendice, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* cuprinde într-un original latin și în traducere germană și engleză Evanghelia lui Toma și principalele mărturii patristice privind Evangheliile.

Capitolul VI (p. 271—281) se ocupă de unele mijloace ajutătoare care stau la îndemîna cercetătorului textului grecesc al Noului Testament. Între acestea sînt *concordanțele* din care sînt pomenite cele ale lui C. H. Bruder, C. H. Moulton și A. S. Geden, Alfred Schmöller, și cea mai nouă, *Vollständige Konkordanz*, editată de Institutul pentru cercetarea textului Noului Testament din Münster. *Dicționarele* sînt amintite în continuare ca importante mijloace ajutătoare pentru studierea textului Noului Testament. Autorii citează pe cel al lui Walter Bauer, *Griechisch-deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und die übrigen uhrchristlichen Literatur* (ultima ediție în 1971), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cărui redactare s-a făcut la început sub răspunderea lui G. Kittel (†); *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament*, sub îngrijirea lui H. Balz și G. Schneider, etc. Autorii amintesc apoi cîteva din *Gramaticile* necesare celui care se ocupă de textul grec al Noului Testament. Pe lingă cele de mai sus, sînt indicate lucrările speciale dedicate textului grec al Noului Testament, istoriei sale, criticii textuale, manuscriselor sau edițiilor științifice apărute de-a lungul timpului. La urmă sînt amintite comentariile care pun accentul pe problemele privind textul cărților Noului Testament (Theodor Zahn, H. A. Meyer, *International Critical Commentary*, etc.).

În ultimul capitol al lucrării (al VII-lea) este o introducere în practica criticii textuale a Noului Testament pe bază de exemple alese (p. 282—318). În acest capitol sînt stabilite 12 principii pentru lucrarea privind critica textuală, cum ar fi, de exemplu, cel formulat astfel: *lectio difficilior*, *lectio potior*, varianta mai dificilă este cea preferabilă, sau *lectio brevior*, *lectio potior*, varianta mai scurtă este cea preferabilă, sau numai o variantă poate să fie corectă, etc. Se înțelege că aceste principii, ca și altele din aceeași categorie nu trebuie înțelese și aplicate mecanic. Autorii vorbesc apoi despre *scriptio continua* (scrierea manuscriselor majuscule fără pauze între cuvinte) ca motiv pentru apariția unor variante textuale. Încercările de stilizare sau de «îndreptare» a textului pot fi de asemenea la obîrșia altor variante textuale, ca și încercările de armonizare a locurilor paralele, intervențiile arbitrare asupra unor texte,

etc. Sînt apoi prezentate motivele pentru care au apărut unele omisiuni de texte în manuscrise sau chiar în edițiile critice, mai ales în «*textul standard*» pe care autorii îl au permanent în vedere. În încheiere, autorii prezintă ca exemplu de critică textuală în principalele ediții moderne, pilda celor doi fii (Matei 21, 28—32).

Lucrarea prezintă un interes deosebit pentru cei ce doresc să aprofundeze problemele de istorie a textului grecesc al Noului Testament, îndeosebi pentru edițiile critice apărute de-a lungul timpului, mai cu seamă că autorii au avut în vedere punerea în lumină a celor mai noi cercetări făcute în anii din urmă, cercetări care și-au găsit locul în The Greek New Testament ediția a III-a și în Novum Testamentum Graece, ediția a XXVI-a. Aceste importante cercetări au fost posibile mai ales prin lucrarea efectuată în cadrul Institutului pentru cercetarea textului Noului Testament, instituție care datorează mult Episcopului Hermann Kunst din Bonn, doctor honoris causa al Institutului Teologic din București, în a cărui bibliotecă se află numeroase lucrări menite să ducă la o mai bună cunoaștere a evoluției textului grec al Noului Testament.

