

*Revista
III.*



CUPRINS

ADRIAN MATEI ALEXANDRU, <i>Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială (Teză de doctorat — Partea a doua)</i>	3
Pr. Lect. Dr. ȘTEFAN BUCHIU, <i>Concepții hristologice în inele neoprotestante privite din punct de vedere ortodox</i>	96
Protos. Dr. JUSTINIAN CĂRSTOIU, <i>Pietatea și dreptatea în trăirea omului biblic</i>	107
Drd. CONSTANTIN PREDĂ, <i>Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie</i>	117
Pr. Lect. Dr. TACHE STEREA, <i>Actualitatea gândirii teologice a Sfinților Trei Ierarhi la sfârșit de mileniu</i>	132

✻ **STUDII** ✻
TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LI, Nr. 1-2, IANUARIE-IUNIE, 1999
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte T E O C T I S T, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan CONSTANTIN CORNIȚESCU și Pr. Prodecan NICOLAE NECULA; din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU.*

Redactor: *DUMITRESCU DAN*

COLABORATORI:

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

ICOANA ÎN ICONOMIA MĂNTUIRII.
ERMINIA PICTURII BIZANTINE
ȘI ARTA CREȘTINĂ ECLEZIALĂ
(PARTEA A II-A)

Teză de doctorat
de ADRIAN MATEI ALEXANDRESCU

RECONSTITUIREA ERMINIEI BIZANTINE

II. 1. "Biserica - Liturghie" în hermeneutica bizantină

1. 1. **Hermeneutica**, dimensiune esențială a spiritualității bizantine, reprezentată de genuri literare consacrate precum *omilia*, *mistagogia* ori *comentariul liturgic*, este ilustrată nu mai puțin și de *ecfraz*e – descrieri (εκφρασεις) de biserici care fac, precum s-a putut constata, gloria literaturii și artei monumentale bizantine, deopotrivă.

Acestea reprezintă **documente** de un deosebit interes în încercarea de reconstituire a erminiei bizantine, întrucât reflectă, chiar dacă *avant la lettre*, uneori, aplicabilitatea principiilor teologice și a normelor canonice de ordin general, așa cum s-au evidențiat ele pe parcursul prezentei lucrări, la realitatea concretă a monumentelor.

Unul din leit-motivele tuturor acestor descrieri, începând cu cele mai timpurii chiar, îl constituie menționarea simbolismului locașurilor respective, ca de pildă în relatările lui Procopiu despre Sfânta Sofia din Constantinopol și alte edificii din timpul împăratului Iustinian²¹⁷.

Ori, dacă se are în vedere faptul că decorarea interioară a locașurilor de cult a fost concepută în conformitate cu un program (iconografic) destinat să ilustreze și chiar să potențeze acest simbolism, atunci iese cu atât mai mult în evidență importanța altei specii literare, aceea a *comentariilor liturgice* – dedicată în mare măsură tâlcuirii acestui simbolism – pentru iconografie în general și pentru erminie în special, datorită, pe de o parte, similitudinii esențiale, funciare a demersului ermineutic luat ca atare, iar pe de alta, impactului necesităților de ordin liturgic asupra spațiului eclezial – arhitectură și iconografie –, impact verificat în întreaga istorie a artei monumentale bisericesti.

Încă din secolul al VI-lea, în timpul lui Iustinian, perfecta articulare a decorului mozaical de la San Vitale din Ravenna putea induce impresia că arhitectul a creat spațiul de parcă ar fi fost ghidat de viziunea precisă a amplasării viitoarelor mozaicuri²¹⁸; cu atât mai mult după triumful Ortodoxiei (icoanelor) și implicit al curentului monastic în viața Bisericii, odată cu afirmarea spiritualității (monastice) liturgice și datorită mai strânsei îngemănări cu Liturghia, iconografia influ-

217. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.39-40.

218. Kitzinger, *Byz.Art.*, p.83.

ențează evoluția arhitecturii, determinând de o manieră evidentă configurarea spațiului eclezial.

O indicație clară în acest sens este dată de constatarea, neașteptată oarecum, a faptului că, pe parcursul crizei iconoclaste, s-a produs stagnarea nu numai a iconografiei, ci și a arhitecturii bisericești. Promovarea exclusivă a ornamenticii și în general a decorului non-figurativ, lipsa așadar a unui program iconografic care să se articuleze coerent cu arhitectura, a privat-o pe aceasta din urmă de una din rațiunile esențiale de a subzista și a genera, prin urmare, o stagnare, echivalentă, de fapt, cu involuția²¹⁹. Ascunderea picturii sub tencuieli sau distrugerea ei pur și simplu, înlocuirea mozaicurilor figurative tradiționale cu monotonia unui decor ornamental repetitiv, impersonal, mecanic, așa-zicând, preocuparea fiind acum nu aceea de a configura, dintr-o bogăție de teme, un program, ci de a umple cu ceva "deșertul" unor suprafețe vaste, a condus în mod necesar, odată cu lipsa funcționalității iconografice – în ordinea simbolului, desigur – la restrângerea motivației, în general, a acestor spații și de aici la stagnare și involuție.

S-a impus, în această ordine de idei, constatarea că, la începuturile sale, configurația spațiului eclezial creștin s-a putut realiza și cu mijloacele oferite de practica obișnuită a construcțiilor domestice în ambianța mediteraneană, pentru ca, mai târziu, pe măsura constituirii și dezvoltării comunităților, să se poată construi locașuri anume, după modelul oferit nu de templele păgâne, ci de basilica forensis, și aceasta deoarece spațiul era menit să adăpostească nu ritualuri inițiatice, misterii, ci o slujire publică, λειτουργία.

Este esențial faptul că, dintru început, a operat efectiv această opțiune clară privind conținutul – oficiul divin public – ce s-a răsfrânt apoi asupra formei: configurația spațială a sinaxei, întâi la nivelul structurării ierarhice riguroase a masei întrunite, officianți și asistență, și, de aici, la nivelul "arhitecturării" spațiului însuși, cu absidă, nave (colaterali), nartex, atrium etc.²²⁰.

*

Odată cu domnia lui Constantin cel Mare, arhitectura creștină și cea aulică se îngemănează în planul bazilical, nu neapărat în sensul că "bazilica creștină era replica sălii tronului"²²¹, ci mai degrabă în sensul unei reciproce determinări, în ordine artistică și materială din latura imperială, iar în ordine conceptuală, simbolică, din cea ecleziastică.

Confirmarea este oferită întâi de faptul că Iulian Apostatul a încercat reformarea cultului, și mai ales a templului păgân, nu după model palatin, ci ecleziastic (creștin)²²²; și, în al doilea rând, de împrejurarea că, de la un timp, arhitectura religioasă este cea care oferă prototipuri celei oficiale, imperiale. Celebrul chrysotriclinium edificat de urmașii lui Iustinian, Iustin II și Tiberiu, "reproducea,

219. În sec. al VIII-lea arhitectura iconoclastă se menține la stadiul sec. al VI-lea în cazul vechii basilici constantinopolitane Sfânta Irina (Vătășianu, *Ist. artei*, vol.I, p.151).

220. Supra, cap.I, 2; cf. Braniște, *Liturgica*, p.302-303.

221. Cf. Haussig, *Histoire CB*, p.210.

222. "El organizează clerul păgân după modelul ierarhiei Bisericii creștine. Interiorul templelor păgâne luă împodobit imitându-se edificiile creștine" (Vasiliev, *Histoire*, vol.I, p.90).

aproape în fiecare amănunt, planul și structura" unor biserici iustinieni ca Sfinții Serghe și Vah (Constantinopol) și San Vitale (Ravenna), dispoziție spațială ce va fi preluată ulterior (după 800) și de capela palatină a lui Carol cel Mare de la Aix-la-Chapelle (Achen)²²³.

Mai mult, dacă se ia în considerare și faptul că amintitele locașuri iustinieni își au, la rândul lor, modelul într-un edificiu constantinian, Octogonul sau Biserica Mare a Antiohiei, se poate conchide cu ușurință, de nu asupra preeminenței prototipice a edificiilor ecleziastice, atunci măcar asupra unui raport de îngemănare mai nuanțat, cel puțin până la criza iconoclastă, între arhitectura religioasă și cea civilă. Or, tocmai echilibrul acestui *statu quo* a fost rupt de împărații iconoclaști (isaurieni, chazari sau amorieni), cu consecințe evidente pentru ambele domenii: ecleziastic și palatin.

Lipsită, paradoxal, de "suportul" simbolicii iconografice tradiționale, arhitectura bisericească va trebui să asimileze, prin intermediul arhitecturii aulice, imperiale, soluții constructive și trăsături stilistice de inspirație orientală, islamică, adoptate de împăratul Theofil, de pildă, sancționat – între altele și pentru aceasta – de contemporani cu apelativul de "σαρακηνοφρων"²²⁴.

El a construit în 838 faimosul edificiu triconc (τρικονχος) în incinta Palatului imperial, triplând, în virtutea tradiționalului simbolism al concăi absidiale ca spațiu triumfal de glorie, amplasamentul ceremonial al tronurilor, după numărul membrilor familiei imperiale înfățișați onorurilor publice: împărat, împărăteasă, moștenitorul tronului. Inovația constă aici în adaptarea, la ceremonialul imperial, a simbolismului consacrat edificiului triconc, edificiu având o tradiție mult anterioară, cu exemplare cunoscute și studiate atât în Orientul creștin cât și în Balcani, de nu ar fi de amintit decât altarul triconc realizat de meșterii lui Iustinian la bazilica Nașterii din Betleem, ori de așa-numita *Biserică roșie* de la Peruştița, între multe altele²²⁵.

Este, de fapt, vorba de un vechi reflex în arhitectură al prestigiului cultic al Sfintei Cruci, semn care, așa cum s-a arătat pe parcursul prezentei lucrări, a inspirat dintotdeauna și permanent pe artiștii creștini și care se regăsește frecvent atât în planul cât și în elevația multor edificii creștine. Arhitecții lui Theofil au readus în prim-plan acest tip de edificiu în beneficiul cultului imperial, nu fără legătură, poate, cu aceeași cinstită a Sfintei Cruci, practică ostentativ însă de iconoclaști cu intenția conservării unei aparențe măcar, de legitimitate de ordin divin.

Efortul întreprins și soluțiile constructive reactualizate astfel s-au dovedit fertile pentru evoluția ulterioară a arhitecturii ecleziastice, chiar dacă n-au făcut din triconc-ul lui Teofil un adevărat prototip, ci un punct median, de interferență. Valoare de prototip posedă, mai degrabă, edificiul cu adevărat înnoitor care i-a succedat, după mai puțin de jumătate de veac, în incinta aceluiași Palat imperial,

223. Haussig, *Histoire CB*, p.210.

224. S-a avansat și părerea că arhitectura ecleziastică ar fi adoptat structurile palatului imperial, întrucât – sub iconoclaști – doar acolo s-ar fi putut produce o evoluție (Haussig, *Histoire CB*, p.211); rămâne oricum de reținut faptul stagnării arhitecturii ecleziastice în lipsa impulsului dat de iconografie.

225. *Supra*, cap.II,3.

anume Biserica înălțată de împăratul Vasile I Macedoneanul, pe drept cuvânt numită de contemporani "cea Nouă" (Νέα)²²⁶.

Ambele edificii întruneau caracteristica esențială de a sprijini cupola pe patru coloane, adevărata noutate constituind-o faptul că la biserica *Nea* cupola nu se mai sprijinea direct pe coloane, ci indirect, prin intermediul unui alt element constructiv, *tamburul*, ce va cunoaște, în variantă cilindrică sau poligonală, o prodigioasă carieră în arhitectura ecleziastică, făcând din edificiul lui Vasile Macedoneanul prototipul bisericilor bizantine din veacurile următoare²²⁷. Pe de altă parte, față de dispunerea trilaterală a absidelor în cazul triconc-ului lui Teofil, la *Nea* împăratului Vasile I o altă noutate o constituia alinierea pe o singură latură (de răsărit) a celor trei abside, cele laterale mai mici, cu rost de anexe (Procomidiar, respectiv Diaconicon), încadrând coliniar absida principală, *Ierateion*-ul, care adăpostea Sf. Masă și "cele ale sfințeniei".

Soluția coloanelor la arcurile mari (maestre) și a semicalotelor absidelor laterale pentru susținerea tamburului turlei, precum și articularea mult mai degajată a interiorului, vor avea consecințe extrem de importante în viitor, între care constituirea unui amplu spațiu liber în centrul naosului, apoi crearea și expunerea într-o iluminare mult mai avantajoasă a unor noi și întinse suprafețe curbe (în interiorul turlei), destinate unor programe iconografice coerente și predestinate, parcă, mozaicurilor, în fine înlesnirea participării asistenței mai îndeaproape la actele liturgice săvârșite de regulă în naos, ca și reverberarea mult mai sugestivă a cântului liturgic²²⁸.

*

1. 2. Pentru tema care interesează lucrarea de față sunt de remarcat desigur acele consecințe care se manifestă în ordinea privitoare la evoluția iconografiei. Supra-înălțarea cupolei cu ajutorul tamburului (ce poate căpăta uneori o înălțime considerabilă) sporește substanțial posibilitatea iluminării interiorului naosului, datorită ferestrelor practicate în cilindrul sau pereții poligonali ai tamburului, care transmit în interior lumina necesară punerii în valoare a picturilor și care delimitează între ele spații predestinate parcă unor figuri monumentale: *Profeți* sau/și *Apostoli*.

Totodată, suprafețele cilindrice care articulează tamburul, în partea de sus la cupolă și în partea de jos la pandantivi, par create anume spre a permite desfășurarea procesiunii Puterilor Îngerești în cadrul temeii iconografice a "Dumnezeieștii Litughii", temă ce nu întâmplător acum își află deplina dezvoltare și amploare, odată cu spațiul ce-i este (pre)destinat, deși ideea care îi stă la bază, conținută de altfel în imnul Herovic (Χερουβικον), constituie unul din vechile și constantele leit-motive ale literaturii mistagogice bizantine²²⁹.

226. Vătășianu, *Ist. artei*, vol.I, p.187-88.

227. Haussig, *Histoire CB*, p.211.

228. Haussig, *Histoire CB*, p.244.

229. Supra, cap.III,1.

În aceeași ordine de idei, unul din comentariile liturgice cunoscute, și anume cel atribuit episcopului Theodor de Andida²³⁰, consfințește (cap. 28), de pildă, legătura necesară între reprezentarea Mântuitorului ca Mare Arhiereu – una din premisele sintezei iconografice pe care o constituie tema Pantocratorului – și consacarea, chiar în acest răstimp istoric, a temei Liturghiei Îngerești. Or, adăugarea acestui element arhitectonic – tamburul – pentru a supra-înălța cupola deasupra arcelor maestre și pandantivilor reprezintă "caracteristica esențială" a tipologiei clasice din cea de a doua perioadă de aur a arhitecturii bizantine, aceluiași răstimp corespunzându-i, așadar, atât cristalizarea temei iconografice, cât și asigurarea spațiului (adecvat) necesar, constituit ad-hoc²³¹.

Cu aceasta se completează decorul turlei ce începe cu Pantocratorul, continuând apoi în registrele inferioare cu Ierarhiile cerești (Tronuri, Heruvimi, Serafimi etc.), înfățișate fie frontal, conform treptelor sau cetelor ierarhice, fie în mișcare sau în procesiunea dumnezeieștii Liturghii, apoi cu Proorocii și Apostolii și, în sfârșit, în pandantivi, cu Evangheliștii.

Pendantivii constituie unități privilegiate, atât din punct de vedere arhitectonic, cât și simbolic și, nu în ultimul rând, iconografic. Pe lângă faptul că reprezintă o soluție constructivă ingenioasă, îndelung căutată și experimentată, de racordare a emisferei cupolei la o bază pătrată și de transmitere cât mai judicioasă și echilibrată a greutateii cupolei (turlei) pe arcurile mari, mai prezintă și avantajul, însemnat din punct de vedere al configurării spațiale, de a închide ("rotunji") spațiul quadrangular până la circumferința tamburului și, de aici, mai departe la cea a cupolei.

Astfel, se realizează efectiv sugestia emisferei cerești în nemijlocită conexiune cu cele patru laturi ale pământului, conform unui simbolism exprimat încă din veacul al VI-lea în cunoscuta *ecfrază* a catedralei din Edesa²³².

Triunghiurile sferice ale pandantivilor alcătuiesc, prin urmare, spații (pre)destinate iconografic Apostolilor care au răspândit Evanghelia Împărăției până la marginile lumii; conținutul însuși al celor patru Evanghelii – anamneza vieții pământești a Mântuitorului – constituie și esența programului iconografic al naosului.

Pe de altă parte, dacă prin intermediul pandantivilor se articulează arhitectonic trecerea de la centrul pătrat al naosului la circumferința tamburului, prin intermediul temei Evangheliștilor, din pandantivi se pune în evidență legătura nemijlocită – subliniată încă de Dionisie Pseudo-Areopagitul – dintre ierarhiile *Cerească* și *Bisericească*, reprezentate în iconografia turlei, respectiv în programul iconografic al naosului în general. Realizarea arhitecturală și iconografică a acestei conexiuni între spațiul ceresc și cel pământesc este, așadar, încă o dovadă a interrelației reciproc revelatoare dintre arhitectură și iconografie în edificiile bizantine.

230. Dintre episcopii cu numele de Theodor care au păstorit în Andida (Asia Mică), autorul comentariului citat pare să-și fi compus lucrarea până către anul 1200, conform sumarei prefețe la textul din PG, t.CXL (Theodor And., *Protheoria*, c.417; trad. rom., p.300).

231. Vintilescu, "Arhitectura bizantină", p.308.

232. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.39-40.

Tema Evangheliștilor constituie, în același timp, "cifrul" interpretării în ansamblu a programului iconografic al naosului ca ilustrare a vieții pământești a Mântuitorului, Întruparea Sa mântuitoare, Jerfta și Învierea, într-un cuvânt esența Istoriei Mântuirii. Episoadele acestei istorii se desfășoară pe bolțile și pe pereții naosului în registre ("orânduiri", în limbajul erminiilor) orizontale, acoperind suprafețele interioare ale bisericilor ortodoxe. Pe de altă parte, Hristos – întruparea acestei iconomii ("ενοσρκομενη οικονομια") –, în tema Pantocratorului, amplasată în cheia de boltă a cupolei, conferă acestei desfășurări orizontale a iconografiei Naosului necesara dimensiune verticală, reunind într-un singur Trup Biserica cerească și pământească sub chipul emblematic al Mântuitorului Chivernisitor și Judecător: circumferința orizontală a naosului (incinta, περιοχη) și Altarului se împlinesc vertical cu circumferința cupolei, desemnând figura perfectă simbolic a sferei întregii creații, receptacol al figurii Sfintei Treimi, pe care o reprezintă sau, mai precis, o întruchipează Pantocratorul²³³.

Este știut că spațiul arhitectonic (eelezial) s-a constituit în funcție de exigențele liturghiei, după cum constituirea programelor iconografice s-a făcut în funcție de simbolismul locașului și, implicit, în funcție de aceleași exigențe liturgice. În contextul acestei interdependențe se situează, de altminteri, și împrejurarea că, de foarte timpuriu, a fost resimțită ca o necesitate reglementarea, dacă nu chiar codificarea iconografiei creștine după un program sau canon din ce în ce mai autoritativ și gene-

233. Invergura acestei concepții care desemnează întreaga creație drept spațiu al evanghelizării, în virtutea căreia cei patru evangheliști constituie figuri-cheie ale oricărui program iconografic, este sintetizată în tema iconografică a *Tetramorfului* (Τετραμορφιον) al cărei multiplu simbolism se regăsește de altminteri în ermeneutica liturgică: "Evangheliile, cum arată și cele patru forme de animale (τα ζωδια), sunt în număr de patru; în aceste evanghelii se cuprinde Dumnezeu tuturor spre care se urcă Cel ce șade deasupra scaunelor Heruvimilor. Fețele acestor animale arătate sunt: prima este asemenea unui leu, a doua asemenea unui vițel, a treia asemenea unui om, iar a patra este asemenea unui vultur. Cea dintâi figură de animal, precum spune ea însăși, exprimă ideea de activitate și puterea conducătoare a Domnului Hristos; figura a doua, arată orânduirea slujirii dumnezeiești; cea de a treia descrie prezența și arătarea cea după om a Domnului Hristos; cea de a patra, asemenea unui vultur care zboară, exprimă clar puterea Duhului Sfânt, care se revarsă asupra noastră. Deci, Sf. Evanghelie după Ioan exprimă nașterea Domnului Hristos de la Tatăl, servirea conducătoare și slava Sa. El scrie: "*La început era Cuvântul*". Pe de altă parte Sf. Evangelist Luca întâișează chipul și caracterul preoției, căci începe cu preotul Zaharia care tămâia. Sf. Matei povestește nașterea cea după trup a Domnului Hristos: "*Cartea neamului lui Iisus Hristos*"; această Evanghelie arată chipul omenesc al Domnului. Sf. Marcu și-a început Evanghelia sa de la Duhul cel profetic, care se revarsă din înălțime asupra scriitorilor, zicând: "*Inceputul Evangheliei precum este scris în proroci*", arătând prin această icoana dătătoare de aripi sufletești a Evangheliei" (Sophron., *Logos*, XIX; trad.rom., p. 370). Felul în care autorul prezintă lucrurile pare a indica faptul că el se inspiră deopotrivă din viziunea prorocului Iezechiel, din cărțile Noului Testament și în același timp din însăși tema iconografică a Tetramorfului, aflată deja în circulație. Se poate observa că simbolurile evangheliștilor nu-și aflaseră distribuirea statornicită în cele din urmă, căci vulturul de pildă este atribuit Sf. Marcu, iar leul, Sf. Ioan. Pe de altă parte, se constată o anume simetrie între tema evangheliștilor din pronaos și tema tetramorfului care de regulă ocupă bolta sau plafonul pronaosului sau pridvorului (extensii ale spațiului evanghelizării), într-o vădită și perfectă simetrie cu tema Pantocratorului; așa cum figurile evangheliștilor încadrează în patru unghiuri figura Pantocratorului, tot așa simbolurile lor încadrează medalioul lui Hristos Emanuel, veche temă iconografică ce semnifică proclamarea prezenței mântuitoare: "Dumnezeu este cu noi", μεθ' ημων ο Θεος. Această

realizat, mai întâi în ceea ce privește compoziția temelor iconografice luate în sine, apoi în distribuirea acestora în spațiul arhitectural al edificiilor bisericești.

Nu este mai puțin revelator faptul că temele iconografice cu valoare și funcție prototipică s-au constituit sub autoritatea unei proveniențe supranaturale, aceea a icoanelor *αχειροποιεταί*, adică "nefăcute de mâini omenești", pe care Sinodul al VII-lea Ecumenic le enumeră, le confirmă și le instituie, în ultimă instanță, canonic, drept tipuri normative, integrate ipso facto în Tradiția Bisericii²³⁴.

Pe de altă parte, ca urmare a asimilării tot mai generalizate a literaturii patristice în cult, vasele cicluri narativ-istorice ale iconografiei biblice, desfășurate pe suprafețele la fel de vaste ale bazilicilor, încep a se restrânge, făcând loc unei iconografii mai esențializate, de factură preponderent simbolică – dogmatică și liturgică – solidară desigur cu configurația arhitectonică a edificiului, configurație ce se subordonează evident aceleiași semnificații simbolico-mistice. În acest fel, relația inițială de polaritate *λογος - εικων*, devenită, într-un stadiu intermediar, complementară (text-succesiune de imagini), se constituie, în ultimă instanță, într-o structură (fr. figure, germ. *gestalt*) configurativă coerentă de "Icoană a Iconomiei mântuirii" (*η της καθ' ημας οικονομίας εικων*), întruchipată de Pantocrator în cheia de boltă a Bisericii – Liturghie²³⁵.

Se știe în mod cert că triumful Icoanelor, asimilat cu acela al Ortodoxiei însăși (843) marchează începutul unei perioade de înflorire generală a artei bisericești și nu în ultimul rând a celei monumentale, cu consecințe importante în ceea ce privește configurarea spațiului eclezial.

Spiritualitatea ortodoxă, încercată (la propriu și la figurat) în cursul disputelor cu iconoclasmul, se afirmă cu precădere și în noua orientare, monastico-liturgică a artei bisericești, mai ales sub influența mănăstirii Studion, unde se constituiseră adevărate ateliere de caligrafi și iconografi, alături de școlile de iconografie și muzică psaltică. Din secolele IX-X, acestei mănăstiri i se alătură primele lavre athonite, focarul spiritualității ortodoxe stabilindu-se treptat în ambianța Muntelui Athos, de unde va iradia în întreaga lume ortodoxă, mai ales după căderea Constantinopolului (1453).

Pe fondul acestei orientări generale monastico-liturgice, edificiile athonite prezintă soluții și trăsături originale, datorate, deopotrivă, evoluției istorice a artei de a construi, dar și a unei concepții anume privind ființa și rostul bisericii ca locaș de închinare, așa cum transpune aceasta din întreaga literatură bisericească pe această temă, așa cum s-a menționat mai sus, de la primele descrieri (*εκφρασεις*) incidentale de monumente și până la comentariile liturgice propriu-zise (mistagogii, istorii, erminii etc).

temă ce semnifică împlinirea profețiilor mesianice concentrează în sine, așadar, aspirațiile esențiale ale Vechiului Testament, și de aici indicațiile liturgiștilor privind simbolistica unităților arhitectonice care precedă naosul: *narthex*, *exonarthex* etc., care înseamnă "zidirea pământului și cele de pe pământ" încât, temele iconografice destinate acestor spații vor fi preluate cu precădere din Vechiul Testament și în special din Geneză, așa cum se poate vedea la un foarte elaborat program iconografic precum cel de la San Marco din Veneția (Vătășianu, *Ist. artei*, vol.I, p.315).

234. Supra, cap.III,3.

235. Supra, cap.III,1, n.24.

Ideea fundamentală a oricăror referiri în acest sens la biserică-locaș este aceea că edificiul de cult trebuie privit ca punct de încopciere, locul prin excelență al articulării divinului cu umanul, "scară a lui Iacob" dinspre și către cer, receptacol al prezenței lui Dumnezeu, dar și punct de convergență a aspirațiilor credincioșilor către Dumnezeu. Ideea se regăsește ca atare la patriarhii și profeții Vechiului Testament, la Moise, David și Solomon, apoi în relația specială a Mântuitorului cu templul din Ierusalim, așa cum reiese din convorbirile cu cărturarii, dar și cu femeia samarineancă, sau cu prilejul alungării neguțătorilor din templu. Ea străbate apoi ca un fir călăuzitor toată literatura mistagogică a Părinților care, de la Sfântul Chiril al Ierusalimului la Sfântul Simeon al Thesalonicului, au tâlcuit rânduieli bisericești și rosturile simbolice ale locașului de cult²³⁶.

S-a creat astfel o întreagă literatură, tipic bizantină, cu dezvoltări și interpretări care s-au răsfrânt nemijlocit asupra concepției despre locaș în general, înrăurind deopotrivă arhitectura și programele iconografice, adică spațiul eclezial, în ansamblu, dar și în detaliu²³⁷.

*

1. 3. În capitolele precedente, a fost pusă în evidență încărcătura simbolică a locașurilor paleocreștine (Dura Europos), apoi a celor constantiniene; este cert că anumite semnificații simbolice au fost avute efectiv în vedere la construirea edificiilor bisericești și în continuare: un imn siriatic din sec.VI descrie catedrala din Edessa ca fiind edificată conform unei simbolistici identificabile încă în scrierile areopagitice²³⁸.

De acum, nu doar în ansamblu, ca amplasare, în plan sau și în elevație, ori ca sistem de boltire, edificiul evocă, fie semnul Crucii, fie, prin cupolă, cerul, ci și în parte, fiecare element arhitectonic (arc, boltă, firidă, panou etc.) este investit cu o anume semnificație ce se integrează în simbolistica generală a întregului. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în răstimpurile următoare, principiile de interpretare simbolică a arhitecturii bisericilor creștine se regăsesc nu numai în literatura mistagogică, dar își fixează punctele de referință în înseși marile construcții ale perioadei post-constantiniene și mai ales în ale celei a lui Iustinian și a urmașilor lui: dacă Sf. Sofia din Edesa corespundea areopagiticelor, atunci Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul corespunde Sfintei Sofia din Constantinopol, în care-și putea afla sursa de inspirație.

În general, acumulările acestor perioade, atât sub aspectul concepției, cât și sub cel al meșteșugului, vor putea fi valorificate într-o nouă sinteză, caracteristică celeilalte perioade clasice a artei monumentale bizantine, aceea de după criza iconoclastă.

Premisa Mistagogiei Sfântului Maxim și, în ultimă instanță, a oricărei mistagogii de inspirație și descendență dionisiană, este aceea că în același univers litur-

236. Braniște, *Liturgica*, p.447s; Bornert, *Commentaires lit.*, passim.

237. "Pe această cale scriitorii bisericești i-au precedat pe artiști, fiind primii care au ilustrat valoarea simbolică a obiectelor materiale: biserica, veșmintele liturgice și ceremoniile și care au văzut în faptele din Vechiul Testament tipuri ale celui Nou, ale Patimilor mai cu seamă, care se continuă în Euharistie" (Turchi, *Civiltă bizantină*, p.280-81).

238. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.286; cf. Tatakiewicz, *Istoria esteticii*, vol.II, p.51.

gic se întrepătrunde doxologia ființelor nevăzute și a celor văzute, ca stări ierarhice reunite în una și aceeași acțiune liturgică de adorare a lui Dumnezeu. S-a observat totodată că universul, strict ierarhizat în concepția dionisiană, este animat la Sfântul Maxim de acțiunea în timp a iconomiei divine, astfel încât "platonismul sacral" al areopagiticelor apare rectificat de "dinamismul istoric" maximian, într-o viziune de ansamblu în care "simbolismul bisericii, întrevăzute ca taină a îndumnezeirii omului și a întregii făpturi, evocă în același timp harul divin, cosmosul, omul și Sfânta Scriptură"²³⁹.

Biserica este prin excelență "iconică" sau, în accepția dionisiană, φανεῖα, arătare, manifestare, exprimare. Însuși termenul neotestamentar inițial de ἐκκλησία, adunare, dar și loc al adunării, i.e. locaș, întemeiază originar această ambivalență a sensurilor pe care o vor prelua și dezvolta Părinții ermineuți²⁴⁰.

Termenul de ecclesia conținând dintru început, așadar, întru sine, și sensul, scopul precis al "adunării", adică sinaxa liturgică, desemnează totodată nu numai locul, ci și momentul încopierii divinului cu umanul, întrunește, cu alte cuvinte, dimensiunea spațială și pe cea temporală în ceea ce s-a numit "Biserica – Liturghie"²⁴¹. Dar nu rămâne cu aceasta mai puțin iconică (*phaneică*), întrucât nu-și află suficiența în sine, hic et nunc, ci tinde a transcende spațiul și timpul în *eshaton*, prefigurând adică reînnoirea lor la scară cosmică și întru eternitate, în "Liturghia perpetuă" a "Noului Ierusalim" (Apoc.21).

Această viziune grandioasă este specifică spiritului bizantin și teologiei răsăritene în general: pornește, cum s-a văzut, de la Constantin cel Mare, se manifestă plener odată cu Iustinian philoktistes și se regăsește de-a lungul istoriei Bizanțului, exprimată ca atare de împărați precum Constantin VII Porfirogenetul sau Ioan VI Cantacuzinul, pentru a fi lăsată moștenire despoților de Mistra și Trapezunt, cnejilor, țarilor și voievozilor ortodocși în genere, ctitori de artă monumentală bisericească printr-o vocație exercitată constant.

*

Teologic vorbind, numai în cazul unei atari viziuni se poate aborda programul iconografic articulat la arhitectură. Căci viziunea Părinților asupra Iconomiei divine în întregul ei, de la creație la *eshaton*, ca pre-figurare sau, în termeni liturgici mai apropiați, ca pre-gustare a Împărăției este întruchipată în "Biserica – Liturghie" și, nu în ultimul rând, în realizările artei monumentale, arhitectură și iconografie, astfel încât anamneza desfășurată liturgic se regăsește simultan în programul iconografic, constituit ca η της καθ' ημας οικονομίας εικων, Icoană a Iconomiei mântuitoare, "cea pentru noi"²⁴².

În această ordine de idei, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că "biserica pământească simbolizează Biserica cea luminată a Ierusalimului ceresc" și com-

239. Maxim, *Myst.*; Drăgulin, "Ecleziologia", p.113.

240. Sophron., *Logos*: "se numește biserică (ἐκκλησία, adunare) pentru că în ea se adună și aici sunt chemați dreptcredincioșii. Se numește și cetate întărită de jur-împrejur (περιοχη) fiindcă ea conține minunile lui Dumnezeu. Se numește locaș în formă concavă, de scoică (κογχη), după peștera din Betleem și după peștera în care a fost îngropat Hristos" (cap.II; trad.rom., p.354).

241. Balthasar, *Liturgie cosmique*, p.244-50.

242. Supra, cap.III,2.

plementar, "sfânta biserică a lui Dumnezeu este icoană a lumii sensibile. Ea are drept cer dumnezeiescul altar, iar ca pământ frumusețea naosului"²⁴³.

Este de notat aici, mai întâi, evidenta coerență a principiilor ermineutice de-a lungul timpului și în spații diferite: cupola catedralei din Edessa era, cum am văzut mai sus, "cerul cerurilor", aserțiune asimilabilă cu simbolistica altarului la Sfântul Maxim, și se sprijinea pe cele patru arcuri mari, ce reprezentau, în viziunea autorului descrierii, cele "patru laturi ale lumii" locuite; dar aceste arcuri maestre configurează, arhitectonic, partea centrală, miezul însuși al naosului, care la Sfântul Maxim închipuie, de asemenea, pământul.

Este iarăși edificator că, din multele posibilități de a numi această corespondență simbolică, mistagogul alege pentru a desemna pământul, sintagma "frumusețea naosului". Explicația acestei opțiuni, care la un teolog de recunoscută acrivie ca Sfântul Maxim nu poate fi întâmplătoare, trebuie căutată, desigur, în concepția maximiană însăși despre relația reciproc revelatoare dintre inteligibil și sensibil²⁴⁴; dar este de aflat nu mai puțin în realitatea de fapt oferită de arta monumentală a "primei vârste de aur a artei bizantine" din timpul și de după domnia lui Iustinian. "Frumusețea naosului" trimite la arhitectura și podoaba decorului Sfinței Sofii și a celorlalte edificii ale oikoumenei creștine, binecunoscute Sfântului Maxim²⁴⁵.

De vreme ce "specificul structurii Bisericii unește în chip tainic lumea văzută și cea nevăzută", este firesc ca arta bizantină să înfățișeze o liturghie săvârșită de oameni, dar al cărei prototip îl constituie Liturghia Puterilor Îngerești. Or, tocmai contribuției decisive a Sfântului Maxim în valorificarea scrierilor dionisiene i se datorește faptul că "semnificația simbolico-mistică a bisericii și a serviciului divin, asociată cu numele areopagiticelor, se întâlnește de-a lungul întregii literaturi teologice a Bizanțului"²⁴⁶.

Un exemplu edificator în acest sens este oferit de unul din liturgiștii reprezentativi pentru spiritualitatea bizantină, episcopul Theodor de Andida, care redeschide în secolul al XII-lea seria comentariilor liturgice reluând, între altele, și două teme dionisiene devenite leit-motive ale literaturii (mistagogice) de inițiere, rafinate evident între timp și îmbogățite cu multiple semnificații de reflexia teologică, îmbrăcând totodată și o expresie mult esențializată²⁴⁷.

Din seria de definiții tinzând să elucideze raportul dintre prototip și icoană, aceasta aduce unele precizări remarcabile. Este de reamintit aici că, în toil dis-

243. Maxim, *Myst. I*; trad.rom., p.349

244. Supra, cap. III, 1, n.27.

245. Implicarea în disputele doctrinare i-a prilejuit Sfântului Maxim străbaterea oikoumenei creștine atât în Răsărit cât și în Apus (Roma), inclusiv în Nordul Africii (Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, p.9-11).

246. Drăgulin, "Ecleziologia", p. 113, 219.

247. "Nici o enigmă, nici un simbol, nici o comparație nu pot să respecte întru totul, în mod neschimbat, asemănarea lucrurilor cu care se compară și nici nu pot să păstreze asemănarea persoanei și a momentelor și a ordinii celei dintâi și a celei de a doua și a celor ce urmează, dar mai ales identitatea. Ci s-au înfățișat așa încât să poată purta icoana prototipului" (Theodor And., *Protheoria*, cap. XVI; trad.rom., p.309).

putei iscate de iconoclastm, Sfântul Ioan Damaschin iluștră de o manieră asemănătoare impasul aceleiași definiiri a relației icoană – prototip²⁴⁸.

Episcopul Theodor al Andidei reține ca pe un lucru stabil conținutul pozitiv al definiției și, prin urmare, insistă asupra fazei negative, apofatice, delimitând chipul (simbolul, în sens larg) de prototip. Primul nu poate "să salveze" întru totul, neschimbată, asemănarea persoanei, dar mai ales *identitatea* (ταυτότης); acesta este cuvântul cheie în funcție de care se definește raportul dintre prototip și chip. În mod pe deplin edificator, în sfera prototipului intră "persoana", "momentele", "ordinea cea dintâi și cea de a doua", "dar mai ales identitatea", proprietăți enumerate de liturgist și care nu se regăsesc ca atare în ceea ce privește "replica" figură, chip, simbol, asemănare, enigmă etc. Pentru a circumscrie însă domeniul propriu al acestora din urmă, autorul nu procedează sintetic, ci mai degrabă expozitiv, prin acumulări mai mult sau mai puțin incidentale, pe parcursul comentariului său.

O altă idee dionisiană, citată expres de data aceasta, se referă concret la tema arhierelui liturghisitor care poartă în sine chipul Marelui Arhieru, Hristos, "precum ne arată foarte limpede marele Dionisie", spune liturgistul Theodor, continuând: "el spune că Sfânta Liturghie, care se săvârșește sub ochii noștri, se săvârșește spre imitarea puterilor cerești ale cetelor acelora al căror simbol îl poartă liturghisitorii"²⁴⁹.

În această ordine de idei, trebuie precizat că autorul își legitimează de la bun început demersul ermeneutic, și anume prin necesitatea unei tâlcuiri complete și unitare a "celor ce se săvârșesc în Sf. Liturghie" (cap.1); dacă, însă, cineva ar constata, pe bună dreptate, că aceleași obiecte sau acte liturgice au și alte semnificații simbolice, "nicidecum să nu se mire, ci numai să ia seama dacă și acestea duc spre învățătura de credință dreaptă" (cap.4). Cu alte cuvinte, în situația, frecvent întâlnită de altfel, a unui simbolism multiplu, criteriul de apreciere rămâne "regula fidei", soluție ce s-a impus, desigur, ca urmare a acumulărilor survenite pe parcursul multor secole de tradiție ermeneutică vie, mereu reluată creator și adâncită.

În veacul al XII-lea, această idee constituia deja un bun al tradiției, fapt conștientizat ca atare în comentariul liturgic al episcopului Theodor al Andidei. De tradiție ține, desigur, și elogiul chipului sau imaginii în genere ca posibilitate de a exprima invizibilul prin vizibil (cap.II), și tot pe seama tradiției este pus de episcopul tâlcuitor un alt argument decisiv, revelator pentru tematica iconografică: "dar mai există și al treilea cuvânt pentru cele spuse mai înainte, care s-a transmis bisericilor lui Dumnezeu, într-un mod distins și plăcut Lui, odată cu Sfânta Liturghie... cel al expunerii sfințelor icoane prin culori. În acestea se văd de cei pioși toate tainele istorisite (zugrăvite, n.n.) ale Întrupării lui Hristos Dumnezeu nostru de la însăși venirea arhanghelului Gavriil la Fecioara, până la Înălțarea la cer a Domnului și A doua Venire a Sa"²⁵⁰.

Dacă Părinții Sinodului al VII-lea Ecumenic stabileau corespondența dintre Evanghelie și Icoană, liturgistul secolului al XII-lea alătură Icoanele de Liturghie

248. Supra, cap.III,2, n.9.

249. Theodor And., *Protheoria*, cap.XXVIII; trad.rom., p.316.

250. Theodor And., *Protheoria*, cap.III; trad.rom., p.302.

într-o aceeași relație care exprimă Istoria Mântuirii, Oikonomia, cuprinzând adică "toate tainele Întrupării", de la Bunavestire la Parusie, ca tot atâtea teme iconografice consacrate de o îndelungată tradiție care include, nu în ultimul rând, un teolog al icoanelor ca Sfântul Ioan Damaschin. În spiritul aceleiași tradiții, episcopul Theodor recurge la verbul ἱστορεῶ pentru a desemna tainele zugrăvite, nu fără a preciza în prealabil că este vorba de icoanele așa-zicând plastice, înfățișate "prin culori", spre a le deosebi de celelalte accepțiuni ale chipului (icoanei), așa cum le enumerase odinioară Sfântul Ioan Damaschin²⁵¹. Este de remarcat, pe de altă parte, aceeași coerență și în ceea ce privește înșiruirea temelor potrivit unei taxinomii iconografice anume, menită să ilustreze Istoria Mântuirii de la începuturi la sfârșitul de obște, după principiul anamnezei liturgice a marilor sărbători (praznice) împărătești, momente ordonatoare, de referință ale ciclului liturgic și celui iconografic deopotrivă, dar, în timp ce Sfântul Ioan vorbește de "minuni", Theodor de Andida le numește "taine" (ale Iconomiei), fapt ce consfințește încă o dată perceperea în registru liturgic a evenimentelor mântuirii.

Liturgiștii nu descriu decorul pictural al vreunei biserici anume, deoarece nu-și propun să evidențieze cazuri particulare precum autorii de descrieri (εκφρασεις) de monumente, întrucât preocuparea lor de căpetenie este aceea de a tâlcui Liturghia și, în același plan al generalului, al tradiției universale, deci simbolismul "casei lui Dumnezeu" în care se săvârșește Liturghia. Totodată, ei exaltă frumusețea și podoba bisericii, fără de care spațiul eclezial nici nu poate fi conceput²⁵².

Aceasta nu înseamnă însă că aceste tratate liturgice nu conțin și unele explicații ce pot fi luate ca tot atâtea indicații de ordin iconografic, ca, de pildă, în comentariul Sfântului Sofronie al Ierusalimului. Aflăm astfel de indicații în cap.14, unde evocă "simfonia îngerilor și a oamenilor" în cursul Sfintei Liturghii, la care "cântă și apostolii", apoi la cap.17, în care autorul arată că la citirea Apostolului "se ridică Sf. Pavel întocmai ca un ostaș foarte curajos" – aluzie la zugrăvirea Apostolului Neamurilor cu atributul iconografic al sabiei, în unele reprezentări murale sau pe icoane; în fine, lectura Evangheliei evocă prin excelență activitatea pământescă a Mântuitorului, evocare potențată vizual, așa cum s-a mai arătat, de iconografia specifică naosului²⁵³.

Pe de altă parte, adunarea (συναξίς) configurează nu numai Tainele, ci și Trupul lui Hristos, adică evenimentele, dar și locul teologic al producerii lor, fapt ce implică aspectul teandric și viziunea Bisericii universale în termenii unui Nicolae Cabasila²⁵⁴.

În acest fel, realitatea "Liturghiei-Biserică" își află rădăcinile în viziunea "Liturghiei cosmice" a Sfântului Maxim Mărturisitorul, evocată mai sus, cu

251. Supra; cf. Schönborn, *Icone du Christ*, p. 192.

252. "Biserica este frumoasă – va spune mai târziu Sfântul Simeon al Thessalonicului – pentru că Acela ce a venit către noi cu frumusețea ca un fără de prihană este frumos și este Mire, iar Biserica cea nuntită Lui este frumoasă ca o neîntinată" (Simeon Thess., *Tractat*, p.124; cf. Necula, "Simbolismul locașului", p.649).

253. Sophron., *Logos*, cap.XIV, XVII, XVIII; trad.rom., p.368-69.

254. Cabasila, *Tâlcuirea lit.*, p.91: "așa și cu Biserica lui Hristos: dacă ar avea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decât însuși trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din trupul Lui".

ecouri în timp până la Sfântul Simeon al Thesalonicului, în concepția căruia Biserica "închipuiește și cele de pe pământ, din cer și mai presus de ceruri", "închipuiește cerul împreună cu raiul", în sfârșit "închipuiește și taina Treimii"²⁵⁵.

II. 2. Altarul - cerul cerurilor

2. 1. În legătură cu Sfântul Altar, episcopul liturgist Theodor de Andida face mai întâi mențiunea cu caracter exegetic istorico-biblic potrivit căreia "Altarul bisericii noastre s-a dezvoltat cu același rost ca și Sfânta Sfințelor cultului umbrat al iudeilor, dar este cu mult superior". El argumentează această superioritate prin enumerarea celor ce se află efectiv în spațiul absidei principale a bisericilor ortodoxe, și în primul rând "Sfânta Masă, pe care se jertfește Mielul care ridică păcatele lumii", fiind pentru aceasta "incomparabil mai sublimă decât masa aceea a Vechiului Testament", trecând apoi în revistă și proscomidiarul, ciboriul (baldachinul), sintronul etc.²⁵⁶.

La Sfântul Sofronie al Ierusalimului, "Altarul poartă numele de jertfelnic după Sf. Mormânt al Domnului" și, spre deosebire de ermineutul din Andida, tâlcuirea ierarhului ierusalimitean accentuează aici nu relația cu jertfelnicul vetero-testamentar, ci cu "jertfelnicul cel mai presus de ceruri", "al Arhiereului care a străbătut cerurile" (Evrei 4,14) unde, conform unei de-acum îndelungate tradiții, "liturghisesc îngerii lui Dumnezeu". Având, totodată, în vedere și sugestia etimologică a cuvântului (altar – loc înalt), liturgistul exaltă semnificația simbolică a acestuia, extinzându-o la momentele Parusiei și Judecării Domnului, prelungind, așadar, dimensiunea *oikonomică* în perspectivă *eshatologică*²⁵⁷.

Dacă, după enunțul Sfântului Gherman, *ιερατειον* desemnează "cele ale sfințeniei", Sfântul Simeon Thesalonicianul confirmă și argumentează, la rândul său, că "așa cum biserica este sfântă datorită altarului", tot astfel "Altarul este sfânt pentru că în el se află Sfânta Masă sau Prestolul pe care se săvârșește Sfânta Liturghie"; Prestolul întrunește semnificații multiple, întrucât, pe de o parte, "simbolizează mormântul lui Hristos", iar, pe de alta, "tronul lui Dumnezeu" și reprezintă nu mai puțin "masa Cinei celei de Taină"²⁵⁸.

Și pentru un alt liturgist, Sfântul Sofronie al Ierusalimului, "Sfânta Masă înseamnă sfântul mormânt în care a fost îngropat Domnul", iar "Sf. Proscomidie înseamnă locul Căpățâniei în care a fost răstignit Domnul Hristos și pentru aceasta se aduce jertfa în acest loc"²⁵⁹. Precum se poate vedea, îndelungata tradiție simbolică face ca, în sec. XIII-XV, să se asimileze într-o asemenea măsură simbolismul cu funcționalitatea, încât să se modifice chiar raportul cauză – efect; de fapt,

255. Simeon Thes., *Tractat*, p.109; cf. Necula, "Simbolismul locașului", p.640-41, unde observă indiciul unei întreprinse semnificații simbolice a bisericii ca "Împărăție a lui Dumnezeu": "ce-rească, pământescă și interiorizată în inimile credincioșilor înșiși".

256. Theodor And., *Protheoria*, cap.VII; trad.rom., p.303-304.

257. Sophron., *Logos*, cap.III; trad.rom., p.357-59.

258. Germanos, *Hist.Eccles.*, trad.rom.cit. *MO*, XXXI (1981), nr.3-4, p.289; Simeon Thess., *Tractat*, p.643-44.

259. Sophron., *Logos*, cap.III; trad.rom., p.357-59.

tocmai pentru că aici, la Proscomidiar, se săvârșesc preparativele Jertfei, se conferă acestuia calitatea de simbol al Golgothei, fapt solidar cu semnificația zugrăvirii, în acest spațiu, între alte teme evocatoare ale Jertfei, Răstignirea Domnului, în varianta compozițională restrânsă, cu Maica Domnului și Sfântul Ioan Evangelistul de o parte și de alta a Crucii, temă ce-și are corespondent și în icoanele – *Molenii* – care încoronează catapeteasma.

O iconografie mai evoluată, de inspirație strict liturgică, va încetățeni la Proscomidiar chiar ilustrarea iconografică a Troparului Proscomidiei: "În mormânt cu Trupul...", iar în spațiile adiacente, (pre)figurări ale Jertfei din Vechiul și Noul Testament, un loc special ocupându-l Cina de la Emaus, care încheie ciclul evanghelic al Patimilor și Învierii desfășurat în naos și constituie, totodată, un *memento* euharistic, conținând și momentul iconografic-liturgic "*fractio panis*"²⁶⁰.

*

2. 2. Sfânta Masă dă, așa cum s-a precizat, măsura sfințeniei Altarului (ιερα-τειον); de aici și semnificația specială cu care este investită, la episcopul Theodor de Andida, de pildă, care-i fixează astfel coordonatele simbolice: (trapeza) "ne înfățișează o linie de întretăiere a cerului și a pământului"; dacă se ia în considerare și baldachinul de deasupra, atunci "are poziția de centru al coloanelor și al ripidelor în cerc și, în mod natural, ea însăși ar putea fi considerată drept cerc... toți mărturisind că centrul pământului a fost delimitat în Ierusalim și acolo a îndurat Domnul toate cele ale Patimilor"²⁶¹.

Autorul înmănunchează în puține cuvinte o serie de considerații de ordin istoric, geografic, cosmologic etc., care converg geometric, așa-zicând, în a constitui sau măcar sugera ambianța spațială și semnificația simbolică specifică "centrului absolut", "centrului lumii", ομοφαλος, localizat în Ierusalim²⁶². Sfânta Masă este centru al circumferinței delimitată de coloane și, funcțional liturgic, de procesiunea înconjurătoare a (purătorilor) ripidelor; sugestia spațială este dată așa-dar atât de arhitectură cât și de poziționarea liturghisitorilor, pe de o parte, iar, pe de alta, ea este potențată vizual-plastic și teologic-simbolic de temele iconografice circumscrise prin tradiție absidei: teoria de ierarhi, ca niște "coloane", într-adevăr, în registrul de jos al hemiciclului, apoi friza ornamentală circulară de medalioane ale ierarhilor și, în fine, *Împărtășirea Apostolilor* și/sau *Liturghia Îngerească*, scene care întrunesc toate elementele de sugestie spațială menționate, inclusiv dispoziția geometrică în cerc.

Sfânta Masă este, totodată, și centru al unei sfere pe care o delimitează (parțial) baldachinul mai întâi, apoi, la un nivel mai amplu, însăși semicalota Altarului, ilustrând ideea interferenței cu bolta cerească pe "linia de întretăiere a cerului cu pământul" formulată de ermineut și sugerând puterea sau energia (harică) iradiantă ce-și are sursa în centrul absolut, pentru a se răspândi apoi în sfere tot mai vaste. Este de remarcat, în același timp, că, în viziunea liturgistului, acest simbolism posedă o aplicabilitate generală și universal valabilă, chiar și

260. Ștefănescu, *Iconografia*, p.79-80.

261. Theodor And., *Protheoria*, cap.XVIII; trad.rom., p.311.

262. Grabar, *Martyrium*, vol.I, p.234-36.

atunci când nu sunt întrunite toate elementele spațiale menționate, ci doar partea cea mai semnificativă a lor: "celui ce ar zice că nu fiecare biserică are baldachin și fundament, pedestal și coloane, este de ajuns să-i spunem că fiecare are statornicită forma circulară a Altarului. Și absida Altarului reprezintă emisfera cerească, având în mijloc, sub ea, Sfânta Masă"²⁶³.

Configurației arhitectonice care realizează ca pe o condiție sine qua non această dispoziție spațială fertilă în sugestii și semnificații simbolice, i se alătură, tocmai întru potențarea acestui simbolism uranian specific spațiului boltit (arc, boltă, cupolă), iconografia nu mai puțin specifică a concaii, în care tronează Πλατυτερεα – *Maica Domnului cea mai cuprinzătoare decât cerurile*, ca Una ce a cuprins în sânul său pe Cel Necuprins (απερυγραπτος, αχωριστος), și de aici și denumirea de Η Χωρα του Αχωριστου, întâlnită de pildă în celebrul mozaic de la Mănăstirea Chora (Kharie Djami) din Constantinopol. Variantele temei sunt desigur multiple, dar sensul este același din punct de vedere simbolic pentru Altar – "Cer al cerurilor", sintagmă aparținând aproape tuturor mistagogilor: Sfântul Maxim, Sfântul Gherman etc.²⁶⁴.

Din această perspectivă, devine instructivă, în mod neașteptat poate, evocarea în același context a Crucii eshatologice, veche temă paleocreștină, consacrată, în primele secole, decorului absidei și ulterior cupolei, practică reinstaurată, după cum se știe, de iconoclaști. Or, din faptul ușurinței acestei substituiri – a *Platytereii* cu *Crucea* – decurge și oportunitatea alăturării, din punct de vedere al simbolismului, a celor două teme. Teologii iconoduli au avut a insista, cei dintâi, asupra circumscriptibilității Trupului Domnului, atât în faptul Întrupării în sânul Maicii Sale, cât și la răstignirea pe Cruce, făcând din aceasta un argument al realității Întrupării Domnului și deci al posibilității zugrăvirii Sale, împotriva tezelor iconoclaste, care negau puțința circumscriserii ipostasului Mântuitorului în icoane²⁶⁵.

Prin forma sa cu totul specifică, iradiantă și nu limitativă, care nu închide precum cadrul (rama) unui tablou, ci deschide, trimite în cele patru laturi, Crucea potențează în cel mai înalt grad sugestia infinității spațiale, a atotcuprinderii și de aici consonanța simbolică cu aceea a "*Platytereii*". Dacă până acum la cenzura iconoclastă Crucea a fost investită să decoreze cu precădere bolta absidei – "cer al cerurilor"²⁶⁶ –, în perioada iconoclastă (726-843) s-a încercat impunerea ei ca substitut aniconic pentru figura Maicii Domnului, pentru ca, după triumful Ortodoxiei, să se generalizeze zugrăvirea Maicii Domnului în bolțile altarelor. Or, fiind vorba de aceeași semnificație a *Platytereii*, respectiv atotcuprinderii, care avea menirea potențării simbolismului semicalotei altarului, calitate întrunită deopotrivă și de Cruce, faptul impunerii totuși a temei Maicii Domnului în pofida unor persistente rezerve, remanente chiar și după consumarea fenomenului icono-

263. Theodor And., *Protheoria*, cap.XVIII; trad.rom., p.311.

264. Maxim, *Myst.*, I; trad.rom., p.348; Germanos, *Hist.Eccles.*, I; trad.rom., p.318; Theodor And., *Protheoria*, cap.XVIII; trad.rom., p.311; cf. Ștefănescu, *Iconografia*, p.63.

265. Stăniloae, "Hristologie și iconologie", p.46s.

266. Cu excepțiile cunoscute, precum Parenzo, unde Maica Domnului decorează conca absidei (mozaic din sec.VI).

clast, denotă existența (operantă) a altor exigențe, atât funcționale cât și de natură simbolică.

În această ordine de idei, având în vedere uzața statornicită în răstimpul de după triumful Ortodoxiei, a încadrării *Platytereii* cu *Bunavestire* de o parte (Nord) și respectiv *Cina de la Emaus* de alta (Sud), precum și faptul că atunci când semicalota se prelungește cu o boltă mai vastă spre arcul triumfal (de deasupra tâmplei), pe această boltă se zugrăvește de regulă *Înălțarea Domnului*, devine evident principiul sau resortul care guvernează coerența desfășurării programului iconografic ce pornește dinspre Altar cu *Bunavestire*, trece în revistă în naos momentele vieții pământești a Mântuitorului, revine spre Altar cu *Arătările după Înviere* (Emaus), pentru a-și afla încheierea cu momentul *Înălțării* în bolta dintre semicalotă și arcul triumfal, dar și cu împlinirea făgăduinței eshatologice: "*Acest Iisus care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer*" (Fapte 1,11).

Nu se poate ignora, totuși, că această coerență este, de asemenea, consonantă cu semnificația eshatologică a Crucii – "semnul Fiului Omului", ce va preceda Parusia. Dar, în timp ce Crucea este și rămâne *semmul*, așa-zicând, al Iconomiei, Maica Domnului este *figura* Iconomiei, emblema, efigia prin excelență a Întrupării, dar și a Bisericii. Prin urmare, tocmai exigența articulării programului iconografic ca Icoană a Iconomiei a consfințit figurarea Maicii Domnului în conca Altarului, în deplină armonie, totodată, și cu îndoita semnificație iconomică a Sfintei Mese: peștera din Betleem a Nașterii Domnului și mormântul Golgothei din care a înviat.