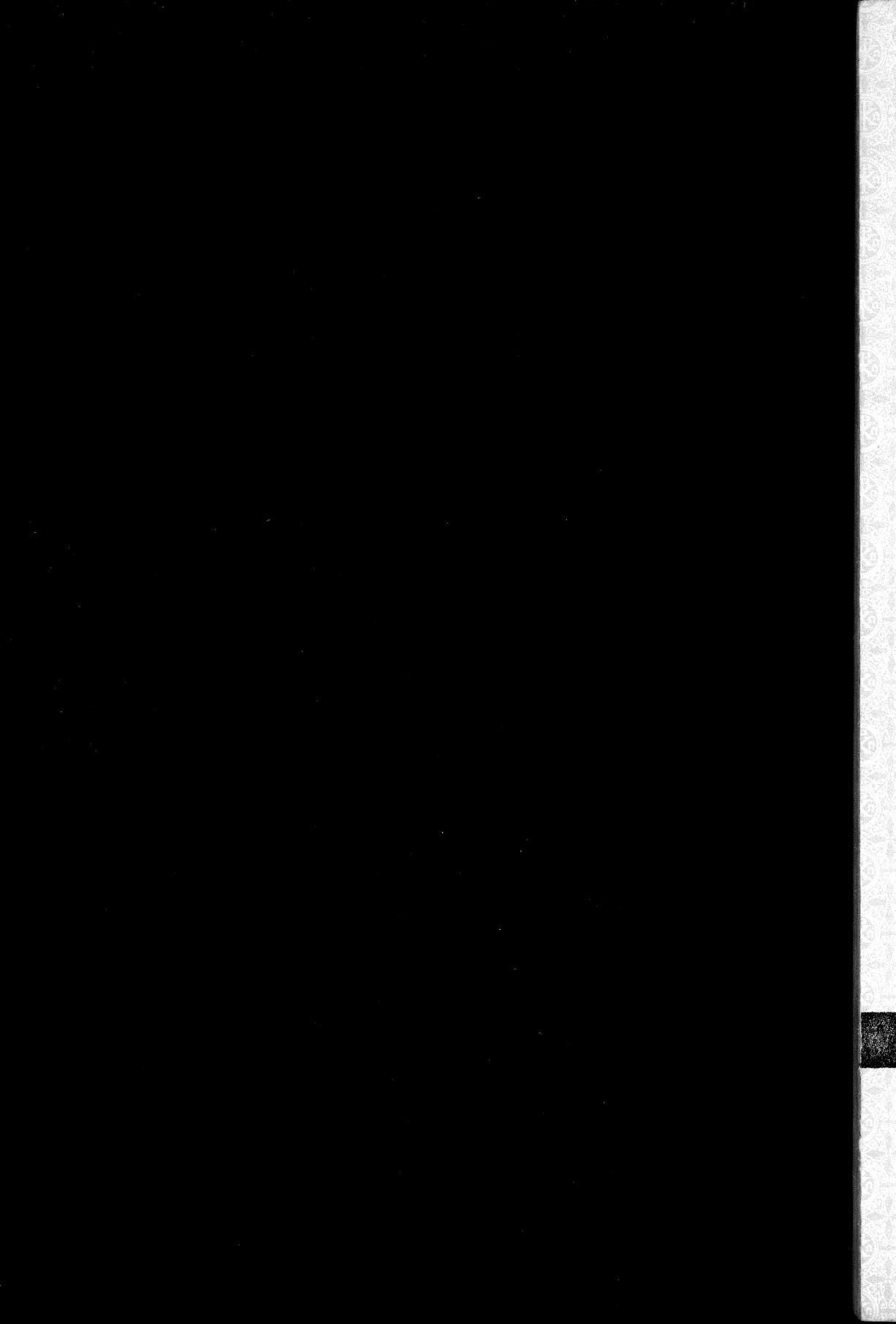
Pentru cititorul care nu are la dispoziție și o altă bibliografie de specialitate, de mare folos ar fi fost transcrierea după edițiile respective a datelor bibliografice asupra diferitelor ediții ale Noului Testament în greacă, apărute de-a lungul timpului.

De un real interes sînt nenumăratele facsimile publicate în lucrare, mai ales pentru acei cititori care nu au acces la edițiile critice sau la reproducerile tipărite ale diverselor manuscrise ale Noului Testament.

Se cuvin deci aduse mulțumiri autorilor și Societății Biblice Germane pentru apariția acestei utile lucrări. (Pr. Șabin VERZAN).







TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE AL B.O.R.

BUCUREȘTI

43.860