*

2. 3. Aceasta nu epuizează, desigur, multitudinea valențelor simbolice cu care este investit Altarul în ansamblu și în elementele ce-l compun, cu atât mai mult cu cât simbolismul respectiv este abordat uneori în mod sensibil diferit de fiecare tâlcuitor în parte. Astfel, pentru Sfântul Sofronie al Ierusalimului, ciboriul, de pildă, evocă corabia lui Noe, în timp ce coloanele sale, în număr de patru, ar putea indica de exemplu convergența simbolurilor evangheliștilor în figura Tetramorfului²⁶⁷.

După același liturgist, "sintronul este tipul tronului Dumnezeiesc, la care S-a înălțat Domnul după ce a biruit moartea", aserțiune ce-și află corespondentul iconografic în zugrăvirea, în bolta ce prelungește semicalota Altarului, a temei *Înălțării*. Pe de altă parte, explică liturgistul, "sintron se zice, adică un scaun în care stau mai mulți, pentru că aici stau împreună Fiul cu Tatăl", afirmație în care, pe lângă explicația de natură etimologică în stilul cunoscut al Sfântului Sofronie, este de remarcat totodată indiciul unui posibil argument pentru uzața, foarte rară de altminteri, de a se zugrăvi în conca absidei reprezentarea Sfintei Treimi, percepută totuși ca o abatere de la programul consacrat, ca o excepție în raport cu regula, cu canonul iconografic.

Pentru un liturgist posterior, Sfântul Simeon al Thesalonicului, baldachinul sau ciboriul semnifică "slava lui Dumnezeu, lumina în care Se învâluie, după

267. Sophron., *Logos*, cap. II și XIX; trad.rom., p.354 și 370.

cuvântul psalmistului, ca și cu o haină", tâlcuire ce nu poate fi fără legătură cu asimilarea, în cercul teologilor bizantini, al căror exponent era și ierarhul thesalonician, a doctrinei isihasmului palamit privitoare la "lumina taborică"²⁶⁸. Dar ea evocă totodată, chiar și în acest context eterat, epurat de accidental și facticitate istorică, vechea tradiție a consacării spațiului boltit ca loc de glorie, slăvire prin excelență, tradiție ce urcă până la arcosoliile martirilor din catacombe și care este cu atât mai sperantă în cazul ciboriului cu cât acesta este în nemijlocită legătură cu Sfânta Masă și cu dubla semnificație simbolică a acesteia, de peșteră a Betleemului și mormânt al Golgothei.

În aceeași ordine de idei, spațiul Proscomidiarului, boltit de asemenea în partea superioară, îmbină constant acest ambivalent simbolism consacrat de tradiție, închipuind, pe de o parte, locul nașterii Domnului, peștera, iar, pe de alta, Mormântul Său. În funcție de desfășurarea Liturghiei, "Sfântul Trup se lasă la Proscomidiar ca și cum ar fi în Betleem, unde S-a născut Domnul Hristos"; dar în același timp "Proscomidiarul simbolizează, totuși, și locul șederilor Domnului în Nazaret, și în plus, în Capernaum"²⁶⁹. Asemenea episcopului Andidei, Theodor, antecitat, Sfântul Simeon Thesalonicianul arată că purtarea cinstitelor Daruri de la Proscomidiar la Sfânta Masă evocă drumul Domnului de la Betleem la Ierusalim. Datorită acestui polisimbolism, în spațiul Proscomidiarului se zugrăvesc de regulă teme cu conotație euharistică, precum Iisus Prunc în Potir, sau teme evocatoare ale Jertfei de pe Golgotha; în consonanță cu interpretările liturgiștilor, este înfățișată aici, uneori, și Nașterea Domnului, în mod neașteptat poate, dar nu cu totul surprinzător dacă se ia în considerare faptul că în compoziția acesteia au putut fi identificate elemente iconografice, anumite detalii ce prefigurează Jertfa de pe Cruce a Domnului²⁷⁰.

Deplasarea accentului de la istoria biblică la Liturghie conduce deci de la exegeză la ermeneutică, asimilează totodată și transferă corespunzător valențele simbolice ale spațiului eclezial, atât în ceea ce privește arhitectura cât și iconografia. Pentru Theodor de Andida, "strămutarea sfintelor de la Proscomidiar și ducerea lor la Sf. Masă, după Heruvic, simbolizează mergerea Domnului din Betania la Ierusalim... Depunerea Sfintelor pe Sf. Masă ne amintește în acest moment foisorul cel așternut al Cinei din Joia Patimilor, iar după puțin timp, aceeași depunere a Sfintelor ne amintește și înălțarea pe Cruce și la sfârșit simbolizează îngroparea și învierea și după aceea Înălțarea"²⁷¹.

Liturgistul dezvoltă, așadar, o simbolistică secvențială în deplină armonie cu ciclurile narative iconografice mai vechi, încât este greu de precizat cu certitudine sensul raportului cauză-efect, adică cine pe cine inspiră; având în vedere faptul redeşterării interesului pentru iconografia narativă a Patimilor în pictura perioadei următoare, este de reafirmat încă o dată preeminența reflexiei teologice în raport cu evoluția iconografiei, cu atât mai mult cu cât, precum se vede, simbolismul, care condiționează această evoluție, este el însuși în desfășurare, urmând îndeaproape succesiunea momentelor Liturghiei.

268. Simeon Thess., *Tractat*, p. 647-648.

269. Theodor And., *Protheoria*, cap.X; trad.rom., p.306.

270. Stăniloae, "Locașul bisericesc", *MB*, XXXI (1981), nr.3-4, p.302.

271. Theodor And., *Protheoria*, cap.X; trad.rom., p.308.

Prin urmare, Liturghia oferă "cheia ermineutică" de constituire și interpretare a programului iconografic și în această "cheie" liturgică se poate "citi" iconografia ortodoxă în esența ei de Icoană a Iconomiei mântuirii. Privită în această perspectivă, plurivalența simbolisticii locașului nu mai creează impresia unor simple acumulări sau juxtapuneri de semnificații, ci se integrează într-o viziune de ansamblu, nu statică, ci în desfășurare, deoarece, pliindu-se pe dimensiunea timpului liturgic, actualizează, o dată cu succesiunea momentelor zilei liturgice și apoi a unităților constitutive – sărbătorile anului liturgic, întreaga istorie a mântuirii, Iconomia condensată, de asemenea în desfășurare: ciclul Praznicelor, Sinaxarul etc.

Acesta este unul din rezultatele – în ordinea iconografiei – a orientării monastice-liturgice a spiritualității bizantine și, nu în ultimul rând, a artei, după triumful Ortodoxiei. Prestigiul acestui curent va duce curând la încercarea de transpunere iconografică a însuși tipicului unor slujbe, precum este versiunea iconografică a Acatistului Maicii Domnului.

II. 3. Naosul – podoaba zidirii

3. 1. Pentru comentarii liturgici, prezența tâmplei (catapetesmei sau iconostasului) între Altar și Naos semnifică, în principiu, "osebirea celor văzute de cele nevăzute"²⁷²; ea a fost pusă într-o relație simbolică de genul tip — antitip cu catapeasma templului din Ierusalim²⁷³.

Pot fi decelate, în diferitele comentarii liturgice, unele indicații privind stadiul constituirii tâmplei și al iconografiei specifice ei pentru anumite perioade din evoluția acesteia. Este amintită astfel partea inferioară, respectiv vechii cancelli (καγκελλοι), grilajul inițial care separa absida bazilicii de navă, închipuind, în interpretarea Sfântului Sofronie al Ierusalimului, "îngrăditura mormântului Domnului".

Între timp acești cancelli au devenit o adevărată colonadă, susținând o arhitravă și constituind apoi ceea ce ermineuții secolelor XIV – XV numesc "cosmetul" (κοσμητήρ), denumire care întrunește, etimologic, noțiunile de rânduială și podoabă, conform unei vechi obișnuințe a spiritului grecesc. Astfel, și în viziunea Sfântului Sofronie, cosmetul este "împodobit după rânduiala legală, făcând să apară pecetea împodobită prin Crucea Domnului Hristos Cel Răstignit"; el menționează în mod explicit prezența Sfintei Cruci deasupra tâmplei cu icoana răstignirii, ceea ce ar însemna și prezența icoanelor Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Evanghelistul, de o parte și de alta a Crucii, conform configurației actuale a compoziției numite "Molenii", dar nu face mențiune specială și de alte icoane, decât în mod generic de "podoabă după rânduiala legiuită"²⁷⁴.

Descrierea Sfântului Simeon al Thesalonicului este mai explicit concordantă cu configurația actuală a bisericilor ortodoxe. Menționează, ca și antecesorul său, cancellii și cosmetul (arhitrava) cu icoane și totodată semnificația simbolică (nu doar tipică), anume din punct de vedere iconografic: "Drept aceea și deasupra

272. Simeon Thess., *Tractat*, pt.V; cf. Necula, "Symbolismul locașului", p.648.

273. Sophron., *Logos*, cap IV; trad.rom., p.358.

274. Sophron., *Logos*, cap.IV; trad.rom., p.359.

tâmplei, adică în mijlocul sfințelor icoane este Mântuitorul Hristos, iar de o parte Maica Lui și de alta Botezătorul, Îngeri, Apostoli sau altcineva dintre Sfinți, arătând cu unele ca acestea cum că într-acest chip este Hristos în cer împreună cu Sfinții Lui și aici cu noi și cum că iarăși va să vie²⁷⁵.

Tâmpla constituie, prin urmare, nu doar spațial-configurativ, ci și simbolic, un plan de interferență între văzut și nevăzut, sensibil și inteligibil, fiind investită, din punctul de vedere al programului iconografic cu aceleași multiple valențe de sinteză simbolică. Ea tinde să reconstituie în mic, esența programului iconografic al unei biserici ortodoxe.

Prin "orânduilele" sau registrele statornicite de o tradiție nu foarte îndepărtată în timp, tâmpla înfățișează mai întâi structura ierarhică a Bisericii, dar și desfășurarea ("evoluția") iconomică; regăsim Profetii, Apostolii, ca tot atâtea trepte ale ierarhiei Bisericii triumfătoare, dar regăsim și ciclul Praznicelor Împărătești, adică Iconomia în succesiunea momentelor sale esențiale, așadar sinteza programului iconografic însuși, o structură în desfășurarea spațio-temporală. Este ideea călăuzitoare a ermineutului, accentuată de faptul că Sfântul Simeon are în vedere nu Crucea răstignirii, de deasupra tâmplei, ci icoana, numită Deisis, a Mântuitorului pe tron, încadrat de Maica Sa și de Înaintemergătorul, ca intercesori, icoană ce constituie nucleul unei compoziții mult mai dezvoltate, desfășurată în contextul mai larg al Supremei Judecări. Dacă "Moleniile" sau Crucea Răstignirii care încununează tâmpla constituie un memento al Jertfei de pe Golgotha, actualizată la fiecare Liturghie, compoziția "Deisis" din centrul tâmplei constituie un memento al Parusiei, o încredințare permanent vizibilă adresată credincioșilor "cum că iarăși va să vie", arată ermineutul. Liturgic și iconografic deci, tâmpla reunește ierarhiile, cerească și bisericască, într-o aceeași sinaxă doxologică, dar și comemorează, anamnetic, Iconomia în momentele ei esențiale.

Iconografia tâmplei este concentrată asupra sensului Jertfei, pe care o servește și funcțional, liturgic, ca o condiție sine qua non, întrucât nu posedă doar un rost simbolic ci, potrivit recomandărilor tipiconale, pentru săvârșirea Liturghiei de necesitate, în afara locașului bisericesc, sunt absolut necesare Antimisul (tema Punerii în mormânt – evocare a Jertfei) și icoanele împărătești (Mântuitorul și Maica Sa) care, împreună cu sfeșnicele cu lumini să reconstituie, minimal, spațiul liturgic²⁷⁶.

*

3. 2. Etimologic, Naosul (ναός) sau nava Bisericii înseamnă, după Sfântul Simeon al Thesalonicului, "corabia care, prin valurile vieții, conduce la limanul mântuirii", simbol (eficace) soteriologic ce-și are sorgintea încă în tradiția apostolică, așa cum a fost aceasta consemnată în *Constituțiile Apostolice* sau în *Testamentum Domini*²⁷⁷. Această eficacitate îl păstrează, de altminteri, în preocupările ermineuților liturgici, care identifică străbaterea treptată, procesională, a acestui

275. Simeon Thess., *Tractat*, p.124.

276. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, p. 218s; trad.rom., p.176s; cf. Șchiopu, "Tâmpla", p.136s.

277. Simeon Thess., *Tractat*, pt.VII; cf. Necula, "Simbolismul locașului", p.648.

spațiu eclezial oblong cu un parcurs inițiativ, cu urcușul duhovnicesc spre "Răsăritul cel de sus"²⁷⁸.

Dar evoluția arhitectonicii locașului de cult, de o manieră absolut sincronă cu funcționalitatea liturgică a spațiului sacral, precum și cu simbolismul teologic, duc la constatarea aceleiași polisemii a valențelor simbolice cu care este investit spațiul eclezial și în ceea ce privește naosul.

Faptul că edificiile de plan central – și, de la un timp, unele bazine chiar – au fost încununate de cupolă este în mare măsură consonant cu concepția ce vede în această unitate spațială a bisericii imaginea cerului, într-o interdependență de o complexitate inextricabilă, ce face hazardată stabilirea simplei relații de cauză/efect și, deci, precizarea preeminenței, fie a realizării tehnice, fie a concepției, în acest sens. Cupola Sfintei Sofia din Constantinopol a putut și poate fi resimțită ca imagine a cerului de orice credincios care pătrunde în acest edificiu, dar impunerea calotei ca sistem de acoperire, în pofida imenselor dificultăți tehnice, se datorează concepției tenace care cerea pentru acest spațiu un simbol uranian ce nu putea fi decât cupola²⁷⁹.

De aceea, dacă Procopie de Gaza vedea în cupola catedralei bolta cerului, ulterior, un Sfântul Maxim Mărturisitorul și, după el, aproape toți liturgiștii, fără excepție, extind această semnificație simbolică la nava bisericii în relație cu întreaga lume văzută: "Naosul închipuie, în totalitate, lumea văzută și cerul văzut", sintetizând astfel simbolismul direct, care concepe naosul ca închipuind "lumea și cerul văzut", spre diferență de Altar, care este "cerul cerurilor", cu evidentă relevanță în definirea configurației spațiale, a simbolismului și, într-o mare măsură, a funcționalității liturgice chiar, a spațiului eclezial.

Un corolar al acestui simbolism direct îl constituie ideea teandrismului Bisericii, idee esențială ce se întemeiază în taina (teandrică) lui Hristos, "Dumnezeu și om, după una văzut și după alta nevăzut", astfel că și "Biserica este îndoită" sau, spune tot Sfântul Simeon al Thesalonicului, "Sfânta Biserică a noastră este chipul Bisericii celei prea sfinte și vii, adică a trupului Mântuitorului"²⁸⁰. La fel, un alt ermineut bizantin, Nicolae Cabasila, proiectează asupra bisericii o viziune de anvergură cosmică, maximiană, nu mai puțin relevantă pentru concepția epocii sale, privind spațiul eclezial: "așa și cu Biserica lui Hristos: dacă ar avea cineva să o cuprindă cu privirea, n-ar vedea decât însuși trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul Lui"²⁸¹.

Unul sau altul din liturgiști insistă fie asupra aspectului văzut al acestei taine teandrice, fie asupra celui nevăzut, dar nu excluzându-le, ci subliniindu-le netăgăduita complementaritate. Sfântul Gherman, patriarhul Constantinopolului, de pildă, oferă în prima parte a Comentariului său o astfel de definiție, nu lipsită de trimiteri la istoria biblică a Vechiului Testament: "Biserica este cerul pământesc întru care locuiește și umblă Dumnezeu cel ceresc, mai slăvită decât cortul mărturiei lui Moise". Ea evocă deci paradisul terestru, se înrudește cu Cortul Mărturiei, dar îl depășește ca semnificație întrucât este; esențial, locul săvârșirii Litur-

278. Simeon Thess., *Tractat*, p.129; Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.6, 14, 37s.

279. Supra. Cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.39s.

280. Simeon Thess., *Tractat*, p. 117, 253.

281. Cabasila, *Tâlcuirea lit.*, p.91.

ghiei Euharistice, "locaș divin, întru care s-a săvârșit jertfa mistică cea dătătoare de viață și unde sunt cele ale sfințeniei și sfânta peșteră"²⁸². Teandristmul explicit al acestei concepții își află corespondentul în iconografia naosului consacrată, în esența ei, temelor hristologice.

Sfântul Sofronie al Ierusalimului are în vedere, pe de altă parte, și aspectul comunitar al sinaxei în definiția sa: "se numește biserică (εκκλησια) pentru că în ea se adună și aici sunt chemați dreptcredincioșii. Se numește și cetate întărită de jur-împrejur (περυσχη) fiindcă ea conține minunile lui Dumnezeu. Se numește locaș de formă concavă, după peștera din Betleem în care a fost îngropat Domnul Hristos"²⁸³.

Trecerea de la accepția comunitară de adunare, a ecclesiei, la cea spațială de locaș, se realizează deci prin intermediul sugestiei de receptacol pe care o presupune sinaxa, viziune concretizată spațial prin analogie cu cetatea, în calitatea acesteia de cuprinzătoare, conținătoare, incintă sacră, și de aici sugestia simbolică spațială a bolții, scoicii (concăi) care evocă resortul intim al constituirii adunării în spațiu, dar și a spațiului configurator, nu simplu conținător al adunării, pe care îl sugerează ambivalența cuvântului *ecclesia*.

În altă ordine de idei, în ceea ce privește simbolismul indirect, adică acela inspirat de tâlcuirea actelor liturgice săvârșite în naos, comentariile liturgice se arată cel puțin la fel de fertile în sugestii și indicii privind semnificația iconografiei specifice navei, aceea de a figura anamneza vieții pământești a Mântuitorului. Un fel de mostră în acest sens, de simbolică liturgică și iconografică deopotrivă este conținută, de pildă, în Comentariul episcopului Theodor de Andida, după care momentul în care diaconii apără cinstitele Daruri cu ripidele evocă împrejurările din noaptea prinderii Mântuitorului în grădina Ghetsimani și simbolizează atitudinea îndurerată a Îngerilor care își ascund fețele, așa cum sunt de altfel înfățișați în iconografia Patimilor Domnului: Răstignirea, Pogorârea de pe Cruce, Plângerea (Θρηνος), Punerea în Mormânt etc.²⁸⁴.

Acestui rost i se supun chiar unele detalii constructive, cum ar fi soleca, "fluviul de foc" în viziunea Sfântului Sofronie al Ierusalimului, sau decorative, ca ornamentul striat, "din fâșii de marmură", denumite "fluvii (ποταμοι)", al pardoselii unor locașuri, care, după Theodor de Andida, amintesc undele Iordanului în care S-a botezat Domnul, ori de amplasamente, precum amvonul, de pildă, care este, la Sfântul Sofronie, "în forma pietrei rostogolite de înger de deasupra mormântului", aceste detalii evocând fie Botezul Domnului fie Învierea Sa, evenimente ce se integrează taxinomici simbolice și iconografice a naosului²⁸⁵.

*

3. 3. Prin astfel de procedee de asimilare, de filtrare a vechilor teme biblice prin țesătura simbolică a ritualului s-a constituit iconografia de după cenzura iconoclastă și aceasta în deplină solidaritate cu evoluția spațiului eclezial.

282. Germanos, *Hist.Eccless.*, trad.rom., p.289.

283. Sophron, *Logos*, cap.II; trad.rom., p.353.

284. Theodor And., *Protheoria*, cap.XXIV; trad.rom., p.312-13.

285. Theodor And., *Protheoria*, cap.XVI; trad.rom., p.192; Sophron., *Logos*, cap.IV; trad.rom., p.359; cf. Vintilescu, "Arhitectura bizantină", p.192.

Pe lângă unele indicații cu caracter incidental sau simplu conjectural, este cu totul edificatoare concepția sistematică ce se degajă din literatura comentariilor liturgice, în lumina căreia se poate urmări constituirea programelor iconografice și, în ultimă instanță, a Erminiei bizantine, pentru ca, asimilând astfel acest proces, să se poată institui în cele din urmă un îndreptar care să devină operant în activitatea iconografică practică.

Conceptul esențial în această ordine de idei este, prin urmare, cel de *oikonomia* în toată gama accepțiunilor sale, de la rânduiala casei, a locașului, la planul veșnic al Proniei, trecând prin succesiunea coerentă a tuturor momentelor și evenimentelor Istoriei Mântuirii.

Dar această succesiune constituie, totodată, și anul liturgic, timpul sacralizat, pe de o parte, iar, pe de alta, dă și conținutul, în cea mai mare parte, al programului iconografic: într-o unitate de timp, anul liturgic, este condensată întreaga istorie a mântuirii; simetric, într-o unitate spațială, locașul bisericesc, este concentrată vizual aceeași istorie a mântuirii, Iconomia, încât, spațial și temporal, Biserica – Liturghie este icoana vie, dinamică a Iconomiei, η της καθ' ημας οικονομίας εκκων, *in actu*²⁸⁶.

O emblemă desăvârșită a acesteia este cea oferită de însăși așezarea cinstitelor Daruri pe Disc la săvârșirea Proscomidiei: Agneț, părțile și miride, într-o taxinomie ce constituie nucleul însuși al Liturghiei, dar și al programului iconografic: Hristos, Maica Domnului, Îngeri, Prooroci, Apostoli, Ierarhi, Martiri și Cuvioși²⁸⁷.

Acest program își află, așadar, o întreită reprezentare în Biserică: în ciclurile picturii murale, pe registrele tâmplii și, nu în ultimul rând, în configurația Patenei, constituind astfel, laolaltă cu succesiunea momentelor anului liturgic, o atotcuprinzătoare icoană a iconomiei mântuirii în desfășurare.

286. Spre deosebire de istoria pur și simplu, istoria mântuirii, iconomia introduce ideea de ordine operantă, în exercițiu, ideea lucrătoare de canon; acesta, mai mult decât orice, dă măsura, norma, tipicul, scenariul, gândul de diindărătul aparenței fenomenului. Or, asimilând canonul, ADN-ul, se poate reproduce fenomenul; de aici necesitatea, între altele, a studiului Erminiei în complexa constituire a articulațiilor ei.

287. Această taxinomie este conținută de altfel în mărturisirea de credință a Sfântului Vasile cel Mare, autor el însuși al uneia din liturghiile bizantine (Mitrofanovici, *Liturgica*, p.275, n.2).

ERMINIA ÎN VERSIUNE ROMĂNEASCĂ

Preambul. Concepția generală ce se degajă din literatura mistagogico-crmineutică se regăsește în mai fiecă detaliu din practica edificării și decorării locașurilor de cult, practică ce corespunde, așadar, unui sistem coerent în ansamblu, dar și în amănunt, validat de o tradiție statornică. Cercetând îndreaproape circumstanțele zidirii locașului, trebuie avută mai întâi în vedere constatarea Sfântului Simeon Thesaloniceanul, după care biserica nu este o simplă casă de rugăciune, care să "împărtășească sfințirile numai din rugăciuni, ca și cum nu ar fi sălășluirea slavei lui Dumnezeu, nici loc al Său și nici având dumnezeiască putere a sui rugăciunile noastre prin darul Său către Dumnezeu". Aceasta pentru că într-o încăpere obișnuită, de uz curent, "nu poate să se aducă dumnezeieștile Daruri pe masa ce va fi într-însa și să se prefacă în Trupul și Sângele Lui Hristos cu Duhul Sfânt. Într-însa nu poate să fie nici Masă, adică Prestol... Drept aceea pentru ca să se facă acestea a avea putere și a fi biserica lui Dumnezeu, într-acest chip se zidește și se sfințește"²⁸⁸.

"Cine voiește a zidi dumnezeiască biserică vine la Arhieru și cere binecuvântare... căci lucrurile cele dumnezeiești cu dumnezeiască poruncă și cercare trebuie să se facă"²⁸⁹. După aceea, "se sapă temeliile, se adună materialele și, când sosește vremea ziditului, însuși Arhierul vine la locul acela și împreună cu dânsul clerul...; vin deci la temeliile cele dinspre răsărit, unde urmează să se așeze Altarul și la mijlocul săpăturii lor despre răsărit, unde este rotundul Altarului, face sfântă rugăciune... După aceea, binecuvântând, ia însuși cu mâinile sale pietre și var... și, pogorându-se la temelie, pune pietrele în chipul crucii... La mijlocul pietrelor, într-o oarecare groapă mică pune, ca într-un mormânt candelă aprinsă"²⁹⁰. Apoi rostește rugăciunea pentru meșteri și cei ce zidesc și "lucrarea începe a se face: Altarul spre răsărit și Proscomidia de-a dreapta, iar de-a stânga se rânduiește locul diaconilor; de va fi loc, Amvonul se pune în dreptul Altarului și se așază stâlpii cei dinlăuntru (Altarului), care țin cuvucionul cel de deasupra Prestolului²⁹¹, asemenea se așază și stâlpii care trebuie să fie Sf. Prestol, întemeindu-se bine, ori se zidește un singur stâlp de piatră în patru muchii și pe dânsul se pune Sf. Masă"²⁹².

288. Simeon Thess., *Tractat*, pt.V; trad.rom., p.109, 120; cf. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p.28, 34.

289. Pentru a exista certitudinea, în termenii cunoscutei parabole (Lc XIV, 28-30), că odată începută, clădirea va fi isprăvită și înzestrată cu toate cele trebuincioase cultului și sfințirii credincioșilor.

290. Simeon Thess., *Tractat*, pt.V; trad.rom., p.109-110. Candelă aprinsă corespunde unei vechi practici, amintită și în istorisirea despre icoana (*acheiropoietă*) din nișa porții mari de la Edesa (Mureșianu, *Iconologia*, p.93).

291. Cuvucion, ciboriu sau baldachin,

292. Simeon Thess., *Tractat*, pt.V; trad.rom., p.110.

Odată zidită, biserica rămâne de obicei în această stare timp de trei, până la cinci ani, pentru ca zidurile să "se așeze" și să poată primi apoi, în bune condiții, "podoaba zugrăvelii".

Semnificația adâncă a tuturor acestor preparative converge spre momentul târnosirii locașului, fiind subliniată de ierarhul ermineut în deplin acord cu întreaga literatură mistagogică și liturgică bizantină: "Căci, deschizându-și ușile, noi intrăm în dumnezeiasca biserică ca în rai sau ca în cer... și ne suim către lumină și ne apropiem de scaunul Domnului. Căci mergem către răsărit și către Altar și ne răpim cu dumnezeieștile cuvinte și cântări... Drept aceea se deschid și ușile bisericii și ușile împărătești de la Altar, însemnând că cele de sus se deschid și cu cele de pe pământ se unesc"²⁹³.

<ERMINIE>²⁹⁴

III. 1. Sinacsariul lunilor a tot anul

Luna lui Septembrie

- | | |
|--|---|
| 1. Simeon Stâlpnicul, cuvios, îmbrăcat cu haine de păr negre | 15. Nichita mucenicul |
| 2. Mamant mucenicul | 16. Eufimia mucenița |
| 3. Antim, sfințit mucenic, episcopul Nicomidiei | 17. Pistis, Elpis, Agapis, Sofia |
| 4. Vavila, sfințitul mucenic, episcopul Antiohiei, și cu cei împreună cu dânsul: trei prunci ce s-au săvârșit de sabie | 18. Eumenie, episcopul Gortiniei |
| 5. Zaharia prorocul, tatăl Mergătorului înainte | 19. Trofim, Savatie, Dorimedont, mucenicii |
| 6. Arhanghelul Mihail, minunea în Colose | 20. Eustatie, Teopisti și cei doi copii ai lor, Agapie și Teopist, mucenici |
| 7. Zozont mucenicul | 21. Ionă prorocul |
| 8. Nașterea Născătoarei de Dumnezeu | 22. Foca, sfințitul mucenic |
| 9. Ioachim și Ana | 23. Zămislirea Mergătorului înainte |
| 10. Minodora, Mitrodora și Nimfodora, mucenițele | 24. Tecla mucenița |
| 11. Teodora cuvioasa | 25. Eufrozina cuvioasa |
| 12. Autonom mucenicul | 26. Ioan Bogoslovul |
| 13. Cornilie șuțașul, mucenic | 27. Epiharis mucenița |
| 14. Înălțarea cinstitei cruci | 28. Hariton cuviosul |
| | 29. Chiriac cuviosul |
| | 30. Grigorie al Armeniei cee mari |

293. Simeon Thess., *Tractat*, pt.V; trad.rom., p.129.

294. <Erminie> este titlul de catalog al ms.rom. A, BAR, nr.1283, datat 1835 (Gr, 26s; cf. Ștrempel, *Catalog*, vol.1, p.276), manuscris ce oferă o versiune reprezentativă pentru redactarea mai veche a Erminiei, anterioară celei a lui Dionisie din Fuma; prezenta versiune a fost reconstituită inițial după datele publicate de V.Grecu (Gr, p.317s, *passim*), confruntată apoi cu manuscrisul respectiv și reprodușă, în cele ce urmează, *in extenso*; pentru ilustrarea iconografică sunt reproduse izvoade cuprinse în mss. rom., BAR, nr.5307 și nr.4602, aparținând lui Radu Zugravul (sec.XVIII) și Avram Zugravul (sec.XIX), editate de Teodora Voinescu (Voinescu, "Caiet de modele", p.151s).

Luna lui Octombrie

- | | |
|---|---|
| 1. Anania apostolul | 17. Osie prorocul |
| 2. Chiprian episcopul și Iustina, bătrâni | 18. Luca evanghelistul |
| 3. Dionisie Areopaghitul | 19. Ioil prorocul |
| 4. Ierotei, episcopul Athinelor | 20. Artemie mucenicul |
| 5. Haritina mucenița | 21. Ilarion cuviosul |
| 6. Toma apostolul | 22. Averchie, episcopul Ierapolei |
| 7. Serghie și Bah, mucenicii | 23. Iacov, fratele lui Dumnezeu |
| 8. Pelaghia cuvioasa | 24. Areta, mucenică bătrân și cei cu el |
| 9. Iacov al lui Alfeu, apostolul | 25. Marchian și Martirie, mucenicii |
| 10. Eulampie și Eulampia | 26. Dimitrie, marele mucenic |
| 11. Filip, unul din cei șapte diaconi | 27. Nestor |
| 12. Prov, Tarah și Andrônici | 28. African, Terentie, Maxim, Pompie și alți 36 de mucenici |
| 13. Carp, Papii, Agatodor și Agatonici | 29. Anastasia rămleanca, cuvioasă muceniță |
| 14. Ghervasie, Protasie, Nazarie și Chelsie, copil de 3 ani, mucenici | 30. Zinovia, mucenicii |
| 15. Luchian, preotul Antiohiei | 31. Stahie, Amplie, Urban și Narchie din cei 70 de apostoli |
| 16. Loggin sutașul, mucenic | |

Luna lui Noembrie

- | | |
|--|---|
| 1. Cozma și Damian cei fără de arginți | 15. Gurie, Samona și Aviv diaconul, mucenici |
| 2. Achindin, Pigasie, Aftonie, Elpidifor, Anemopodist, mucenicii cu îmbrăcăminte ciudată | 16. Matei evanghelistul |
| 3. Acheptima episcopul, Iosif preotul și Aitalasie diaconul | 17. Grigorie, făcătorul de minuni |
| 4. Ioanichie cuviosul de ani 94 | 18. Platon mucenicul |
| 5. Galaction tânăr și Epistimi de ani 16 | 19. Avdie prorocul, cărunt |
| 6. Pavel arhiepiscopul Țarigradului, mucenic | 20. Grigorie decapolitul |
| 7. Ieron și mucenicii 33 | 21. Vovidenia bogoroditei |
| 8. Soborul arhanghelului Mihail și a celorlalte orânduiești | 22. Chichilia mucenița |
| 9. Nichifor și Porfirie, mucenicii | 23. Amfilohie, episcopul Icheului |
| 10. Orest mucenic | 24. Climent, episcopul Râmului |
| 11. Mina mucenicul cu barbă ascuțită | 25. Ecaterina mucenița, tânără |
| 12. Ioan milostivul cu barba ascuțită | 26. Alipie cuvios și Stilian al Pamflagoniei cuvios |
| 13. Ioan Zlatoust | 27. Iacov Persul, mucenicul |
| 14. Filip apostolul | 28. Ștefan cel nou mărturisitorul, tânăr cuvios cu barba ascuțită |
| | 29. Paramon și cei împreună cu dânsul 370 de mucenici |
| | 30. Andrei cel întâiu chemat |

Luna lui Dechemvrie

- | | |
|--|---|
| 1. Naum prorocul | 9. Zămislirea sfintei Anne |
| 2. Avacum prorocul | 10. Mina calicheladul, tânăr; Ermoghen și Eugraf, mucenicii |
| 3. Sofronie prorocul | 11. Daniil stălpnicul, cuvios cu barba ascuțită |
| 4. Varvara mucenița | 12. Spiridon |
| 5. Sava, sfințitul cuvios | 13. Eustratie, Auxentie, Eughenie, Mardarie și Orest, mucenicii |
| 6. Nicolae al Mirelor, arhiepiscop | |
| 7. Amvrosie, episcopul Mediolanelor | |
| 8. Patapie cuviosul, cu barba ascuțită | |

14. Tirs, Levchie și Calinic, mucenicii
15. Elefterie, episcopul Iliricului
16. Aggeiu prorocul, cărunt
17. Daniil prorocul și trei prunci: Anania, Azaria, Misail
18. Sevastian, Zoi, Tranchelin preotul, Nicostrat, Clavdie, Castor, Modest de ani 97, arhieru, Tivurtie, Castul, Marchelin diaconul și Marcu diaconul, mucenicii
19. Vonifatie mucenicul
20. Ignatie de Dumnezeu purtătorul
21. Iuliana mucenița din Nicomedia
22. Anastasia izbăvitoarea de otravă
23. Zeace mucenici din Crit
24. Eughenia, Filip tatăl său, Protasie, Iachint, scopiții ei, și Vasila
25. Nașterea lui Hristos Mântuitorul nostru
26. Soborul Născătoarei de Dumnezeu
27. Ștefan întâiul mucenic
28. Sfinții 32 mii cei aiși în Nicomidia
29. Pruncii cei taiși de Irod
30. Anisia mucenița
31. Melana, cuvioasa râmleanca

Luna lui Ianuarie

1. Vasile al Chesariei
2. Silvestru, papa al Râmului, bătrân
3. Malahia prorocul
4. Șaptezeci de apostoli și Singlitichia de ani 70
5. Teopempt episcopul și Teona, marele mucenic
6. Dumnezeiasca arătare a lui Hristos
7. Ioan înainte Mergătorul
8. Domnica cuvioasa
9. Polieuct mucenicul
10. Grigorie al Nisei, asemenea cu sfântul Vasilie
11. Teodosie
12. Tatiana mucenița
13. Ermilie și Stratonie, diaconi, bătrâni mucenici
14. Avvi cei uciși în Sinaia, Nil al Țarigradului și Eparh cuviosul
15. Petru Tiveul, cuvios, de ani 113
16. Petru apostolul
17. Antonie cel Mare
18. Atanasie și Chiril ai Alexandriei
19. Macarie Eghipteanul, cuvios
20. Marele Eftimie cuviosul
21. Maxim mărturisitorul, cuviosul
22. Timotei apostolul
23. Climent de ani 28, episcop al Ag(g)irei, și Agathagel mucenicul
24. Xenia cuvioasa
25. Grigorie bogoslovul
26. Xenofon, Maria cuvioasa și fiii lor, Arcadie și Ioan, să fie înaintea lor
27. Ioan Zlatoust
28. Efrein Sirul
29. Ioan (purtătorul de Dumnezeu)
30. Vasilie, Grigorie și Ioan Zlatoust
31. Chir și Ioan, cei fără de arginți, mucenici. Atanasia mucenița și trei feate ale ei: Teodoti, Teoctista și Eudoxia

Luna lui Februarie

1. Trifon mucenicul
2. Întâmpinarea
3. Simeon de Dumnezeu primitoriul, bătrân
4. Isidor Pilusiotul, bătrân cu barba ascuțită
5. Agata mucenița
6. Vucol, episcopul Smirnei
7. Partenie, episcopul Lampsacului
8. Teodor Stratilat, mucenicul
9. Nichifor mucenicul
10. Haralampie, sfințit mucenic
11. Vlasie cu barba ascuțită, episcop Sevastiei
12. Meletie arhiepiscop Antiohiei(i), bătrân
13. Martinian cuvios bătrân
14. Auxentie cel din munte, cuvios
15. Onisim apostolul, cărunt
16. Pamfil mucenicul și cei împreună cu dânsul 11 mucenici
17. Teodor Tiron
18. Leon papa, bătrân
19. Arhip, Filimon și Apfia, apostoli
20. Leon, episcopul Cataniei
21. Timotei cel de la Simvole, cuvios bătrân
22. Aflarea moaștelor mucenicilor
23. Policarp, episcopul Smirnei
24. Întâia și a doua aflare a cinstului cap al Mergătorului înainte
25. Tarasie, arhiepiscopul Țarigradului, fiind asemenea cu Grigorie bogoslovul, cu barba ascuțită

26. Porfirie, episcopul Gheziei, bătrân
27. Procopie Decapolitul, cuvios

28. Vasilie mărturisitoriu, cuvios
29. Casian Râmleanul, cuvios

Luna lui Martie

1. Eudochia, cuvioasa muceniță
2. Teodor, episcopul Chirinie, mucenic
3. Eutropie, Cleonic, Vasilisc mucenicii, rude lui Teodor Tiron
4. Cherasim, cuviosul bătrân
5. Conon, cuviosul mucenic
6. Mucenicii 42 din Amorea
7. Efrim, Vasilevs, Eughenie, Agatodor, Capion și Eterie, episcopii din Hersona
8. Teofilact al Nicomidiei
9. Mucenicii 40 din Sevastia
10. Codrat și cei cu dânsul, Chiprian, tânăr fără de barbă, și Criscent
11. Sofronie, patriarhul Ierusalimului
12. Teofan mărturisitoriu
13. Nichifor, patriarh Tarigradului
14. Venedict cuviosul
15. Agapie, Puple, Timolau, Alexandru, Dionisie al Alexandriei, Dionisie, mucenicii
16. Savil mucenicul
17. Alexie, omul lui Dumnezeu
18. Chiril, arhiepiscopul Ierusalimului, om de mijloc, galben la față, cu părul lung, cu nasul pliuștit în patru cornuri, și râtund la obraz, având sprânceanele drepte și aduse și des și alb la barbă și în două împărțită și asemenea întru toate unui om țaran

19. Hrisant, tânăr fără de barbă, și Darie, mucenicii
20. Avvii ce s-au ucis în mănăstirea sfântului Sava, sfințitul
21. Iacov mărturisitoriu, cuvios
22. Vasilie, sfințit mucenic al biseariceii din Anghira
23. Nicon episcopul și ucenicii lui 199
24. Iacov mărturisitoriu, cuvios
25. Buna vestire a Născătoarei de Dumnezeu
26. Mucenicii cei din Gotia: Vatuț preotul, Uirc preotul, cu doi fii ai lui și fete, și Arpola, ce au fost monahi; iar din mireni: Avipa, Agnos, Rea, Agatrax, Iscoa, Sila, Silița, Socorila, Imvos, Termie, Fil; și din muieri: Anna, Alla, Moica, Mermica, Uirca și Animaiă, Peforemeta, Persica (με φορεματα περσικα R) și barbați și muieri
27. Matriona din Tesalonic, cuvioasa
28. Ilarion cel nou, egumenul mănăstirii ai episcopiei Neon Patron, din cei 70
29. Marcu, episcopul Aretusiei, bătrân, Chiril diaconul și alții
30. Ioan scărariu, cuvios bătrân
31. Ipatie cu barba ascuțită, episcop și sfințit mucenic

Luna lui Aprilie

1. Maria Eghipteanca
2. Tit cuvios bătrân
3. Nichita mărturisitoriu, igumen mănăstirii Midicului
4. Teodul tânăr, Agatopod cu barba neagră, mucenic
5. Claudie, D(i)odor, Pivctor (Victor), Unctorin (Victorin), Papia, Serapion, Nichifor, Teodora cea din Tesalia, cuvioasa
6. Sfântul Irineu de Sirmium
7. Cal(i)opie, tânăr, și mumă-sa, mucenici
8. Irodion și Agav, Flegon, Ruf, Mitropol și Ernis, din cei 70
9. Eutihie al Chesariei, mucenic
10. Terentie, African, Maxim, Pombie

11. Antipa, episcopul Pergamului, bătrân cu barba scurtă
12. Vasilie, episcopul Parniei, bătrân
13. Martin, papa, bătrân
14. Aristarh, Pud și Trofin, din cei 70
15. Crôchie, mucenicul, tânăr și înalt la trup
16. Irina, Agapi și Hionia, mucenițe
17. Simeon episcopul Persidei, Avedla preotul, Husidazat, Fasuc și alții 1150, cu haine persești
18. Sava Stratilatul, de ani 30
19. (Ioan) Teodor țarsariu, cuvios
20. (Th) Ioan/dârvarul
21. Ianuarie episcopul, Proclu, Sosie, Faust diaconul, Disiderie ceteșul, Eustihie și Decondie, mucenicii
22. Teodor Sicheotul, episcopul Anastasiupoliei

23. Gheorghie, purtătorul de biruință
24. Sava Stratilatul alb la trup, roș la obraz și la cap și la barbă, ca perii de aur, și strălucitoare; iar vederea ochilor lui era cu căutătură sperioasă și înspăimântăcioasă, s-a arătat (lui Neron cel)viteaz ostaș fără de margine (C)
25. Marcu Evanghelistul
26. Vasileus mucenicul, episcop Amasiei
27. Simeon, episcop Ierusalimului, rudă cu Domnul, de ani 120
28. Memnon cuvios, făcător de minuni, bătrân
29. Iason, Sosipatru, apostolii, bătrâni
30. Iacov al lui Zevedei, apostolul, fratele lui Ioan bogoslovul

Luna lui Mai

1. Ieremia prorocul
2. Atanasie, patriarhul Alexandriei
3. Timotei și Maura, păreache tânără, mucenici
4. Pelaghia
5. Irina, muceniță
6. Iov, de ani 248
7. Pomenirea semnului crucii ce s-a arătat pe ceriu în zilele lui Constandin împăratul, fiul marelui Constanțiu, și a lui Chiril, arhiepiscop Ierusalimului
8. Ioan bogoslovul
9. Isaia prorocul
10. Simion Zilot, apostolul și Natanail oglașenicul
11. Mochie preotul
12. Epifanie, arhiepiscopul Chiprului, de ani 105 și luni 3
13. Glicheria mucenița
14. Isidor mucenicul, asemenea cu Artemir
15. Pahomie taviotul, cuvios
16. Teodor sfințitul cuvios, ucenicul cuviosului Pahomie
17. Andronic și Iconia, apostolii, rude cu apostolul Pavel
18. Petru, Dionisie, Hristina, Andrei, Pavel, Paulin, Iraclie, mucenicii
19. Patrichie, episcopul Brusiei, și cei cu dânsul: Acachie, Minandru, Ploran, mucenicii
20. Talaleu doftor și mucenic
21. Constantin și Elena
22. Vasile mucenic, nepotul lui Teodor Tiron
23. Mihail mărturisitorul, episcop Sinadelor, seamănă sfântului Vasilie, însă bătrân
24. Simeon purtătorul de semne, bătrân cu barba scurtă, de ani 85, cuvios
25. A treia aflare a Mergătorului înainte
26. Carp apostolul din cei 70
27. Eladie, arhierul și mucenicul
28. Arhirie, arhiepiscopul Metilinei, și Eliconia, sfânta și mucenița
29. Teodosia, fecioară muceniță
30. Isaachie, igumenul Dalmaților, mărturisitorul cuvios
31. Ermei mucenicul

Luna lui Iunie

1. Iustin filosoful, mucenic
2. Nichifor, patriarh Țarigradului, mărturisitorul, de ani 70
3. Luchian, bătrân alb la păr, și Paula cu prunii ei: Ipatie, Paul, Dionisie, mucenici
4. Mitrofan al Țarigradului, bătrân
5. Dorotei, episcopul Tirului, foarte bătrân, mucenic
6. Ilarion cel nou, igumenul Dalmaților
7. Antalie cuvios, făcătorul de minuni
8. Teodor Stratilat, mucenic
9. Chiril, arhiepiscopul Alexandriei și Pelaghia mucenița
10. Alexandru și Antonina, mucenicii
11. Vartolomei și Varvara, apostolii
12. Onufrei Eghipteanul, cuvios bătrân, cu barba până în călcâie și gol
13. Achilina mucenița
14. Elisei prorocul
15. Amos prorocul
16. Tihon al Amatundei, cetatea Chiprului
17. Manuil, Savel, Ismail, mucenici ai Persiei
18. Leontie și cei cu dânsul mucenici: Ipatie și Teodul
19. Iuda apostolul, Tadeu și Leven, frate după trup fiind Domnului nostru Isus Hristos și fiu logodnicului Iosif, iar frate bun cu Iacov, fratele Domnului
20. Metodie, episcopul Patarelor
21. Iulian mucenicul
22. Eusevie, episcopul Samosatelor

23. Agripina mucenița
24. Nașterea Mergătoriului înainte
25. Fevronia, cuvioasă muceniță
26. David din Tesalonic, cuvios bătrân
27. Sampson, primitoriul de streini și făcătoriu de minuni, cuvios și doftor, cu barba ascuțită
28. Chir și Ioan, doftori și mucenici
29. Petru și Pavel
30. Apostolii 12: Petru, Pavel, Andrei, Iacov, Ioan, Filip, Toma, Vartolomei, Matei, Iacov Alfeul, Simon Tadeu, Matia, Iacov fratele lui Dumnezeu, Simon care și Simeon se zice; Cleopa și Varnava, Marcu, Luca, Filip, Anania, Iosif, Ștefan, Prohor, Nicanor, Parmena și Niculae

Luna lui Iulie

1. Cosma și Damian, cei fără de arginți
2. Vesmântul Maicii Domnului
3. Iachint cucivularie, mucenic
4. Andrei Criteanul al Ierusalimului, bătrân asemenea cu apostolul Matei
5. Atanasie cel din Aton, cuvios
6. Sisoe cel mare
7. Chiriachi mucenița
8. Procopie mare mucenic, tânăr
9. Pagkratie, episcop Tavromeniei, bătrân
10. Mucenicii 45 care au mărturisit în cetatea Armeniei
11. Eufimia mucenița
12. Proclu și Ilarie, mucenici
13. Soborul (arhanghelu)lui Gavriil
14. Achila apostolul
15. Chiric pruncul și Iulita maica-sa, mucenici
16. Atinoghen, tânăr cu barba ascuțită, episcop
17. Marina mucenița
18. Emilian mucenic
19. Macrina, sora marelui Vasile
20. Ilie prorocul
21. Ioan și Simeon cel nebun pentru Hristos
22. Maria Magdalina
23. Foca, sfințitul mucenic
24. Hristina mucenița
25. Adormirea sfintei Ane, muma Maicii Domnului
26. Parascheva, cuvioasa muceniță
27. Panteleimon, doftor mucenic
28. Prohor, cărunt de jumătate; Nicanor, Timon și Parmena, apostoli
29. Calinic mucenic
30. Sila, Siluan pleșuv, Criscent, Epenetos, Andronic, apostoli
31. Evdochim dreptul

Luna lui August

1. Macaveii, Aviv înfierând barbă, Antonie, Gurie, Eleazar, Evsevenas, Alim, Marchel, muma lor Solomoni și dascălul lor Eleazar
2. A lui Ștefan aflarea moaștelor
3. Dalmatie, Faust și Isaachie, cuvioșii
4. 7 Coconi din Efes: Maximilian, Exacustodian, Iamvlii, Martin, Dionisie, Ioan și Antonin
5. Evsignie mucenicul de 110 ani
6. Preobrajania
7. Dimitrie, ierodiacon și mucenic
8. Emilian, episcopul Chizicului
9. Matia apostolul
10. Laurentie arhidiacon, Xist episcopul și Ipolit mucenic
11. Evplu, marele mucenic
12. Fotie și Nichita, mucenici
13. Maxim înfierând barbă, mărturisitoriu cuvios
14. Mihei prorocul
15. Adormirea Născătoarei de Dumnezeu
16. Icoana, adevăată sfânta măhramă
17. Miron, sfințitul mucenic
18. Floru, Lavru, mucenici, frați geameni
19. Andrei Stratilatul și cei ce s-au săvâșit cu dânsul 2593
20. Samuil proroc
21. Tadei apostolul Chelavvsul
22. Agatonic mucenic și cei cu dânsul: Zotic, Teoprepie, Achindin și Sevirian
23. Lup mucenicul
24. Eutihie, sfințit mucenic, ucenic al lui Ioan bogoslovul și al Sfântului apostol Pavel
25. Vartolomei apostolul
26. Andrian și Natalia, soția sa, și cu casa lor, mucenici 23
27. Pimen, cuvios bătrân
28. Moisi harapul, negru preste tot, bătrân de ani 95, cu barba scurtă, cuvios
29. Tăierea capului mergătoriului înainte
30. Alexandru, Ioan, Pavel, patriarhii și Fantin, cuvios și de minuni făcător, bătrân
31. Brăul Născătoarei de Dumnezeu

Sfârșitul Sinaxariului și lui Dumnezeu slavă!

III. 2. Epistimia zografiei

Predoslovie

La toți iubitorii și doritorii de osteneala meșterșugului zografiei de la Dumnezeu să se bucure.

Cunoașteți dar o iubitorilor de învățătură, ucenici ai Scrisorilor Celor închipuite (adecă a zografilor) că, cu ajutorul lui Dumnezeu cel sfânt, am ostenit cu multă trudă, de am tălmăcit această carte spre folosul cel de obște acelor ce se vor întâmpla, de la cei mai iscusii dascăli istoriografi această învățătură și povățuire, de la cei noi și de la cei vechi, foarte folositoare precum le-am găsit în erminiile ceale vechi ale lui Panselin și Theofan carii mult s-au ostenit până au intrat în capul lor meșterșugul zugrafiei; și au laudă și pomenire de cătră toți cei ce fost până acuma, precum se arată la besearicile ceale vechi facerile ceale de mâna lor lucrate, precum fieștecare poate să se încredințeze de la câți au învățat zografia; și oricare zugraf va dobândi această povățuire, va afla mult folos. Deci să se nevoiască fieștecare a urma celor vechi din cât va putea, precum vă voi învăța câte una.

1. Așezarea besearicii și a slonului, numele și chipurile sfinților, graiurile prorocilor și a apostolilor, și câteva cuvinte a'prea înțelepților din ellini, numele împărașilor și ale patriarșilor prin stihuri, a doua venire și ceale șapte sfinte soboară și tot sinaxariul preste tot anul.

(2) Iar întru a doua parte: măsurile omului, pă naturale și pă criticon și vernichiuri și alte oarecare de nevoe.

Cei ce vă veți întâmpla, fiți sănătoși!

Începutul cu Dumnezeu cel sfânt al epistimii (meșterșugului) zografiei ce cuprinde asămănările și închipuirile tuturor sfinților peste tot anul și sfitoacele lor

și alte învățături oarecare a aceștii epistimii

Sus în ceriul turlei

Mai întâiu fă rotocolul ca o roată și zugrăvește pre Hristos pantocrator cu evanghelia la piept și scrie împrejur așa: "Din ceriu a privit Domnul, văzut-a pre toți cei ce lăcuiesc în lume".

Și într-alt chip:

"Doamne, caută din ceriu și vezi și ocroteaște via aceasta și săvârșaste-o pre ea, pre care o a sădit dreapta ta".

În ocol pre precista și pre mergătoriul înainte, pre îngeri, pre arhangheli, pre puteri, stăpâniri, începătorii, domnii, scaune, pre cei cu câte șase aripi și pre cei cu ochi mulți, strigând și zicând: "Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, bine e cuvântat cel ce vine întru numele Domnului, cel ce (este) au fost și va fi".

Mai jos, jur împrejur: prorocii:

Prorocul Osie, bătrân cu barba rătundă, zice: "Unde îți iaste acul moarte, Iadule unde-ți iaste biruința?".

Prorocul Ioil, cu barba neagră numai la fălci și la sfârc, zice: "Ridicase-vor și se vor sui cătră cântarea lui Iosafat!".

Prorocul Ammon, bătrân cu barba rătundă, zice: "Cei ce poftesc (de) ziua Domnului! Și aceasta iaste întunearec și nu lumină!".

Prorocul Avdiu, cărunț pe jumătate, zice: "Precum ai făcut, așa va fi ție răsplătirea ta; răsplăți-se-va ție în capul tău!".

Prorocul Iona, bătrân, pleșuv, cu barba rătundă, zice: "Strigat-am întru năcazul meu cătră Domnul Dumnezeuul meu și mi-a auzit " iproci.

Prorocul Miheia, tânăr înfierând musteață, zice: "Stați și vedeți și va paște turma lui întru puterea Domnului".

Prorocul Naum, bătrân cu barba scurtă, zice: "Cine va scăpa de fața Domnului și cine se va înprotivi urgiei mâniei lui?".

Prorocul Avacum, tânăr fără de barbă, zice: "Pus-au cei leaneși, și din nedreptate, pre boiarii celor păcătoși, cu puterea ta!".

Prorocul Sofronie, bătrân cu barba scurtă, zice: "Amară și învârtoșată dar se zice această zi a trâmbiții".

Prorocul Aggei, cărunț pe jumătate și (cu barba împărțită în două) fără de schimă, zice: "Eu v-am așezat ceriul, pământul și marea și uscatul și voi răsturna scaunele împăraților".

Prorocul Zaharie, tânăr fără de barbă, zice: "Viu Domnul Dumnezeuul meu și toți îngerii lui cu dânsul; și va fi în ziua aceea; nu va fi lumină și veți vedea viața voastră spânzurată înaintea ochilor voștri".

Prorocul Malahia, tânăr fără de barbă, zicând: "Iată că vine ziua Domnului ca o pară de foc și va arde pre cei de alte neamuri și pre toți carii lucrează fără de legea".

Prorocul și mult glăsuitoariul Isaia, bătrân cu barba lungă, zice: "Iată vine ziua Domnului, cu mânie netămăduită și cu urgie, ca să pue pre lume în judecată".

Prorocul Ghedeon, asemenea cu prorocul Isaia, zice: "Pogorâ-se-va ca ploaia pre lână și ca o picătură ce pică pre pământ".

Prorocul David, bătrân cu barba rătundă, zice: "Cât s-au mărit lucrurile tale, Doamne; toate întru înțelepciune le-ai făcut".

Prorocul și împăratul Solomon, tânăr fără de barbă, zice: "Gura dreptului va pica dulceață, iară buzăle barbaților se învață daruri".

Prorocul Daniil, tânăr fără de barbă, zice: "Eu, Daniil, am privit până ce scaunele la judecată s-au pus și cel vechiu de zile a șezut".

Prorocul Ieremia, bătrân cu barba de mijloc, zice: "S-a făcut cuvântul Domnului cătră mine zicând: mai nainte de a te zidi eu pre tine, din pânțele maicii tale te-am cunoscut și până a nu ieși din pânțele maicii tale, te-am sfințit".

Prorocul Iezechiil, bătrân cu barba ascuțită, zice: "Aceasta zice Domnul pământului lui Israil: voi aduce margine".

Prorocul Ilie, bătrân cu barba albă, asemenea Ieremiei, zice: "Blagoslovit (este) Domnul Dumnezeuul puterilor".

Prorocul Eliseiu, pleșuv cu barba rară, zice: "Viu e Domnul și viu e sufletul tău; de te voi lăsa pre tine".

Cei patru evangheliști

Matei evanghelistul, asemenea omului, scrie: "Cartea nașterii lui Isus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam".

Marcu evanghelistul, asemenea leului, scrie așa: "Începerea evangheliei lui Isus Hristos, fiul lui Dumnezeu, precum s-a scris prin proroci; iată eu trimiș pre îngerul meu înaintea feașii tale".

Luca evanghelistul, asemenea vișelului, scrie așa: "De vremea ce mulți s-au apucat a întocmi povestire pentru ceale ce s-au împlinit".

Ioan evanghelistul, asemenea vulturului, scrie: "Întru început era cuvântul și cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era cuvântul".

Pinprejur, încrucisș între bolte:

Sfânta măhramă, sfânta cărămidă și pre Hristos printre vișe, învățând așa: "Eu sânt vișa și voi mlădișele, cela ce va rămâne întru mine și eu voiu rămânea întru el". Și de ceialaltă parte pre Emanuil. Iar prin ramurile vișei, să faci pre cei 70 de apostoli, carii sânt aceștia:

Cel mai întâiu: Iacob, fratele lui Dumnezeu, fiul lui Iosif, logodnicul, care s-a făcut mai întâiu episcop al Ierusalimului de Hristos.

Al doilea: Varnava, carea și Iosie se numeaște, scriind evanghelia cea de cătră Marcu, carele propovăduind dimpreună cu Pavel, s-a făcut episcop Mediolanelor, la vârștă căruntă și ucis fiind cu pietre în Chipru.

Al treilea: Marcu evanghelistul, fiind ucenic al apostolului Petru, și s-a scris de dânsul sfânta evanghelie; muncindu-se și arzindu-se, se săvârșaste în Alexandria.

Al patrulea: Luca, evanghelistul și doftorul, scriind sfânta evanghelie, cu învățatura fericitului Pavel, și încă și faptele apostolilor, și cel mai întâiu ce a zugrăvit icoana Născătoarei de Dumnezeu în Thivele Viotiei, se săvârșaste cu pace, fiind de optzeci de ani.

Al cincilea: Thadeu care a dus scrisoarea la Edesa, cătră Avgar și botezând pre el, s-a săvârșit cu pace, fiind tânăr fără de barbă.

Al șasălea: Filip, unul din diaconi, carele a botezat pre scopit, s-a făcut episcop la Tralesia Asiei, tânăr cu barba neagră și scurtă, a murit acolo cu fiicele sale.

Al șaptelea: Ștefan întâiul mucenic și arhidiacon, unul din cei șapte și din cei șaptezeci, tânăr fără de barbă.

Al optulea: Prohor, unul din cei șapte și din cei șaptezeci, s-a făcut episcop Nicomidiei, cărunt, cu barba scurtă (și) fără de chimă.

Al noulea: Nicanor, unul din cei șapte și din cei șaptezeci, după vreme a murit.

Al zecelea: Parmena, unul din cei șapte și din cei 70, cu pace s-a săvârșit.

Al unsprăzecelea: Simon carele s-a făcut episcop Vostriei din Armenia, prin foc s-a săvârșit, fiind tânăr fără de barbă.

Al 12: Tit, s-a făcut episcop Critului, tânăr fără de barbă.

Julian, împreună cu Pavel dieconind, s-a făcut episcop Thesalonichiei, pleșuv cu barba scurtă.

Al 13: Criscent, de carea pomeneaște Pavel, al doilea episcop al Halchidoniei, bătrân cu barba rătundă.

Al 14: Epenet, episcopul Cartaghenei, tânăr, cu barba rătundă.

Al 15: Andronic, tânăr spân, cu barba scurtă, episcop.

Al 16: Amplie, episcopul Edesei, bătrân.

Al 17: Urban, episcopul Machedoniei (tânăr).

Al 18: Stahie, episcopul Vizantieii, tânăr, asemenea cu sfântul Vasilie.

Al 19: Simeon, fratele lui Dumnezeu, carele s-a făcut episcop Ierusalimului, trăind ani 120, s-a răstignit.

Al 20: Luchian, episcopul Laodichiei din Siria, tânăr fără de barbă.

Al 21: Aplie, episcopul Smirnei, bătrân cu barbă scurtă.

Al 22: Aristov, episcopul Vretaniei, bătrân.

Al 23: Rodeon, episcopul Patroniei, bătrân.

Al 24: Atav, care s-a învrednicit și darului prorociei, bătrân.

Al 25: Ruf, episcopul Vithiniei, cărunt cu barba scurtă.

Al 26: Asiggcrit, episcopul Ircaniei, bătrân cu barba rătundă.

Al 27: Filolog, episcopul Parthiei, tânăr fără de barbă.

Al 28: Ermis, episcopul Dalmației, bătrân.

Al 29: Gaie, episcop după Timothei, bătrân.

Al 30: Zinon, după Petru apostolul episcopul Sinopei, bătrân.

Al (31) 32: Rodion, tânăr și Olimban, bătrân, acestora împreună cu Petru li s-au tăiat capetele de Neron.

Al 33: Favst, episcopul Tarsiei, bătrân cu barba scurtă.

Al 34: Sosipatru, episcopul Iconiei, tânăr cu barba rătundă.

Al 35: Terentie, carele a scris cartea către Romani, tânăr fără de barbă.

Al 36: Erastie, iconomul Ierusalimului, după aceasta episcop al Maniadei.

Al 37: Conertie, episcopul Auritului, bătrân.

Al 38: Apolos, episcopul Chesariei, bătrân.

Al 39: Eumenie, episcopul Gortinei, bătrân.

Al 40: Sothen, episcopul Colofoniei, tânăr cu barba rătundă.

Al 41: Epafrodit, episcop Andrianiei, tânăr fără de barbă.

Al 42: Chesar, episcopul Direchiei, tânăr.

Al 43: Iason, tânăr, înfierându-i barba.

Al 44: Sosipatru, bătrân cu barba ascuțită.

Al 45: Marcu, nepotul Varnavei, episcop Apoloniadei, tânăr.

Al 46: Iosie și Varsava carele s-a numit Iust, episcopul Eletherupoleos, carele au fost pus la o soartă cu Matheia.

Al 47: Climent de carele zice Pavel: "Cu Climent și cu ceilalți lucrători împreună cu mine"; carele mai întâiu din Elini a crezut în Hristos; episcop Andrianiei, bătrân.

Al 48: Onisifor, episcopul Coroniei, bătrân.

Al 49: Partenie, episcopul Damascului, barbă scurtă.

Al 50: Tihic, întâiu episcop al Halchidoniei, bătrân.

Al 51: Carp, episcop Variei din Trachia, bătrân.

Al 52: Enedon, carele, după Petru apostolul, s-a făcut episcop Antiohiei, tânăr.

Al 53: Aristarh, episcop Apamiei din Siria.

Al 54: Ahaic, episcop Ataliei, bătrân.

Al 55: Marcu, care și Ioan s-a numit la Faptele apostolilor, jumătate cărunt.

Al 56: Zina legiuitorul, episcopul Vulviei, cărunt.

Al 57: Arhip, episcop Coloseanilor, bătrân.

Al 58: Aristarh, tânăr, înfierând barbă.

Ruf, tânăr cu barba înfierată; acești trei, la amândouă pomenirile ce fac apostolii, rău pătimind, li s-au tăiat capetele în Roma de Neron.

Al 59: Ieroteiu, episcop bătrân.

Al 60: Timothei, episcop Efesului, tânăr înfierând barbă.

Al 61: Furtunat, episcop bătrân.

Al 62: Iacob al lui Alfeu s-a ucis cu pietre de Jidovi în Africa.

Al 63: Iuda, apostolul și fratele Domnului.

Al 64: Anania, episcop Damascului, carea a botezat pre apostolul Pavel.

Al 65: Onisim, episcop cărunt de jumătate; de acesta zice Pavel: "Mai înainte de mine a fost întru Hristos".

Al 66: Matei carea a împlinit numărul celor 12 apostoli, bătrân cu barba scurtă.

Al 67: Cleopa, nepot Domnului, ginere lui Iosif, s-a făcut episcop Ierusalimului, bătrân.

Cei 12 apostoli

Petru și Andrei, fiii lui Iona.

Petru răstignit cu capul în jos de Neron la Roma, și-a primit sfârșitul.

Pavel apostolul, viind și acesta în Roma, i se taie capul cu sabia.

Ioan bogoslovul, viind în cetatea Efesului, s-a acoperit cu pământ de ucenicii lui, fiind de ani o sută și cinci.

Andrei apostolul (răstignindu-se) de cătră Egeat (în Ahaia) supt un maslin.

Iacov al lui Zevedei se omoară prin sabie în Iudeia de Irod al lui Agripa.

Filip cel din Vithsaïda s-a răstignit de Elini cu capul în jos într-un copaciu împreună cu Mariamna soru-sa în Ierapoli.

Toma ce se zice geamăn, se împunge cu sulițe de cinci slujitori în muntele Tripatului.

Vartolomei apostolul răstignindu-se în Arvanupoli de păgâni își primeaște sfârșitul.

Matei evanghelistul se sfârșeaște prin foc de păgâni în Ierapolis.

Iacov al lui Alfeu și fratele lui Matei s-a spânzurat pe cruce de păgâni.

Simon din Cana Galileii, cel ce s-a numit Natanail, răstignindu-se în Vretania de păgâni, se îngroapă acolo.

Marcu evanghelistul, arzându-se în Alexandria, a mărturisit acolo.

Luca evanghelistul a adormit în pace în Thiva Viotiei.

Sfârșitul chipurilor vieților apostolilor

Mai la vale, prin boltele stranelor cruciș, pune pre prorocii cari proroces pentru praznice, după aceea praznicele împărătești: însă în bolta de-a dreapta, fă Schimbarea la față, iară în cea de-a stânga sfânta Înviare.

Iară în sfântul altar sus în boltă την πλατιτεραν και υψηλοτεραν των ουραων adecă pre Maica Domnului; iară de o parte și de alta pre arhanghelii Mihail și Gavriil rugându-se. Iară despre ceialaltă parte la apus deasupra ușii vei face Răstignirea și pre sutașul zicând: "Adevărat, fiul lui Dumnezeu a fost acesta"; pre tâlhariul cel de-a dreapta, căutând cătră Hristos, cam împilat de cap și zicând: "Pome-neaste-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția ta!". Iar pre cel de-a stânga, Dimas, hulind pre Hristos, Nașterea lui Hristos, Uciderea de prunci a lui Irod în

Vifleim, Strenia și Botezul lui Hristos, Învierea lui Lazăr, Duminica florilor, Pipa-
irea Tomii, Înjumătățirea Praznicului, Înălțarea și Pogorârea duhului sfânt.

Dumnezeiaștile lucruri și minuni ale mântuitorului nostru Hristos

Hristos a blagoslovit apa în Cana Galileii și s-a prefăcut în vin.

Hs scoate din biserică pre cei de vindea și cumpăra.

Hs tămăduiește pre cei doi îndrăciți.

Hs a înviat pre fiica mai marelui sinagogăi.

Hs tămăduiaște pre cea ce avea mâna uscată.

Hs tămăduiaște pre cel îndrăcit și surd.

Hs înviază pre fiul văduvei.

Hs vorbește cu Samarineanca.

Hs tămăduiaște pre slăbănogul.

Hs luminează pre Chindonie cel orb din naștere.

Hs tămăduiaște pre cel cu multe feliuri de boale.

Hs îndreptează pre cea gârbovă.

Hs vindecă pre fiul cel lunatic.

Hs blagoslovește pâinile și peștii.

Hs luminează pre cei doi orbi.

Hs curățește pre cei zece leproși.

Hs vindecă pre idropicosul.

Hs scoate cei șapte draci din Maria Magdalena.

Hs vindecă pre fata Hananiencii.

Hs dă două drahme celor ce cereau de la Petru.

Hs tămăduiaște prea cea întru curgerea sângelui.

Hs supărându-se/ispitiindu-se de diavolul.

Hs tămăduiaște pre cel slăbănog.

Hs curățește pre cel lepros.

Hs a certat vântul și marea și se face liniște mare.

Hs înviază pre Lazăr.

Pildele mântuitorului Hristos

Pilda vameșului și a fariseului. Pilda fiului celui curvar. Pilda celor zece
feate. Pilda bogatului cu Lazăr cel sărac.

Un om oarecare a fost casnic, carele a ieșit de dimineață, ca să tocmească
lucrători la viaa lui, și a făcut tocmeală de câte un dinar pe zi.

Un om oarecarele a ieșit, ca să samene sămânța sa; și când sămăna, o parte a
căzut pre drum și s-a călcat; alta pre piatră și s-a uscat.

Un om oarecare a făcut ospăț mare și a chemat pre mulți; și a trimis pre sluga
sa la vremea ospățului, ca să zică celor chemați: veniți că iată sânt toate gata.

Un om oarecare casnic a sădit vie și o a îngrădit cu gard și a așezat întrâna
teasc și a zidit turn și a dat-o lucrătorilor și s-a dus.

Un om oarecarele se pogora din Ierusalim în Ierihon și a căzut în tâlhari cari
dezbrăcându-l și răbindu-l, l-au lăsat abia viu și s-au dus.

Un om bogat foarte, îi rodise țarina și se socotia întru sine zicând: Unde voi
aduna rodirile mele și bunătățile mele? – Aceasta voi face: sparge-voiu jiti-
țele mele și mai mari le voi zidi!

Asemănatu-s-a împărăția ceriurilor omului împărat carele a făcut nuntă fiului său și a trimis pre slugile sale.

Din evangheliile sfințelor patimi

Cina cea de taină; Sfânta spălare; Rugăciunea cea mai presus de fire; Vinderea cea vicleană; Hristos se judecă de Ana și de Caiafa; Judecata și spălarea lui Pilat. Atuncea Iuda vânzătorul văzând că s-a judecat Hristos spre moarte, căindu-se a aruncat arginții zicând: Greșit-am de am vândut sânge nevinovat și întorcându-se s-a spânzurat. Îmbrăcăminte cea cu porfiră; Bătaia de joc; Scui-parea; Îngenuncherea înainte-i; Bătaia cu bice; Lepădarea cea dintâiu, de a doua și de a treia oară a lui Petru. Trăgându-se Domnul cătră răstignire, au silit pre Simon Chirineul și a dus crucea lui. Împărțirea hainelor lui Hristos, aruncând sorți. Cerșut-a Iosif trupul lui Isus de la Pilat și i l-a dăruit lui. Pogorârea de pe cruce; Punerea în mormânt; Jalea și Păzirea mormântului de ostași.

Numărul muerilor mironosițe

Maria carea a uns pre Domnul cu mir mai nainte de patimă, sora lui Lazar; și curva care a fost în casa lui Simon leprosul. Iară cealelalte după învierea lui Hristos, viind cu miruri la mormânt, au vestit învierea Domnului: Maria Magdalena; Maria lui Iacov cel mic; Fotini, muma lui Iosif; Salomia, muma fiilor lui Zevedei; Sosana, muiarea Huzii; Maria a lui Cleopa și Ioana.

După cea de a treia zi înviare a lui Hristos: Cele 11 voscresne și bucuria mironosițelor

Întâia voscreasnă: Cei unsprăzeace ucenici au mers în Galileia, în muntele unde poruncise lor Isus.

A doua: Pre Isus Nazarineanul cel răstignit căutați? S-a sculat, nu iaste aicea; vedeți și locul unde l-au pus pre el!

A treia: Fiind adunați cei 11, s-a arătat și a imputat necredinții lor și împietririi inimii lor, că n-au crezut celor ce l-au văzut pre el înviat.

A patra: Ce căutați pre cel viu cu morții? Nu iaste aicea, ci s-a sculat; aduceți-vă aminte de cealea ce au grăit vouă încă fiind în Galileia!

A cincea: În Emaus frângând pânea.

A șasea: Pace vouă! Ce sânteți turburați și drept ce puneți gânduri de îndoială în inimile voastre?!

A șaptea: Petru și Ioan alergând la mormânt, n-au găsit trupul Domnului Isus.

A opta: Marie, nu te atinge de mine, că încă nu m-am suit la tatăl meu!

A noua: Zice Tomei: Ado deagetul tău încoace și vezi mâinile meale; și ado mâna ta și o bagă în coasta mea; și nu fii necredincios, ci credincios!

A zecea: Deci aruncați mreaja de-a dreapta corăbiei și veți găsi! Drept aceaia au aruncat și nu putea să o tragă de mulțimea peștilor.

A unsprăzeacea: Cea de trei ori întrebare a lui Petru: Iubești-mă mai mult decât aceștia?

Înlăuntrul sfântului oltariu

Dedesuptul της πλαττερας adică preacestii: Dumnezeiasca liturghie.

În firidă scrie așa: Pâne vie sânt și lumii mâncare; veniți, luminați-vă și vă hrăniți din mine.

Sfânta împărtașire a apostolilor: Hristos zice: Beați dintru acesta toți, acesta iaste sângele meu al legii cei nouă care pentru voi și pentru mulți se varsă întru iertarea păcatelor.

Cortul mărturie; chivotul adus de împăratul și de norod în casa lui David.

În turla proscomidiei: Hristos ca un arhieru, șezând în jăf. Scrie așa: Sus, pre scaun; și jos, în groapă.

Iară prin prejurul turlii, pre arhierii din care vei vrea; și de desuptul lor: Pogorârea de pre cruce; Jertva lui Avraam; Jertva lui Avel; Jertva lui Cain, Jertva lui Iefthas; Sfinții trei coconi în cuptoriu.

Iară în ceialaltă turlă: $\tau\eta\upsilon\ \pi\lambda\alpha\tau\iota\tau\epsilon\rho\alpha$, Născătoarea de Dumnezeu, și de jur împrejur țiindu-o îngerii. Iară de desupt Scara lui Iacov; Sfântul rug; Prorocul Daniil în groapa leilor. Și mai jos diaconii: Ștefan, întâiul mucenic, carea s-a ucis de jidovi cu pietre, tânăr, fără de barbă; Diaconul Roman cântărețul tânăr înfierând barbă, fiind cădealniță; Euplu diaconul tânăr fără de barbă; Diaconul Laurentie tânăr înfierându-i barba; Rufin diaconul tânăr; Parmena diaconul din cei șapte fără de barbă; Diaconul Aithala tânăr fără de barbă înfierând musteață.

Sfinții Ierarși prin prejurul sfântului prestol

Sfântul Vasilie tânăr, înalt, uscățiv, cu barba lungă, albenet, cu părul de mijloc, cu sprincenele aduse, fiind carte, și scriind așa: "Nimenea din ceia ce se leagă cu poftete și cu dezmiardările trupești, nu este vrednic să vie sau să se atingă sau să slujească ție, împărate al mării". Și într-alt chip: "Păzește foarte frumuseța sufletului, că pre aceasta are a o cere dreptul judecătoriu al Dumnezeu dela neamul omenesc".

Sfântul Ioan Zlatoust, tânăr, spân, zice: "Dumnezeule, Dumnezeul nostru, ceta ce pânea cea cerească, hrana a toată lumea, pre Domnul nostru Isus Hristos". Într-alt chip, cuvioșaste: "De păcatele ce a făcut neștine, de mai nainte de se va căi, cumcă adevăret însuși a greșit, mântui-se-va".

Sfântul Grigorie bogoslovul, bătrân cu barba lată, pleșuv, cu părul des încărlionțat și alb și cu sprâncenele drepte, zice: "Dumnezeul cel sfânt, carele între sfinți odihnești, ceta ce cu glas întreit sfânt ești cântat de serafimi". Alta cuvioșască: "De te-ai pus păstoriu peste turma de oi cuvântătoare, fii drept, smerit, cu dragoste, blând, că așa o vei înmulți pre aceasta întru Domnul".

Sfântul Atanasie al Alexandriei, bătrân cu barba lată zicând: "Iarăși de multe ori la tine cădem și pre tine te rugăm, bunule și iubitorule de oameni". Bogoslovească: "Un Dumnezeu cinstim în troiță și trei fețe întruo unime, nici fețele turburând nici usia despărțind".

Sfântul Chiril, pleșuv de jumătate cărunț, cu barba crează despărțită în două, zice: "Mai ales pentru sfânta curata, pre blagoslovita, slăvita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoare și pururea fecioara Maria".

Sfântul Nicolae al Mirelor Lichiei, pleșuv bătrân, cu barba rătundă, zice: "Pentruca să fie celor ce se vor cumineca, spre curățirea sufletului, spre lăsarea păcatelor, spre împărtașirea sfântului tău duh". Bogoslovească: "Unul iaste Dumnezeu, tatăl cuvântului celui viu, a înțelepciunii, celui ce a adus ceale ce sânt, întru a fi, și a puterii și a închipuirii cei apururea veacinice".

Sfântul Spiridon, bătrân cu barba încărlionțată, fără de chimă, zice: "Încă aducem ție, Doamne, această slujbă cuvântătoare și fără de sânge".

Sfântul Iacov, fratele lui Dumnezeu, bătrân cu părul capului încârlionțat, cu barba lungă, zice: "Mulțămim, ție, împărate nevăzute, care cu nemăsurată puterea ta toate le-ai zidit".

Sfântul Petru al Alexandriei, bătrân cu barba rătundă, zicând cătră Hristos: "Cine ți-a rupt haina, Mântuitorule?". Iar Hristos zice: "Arie cel rău, o Petre!".

Sfântul Ioan Milostivul, bătrân cu barba albă și lungă, zice: "Cu aceste fericite puteri și noi strigăm și zicem: Stăpâne, iubitoriule de oameni!".

Sfântul Dionisie Areopaghitul, bătrân cu capul creț, fără de chimă, zice: "Aducându-ne aminte dar de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi, de cruce, de îngropare, de învierea cea de a treia zi".

Sfântul Ignatie, purtătorul de Dumnezeu, bătrân cu barba lungă, zice: "Doamne a tot țiitorule, cel unul sfânt, care primești jertvă de laudă dela cei ce te chiamă pre tine din toată inima".

Sfântul Silvestru, papa al Romei, bătrân cu barba lungă, zice: "Cătră tine am pus toată viața noastră, stăpâne iubitoriule de oameni".

Sfântul Andrei Criteanul, bătrân cu barba albă, zice: "Când vei șede judecătoriu ca un milostiv și vei arăta înfricoșată slava ta, Hristoase, o ce grozavă va fi atuncea, cuptoriul arzând, pre toți va îngrozi nesuferitul tău divan".

Sfântul Grigorie al Nisiei, bătrân cu barba ascuțită, zice: "Cela ce blagoslovești pre cei ce bine te cuvintează, Doamne; și sfințești pre cei ce nădăduiesc spre tine".

Sfântul Grigorie Palama, bătrân cu barba lată.

Grigorie al Neochesariei, făcătoriu de minuni, bătrân cu barba încârlionțată și scurtă, despărțită pușintel.

Grigorie dialogul, tânăr cu pușinică barbă.

Grigorie al Acragandelor, bătrân cu barba scurtă.

Grigorie al Armeniei cei mari, bătrân cu barba scurtă (și lată).

Gherman, bătrân scopit, asemenea cu Ioan.

Ierotei, bătrân cu barba lungă.

Epifanie al Chiprului, bătrân pleșuv cu barba albă.

Proclu, bătrân cu barba mare.

Policarp smirneul, bătrân cu barba rătundă.

Sofronie, jumătate cărunț, cu barba ascuțită.

Ambrosie, bătrân cu barba ascuțită.

Metodie, bătrân cu barba ivită.

Modest, bătrân cu capul încârlionțat, cu barba ascuțită.

Partenie, bătrân cu barba lată.

Tarasie, patriarhul, bătrân cu barba scurtă.

Antipa, bătrân cu barba albă și lungă.

Ahilie Iarisul, bătrân cu barba ascuțită și zbârlită.

Nicandru, tânăr cu barba rătundă.

Teofilact, bătrân scopit.

Antim, tânăr cu pușină barbă.

Vavila, bătrân cu barba lată.

Avtonom, bătrân cu barba scurtă și rătundă.

Evmenie, bătrân cu barba rătundă.
 Alipie, bătrân cu barba de mijloc.
 Porfirie, bătrân cu barba numai pe la fălci.
 Patrichie, tânăr cu puțină barbă.
 Atinoghen, tânăr cu barba ascuțită.
 Nichifor patriarhul, bătrân cu barba creață.
 Mitrofan patriarhul, bătrân cu barba deasă.
 Ipatie, bătrân cu barba ascuțită.
 Eusebie, înfierând barba.
 Agapiton, bătrân cu barba ascuțită și scurtă.
 Martin, tânăr cu barba ascuțită.
 Iosif tesalonicheanul, tânăr cu barba ascuțită.
 Terapont, bătrân cu barba scurtă, fiind nișteriu.
 Elefterie, tânăr începând barba.
 Haralampie, bătrân fără de chimă.
 Achepsima, bătrân pleșuv cu multă barbă, despărțită puțintel.
 Lazăr, tânăr dându-i musteață.
 Meletie, bătrân cu barba lungă, împărțită în trei.
 Vasilevs al Emesiei, cu barba ascuțită, asemenea cu marele Vasilie.
 Iosif, bătrân cu barba ascuțită, presviter.
 Pavel mărturisitoriu, tânăr cu barba scurtă (și) fără de chime.
 Amfilochie la Iconiei, foarte bătrân.
 Chiril al Ierusalimului, bătrân și rătund la obraz.
 Averchie, bătrân cu barba albă.
 Ioan postitoriu, nu prea bătrân.
 Chiprian cu barba creață (și) fără de chime.
 Donat al Evriei, bătrân și cu barba albă.
 Ermolau episcopul, bătrân cu barba lungă.
 Leonid, bătrân cu barba scurtă.
 Ipolit, tânăr înfierând barbă.
 Climent, papa al Romei, bătrân cu barba albă.
 Climent al Agkirei, cărunt cu barba rătundă.
 Ahila al Alexandriei, bătrân cu barba albă.
 Nicolae al Megalopoliei, tânăr fără de barbă.
 Ioachim al Alexandriei, bătrân și foarte alb.

(Afară de altar sus în diaconicon în bolta întâia:) Pre tatăl cel fără de început.

Iară la cea de a doua: Pre îngerul sfatului celui mare; și jos de jur împrejur patriarhii: Patriarhul Avraam, Patriarhul Isaac, Patriarhul Iacov, Adam și Eva, Patriarhul Iuda, Patriarhul Iosif, Dreptul Avel, Dreptul Enoh, Dreptul Lameh, Dreptul Iov, Dreptul Melhisedec, Dreptul Noe, Prorocul Samuil, Prorocul Nathan, Prorocul Moisi, Prorocul Aron, Prorocul Daniil; și ceilalți patriarhi și fiii lui Iacov.

Iară în a treia boltă sus pre Mihail și într-a patra pre Gavriil; pre sfinții fără de arginți și făcătorii de minuni, Cozma și Damian, tineri înfierând barbă, având părul pre din sus de urechi, cam pleșuvi, cu puțin păr și cam creț. Trei sânt păre-

chile sfinților cei fără de arginți ce se numesc Cozma și Damian, frați; și unii se numesc râmleni, iară alții de la Asia și cei de a treia de la Arabia.

Chir, bătrân pleșuv cu barba mare împărțită în două jivițe.

Ioan, bătrân cu barba ascuțită, având păr mult.

Panteleimon, cu capul creț, asemenea cu sfântul marele mucenic Gheorghe.

Ermolau, bătrân cu barba lungă, puțin și prezviter, fiind evanghelie.

Talaleu, tânăr cu puțină barbă.

Trifon, tânăr fără de barbă.

Diomid și Sampson, asemenea, cu barbele nu prea ascuțite.

Mochie și Anichit, tineri.

Înălțarea cinstitei cruci.

Blagoveșteniile în cercuri; Nașterea Preceștii și Întrarea în biserică; Pre cea blagoslovită de mâinile preoților; Adormirea Preceștii și Îngroparea ei.

*Iară jur împrejurul stranelor sfinții, slăviții și bunii
biruitori mării mucenici*

Sfântul marele mucenic Gheorghe, tânăr fără de barbă, cu capul creț.

Sfântul marele mucenic Dimitrie, tânăr mijind musteață.

Sfântul Mercurie, tânăr înfierând barba.

Sfântul Procopie, tânăr fără de barbă.

Sfântul Nestor, tânăr fără de barbă.

Sfântul Artemie, asemenea la chip cu Hristos.

Sfântul Nichita așisderea.

Sfântul Teodor Tiron, cu barba stufoasă și cu părul pe din sus de urechi.

Sfântul Teodor Stratilat, cu părul creț, cu puțină barbă.

Mina Eghipteanul, bătrân cu barba rătundă.

Sfinții Victor și Vichentie, tineri fără de barbă.

Sfântul Iacov Persul, tânăr cu puțină barbă neagră.

Sfântul Calistrat, cu puțină barbă neagră.

Sfântul Gurie, bătrân cu barba scurtă.

Samona, tânăr cu barba scurtă.

Aviv diaconul, cu barba cam rătundă.

Areta, bătrân cu barba albă.

Mina Calicheladul, tânăr cu barba ascuțită.

Ermoghen (evgraful), tânăr.

Eustratie Plachida, cărunt cu barba rătundă.

Agapie și Teopis, amândoi asemenea tineri și muma lor Teopisti.

Serghie și Bah, fără de barbă asemenea amândoi.

Ermil, bătrân cu barba rătundă.

Stratonic, tânăr fără de barbă.

Prob, bătrân cu barba rătundă.

Tarah, tânăr.

Andronic, tânăr înfierând barbă.

Martian și Martirie, tineri amândoi, fiind călimări.

Filadelf, tânăr cu barba rătundă.

Onisifor, tânăr cu puțină barbă.

Sisinie, bătrân cu barba rătundă.
 Pamfilie, Irinarh și Platon, toți tineri.
 Andreian, tânăr cu barba ascuțită.
 Coronie, cu barba rătundă.
 Luchian și Leontie, asemenea tineri.
 Neofit, tânăr cu puțină barbă.
 Marin, mijind barbă.
 Fotie, tânăr mijind barbă.
 Hristofor Reprev, din căpcăuni.
 Flor și Lavru Bonifatie, Emilian, Stratonie, Anastasie, Acachie, toți deopotrivă tineri.

Silampie și Nichifor, amândoi cu barbele rătunde.
 Ouar, Mochie, Zinovie, Mavru, Poliect, toți tineri cu puțină barbă.
 Leon asemenea cu sfântul Procopie.
 Ghervasie, tânăr cu barba lată.
 Protasie, tânăr cu barba scurtă.
 Nazarie, tânăr înfierând barbă.
 Chelsie, tânăr fără de barbă.
 Achindin, tânăr cu barba ascuțită.
 Pigasie, tânăr cu barba rătundă.
 Aftonie, tânăr cu puțină barbă.
 Elpidifor și Anempodist, tineri fără de barbă.
 Eustratie, cu puțină barbă neagră.
 Avcsentie, bătrân cu barba albă.
 Mardarie, cu barba neagră și rătundă.
 Eughenie, bătrân cu barba rătundă.
 Orest, tânăr fără de barbă.
 Sevastian, tânăr înfierând barbă.
 Luchilian, tânăr însemnând barbă.
 Andrian stratilatul, bătrân cu capul creș.
 Chiric de trei ani și maică-sa Iulita.
 Ioan mucenicul cel decurând dela Ianina, fără de barbă.

Sfinții 40 de mucenici din Sevastia

Isihie, tânăr mijind musteață.
 Meletie, tânăr voinic.
 Iraclie, tânăr.
 Smaragdu, tânăr înfierând musteață.
 Domn, bătrân cu barba ascuțită.
 Evnoic, tânăr cu barba rătundă.
 Ualie, tânăr cu barba ascuțită.
 Vivian, bătrân cu barba ascuțită.
 Claudie, bătrân cu barba scurtă, cu capul creș.
 Prisc, bătrân cu barba tocită.
 Eutihie, tânăr, așisderea și Ioan.
 Teodul, cărunt cu barba ascuțită.

Sisinie, fără de barbă.

Chirion, tânăr fără de barbă.

Aggia, asemenea cu dânsul.

Aetie, Clavie, tineri cu capetele crețe.

Xantie și Ilian, asemenea; Acachie, tânăr, spân.

Ecdichie, tânăr fără de barbă.

Lisimah, bătrân cu barba ascuțită, despărțită în două.

Alexandru, tânăr cu barba ascuțită și cu capul creț.

Ilie, tânăr cu barba rătundă. Gorgonie, tânăr.

Cavidid, tânăr cu barba scurtă ascuțită (și) cărunt.

Teofil, tânăr cu barba ascuțită.

Domețian, tânăr fără de barbă.

Gaie, înfierând barbă.

Gorgonie, cu barba ascuțită.

Atanasie, cu barba scurtă.

Chiril, tânăr fără de barbă, și să-l faci săvârșindu-se în mijlocul lor.

Sarchedon, cu barba ascuțită și scurtă.

Nicolae, înfierând musteață.

Ualerie, tânăr cu barba scurtă.

Filoctirmon, tânăr cu barba rătundă.

Severian, tânăr spân.

Hudion, Ladian; și unul temându-se de foc, s-a pierdut și s-a lipsit de cununa mucenicească, iar păzitorul lor, Dimie, s-a unit cu mucenicii și a luat cununa în locul aceluia.

Cei zece mucenici din Crit

Teodul, Satorin, Evpor, Ghelasie, Eunichian, Zotic, Agatopol, Vasilidie, Eua-rest și Pompie.

Cei șapte coconi Macavei

Întâiul Aviv, mijind musteața; Gurie, Antonie, Eliazar, Evsevonie, Marchel, Samona și muma lor Solomoni și dascălul lor Eleazar.

Sfinții șapte coconi din Efes

Maximilian, Iamvliih, Martinian, Dionisie, Antonie, Exacustodian, Constantin, tineri fără de barbă, dormind în peșteră.

Sfintele mueri cuvioase și mucenițe

Eudochia, Fevronia, Eughenia, Maria Eghipteanca, Eupraxia, Irina, Melania, Eufrosina, Eufimia, Tomaia, Matriona, Marina, Sofia, Pelaghia, Teodora cea din Tesalonic, Teofana, Eudochia, Domnica, Teodosia, Marta, Pelaghia, Taisia, Agatochia, Calista, Laurentia, Minodora, Nimfodora, Mitrodora, Filadelfia, Teodora, Teodoti, Teofila, Tatiana, Iulia, Grigoria, Procopia, Eulampia, Veronica.

Marta, Calista, Vasilisa, Ermiona, Haritina, Minodora, Nimfodora, Mitrodora, Teodora, Teoclia, Melitina, Agatoclia, Sofia, Pisti, și Elpis, Agapia, Luchia, Teodoti, Irina, Sofia, Ariadna, Sosana, Teopisti, Ieraia, Xantipi, Polixenia, Tecla, Efrosina, Petronia, Caodia, Ripsimia, Gaiani, Maria, Aristeneta, Filadelfia, Grigoria, Sevastiani, Zinovia, Natalia, Sigclitichia.

Cuvioșii, purtătorii de Dumnezeu, părinții ce au strălucit în pustnicie

Sfântul Antonie cel Mare, bătrân cu barba spână și scurtă, despărțită puținel, purtând pe cap acoperământ, zice: "Nu te amăgi, o călugăre, întru îmbuibarea pântecelui, căci măsăvirea (supunerea) cu înfrânare, supune pe draci". Alta: "Eu nu mă mai tem de Dumnezeu, ci îl iubesc pre el, căci dragostea cea desăvârșită scoate afară pre frică". Alta: "Fumul goneaște roiul albinelor, iară mulțimea cântării conținește mulțimea dracilor și ca un trăsnet cu mult foc îi arde".

Sava sfințitul, având chima rășchirată, zice: "O călugăre, zidește-ți chilia ta și în altă chilie nu te mai muta!". Alta: "Cela ce și-a biruit trupul, acesta firea și o a biruit; iară cela ce și-a biruit firea, cu adevărat mai presus de fire s-a făcut". Alta: "Intrând în casa lui Dumnezeu și stăpânului, roagă-te cu cuviință, ca să afli dezlegare de ceale reale, dar toată grija cea lumească leapădă o ca pre o sarcină". Alta: "Pulberea mândriei vestejaște înrouarea prietenilor iar mândria presară cenușă preste ochii sufletului; deci să fugim de patimile ceale stricătoare de suflet".

Eftimie cel Mare, cu barba până la stîngii, din sus la cap pleșuv, zice: "Fraților, armele călugărului sânt cugetarea, rugăciunea, alegerea, smerita cugetare și ascultarea cea după Dumnezeu". Alta: "Nu te nebuni a blestema pre vecin ca să nu-și ridice Dumnezeu mâna despre tine, și va blagoslovi pre acela ce-l ai tu de rău". Alta: "Pre alt drum mai de aproape dându-ne a merge, pre altul dorind, mergem cu nesocoteală; deci să ne apucăm de calea cea dreaptă cu bună socoteală".

Arsenie cel Mare, bătrân cu capul creș, cu barba încârlionțată, despărțită în cinci șuvițe, zice: "Fraților, pentru cela ce ați ieșit din lume, nevoiți-vă; și pentru mântuirea sufletelor voastre, nu vă îngreoiți". Alta: "Rugăciuni curate aducând Dumnezeului tău, adaogă-te pre sineți către osteneale fără de număr, căci fără de acestea, nu-mi vei pleca pre Dumnezeu spre milostivire".

Teodosie, începătoriul vieții de obște, bătrân cu barba despărțită, zice: "De nu vă veți părăsi de toți cei din lume, nu veți putea a fi călugări". Alta: "Grija cea deșartă a valurilor lumești, tâmpeaște vederea cea curată a sufletului, arătând pre minte oarbă și plină de întunecare".

Avramie, bătrân cu barba mare și ascuțită, zice: "Cătră plângerea curată a truștilor geane, întâiu sfaturile vor însufleți, al doilea păcatul se va șterge, a cărui negreală o păzește năravul".

Ilarion, bătrân cu barba creață, împărțită în trei, zice: "De vei da trupului petrecere aspră, gonești spre fugă pre înprotivnicii cei cumpliți fără de trupuri și biruiești puterea vrăjmașilor celor puternici întru putere". Alta: "Cela ce vorbeaște de rău, pomeneaște de rău și osândaște pre altul, bârfește legea și osândaște legea și cade din capul său legea". Alta: "De vei a sluji Domnului cu rugăciune, gătește-ți sufletul tău cătră ispite".

Pahomie, bătrân, având cinci șuvițe barba, zice: "Știe ochiul cel deștept a curăți pre minte, a zdrobi ologirea nălucilor și a scăpa de visuri odihnind". Alta: "Precum cela ce vâslește, chivernisitoriu bun de corabie, cu ajutoriul lui Dumnezeu ajunge la limanul fără de primejdie, așa și sufletul, de va dobândi păstoriu bun". Alta: "Văzut-am eu mreșile diavolului întinse pre pământ și m-am înspăimântat".

Atanasie cel din Athon, bătrân cu barba scurtă, zice: "Nu vatămă alt mai rău pre călugări și veseleaște pre draci, ca când își va ascunde cugetele sale". Alta: "În inima celor blânzi, odihnește domnul, iară în sufletul gâlcevitoriului iaste scanunul diavolului". Alta: "Pre cei ce n-au blândește, ci vicleanului s-au înjungat pre ei-și, spre aceștia mult mă tânguiesc".

Pavel Tiveul, bătrân cu barba mare până la picioare, cu părul negru, gol preste tot, zice: "La cuvântul ce zice David, adecă: ca iarba sânt zilele oamenilor, nime-nă să nu se îndoiască. Deci vreadnici ierbii pre noi socotindu-ne a mânca și a îmbrăca în toată viața". "De vei lovi șarpe, cumplit mai rău se întărătă și șuerăturile și vicleșugul și-l arată; deci caută a înștrăina la Dumnezeu: De cătră cei gâlcevitori, ca să iai prin darul său și desfătarea cea întru Dumnezeu".

Maxim mărturisitorul, jumătate cărunt, zice: "Ranele sufletului de nu se vor ivi, spre mai rău merg". Alta: "Frate, apururea cearcă-ți trupul și te îndeletnicește fără de lenevire în rugăciune și în cântări". Alta: "De vei să-ți stăpânești pântecel, tare stăpânește-l pre el țepăn, ca să nu te stăpânește de aceea ce se stăpânește el". Alta: "Ține-te stăpânit de a viețui cu rușine în viață, ca să nu te întorci cătră poftă necuvântătoare".

Teodor, însemnatul, bătrân cu barba scurtă, zice: "Fraților, nevoiți-vă pentru mântuirea voastră, mai nainte de a veni ceasul morții".

Teoctist, cu barba neagră și înșesată, zice: "De vei vrea a-ți stăpâni pântecel, stăpânește-l mai tare decât pre toate".

Martinian, bătrân cu barba scurtă.

Pafnutie, bătrân pleșuv cu barba mare, împărțită în două, zice: "Ori unde vei fi, nu te număra pre tine și vei fi odihnit".

Marcu, bătrân cu barba scurtă.

Teodor Studitul, bătrân pleșuv cu barba împărțită în două, zice: "Frați și părinți, noi ce am primit nenumărate faceri de bine de la Dumnezeu, se cade apururea a-i mulțami lui cu știință curată".

Isaac, tânăr cu puțină barbă.

Isidor Pilusiotul, bătrân cu barba ascuțită, zice: "Deaca a urât neștine lumea, acesta a scăpat de cursele vrăjmașului".

Paul cel prost, bătrân cu puțină barbă, zice: "Veniți și vedeți lucrurile lui Dumnezeu, cât sânt de înfricoșate și pline de toată înspăimântarea".

Pimen, bătrân cu puțină barbă, împărțită în trei, zice: "Frate, învață-ți inima a face ceale ce învață sufletul tău, căci nesupunerea și voia de sineși, surpă pre călugăr".

Nichita al Machidiei, tânăr cu barbă scurtă.

Meletie cel din muntele Miopoliei, cu capul creț, asemenea la barbă cu Grogorie bogoslovul.

Acachie, bătrân pleșuv cu barba scurtă și stufoasă, zice: "Bine iaste a te lipsi de părinți și nu de Domnul, căci Domnul te-a plăzmuț și te-a mântuit, iară părinții de multe ori au pierdut pre cari au iubit și i-au dat muncii".

Simeon cel nebun pentru Hristos, bătrân cu barba ascuțită.

Ioan cel împreună cu dânsul, bătrân cu barba scurtă.

Climent, tânăr cu barba ascuțită.

Lampadie, tânăr cu barba scurtă și despicată.

Moisi Harapul, bătrân cu barba spână și rătundă, zice: "Datoriu iaste omul a se judeca pre sineși mai mult decât tot alt lucru".

Varvar Harapul, bătrân cu capul creț și cu barba iar creață, zice: "Mulțămim ție, Doamne Isus Hristoase, și ție, părinte Ioane, că prin tine m-am învrednicit împărăției".

Luca Stiriul, tânăr cu barba ascuțită, zice: "Vor fi la Dumnezeu cuvintele care el știe negrăit a slăvi acest loc; mulțime de credincioși veniți până în sfârșit".

Marcu, bătrân spân, cu puțin păr la chimă, zice: "O călugăre, fugi, taci, astâmpără-te, mântuiaște-te!".

Daniil al Schitului, zice: "Îmbuibarea pântecelui iaste mumă curviei și cea ce-și stăpânește pântecelul, poate să-și stăpânească limba".

Casian, bătrân cu barba ascuțită, zice: "Somnul cel mult dimpreună și prea multa neastâmpărare pre pricinuirea lacrimilor și pre scârba cea pricinuitoare de bucurie, prea iute ca fumul pre albine și ca focul le împrăstiază".

Nil, bătrân cu barba lungă, având șuvițe barba, zice: "Îndeșart te posomorăști, ticăloasă inimă/Înzădar alergi inimă gubavă ticăloasă, carea pre tainicul mire nu-l socotești întru nimica>marginē/ deacă putearea pre mirele au lepădatu".

Gherasim, bătrân cu barba deasă, zice: "Ajunge monahului a dormi un ceas, deaca iaste din cei nevoitori".

Macarie Eghipteanul, bătrân, zice: "Țiperigul rugăciunii fără de curgeri de lacrimi musci pângăriți spoeshi pre a ta inimă; iar din preună ca zăpada se vor spăla ceale din lăuntru".

Ioan al scării, bătrân cu barba mare, zice: "Cela ce zice că are credință și face păcate, iaste asemenea cu cela ce are cap fără de ochi". Alta: "De te trudești ca să și se iarte prea multele și necuvioase păcate, cu dureare te trudeaște, oboseaște ostenind, ca să scapi de dreaptele dureri; și cu mare trudă /Alta/ spre fapte bune te înalță ca pre niște treapte pre minte înălțându-o cu privirile lucrărilor".

Stilian, bătrân, zice: "Darul a fi păzitoriu pruncilor, am luat de la Hristos".

Efrem Sirul, bătrân spân cu puține peri în barbă, purtând învălitoare la cap, și harap, zice: "Fericit acesta ce are ascultare bună, căci unul ca acesta iaste următoriu bunului nostru stăpân". Alta: "Îndrăzneala și râsul fiind amestecate, cu lesnire răstoarnă pre suflete la pământ".

Hariton, foarte bătrân, zice: "Se bucură Hristos văzând viață curată; și plățile le dă cu îndestulare celor ce din dragoste voiesc a-l asculta pre dânsul".

Isaia, bătrân, zice: "De vei găsi aur și pierdut, îndată întri în cugete, ca să pierzi vreamă cum iarăși să mai găsești; Deci nevoiaște-te, pentru ca să dobândești mântuire".

Ionichie, bătrân, zice: "Lucrul dragostei iaste un lucru strein, căci legea aceștia și prorocii întrânsa spânzură, precum a zis Domnul în evanghelie". Alta: "Mergi pre drumul cel strâmt și cu scârbă, urând viața cea lată și curgătoare, căci aceasta iaste tatăl răutăților". Alta bogoslovitească: "Nădejdea mea iaste tatăl, scăparea mea fiul, cooperemântul meu duhul sfânt: troiță sfântă, slavă ție!".

Evloghie, bătrân, zice: "Călugărul cela ce nu va suferi ocară, defăimări și suduiră pre nedreptate cu mulțumită, nu iaste călugăr".

Ioan osebitul zice: "De vei iubi cuceriia și buna înfrânare cu dreaptă cugetare, te vor înălța despre toate părțile".

Orsisie, bătrân, zice: "Smerita cugetare iaste cunună și mântuire călugărului".

Petronie, bătrân, zice: "Sărăcia și scârba și ocară cea pentru Dumnezeu, sânt cununi călugărului".

Silvanie zice: "Dacă vei să te spășești, uraște-ți pânțele și materiile lumii și cinstile oamenilor, și te vei mântui".

Teodor, bătrân, zice: "Precum chiar neascultarea iaste păcat, așa și chiar ascultarea iaste faptă bună".

Vasilie zice: "Cela ce va voi ca să fie călugăr, cu totul nu-l foloseaște de a avea voia sa în orice lucru".

Dometian, bătrân, zice: "Du-te lipeaște-te de om cu frica lui Dumnezeu și te smereaște pre sine-ți dându-i lui voia ta, și atunci vei găsi odihnă și mângâiere de la Dumnezeu".

Onufrie, bătrân și gol, cu barba până la glezne, zice: "Să nu te desparți de Hristos pentru sațiul mașelor, ca să nu te cutroape noroiul patimilor; iar de nu, vei plânge în văpaia cea a tot mîncătoare".

Varlaam zice: "Nu iaste altul mai înalt decât cel smerit, nici mai slobod altul decât cel ticăloșit pentru Dumnezeu".

Petru al Atonului, bătrân gol preste tot, avându-și barba sa până la glezne.

David Tesalonicheanul, bătrân cu barba lungă până la brâu.

Chiriac singuratecul, bătrân și mare la trup, zice: "Pre bărbații ce dorm, cu lesnire îi năcăjaște furul; și cei ce iubesc lumea, pre cei ce pustnicesc aproape".

Pahomie zice: "Având în minte-ți venirea judecătoriaului, suspină și lăcrămează și te tânguiaște mult, că așa vei dobândi viața cea vecinică". Și fă pre îngerul îmbrăcat cu shimă călugărească și scrie în sfetocul îngerului așa: "Pahomie, întru această shimă se va spăși tot trupul".

Sisoe, bătrân cu barba lată, zice: "Cântări cu bun viers înălțând lui Dumnezeu din gură, cum cutezi de a-ți deschide buzele spre cântece curvești, mai vârtos de aceasta cântând mai răsunit și mai împodobit".

Ioan cel de la Lavra cea veache, bătrân cu barba scurtă.

Ștefan Savaitul, tânăr cu barba ascuțită.

Ștefan Sinaitul, tânăr cu barba ascuțită.

Patapie, bătrân cu barba ascuțită.

Ioana Colovo, bătrân cu barba lungă în cinci șuvițe.

Castor, asemenea cu sfântul Ștefan.

Alexie, omul lui Dumnezeu, asemenea cu Mergătoriul înainte, cu barba ascuțită.

Ioan Colibașul, tânăr fără de barbă, fiind evanghelie.

Ioasaf, împăratul Indiei, tânăr fără de barbă, zice: "Mulțămesc ție, Doamne Isus Hristoase, și ție, părinte Varlaame, căci prin tine ne-am izbăvit de rătăcirea idolilor și dimpreună cu toată țara ne-am dobândit împărăția ceriurilor".

Nicon, cela ce a strigat pocăiți-vă, tânăr cu barba rătundă, cu părul lung, avându-și mâinile întinse și părul întins.

Macarie Alexandrineanul, bătrân, având păr pe la buze și la ciocul barbei.

Pavel cel de la Lampro, bătrân pleșuv cu barba albă.

Xenofon, bătrân cu barba albă, și cu fiii săi Ioan și Arcadie.

Efrosin bucătarul, tânăr mijând barbă.

Avramie, bătrân cu barba mare și înțepoșată, zice: "De vei da trupului tău petreaceri aspre, vei întoarce în fugă pre cei fără de trupuri bântuitori vrăjmași; și prăpădește stăpânirea lor de istov".

Sfinții cuvioșii făcători și dascălii cântăreși

Ioan Damaschinul, bătrân cu barba rășchirată în două, zice: "Cela ce ține apa cea neșnută și mai pre sus de ceriuri și strânge ceale fără de fund și mărire le întoarce înapoi, înțelepciunea lui Dumnezeu apă în scaldătoare toarnă și stăpânul spală picioarele robilor". Alta: "După vrednicie ca pre un ceriu însuflețit te-au arătat întru tot curată corturile ceale cerești și dumnezezești și ai stătut de față luminat înfrumusețată ca o mireasă întru tot neștinată împăratului și Dumnezeu".

Cozma, piitcul, bătrân cu barba ascuțită, purtând amândoi învălitoare, zice: "Muiare moartă, iar mai pre sus de fire și maică a lui Dumnezeu știindu-te, întru tot nevinovată".

Iosif, piitcul, bătrân cu barba ascuțită, zice: "Cu foc arzând dezmiardările trupului, scrumul înegrindu-l cu focul fricii tale, Hristoase, prenoindu-mă lumineză-mă cu focul mântuirii, ca să te slăvesc întru toți vecii".

Teofan scrisul zice: "Iată, Doamne, fii tu întărire nemișcată bisearicii tale, păzind-o în veacii veacilor de nebunia eresurilor". Alta: "Cu postul petrecând și cu hotarul rugăciunilor curățindu-ne inima, și noi vom vedea pre Dumnezeu și vom primi tablele poruncilor înlăuntru ca Moisi, strălucind cu slava obrazului". Alta: "Oricarele nu va săruta icoana ta și a tuturor sfinților, stăpână de Dumnezeu Născătoare, în ghiena cu dreptate să se muncească".

Epifanie, piitcul, tânăr cu barba ciupită, zice: "Cel ce-a cules rod copt la vreme, să nu se mai atingă de buzele sale rodul lemnului cunoștinței".

Ștefan cel Nou, aseamenea cu Luca Stiriul tânăr cu barba ascuțită, zice: "Oricare nu se va închina Domnului Nostru Isus Hristos, scris împrejut în icoană după omenire, să fie anathema". Alta: "Pentru închinăciunea icoanei lui Hristos, de-mi mai prisosește vreo picătură de sânge, pre aceasta o scurg desăvârșit cu toată voia mea".

Sfinții cuvioșii stâlpnici

Daniil stâlpnicul, bătrân cu barba ascuțită.

Simeon stâlpnicul, bătrân cu barba scurtă.

Simeon ciudotvorețul, bătrân cu barba rătundă.

Alipie turneanul, bătrân cu barba rătundă.

Luca cel nou stâlpnicul, bătrân cu barba ciupită.

Pe cercuri zugrăvește-i pre aceștia:

Sfântul Policarp, Ignatie de Dumnezeu purtătorul, Silvestru, Elefterie, Chiril, Ahilie, Partenie, Ioan milostivul, Climent, Agatanghel, Vlasie, Vucol țind vișel în mâini, Pantelimon, Ermolau, Cozma, Damian, Chir, Ioan, Sampson, Diomid, Taleleu, Trifon, Serghie, Vah, Hristofor, Eughenie, Eustratie, Acșentie, Mardarie, Orest, Mina, Victor, Vichentie, Achindin, Pigasie, Aftonie, Elpidifor, Anempodist, Anania, Azaria, Misail, Chiric, Iulita, Marina, Chiriachi, Paraschevi,

Fotini, Varvara, Ecaterina, Irina, Ana, Magdalina, Tecla întâia muceniță, Teodora izvorătoarea de mir.

Stihuri la împăratul bisearecii

Stând arhanghelul Mihail cu sabia scoasă să scrii așa:
 Voevod al lui Dumnezeu sânt.
 Port sabie, mă înalț întru înălțime,
 Îngrozesc cu frica lui Dumnezeu
 Și pre batjocuritori de năpraznă îi spintec în două.

Alte stihuri la acest Mihail

Spre inimile ceale necurate,
 Care vin întru prea curată casa lui Dumnezeu,
 Fără de milostivire întinz sabia mea.

Altele la aceasta

Răpitorilor, prea curvarilor, furilor,
 Tălharilor și voi curvarilor, vedeți
 Și vă cutremurați de sabia această,
 Că aceasta taie pre cei năpăstuitori,
 Taie și limbile celor ce nu slăvesc drept,
 Taie și capetele celor ce luptă înzădar
 Împotriva acestei bisearici a mărturisitorului Domnului.

Ipac la aceasta

Oamenilor, văzând sabia întinsă,
 Câți sânteți pângăriți și leaneși cu firea,
 Strângeți-vă îndată cătră pocăință!
 Iar de nu, nu vă atingeți de dumnezeiasca ușă,
 Căci eu sânt mai nainte de vechime întâiul stătătoriu,
 Deci și acestui edem nou sânt pus păzitoriu.

Iar la aceasta

Frumuseții cei dintâi și cei de firea mai mare
 Ostaș sânt lui Dumnezeu și stăpânul
 Și al îngerilor începătoriu și înainte stătătoriu;
 Și pre cei ce intră aivea cu frică, îi păzesc, îi ocrotesc,
 Iau aminte de ei și-i acopăr și pentru dânșii rog pre stăpânul.
 Iar pre cei ce intră cu inima întinată,
 Amar îi tai cu această sabie.
 De ești iubit, intră bucurându-te;
 Iar de ești vrăjmaș și pizmaș și plin de viclenie,
 Fugi departe de această ușă!
 Alte stihuri la bisearica arhistrategului Mihail, când îl zugrăvește călare
 Vedeți-mă călare cei ce vă apropiați aicea,
 Având în mână sabie cu două ascuțisuri,
 Gonind oștile varvarilor le spăimântează,
 Că la bisearica mea iaste marele Dumnezeu;

Și ce răutate să facă neștine acestia,
Căci îndată îl va tăia (cu) această sabie.

Aceia ce zice așa: Culcându-se a adormit ca un leu

Fă pre Isus Hristos; pre Precista de-a dreapta făcând rugăciune; pre îngeri cu ripidele. Iar pre de-o parte și pre alta, pre patriarhul Iacov și pre prorocul David, fiind sftoace deschise; și la patriarhul Iacov scrie așa, blagoslovind zice: "Căzând adormit-a ca un leu și ca pre un puiu de leu, cine-l va deștepta pre el?". Iar pre David, rugându-se să zică: "Deșteaptă-te, pentruce dormi, Doamne? Scoală-te și să nu ne leapezi, până în sfârșit! Pentruce întorci fața ta?".

Prorociile prorocilor, când îți va trebui

Sofronie: Aceasta zice Domnul: Așteaptă-mă la vreamea învierii mele, căci judecata mea iaste întru adunările neamurilor.

Aggeu: Și la locul acesta voi da pace, zice Domnul a tot putearnicul, și pacea sufletelor spre ocrotirea a tot celuia ce va zidi, ca să ridice casa aceasta.

Zaharia: Și a arătat mie Domnul pre Isus arhiereul cel mare stând dinaintea feței îngerului Domnului.

Alta: Să se cucerească tot trupul cătră fața Domnului, căci s-a sculat de iznoavă din nourii celui sfânt al său.

Alta: Aceasta zice Domnul a tot puternicul: Dela răsărituri până la apusuri se va slăvi de neamuri numele meu.

Isaia: Ascultă, ceriule, și bagă în urechi, pământule, că Domnul a grăit: Fii am născut, și am înălțat, iar aceștia s-au lepădat de mine.

Alta: Bucurase-va sufletul meu întru Domnul, că m-a îmbrăcat în haina mântuirii.

Jeremia: spăimântatu-s-a ceriul de aceasta și s-a înfricoșat prea mult foarte că două lucruri și cumplite a făcut norodul meu Izrail.

Varuch: Caută împrejur cătră răsărit, Ierusalime, și vezi bucuria ce vine spre tine.

Iezechiil: Deschisus-au ceriurile și am văzut ceriul lui Dumnezeu. Și s-a făcut cătră mine mâna Domnului și am văzut și, iată, duhul de viață venia spre miază noapte și nor mare întrânsul.

Alta: Când mergea vitele, mergea și roatele, și când sta, ședea și iale.

A acestuia: Rădica-va Dumnezeu ceriului împărăție care în veac nu se va vătăma.

După 16 proroci, iată și alții:

Moisi, Aron și Samuil. Bucură-te, ceriule, dimpreună cu dânsul și să se închine lui toți îngerii lui Dumnezeu.

Ilie: Șazi dar aici până la Iordan, căci Domnul m-a trimis.

David: Sfințit-au lăcașul său cel prea înalt Dumnezeu în mijlocul ei și nu se va clăti. Ascultă fiică, și vezi și pleacă urechea ta, iproci.

Solomon: Multe feate au făcut putere, iară tu întreci și covârșăști pre toate.

Înțelepciunea și-a zidit ei-și casă și o au întărit cu șapte stâlpi.

Zaharie: Blagoslovit Domnul lui Izrail, că a cercetat și a făcut răscumpărare norodului său. Și va fi slava casei aceștia, cei mai de pre urmă, mai presus decât a cei dintăiu, zice Domnul a tot putearnicul. Și va fi slava Domnului din sfânta casa aceasta, până la sfârșitul veacului.

David: Domnul din ceriu pre pământ s-a uitat, a auzi suspinul celor ferecați, ca să dezlege pre fiii celor omorâți, ca să vestească în Sion numele Domnului și lauda lui în Ierusalim.

Iubit-am bună cuviința casii tale și locul lăcașului măririi tale.

Isaia: Înger de mare sfat, sfeatnic minunat, Dumnezeu biruatoriu, domn păcii, părinte veacului viitoriu, întărirea celor ce nădăjduiesc spre tine, întăreaște, Doamne, biserica, carea o ai răscumpărat cu scump sângele tău.

Sclitadele ceale de multe fealiuri

a numelor ce se scriu la icoanele lui Hristos

De vei zugrăvi pre Hristos arhiereu, scrie așa: Ιησους Χριστος, ο μεγας αρχιερευς marele arhiereu (pre Născătoarea de Dumnezeu și pre Mergătoriul înainte).

Iar de vei zugrăvi împărat, scrie așa: βασιλευς της δοξης Împăratul slavei; pre Născătoarea de Dumnezeu scrie: η μητηρ θεου, η παντων βασιλισσα Maica lui Dumnezeu, împărăteasa tuturor; iar cu sfitoace, așa, adecă rugându-se Preceasta și zicând, și scrie-cu slove roșii: "Primeaște, rugăciunea maicii tale, milostive", iar Hristos zice cu slove negre: "O maică, pentruce cei mântuirea oamenilor, că m-au întărâtat spre mânie!" – Precesta zice: "Iartă-i, fiul meu". Hristos zice: "Dar nu se întorc!" – Precesta zice: "Mântuieste-i în dar!". Hristos zice: "Avea-vor izbăvire!". Precesta zice: "Mulțămesc ție, cuvinte!".

Și înainte Mergătoriul zice: "Ascultat-ai, mântuitoriule, rugăciunea Maicii tale, ascultă și a mea, a botezătorului, cuvinte: primeaște pre robii tăi, pocăindu-se, și dăruiaște iertare păcatelor".

Ιησους Χριστος, ο υιος του θεου Iis Hs fiul lui Dumnezeu; ο σωτηρ Mântuitoriul; ο παντοκρατωρ A tot făitoriul; ο κραταιος Putearnicul; ο ελεημων Cel milostiv; ο οικτιρμων Cel milosârd; ο ελεων Cela ce miluiești; οικτιρησον τους οικετας Milostiveaște spre robii (tăi); ο πολυπλαγχνος Mult milostiv; ο πολυελεος Mult îndurat; ο ανεξικακος Cel fără de răotate; ο γλυκος Cel dulce; ο ζωοδοτης Dătătoriul de viață; ο φιλανθρωπος Iubitoriul de om; ο ευεργετης De bine făcătoriul; ο Εμμανουηλ Emanuil; ο πλουσιοδωρος Bogatul dătătoriu.

Când îl faci judecătoriu: Dreptul și înfricoșatul judecătoriu ο δικαιος και φοβερως κριτης.

Iar într-alt, zici: Ο βασιλευς των βασιλευοντων Împăratul împărătilor.

Iar pre cruce: ο βασιλευς της δοξης Împăratul slavei.

Sclitadele numelor ce se scriu

în icoanele Născătoarei de Dumnezeu

Η μητηρ θεου Maica lui Dumnezeu; η ελεουσα Miluitoarea; η θεομητωρ Μαρια A lui Dumnezeu Maică Maria; η θεονυμφευτος κορη A lui Dumnezeu mireasă cucoană; η απειρογαμος μητηρ Neispitită de nuntă maică; η πανουμνητος Cea întru tot cântată; η μητροπαρθενος κορη Maică fecioară cocoană; η παναχραντος δεσποινα Cea întru tot curată stăpână; η κυρια των αγγελων Doamna îngerilor; η ζωοδοχος πηγη Izvor de viață dătătoriu; η παντανασσα Împărăteasa a toate; η οδηγητρια Ρονăfuitoarea; η λυρα των ζωντων Iăuta celor ce viețuiesc; η παντων χαρα A tuturor bucurie; η φοβερα προστασια Înfricoșată

folositoare; η ελπις των απελπισμενων Nădejdea celor desnădăjduiți; η των θλιβομενων παραμυθια Mângăitoarea celor năcăjiți; η πλαυτερα των ουρανων Cea mai desfătată decât toate ceriurile; η υψηλοτερα Cea mai înaltă; η γαλακτοτροφουσα Aplecătoarea de prunc; η γλυκοφιλουσα Dulce sărutătoarea; η βρεφοκρατουσα De prunc purtătoarea; η γοργουπηκος De grab ascultătoarea.

Ioan Mergătoriul înainte, arătând pre Hristos, zice: "Iată mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatul lumii". Alta: "Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția ceriurilor".

Iar în evanghelia lui Hristos, scrie după întâmplare: Acestea poruncesc vouă, ca să vă iubiți unul pre altul.

Eu sânt lumina lumii, ceta ce vine după mine nu va umbla întru întunerec, ci va avea lumina vieții.

Învățați-vă de la mine, că sânt blând și smerit cu inima și veți avea odihnă sufletelor voastre.

Când îl faci la ușă pre Hristos

Ceta ce nu va intra prin ușă în staulul oilor, ci va sări pre aiurea, acela iaste fur și tâlhariu.

Eu sânt ușă; prin mine de va intra cineva, se va mântui; și va întra și va ieși și pășune va afla.

Când sânt cei mai întâiu chemați pânprejur

Ceta ce primește pre voi, și pre mine primește; și ceta ce primește pre mine, primește pre ceta ce m-a trimis pre mine.

La apostoli

Eu sânt via, voi vițele; ceta ce rămâne întru mine, și eu voiu rămânea întru el. Nu judecați în fățarie, ci judecată dreaptă judecați.

La a doua venire deasupra ușii de afară

Veniți blagosloviții părintelui meu, moșteniți împărăția cea gătită vouă dela întemeierea lumii, că am flămânzit și mi-ați dat de mâncare.

Cea reți și se va da vouă; bateți și se va deschide; căutați și veți afla.

Când sânt proroci acolo împrejur

Ceta ce primește pre proroc în numele prorocului, plata prorocului va lua, și cel ce primește drept în numele dreptului, plata dreptului va lua.

În evangheliile arhierieilor

Zis-a Domnul: Eu sânt ușă; prin mine de va întra cineva, iproci.

Alta: Eu sânt păstoriul cel bun; păstoriul cel bun sufletul său își pune pentru oi.

Iară de sânt cuvioși, scrie așa

Fericiți cei săraci cu duhul, că acelora iaste împărăția ceriurilor.

Iar când e Hristos aproape de mucenici, scrie așa:

Păziți-vă de oameni, că vor pune pre voi mâinile și vă vor goni.

Alta: Nu vă teamați de ceia ce omoară trupul, iproci.

Alta: Ceta ce mă va mărturisi pre mine înaintea oamenilor, mărturisi-voiu și eu pre el înaintea tatălui meu celui din ceriuri.

Alta: Ceta ce creade întru mine, de va și muri, viu va fi.

La gropi și morminte scrie așa

Cela ce creade întru mine, de va și muri, viu va fi.

Cel ce ascultă cuvântul meu și creade întru cel ce m-a trimis pre mine, are viața veacilor și la osândă nu merge.

A Isaiei prorocul: Învia-vor morții și se vor scula cei din mormânturi, bucurse-vor cei de pre pământ.

A lui Ioan Damaschinul: Care desfătare a vieții rămâne neîmpărtășită de scârbă? Care slavă a stătut pre pământ nestrămutată; toate sânt deșertăciune ceale omenești, câte nu rămân după moarte; nu rămâne bogăția, nici călătorește împreună mărirea.

La nașterea Preacestei

Iezechiil: Ușa aceasta încuiată va fi și nu se va deschide și nimenea nu va trece printrânsa.

La Intrarea în biserică

David: Aduce-se-vor împăratului fecioare în urma ei, aduce-se-vor întru bucurie și veselie, aduce-se-vor în biserica împăratului.

Stihuri la acest praznic

Deșchide-te acum, ușa bisericii,

Și primeaște pre ușa lui Dumnezeu.

Intră, curată, până la ceale neîntrate

Și primeaște hrană din mână de înger!

La Adormire

David: Scoală-te, Doamne, întru odihna ta, tu și sicriul sfințeniei tale.

Pomeni-voiu numele tău întru tot neamul și neamul.

Ioan Damaschin cu hartă deșchisă zice: Fecioare tinereale dimpreună cu Marian prorocița, cântare de petrecere cerească acum să ridică.

Apostolii zic: Tu stăpână fiind în lume, te aveam ca pre însuși acest stăpân și dascăl de mângâiere.

Leon maistrul: Aceasta a deșchis nouă împărăția ceriurilor, cea mai înainte zisă împărăteasa a toate, lăcașul lui Dumnezeu.

Ioan Evhaitul: Noi, fecioară, nu încetăm de a te cunoaște liman de mântuire.

Ioan: Pre tine, maică nenuntită, ceatele îngerilor și ale oamenilor neîncetat te laudăm. Cămară prea înfrumusețată, scaun al lui Dumnezeu prea înalt fiind tu dumnezeiască mireasă.

*Începutul stihurilor prea sfintei Născătoarei de Dumnezeu**Stihuri la poartă*

Afară de poartă te zugrăvesc pre tine, maică, pre cea în chipul luminei, ușă a mântuirii, prin carea a trecut Dumnezeu cuvântul cel din Dumnezeu, din tine întrupându-se, fecioară cu totul fără prihană, și a noastră închipuire întrupându-se. Deci întindeți dumnezeieștile și prea curatele tale mâini, îmbrățișează pre Dumnezeu ca pre un prunc, pre care te-ai învrednicit a-l purta în brațele tale, pre făcătorul ceriului și al pământului, pre ziditorul și făcătorul tuturor, carele a rănit pre îmbolditorul tuturor și începătorul răutății și ucigătorul omului șarpe.

Ci o iubitoare de suflet și de oameni maică, roagă pre Hristos, pre care ai născut fără de sămânță pentru mine ticălosul și înponegritul.

Alte stihuri la ușa Preceștii πορταιτισσα

Ușă înțeleghătoare a cuvântului încuiată, deschide nouă ușile milostivirii, ceaia ce-ai născut pre cuvântul cel bine îndurat.

De vei deschide mâinile spre rugăciune cu care l-ai îmbrățișat, poți apleca spre îndurare pre cuvântul cel întru tot viu, și să dea dezlegare păcatelor oamenilor.

Alte stihuri la aceasta; la doamna îngerilor

Cu toată sfiata caută gândurile ceale dumnezeiești, la cinstita închipuire aceia ce te-a născut, cuvinte; cu toată sfiata se înfricoșează dumnezeieștile gânduri: cum îi în brațe pre Dumnezeu ca pre un prunc?! Și de vreme ce îngerii se înfricoșează de această minune, cum nu se va înfricoșa toată firea oamenilor?!

Alte stihuri la aceasta

Masă sfântă s-a făcut pântecele tău, o stăpână împărăteasă a toate, de Dumnezeu Născătoare, având pre Hristos pâinea cea cerească, din care tot cine mănâncă nu moare, fecioară, precum a zis hrănitorul tuturor.

Alte stihuri la aceasta

O minune nouă și iarăși minune străină! Cine a văzut fecioară neispită de nuntă maică, purtând în brațe pre ceala ce poartă toate. Mințile ceale înțeleghătoare i se cuceresc ca împărăteasii și prorocii o propoveduiesc maică lui Dumnezeu.

Alte stihuri la Născătoarea de Dumnezeu

Maslin cu totul roditoriu te-ai văzut, fecioară, născând pre cuvântul lui Dumnezeu cel milosârd; deci fiind pricină de milostivire, roagă pre cel îndurat pentru cei ce se laudă cu tine.

Stihurile la Preceștia țitoarea de prunc βρεφοκρατουσα

Țiind foc în brațe, o minune, cum nu arde pre ceriul cel înfocat, țiind foc în brațe.

Stihuri la sārūtătoarea cea dulce γλυκδφιλουσα

Sārūți necurmat pre cel ce porți în mâini, doamnă, și în mâna sa ține toată lumea, pre carele roagă-l, o stăpână, pentru cei ce te laudă și te numesc după adevăr de Dumnezeu Născătoare.

Stihuri la de sus prorocii ανωθεν οι προφηται

Moisi: Eu, fecioară, te-am numit rug și acoperemânt oamenilor; a ta străină minune am văzut în rug.

Daniil: Munte înțeleghătoriu, din care s-a tăiat piatra, carea te-ai întors în lat acoperemânt oamenilor, eu te-am văzut în somn, acoperemântule al oamenilor.

David: Eu te-am numit mai nainte, fecioară, chivot prea sfințit.

Iacov: Scară dela pământ întărită până la ceriu, te-am văzut, fecioară.

Isaia: Eu mai nainte linguriță cu jărătec purtătoare și scaun lui Dumnezeu te-am numit, fecioară.

Zaharia: Mie sfeașnic cu șapte lumini mi s-a arătat minunea nașterii tale, fecioară.

Valaam: Eu mai nainte am văzut, fecioară, că vei să fii stea luminoasă a lui Dumnezeu cuvântul.

Solomon: Eu pat împărătesc de mai nainte te-am văzut, fecioară, și propovduesc minunea ta.

Iezechiil: Ușa a lui Dumnezeu încuiată, prin carea a trecut singur Dumnezeul tuturor, te-am văzut, fecioară.

Aaron: Mie prin odrăslirea toiagului mi s-a vestit de mai nainte că va odrăslii din tine cea curată ziditoriul a toate, o prea curată fecioară.

Ghedeon: Eu, fecioară, te-am numit lână, căci a ta naștere a arătat minunea lânii.

Avacum: Prin darul duhului căutând de nainte, pre tine munte umbrat te-am văzut, fecioară.

Ieremia: Eu te-am văzut Israil nou, cucoană, carea povățuiești cătră cărările vieții, fecioară.

Stihuri la rădăcina lui Iesei

Scara lui Iesei după asemănarea copaciului, pre carea vede pre proroci mai sus de îngeri, arătând înălțările din însemnări, care mai nainte le-a văzut Iacob ca întru închipuire, așa mi se arată mie acestea și fără de închipuire, că Dumnezeu se înalță și prin fecioară se suie din scripturi ca pre niște treapte și ia înrădăcinare; și iarăși se mai întinde, se înrădăcinează dar și întinde ramurile și pre cei smeriți îi face lăcuiitori în ceruri; a povățuit firea prorocilor a se călători cătră ceriu, lăsând pre pământ izvoarele ceale din piroane; și darul duhului întinzându-l, se presădește ca chedrul după prorocie, suflând cu livan bună mireazmă duhovnicească în biserica Domnului, unde și-a pus cinstiții și de mari lucruri pui de turturea Dumnezeu cuvântul; mai pre sus și-a înfipt culcușul său ca erodiul pre ușa cea dumnezeiască începătorie.

Stihuri la sfânta Troiță

O troiță, Avraam ți-a pus masă și vițel tânăr, vânat pune și mâncare streină; primeaște și de la noi această masă de taină, pre carea va să se junghie, să moară și să se puie pre dânsa trupul cuvântului lui Dumnezeu mâncare streină.

Stihuri la primirea de streini a lui Avraam

Avraam ospătând pre sfânta troiță, pune vițel înainte, ca și când adecă să mănânce Dumnezeu; și-i poruncește Dumnezeu, ca să aducă jertfă stăpânului trupul fiului său celui unul născut; în locul acestuia pre berbeace vei jertfi, Avraame, spre pildă înfricoșată a venirii lui Dumnezeu, că al troiței unul fiul lui Dumnezeu cuvântul, cu trupul îngrosindu-se în anii cei de pre urmă, pentru noi se va junghia ca un miel. Iată, Avraame, junghierea measelor nu o vezi; deci scoală-te și, luând, mănâncă mâncare adevărată; și iarăși primeaște har a vedea, Avraame, în locul tău pre al tău neam, pre noi mâncând, cei de un neam cu tine în Hristos fiind și el întru noi.

La sfânta troiță; a lui Ioan Damaschin

Întocmai, cinstită în trei numărată unime, desparțită te credem credincioși în ipostasuri, părinte, fiule și dumnezeescul duh, o dumnezeire, miluiaște-ne!

Troiță fără de început, ființă nedespărțită, iproci.

La Iordan s-a făcut arătarea troitei, că aceasta iaste fire mai presus de Dumnezeu, tatăl a strigat așa: Cel ce se botează iaste fiul meu cel iubit! Și duhul în chip de porumb a stătut de față.

Când va fi ca să zugrăvești slonul bisearicii

Mai nainte zugrăvește pre Hristos sus deasupra ușii cei înfrumusețate, șezând pre scaun cu evanghelie deschisă, scriind așa:

Eu sânt ușa: prin mine de va intra cinevaș, se va mântui.

Pre Născătoarea de Dumnezeu și pre Mergătoriul înainte, de o parte și de alta, făcând rugăciune.

Iar întru o turlă pre Hristos cu oștile îngerilor, precum s-a văzut de Isaia Prorocul, cu carte deschisă, zicând așa: Domnul m-a zidit dintru început, căile sale în aerul său m-au întemeiat pre mine, mai nainte de veac văzut-am pre Domnul pre scaun înalt și prea înălțat și casa plină de slava lui, iproci.

Cei cu șase aripi; Cu ochi mulți; Puterile; Începătoriile; Domniile; Scaunele; Arhanghelii și Îngerii.

Iar pânprejurul curcubeului scrie: Lăudați pre Domnul din ceriuri; lăudați pre el întru ceale înalte; ție se cuvine cântare, Dumnezeule!

Iar în ceaialaltă turlă pre Precesta, în cercăn țâind-o îngerii.

Iară pânprejur, pre Cea mai de sus, pre proroci (ανωθεν οι προφηται) (pentru fieștecare caută înapoi); apoi Rădăcina lui Iesei; prorocii, precum se va potrivi; și aceasta: Eu sânt via, voi vișele: Vișă mare ca un copaciu și în ramurile lui pre cei 12 apostoli și în mijloc pre Hristos, sciind așa în evanghelie: Eu sânt via, voi mlădișele, iproci.

Pre cea υψηλοσωτηριος Înalta mântuitoare; și pre ουρανοδρομος Umblătoarea pre ceriu; și pre επι σοι χαιρει κεχαριτομενη De tine se bucură ceai ce ești cu dar dăruită.

A doua venire a Domnului nostru Isus Hristos.

Gătirea scaunului și pre Hristos viind pre nori cu putere și cu slavă multă.

Precesta și botezătoriu de o parte și de alta, rugându-se.

Pre cei cu șase aripi și Cu ochi mulți, strigând și zicând: Sfânt, sfânt, sfânt Domnul Savaot, blagoslovit cel ce vine întru numele lui.

Apoi Puterile, Începătoriile, Domniile, Scaunele, Arhanghelii și Îngerii asemenea.

Iar în preajma lui Hristos: Cinstita cruce; pre Adam și pre Eva la așternutul picioarelor lui. Cununa cea de spini, sulia, bureatele, piroanele și hlamida.

Doi îngeri, de o parte și de alta; cel de-a dreapta zice: Vouă s-a dat împărăția ceriurilor! Iar cel de-a stânga zice: Arăta-se-vor vouă faptele voastre ceale bune și veți lua plata voastră.

Și pre cei 12 apostoli îmbrăcați cu haine albe, șezând de o parte și de alta pe 12 scaune. De-a dreapta Petru zicând: Rog pre voi, fraților, depărtați-vă de poftele trupești.

Ioan: Vedeți, nu iubiți lumea, nici ceale din lume!

Marcu: Vedeți, să nu vă înșelați, că nu știți ziua, nici ceasul întru care va veni fiul omenesc.

Andrei: Luați aminte pre voi înșivă și pre toată furma!

Simon: Vedeți, fraților, nime să nu se deznădăjduiască!

Iacov: Întăriți inimile voastre, că venirea Domnului nostru s-a apropiat!

Toma: Înfricoșată e, fraților, venirea Domnului.

De-a stânga Pavel, zice: Vedeți, fraților, cu câtă grijă să umblați.

Matei: Înfricoșat iaste de a cădea în mâinile Dumnezeului celui viu.

Luca: Nu va treace neamul acesta, până se vor face toate. Ceriul și pământul va trece, iar cuvintele mele nu vor trece.

Vartolomei: Iată a venit Domnul, ca să facă judecată tuturor, deci faceți-vă fără de grijă, fraților, pentru ceasul acela.

Apoi acolea despre dreapta cătră răsărit, fă raiul și în raiu pre Precesta, pre Avraam, pre Isaac, pre Iacov și pre tâlhariul, pre ceale cinci feate înțeleapte înlăuntru și pre ceale nebune din afară, strigând ceale nebune cătră ceale înțeleapte: Dați-ne nouă din untul de lemn al vostru! Și ceale înțeleapte răspunzând: Meargeți la cei ce vând și vă cumpărați;

Soborul Apostolilor; Soborul mucenicilor; Ceata prorocilor! Ceata ierarhilor; Ceata postnicilor; Ceata sfintelor muieri; Sfântul Ștefan.

Pre arhanghelul Mihail, trâmbițând în tot pământul și marea și zicând: Sculați-vă cei ce dormiți; dând marea pre morții săi.

Pre Avraam în raiu țâind prunci în poală; și Lazar de-a dreapta lui. Iar de-a stânga bogatul, arzându-se în râul de foc și fiindu-se de îngeri de foc, strigând cătră Avraam: Miluiaște-mă și trimite pre Lazar, ca să-și ude vârful deagetului în apă și să-mi răcorească limba! Răspunde Avraam cătră bogatul și zice: Adu-ți aminte, fiule, că ai luat ceale bune în viața ta și Lazar ceale reale; iar acuma acesta se mângâie iar tu te căznești.

Apoi păcătoșii, rușinați, goli și posomorâți; preoți, arhieriei, călugări nemilostivi. Pre Jidovii în fundul bălaurului cu duhurile vicleniei, împărații cei răi și tiranii cei nemilostivi, pre lucrătorii nedrepti, ceaia ce a lepădat pruncii, fără fundurile, viaramele cel neadormit, iadul cel întunecat, scrâșnirea dinților, tartarul și cealelalte reale.

Ceale șapte sfinte soboară

Întâiul sfânt sobor de a toată lumea ce s-a făcut pre vremea lui Constantin cel Mare, acelor 318 purtători de Dumnezeu părinți, împotriva Ariei care zicea că fiul, și cuvântul lui Dumnezeu adevă zidire. Era de față Silvestru, papa al Romii, Victor, Vichentie epitropi, Mitrofan al Țarigradului; și au dat canoane 20, anatimatisind pre acesta. Și au scris și sfântul simbol până la: Și întru duhul sfânt, domnul de viață făcătoriu carele din tatăl purcede. La anii de la Hristos 318 (sic! pentru 325, n.n.)

2. Sobor s-a făcut în zilele lui Teodosie cel Mare, fiind de față Damasor (Damasus) papa și patriarh Țarigradului, Grigorie bogoslovul, în Țarigrad, împotriva lui Machedonie luptătoriu de duh; părinți 150 și au dat 7 canoane, la anii dela Hristos 362 (381).

3. Sobor s-a făcut în zilele lui Teodosie cel Mic și al papei Chelestin, epitrop în locul papei fiind Chiril al Alexandriei, în cetatea Efesul, împotriva lui Nestorie, α-θρωπομορφου, fiind părinți 230 și au dat canoane 8, la anii dela Hristos 402 (431).

4. Sobor s-a făcut în zilele împăratului Marchian, epitropi în locul papei Leon fiind Pashasin și Lucian, patriarh Țarigradului fiind Anatolie, în cetatea Chal-

chedon, înprotiva lui Dioscur, cel ce zicea pre Hristos a fi de o fire; și s-au strâns părinți 630; au dat canoane 30, la leat dela Hristos 425 (451).

5. Sobor s-a făcut în zilele împăratului Iustin(nian) și a papei Vighilie, de față fiind, și a lui Eutihie țarigrădeanul, în cetatea Țarigrad, înprotiva lui Orighen, celui ce zicea că muncile au sfârșit; și s-au strâns părinți 165, de la anii dela Hristos 527 (553).

6. Sobor s-a făcut în zilele lui Constantin Pogonat și a lui Agaton papa, epitropii săi Teodor și Gheorghie, și a lui Gheorghie țarigrădeanul, în cetatea Țarigrad, înprotiva lui Onorie papa și a lui Serghie și Pyrr, celor ce zicea pre Hristos într-o voie, la leat 656 (680), fiind adunați părinți 170.

7. Soborul s-a făcut în zilele împăraților Constantin și Irina și a papei Andrian, având epitropi pre Petru și pre alt Petru și a lui Tarasie țarigrădeanul, în cetatea Nicheia, înprotiva luptătorilor de icoane, fiind părinți 367 și au dat canoane 22, la leat dela Hristos 778 (787).

III. 3. Meșterșugul zografiei

ERMINIE

(adecă învățătură grăitoare pentru meșterșugul zografiei, adecă a naturalului, la măsurile omului, câte capete, adecă de câte măsuri se face tot trupul omului)

Cunoaște dar, o ucenice, că tot omul se face capete, adecă măsuri nouă, dela creștet până în glezne, adecă până în talpe. Și-i faci capul un ou: măsură una, care se împarte în patru; și una se face părul, ceialaltă fruntea, ceialaltă nasul și ceialaltă sfârcul barbei, adecă ciocul golaș. Și gâtul o măsură de nas. Mai pre urmă, măsoară din ciocul barbei, mergând până la mijloc (șale) măsuri trei și până la genunchi alte două; și la genunchi scoți o măsură; cât iaste nasul și gâtul. Și iar măsoară alte două până la glezne și iar de acolo până la talpă un nas și deacelea până la unghii o măsură. Dela gâtlej iarăși în umere și la cotul mâinii scoate un nas și măsoară până la cot, dela partea jumătății, o măsură; și iarăși alta, până vei merge la glezna mâinii; de acolo iarăși până la marginea deagetelor o măsură. Cât iaste un ochiu, atâta iaste și celalalt deasemenea iaste. (Așijderea atâta iaste) de departe unul de altul. Și când iaste capul de o parte, trebuie dela ochiu până la ureache două urechi. Iar când iaste fața drept, trebuie un ochiu până la uriache, așijderea și până la celălalt, precum nasul, mijlocul, unul și jumătate, obrazul în grosime.

Altă erminie, la criticos, la aceste măsuri ale omului

Iar de voești iarăși, o ucenice, a ști măsurile după meșterșugul criticesc de câte se face omul, desparte locul în care vrei să faci icoana, în măsuri opt; și cea mai întâiu fă capul, iară în cealelalte șapte fă tot trupul până în călcâi. Iarăși capul împarte-l în patru și fă ochii la mijloc; ia iarăși măsura capului a treia parte și fă nasul; și vezi să fie luminile ochilor potrivă la nas. Fă și urechile potrivă cu sprânceanele pe deasupra, iar pre dedesupt să fie puțintel mai sus decât nările nasului; iar gâtul de o măsură de nas; și umărul omului o măsură și jumătate; iar șalele o măsură. Iar celălalt trup, precum am scris mai sus.

Pentru cum să faci condeai

De vei, o ucenice, a face condeai de zugrăvit, caută să găsești coade de sângeap și să nu pui din vârfuri, ci numai din ceale de lături: și vezi să fie părul drept potrivit, ca să nu se strâmbe, pentru ca să se facă condeaiile bune. Și taie părul cu foarfeci mici și-l pune pe o scândură, despărțit câte puțin, apoi împreună-l cu băgare de seamă și udă-l cu apă și apasă cu unghia mâinii stângi și cu cea dreaptă trage. Și mai slăbeaște din unghie, și iasă cu nevointă câte puținel, și-l potrivăște și-l leagă frumos cu ibrișim ceruit. Și vezi să nu-l legi lung condeiu; și pana în care-l așezi, să nu fie strâmbă. Și mai întâiu să pui pana, ca să se moaie în apă; și să faci condeiu de pană, că în alt nu sporeaște. Așa fac zografi condeaiile. Iară vârful coadelor, adună-le, ca să-ți faci condeiu mare de proplazmă.

Erminie de a arde și pisa ipsos

O ucenice, de vei vrea să arzi ipsos, mai întâiu aleage-l cu nevointă, fărâmandu-l cu ciocanul în mici bucăți, și vezi de aleage pre cel alb și sclipicios. Apoi arde cuptoriul patru sau cinci ceasuri, încă și mai mult, până se face roșu; și atunci scoate cărbunii și-l mătură frumos cu o ramură și vezi să nu zăbovești, ca să să răcească cuptoriul, și așa aruncă ipsosul degrabă și-i pune capacul la gură, având și humă gătită, ca să-l lipești bine; și să porți grijă, ca să nu se destupe cuptoriul, până se va usca tina bine, căci se răsufă și se trezveaște. Și ia aminte ca să-l lipești și să-l astupi bine. Apoi după trei ceasuri scoate-l și-l pisează pe lespede și-l cearne prin sită deasă. Și zăsitele pisează-le și de al doilea, până se va face ipsosul foarte mărunt. Și după ce-l vei scoate din cuptoriu, să grăbești de a-l pisa în una sau două zile, iar să nu-l zăbovești, că se trezveaște. Apoi încropeaște apă în cazan și să aibă altă apă rece și caldă; să nu-ți lipsească apă. Și aceia în care voești a pune ipsosul, să fie nici rece, nici fierbinte, ci încrop. Și ia osteneală cu ânsuși mânușițele tale și amestecă apa de grab în cazan, ca să nu se lipească; și altul să-ți pue câte puțin ipsos. Și din cât vei putea, să te silești a-l amesteca bine, ca să nu rămâie zgrăbunțe sau cocoloașe, nici măcar cât de mici, căci se fac ca pietrele și nu se pisează. Și vezi să nu pui ipsos mult în căldare mică; aceia ce ia 15 (de) oca de apă, să pui cinci de ipsos sau și mai puțin. Iar mai mult de atâta să nu cutezi. Apoi amestecându-l, se înmulțeaște și tu să arunci apă multă, până se va umplea căldarea, căci de vei pune ipsos mult, apoi vei umplea căldarea și apă nu ia și se face ipsosul iute și vârtos și strică căldarea, căci se lipeaște și nu vei putea a-l mai scoate; ci să te păzești, ca să nu pătimești aceasta, precum o au pățimit și alții. Iar după două zile, pune-l în săculețe, ca să se strecoare; după aceia întinde-l pe scânduri și-l scoate la soare. Iară de ai zori, pune-l să se usuce și în cuptoriu, că nu-i strică nimic.

Erminie cum să ipsosești icoane

Să știi și aceasta, o ucenice; vrând a ipsoși icoane, pune și fărâmă cleiul în mici bucăți; și pune-l de cu seară să se moaie până dimineața. Apoi fiarbe-l puțin, amestecându-l cu un bețișor, până ce să se topească; și după ce se va topi, scoate câțva cleiu dintru acesta, cât îți va fi de ajuns după icoanele ce ai; și pune-i apă să se slăbească și le petreci o mână subțire. Și vezi să nu sclipească cleiul pe icoane, nici să lași, ca să se arate bășicuțe spre sugere. Și de iaste soare, scoate-le la soare

la mâna dintâiu, ca să se adape; și apoi de aci să nu le mai scoți, căci se rădică ipsosul. Și dupăce se vor usca icoanele, amestecă ipsos cu cleiul cel bun, pre cât îți va ajunge să dai 4 sau 5 sau 6 mâini, cât vei vrea. Și cearcă mai întâi pă o scândurică mică, ca să nu se facă ipsosul iute, ci să-l aibi la buna sa așazăre. Și așa petreci și pre ceale mari; și lasă-le să se usuce și iar le mai petrece și odată și de două ori, și să se usuce. Iar la a patra, pune și puțin pemzir și săpun și așa petreci și pre celelalte mâini; și de iaste vară și se strică cleiul și face găureale ipsosul, mai pune puțin cleiu și-l întâreaște și atuncea nu mai face găuri. Iar de iaste iute ipsosul, amestecă pe leaspede câtva ipsos cu apă și pune înlăuntru să se slăbească. Iară de ai piei, fă-le, precum ți-am spus de mai nainte, și amestecă ipsosul cu cleiul și ipsosește icoanele.

Cum să ipsosești tâmple

Mai nainte să dai cleiu tâmplei cu cleiu tare; să faci ipsos și, dupăce se va usca cleiul, să petreci o mână, apoi încă și alta. După aceasta să faci ipsos cu cleiu tare, ca două ocă, și într-aceastea să pui două albușuri de ou și un ou plin de bezir (uleiu) și-l amesteci mult; și ipsosești alte două sau trei mâini, încât se însuflețează. Și de socotești că se face prea tare, pune apă, până își va veni la starea sa. Și mai pre urmă iai ohră de Țarigrad și o pisezi, și puțin șofran și puțin cleiu și atunci petreci tot ceiace voiești ca să poleiești. Apoi bagi într-aceasta ambolul cel roșu, numai să-l pui pă la vârfurile florilor.

Învățătură pentru proplazmă

De vei vrea ca să faci proplazmă pentru sarca lui Panselin, ia ohră dela sfânta Anna și leaspede vearde de zid sau ohră vearde, dacă nu ai leaspede vearde, și psimit și le amestecă pe toate. Deșchide-ți ochii și bagă de seamă cu luare aminte, să nu o faci galbenă sau vearde!

Pentru ca să faci sarca lui Panselin

În sarcă pune mai întâiu ohră de Veneția și psimit și puțin chinovar și, de vei vrea, nu pune nicidecum chinovar, căci Panselin nu pune; și socoteaște cu mare băgare de seamă, să nu o faci galbenă sau albă.

La îndulcire

Ia puțin vearde al zidului și sarcă și le amestecă cu deadinsul; și să biruească sarca, iar nu veardele, ca să nu se facă vearde. Și pune pe margini, la sfârcuri; iar după ce vei da cu sarcă cu desăvârșire, ia ohră de Țarigrad și petreci mai întâiu supțire; și mai pre urmă pedeașupra ohrei pune vol (plumb) subțire. Așa se fac rumenelele. Iară în icoanele celor decurănd, adecă a sfinților tineri, pune chinovar, iar de iaste pe zid, pune numai vol (plumb).

La deșchiderea ochilor și a sprânceanelor

Pentru ca să deșchizi ochii și sprânceanele, pune umbră și vol și le amestecă și deșchide mai întâiu deșchis și le întâreaște iarăși numai cu umbra; și pune luminile ochilor cu negru. Iar la cea mai întâiaș plăzmuire a părului lui Hristos, pune cerneală și umbră; și plăzmuiaște așijderea și la ceilalți sfinți tineri. Iar la aur

pune din însăși proplazma și puțină ohră și înaureaște părul; iar la acea de a doua, numai cu singură ohră și cu umbră le deșchide.

Pentru cum se sfăramă aurul, ca să faci vâpseale de aur

Iai aur cât vei vrea și pune-l într-o farfurie foarte curată; și pune și puțin comid și puțină apă sau miere. Sfăramă cu deagetele tale aurul bine. Apoi iar pune puțină apă și umple farfuria și lasă să se așaze apa cu luare aminte, ca să nu se vearse și aurul; și pune apă și al doilea și al treilea și o varsă pre ea, până se va curăți bine. Și topeaște comid de Alexandria sau cleiu de piatră și lucrează la icoane cu condeiul. Și dupăce se va usca icoana, pune hârtie și scliviseaște aurul pă deasupra.

Cum să faci usturoiul ilinocopie cel lipicios, ca să-l pui pă slove aurite

În luna lui Iulie ia usturoiu mare cât vei vrea, și-l curăță și pune-l în piuliță de-l pisează; apoi îl strecoară prin pânză curată într-un vas; apoi pisează puțin comid și puțin cation și le pune înlăuntru și le amestecă pre iale și le pune la soare, până se va încheaga bine; și le păzește, ca să nu se umple de peri și de alte gânghișoare. Și oricând vei vrea, amestecă-le în orice vâpseală voești; și lucrează și vezi să nu pui multă vâpseală, ci să covârșască lipiciosul acesta, ca să se topească aurul. Și după ce-l tragi, lasă-l să se stâmpere puțin, și atunci pune aurul. Iar de nu se va prinde, mai vântură-l puțin și apoi curăță-l cu un picior de iepure. Și vrând a-i da vernichiu, pune pe acesta mai întâiu la soare, ca să se încălzească, căci apoi se coșază ilinocopiile și ies.

Cum să pui aur pe hârtie

Când vei vrea să pui aur pe hârtie, unge hârtia mai întâiu cu clei; și dupăce se va usca, atunci unge-o cu usturoiu. Apoi ia aurul ce deagetul tău și aburind usturoiu cu gura pune aurul; apoi dă vernichiu și se face bun.

Altă erminie cum să lucrezi lazurul

Când vei vrea ca să lucrezi lazurul, pune comid să se moaie, și amestecă lazurul; pe urmă sfăramă-l pre el dimpreună bine și, după ce-l vei sfărâma, spală-l bine și-l lucrează cu ou. Deaca vei pune țăloante, vâpseală galbenă, se face verde; așa o fac muscalii. La ziduri se face cu șofran.

Cum să pui lazur pe zid

De vei voi a pune lazur pe zid, ia tărățe și le spală și le strecoară. Iar apa aceeaia, pune-o să se limpezească; și apoi topeaște, până va rămânea cea vârtoasă înche-gată, și pune să fiarbă și, dupăce va fiarbe, amestecă-o cu lazurul și pune la ziduri, adecă la câmpurile zidului.

Cum să speli icoane vechi

Când vei vrea ca să speli icoane vechi, fă într-acest chip: Spală-o mai întâiu cu apă și al doilea cu leșie; apoi sparge un ou și-i ia albușul și-l toarnă deasupra; și atunci ia osul supiei și o freacă cu coaja să se curățe. Și păzește-te să nu freci prea tare și să jupoi vâpseala. Dar socotesc că mai bine iaste de a scoate coaja supiei, ca să freci icoana cu coaja, căci cu osul iaste teamere să nu se strice. Și dupăce se va curăți bine, spală-o în două sau în trei ape și o șterge cu o pânză curată; și pune-o să se dogorească la soare, și atunci dă-i și un vernichiu bun de

două sau de trei ori, căci iaste veache și sughe vernichiul; și așa spălându-o cu nevoiță se face ca cea nouă.

Facerea marmurii

Așternutul cel dintâiu pe scândură, ohră cu uleiul, dai de două trei ori, până se astupă; apoi uscându-se, netezeaște cu spumă de mare, cu apă pe urmă faci blaivas cu grijpan și dai de două ori, ca să se astupe; dar se face acesta cu lac, unt de terpentin și uleiul; apoi uscându-se acesta, stropeaște cu ținobru cu stropitoriu de păr de porc. Apoi peste aceasta stropeaște cu ugor, apoi cu ținobru, amestecat cu blaivas; apoi iară ugor cu blaivas, apoi faci apele cu condeiul, ugor cu blaivas, apoi cu singur blaivas; apoi faci apele cu condeiul ugor cu blaivas, apoi cu ugor ars, amestecat cu blaivas, apoi cu singur blaivas, tot una peste alta. Apoi stropeaște cu singur blaivas, făcut supțire; apoi arunci vinele din condeiul, cu singur blaivas; apoi tragi vinișoare supțire cu condeiul, pe unele locuri cu blaivas, pe alte locuri cu ugor ars. Apoi lași de se usucă bine, cât să nu se lipească deagetul; și dai cu lac, două trei mâini și la fieștecare dare, să se usuce, cât să nu se lipească deagetul. Văpsealele acestea să fie frecate cu uleiul crud vârtoase, puse pîn bășicuțe de piale și legate cu ață la gură strâns. Uleiul să fie prăjit cu zibergleit. La o litră de uleiul, 10 dramuri; și să se prăjească cu foc ușor 7 ceasuri.

Vernichiu de spirt foarte bun, alb

La 300 dramuri de spirt de drojdii, 72 dramuri sandarac, 48 mastix, 12 camfor, 4 guma animi, 4 guma elima, 12 terpentin de Veneția sau unt de terpentin. Deci toate materiile ceale mai sus arătate, afară de terpentin, pisându-le foarte mărunț, le pune în sticlă împreună cu spirtul și astupând sticla foarte bine, o pune la sobă fierbinte, până se vor topi toate materiile, apoi toarnă înlăuntru și terpentinul și va fi gata.

jumătate oca		una oca	
Dramuri		Dramuri	
200 spirt		400	
48 sandarac		96	
32 mastix		64	
2:3 anima		4:2	
2:3 elemi		4:2	
8 camfor		16	
8 terpentin		16	
<hr/>		<hr/>	
300:2		601	
Dramuri	Dramuri	Dramuri	Dramuri
300	150	75	37:2 spirt
72	36	18	9 sandarac
48	24	12	6 mastix
12	6	3	1:2 camfor
4	2	1	+2 anima
4	2	1	+2 elemi
12	6	3	1:2 terpentin
<hr/>		<hr/>	
452	226	113	56:2

ERMINIA BIZANTINĂ: RETROSPECTIVĂ ȘI PERSPECTIVE

1. **Erminia – expresie a canonicității artei ecleziale.** Istoria artei cunoaște în general două modalități de a practica și (re)simți arta: *mimetic* și *canonic*, având drept categorii estetice fundamentale *μιμησις* și, respectiv, *ορθωτης*²⁹⁵. În primul caz prevalează imboldul personal, subiectiv, care se exprimă ghidându-se (liber) după natură, în cel de al doilea, această inițiativă personală, fie ea ctitorală, fie artizanală, se conformează unor norme (liber) consimțite, în raport cu opera, pe de o parte și în relația cu beneficiarul, comunitatea sau autoritatea, pe de alta.

În această ordine de idei, este de la sine înțeles că arta religioasă în genere și arta eclezială în special a fost și este definită ca artă prin excelență **canonică**²⁹⁶.

Circumstanțele alcătuirii Cortului Mărturieii sunt și în această privință paradigmatic: odată cu Legea, Moise a primit în muntele Sinai și modelul viitorului locaș de închinare, cu toate detaliile constructive și decorative – în termenii celei mai riguroase *erminii*, am zice – și cu meșterii investiți special (Exod, cap.31). Or, ideea unui *prototip scripturistic* (vetero-testamentar) a ceea ce mai târziu va fi *Erminia*, faptul *exercitării autorității* (religioase) pe tot parcursul lucrărilor, de la proiect la tâmosire, precum și uzanța *consacrării* (harismatice) a artizanilor situează, dintru început, problematica artei religioase în sfera *canonicității*.

Este de observat totuși, în ceea ce privește arta creștină, îndeosebi, că acest caracter quasi-normativ are în vedere propriu-zis conținutul, *concepția*, mai degrabă, decât *expresia*, conform unei practici statornicite, devenită de-a lungul timpului tradiție, consfințită ca atare de Sinodul al VII-lea ecumenic, care lasă meșteșugul (*η τεχνη μουνο*) la latitudinea artistului, conținutul sau concepția decurgând însă din autoritatea spirituală a Părinților (*απο των Πατερων*)²⁹⁷.

Pe de altă parte, o intervenție normativă a Bisericii, materializată în canoane sau dispoziții cu referință expresă la arta bisericească, nu s-a produs decât în măsura în care a fost reclamată de împrejurări cu totul speciale, generate de erezii, schisme sau alte frământări, ce vizau direct sau tangențial, în cadrul cultului îndeosebi, fenomenul artei ecleziale sub diversele sale aspecte: arhitectură, iconografie, imnografie etc.²⁹⁸.

Nu există, prin urmare, un corpus sistematic de norme canonice sau disciplinare, destinat să reglementeze în amănunt arta bisericească, ci dispoziții cu caracter fie general, fie incidental, apte însă de o aplicabilitate mai generalizată, dispoziții care, sintetizate într-un ansamblu coerent, să poată oferi structura necesară

295. Tatarikiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, p. 482-93.

296. Despre *canon* în arta monumentală (egipteană, greacă, romană și bizantină) la Winfield, "Proportion & Structure", p. 19s; cf. Tatarikiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I, p. 90s.

297. Principiu formulat în sesiunea a VI-a odată cu combaterea anatemei aruncate de Sinodul iconoclast de la Hiera (752-54) asupra iconodulilor și îndeosebi asupra zugravilor (Hefele-Leclercq, *Conciles*, vol. III, pt. II, p. 771; Mansi, vol. XIII, c. 252); cf. Grabar, *Iconoclasmul*, p. 504s; Dură, "Teologia icoanelor", p. 67.

298. Așa sunt dispozițiile de tradiție Apostolică, precum *Didahia*, *Constituțiile AP*, *Canoanele AP*, *Testamentum Domini* etc., ori canoanele sinoadelor ecumenice și locale precum Elvira (cca. 303), Laodiceea (360), Constantinopol (680), Trulan (691-92), Niceea (787), Constantinopol (861), Stoglav (1551) etc.

constituirii unei doctrine canonice ortodoxe privitoare la acest domeniu al vieții bisericești²⁹⁹.

Complementar există, într-o măsură considerabilă chiar, însăși realitatea care a făcut și face obiectul acestor norme și reglementări, respectiv patrimoniul vast al artei creștine, materializat în monumente și piese iconografice și există, totodată, o substanțială literatură care abordează direct sau indirect fenomenul artei ecleziale, literatură concretizată în lucrări cu caracter apologetic, aghiografic, mistagogic și liturgic, în contextul cărora reflexia teologică a putut edifica și dezvolta, pe lângă elementele esențiale ale unei iconologii biblice și patristice, o cuprinzătoare și subtilă ermineutică a spațiului eclezial, în dubla sa articulare, arhitectonică și iconografică.

Or, atât zestrea plastică și monumentală, cât și patrimoniul ideatic s-au ivit și s-au dezvoltat într-o inextricabilă îngemănare, constituind, în cadrul mai larg al Tradiției bisericești, o tradiție iconografică propriu-zisă, deopotrivă plastică și literară.

Pe măsura amplificării și rafinării acestei tradiții, a diversificării ei în timp și spațiu, rațiuni de ordin practic, mai ales, au impus și consemnarea ei în scris, la început sub forma unor simple colecții fie de rețete de atelier, fie de portrete aghiografice (literare) sau iconografice (desene), pentru ca, treptat, să fie codificată sub forma unor corpusuri tot mai complexe, cuprinzând atât rețetare tehnice (cu unele indicații stilistice), cât și repertorii extinse de teme iconografice (cu indicarea distribuirii lor în spațiul bisericii), ori, în fine, colecții de desene (modele sau izvoade) de scene și portrete³⁰⁰.

Astfel de corpusuri, specifice îndeosebi Răsăritului Ortodox, au proliferat în mediile artisanale și monastice, circulând în manuscris sub denumiri precum *Erminia zugrăvilor* (Ερμηνεία των ζωγραφων) ori *Erminia zugrăviei* (Ερμηνεία της ζωγραφίας, Ερμηνεία της ζωγραφικής τεχνής) etc., împrumutând deseori caracteristici care le apropie de cărțile populare, dar revendicându-se aproape totdeauna de la tradiția bizantină, de factură athonită îndeosebi, prin invocarea unor nume celebre precum Panselin sau Teofan, fie în precuvântări, ca autori ai unor opere vrednice de urmat, fie în rețetare chiar, ca posesori sau creatori ai unor anumite rețete sau procedee tehnice ori stilistice mai deosebite³⁰¹.

Finalitatea eminentemente pragmatică a acestor corpusuri și-a pus desigur pecetea nu numai asupra cuprinsului lor, circumscris în mod necesar și aproape exclusiv exigențelor practicii curente de atelier sau de șantier, ci și asupra carierei sau destinului lor așa-zicând livresc, de cărți cu viață scurtă, mânuite pe schele și mai puțin în scriptorii sau biblioteci, așadar copiate des, în funcție de necesități și compilate frecvent, în funcție de nevoi, preferințe și opțiuni personale – și mai puțin sau deloc din rațiuni de bibliofilie. Din acest statut aparte al erminiilor, de producții de necesitate și nu de răgaz, decurg o serie de consecințe importante, privitoare la ceea ce se numește "tradiția manuscrisă" a acestora.

Se constată bunăoară că este greu, dacă nu imposibil, de stabilit o relație ascendentă certă, sau cât de cât coerentă, a multitudinii de variante existente, către

299. Dură, "Teologia icoanelor", p. 69.

300. Păcurariu, *IBOR*, vol. 2, p. 609.

301. Grecu, *Cărți de pictură*, p. 62, 78, 317, 392.

un manuscris original comun al erminiilor, întrucât este puțin sau deloc probabil să fi existat un singur original de acest gen³⁰².

Spre diferență de Evanghelii, de pildă, care, avându-și izvorul unic în persoana și propovăduirea Domnului Iisus Hristos, s-au transmis totuși în (patru) redactări distincte, aparținând unor autori (re)cunoscuți – evangheliștii – totdeauna menționați ca atare, Erminia constituie prin însăși natura sa o operă anonimă, de compilație și nu de autor, care sintetizează o tradiție tehnică și iconografică milenară, din multiple surse, uneori disparate, izvorând din practica unor personalități artistice tutelare pe de o parte, iar pe de alta din inepuizabila diversitate a (re)surselor aghiografice și ermineutice: biblice, martirice, omiletice, imnografice, mistagogico-liturgice etc.³⁰³.

Având în vedere specificul artei bisericești, precum și faptul că iconograful lesne putea fi dublat de aghiograf și vice-versa, conform unei tradiții ilustrate cu precădere în ambianța monastică și care se revendică de la Evanghelistul Luca, sunt ușor de întrevăzut circumstanțele ce au favorizat apariția erminiilor și anume posibilitatea accesului direct și personal la sursele de inspirație și ușurința consemnării lor în scris. Călăuzit de principii evident pragmatice, zugravul (monahul) autor de Erminie, a colecționat și colaționat date utile ținând fie de meșteșug (tehnică și stil), fie de concepție (chipuri, teme și orânduiri iconografice) și, desigur nu în ultimul rând, așa-numitele izvoade (schife sau desene).

Cele mai prețioase izvoare în acest sens vor fi fost, fără îndoială, cele care conjugau informația (de)scrisă, verbal și figural, în cuvinte, dar și în imagini, anume manuscrisele ilustrate ale cărților Vechiului și Noului Testament, apoi manuscrisele, de asemenea ilustrate, ale martirologiilor sau sinaxarelor de mai târziu. Din punct de vedere iconografic, adică al îngemănării dintre imagine (εικων) și cuvânt (λογος), dintre vizual-sensibil și inteligibil-conceptual, se poate afirma că sursele de acest gen au furnizat, deopotrivă, principiul și conținutul, *in nuce*, al viitoarelor erminii³⁰⁴.

Nu este mai puțin adevărat însă că manuscrisele ilustrate, prețioase în sine și foarte rare, erau totodată primate (și păstrate) cu considerația acordată în general obiectelor sacre (*Oros-ul Sin.VII Ec.*), încât este greu de imaginat ca o practică uzuală purtarea lor din *skevophilakion* pe schelă (și cu atât mai puțin din scriptorii

302. Numai pentru versiunile românești se constată existența a cel puțin trei arhetipuri independente (Greco, *Cărți de pictură*, p. 28).

303. Este instructiv în acest sens procedul unui astfel de autor de erminie, mai apropiat de vremea noastră, zugravul-monah Gheorghe-Gherontie (1807-1863) care, pentru a reconstitui compozițiile tradiționale ale unor teme iconografice corupte de influențe eterodoxe, apelează atât la-textele biblice, cât și la cele imnografice (stihiri de la *Ceasul al IX-lea, Litie, Utrenie* etc.) și chiar la formule liturgice specifice, precum otpustul *Liturghiei*, de pildă, adaptat sărbătorii Rusaliilor (Ghenadie, *Iconografia*, p. 214-15).

304. Pe lângă faptul că manuscrise ilustrate ale Bibliei au putut constitui ele însele "erminii", ca în cazul mozaicurilor de la Santa Maria Maggiore – Roma ori San Marco – Veneția (Vătășianu, *Ist. Artei*, vol. I, p. 89s; Kitzinger, *Byz. Art*, p. 69-72), ceea ce reprezintă un aport direct, este de reținut similitudinea portretelor aghiografice aflătoare în *sinaxarele* Mineelor, ca de pildă cele ale Sfântului Chiril al Ierusalimului (Martie, 18), sau Sava Stratilatul (Aprilie, 24), cu portretele corespunzătoare din Erminie (Greco, *Cărți de pictură*, p. 381, 383), ca un aport indirect, mediat ermineutic.

sau biblioteci pe șantiere), pentru a se substitui erminiilor; ele au fost și au rămas monumente (piese) privilegiate (și greu accesibile) ale confluenței cuvânt/imagine, cu o circulație restrânsă la ambianța anumitor centre de cultură: palatine, metropolitane, monastice.

Pentru producerea lor, caligraful trebuia dublat de miniaturist (rareori în una și aceeași persoană, în general), lucru mai greu de obținut în scriptoriile obișnuite, fapt pentru care unele manuscrise – rotuli, mai cu seamă – au păstrat spațiile goale lăsate de caligraf pentru intervenția ulterioară a miniaturistului, care, dintr-un motiv sau altul, nu s-a mai produs³⁰⁵.

Ceea ce este interesant însă și merită subliniat ca atare este faptul că aceste spații goale conțineau uneori anumite indicații iconografice – ermineutice în sensul propriu al cuvântului – cărora miniaturistul era îndatorat să li se conformeze, traducându-le în imagini. Această abilitate presupunea un anumit mediu de comunicare, o tradiție *κοινη* quasi-codificată, sau măcar un vocabular standard apt să înlesnească fără echivoc convertirea indicațiilor verbale în imagini³⁰⁶.

Totodată, această codificare putea servi în același timp și la convertirea imaginilor în cuvinte; astfel se și explică faptul că nu de puține ori, pentru a suplini lipsa portretului iconografic propriu-zis (miniatură sau icoană), s-a recurs tot mai frecvent la completarea portretelor aghiografice din sinaxare cu descrieri ale trăsăturilor fizionomice ale protagoniștilor martiriilor, menite a-i individualiza pe sfinți și a le conserva totodată chipurile în memoria Bisericii; colecțiile de astfel de *portrete* și *scene* (biblice și martirice) se vor fi constituit apoi, treptat, alături de rețetare și desene, în ceea ce numim astăzi erminiile de pictură³⁰⁷.

În lumina celor de mai sus, se poate conchide cu deplin temei, că acestea s-au alcătuit prin codificarea tradiției plastice și iconografice în interiorul Tradiției Bisericii, ca expresie a canonicității artei ecleziale și instrument, cu caracter mai mult officios decât oficial-normativ, al reglementării practicii iconografice.

2. Erminia – icoană a iconomiei. În ceea ce privește obiectul propriu-zis al acestei codificări, respectiv conținutul Erminiei, trebuie avute în vedere mai întâi multiplele surse, istorico-biblice, omiletice-aghiografice, iconografico-ecfrastice, mistagogico-liturgice etc., care au contribuit la constituirea acesteia. Ele conțin și

305. Procedeeul se regăsește și în unele manuscrise de erminie, care prezintă de asemenea spații goale lăsate în vederea schițelor de portrete (Greuc, *Cărți de pictură*, p. 14).

306. Este ceea ce relevă *Manuscrisul Quedlimburg*, un fragment ilustrat al *Italiei*, veche versiune latină, neoficializată, a Bibliiei (Kitzinger, *Byz. Art.*, p. 71).

307. Dacă inițial *Actele martirice* redau în general numai desfășurarea proceselor și executarea sentinței (martiriul propriu-zis), cu sumare indicații privind vârsta, starea socială sau profesiunea și doar incidental detalii legate de înfățișarea fizică sau accesoriile vestimentare, ulterior, *Viețile de sfinți*, supuse exigențelor (cultice) liturgice și, nu în ultimul rând, influențelor iconografice, vor "vizualiza" din ce în ce mai consistent portretele aghiografice, până la "portretele standard" din *Sinaxare*, extrem de dense și tipizate; rămânea doar ca acestea să fie șelectate pentru uzul specific al zugrăvirilor, pentru a se constitui apoi în rudimente de erminie sub forma "galeriilor" de portrete, ceea ce s-a și petrecut de altfel, și nu poate fi întâmplător faptul că prima colecție (cunoscută) de astfel de portrete aghiografice, Erminia lui Elpios Romeul, este aproximativ contemporană momentului revizuirii sinaxarelor de o comisie imperială condusă de Simeon Metafrastul (sec. X).

exprimă, toate, cu mijloace specifice, doctrina și cultul Bisericii, transmitându-le ca atare Erminiei.

Or, atât doctrina cât și cultul gravitează fundamental în sfera *soteriologiei*, doctrina expunând și explicitând (discursiv-conceptual), iar cultul actualizând (sacramental) "taina cea din veac ascunsă" a istoriei mântuirii – *oikonomia* –, pe care iconografia, în esența ei codificată – **Erminia** –, o expune și o ilustrează (simbolic-figural).

După cum se poate ușor constata, orice "scară" sau "tablă de materii", care însoțește de regulă manuscrisul unei erminii, corespunde punctual întregului cuprins al Scripturii, deoarece puține sunt episoadele sau persoanele biblice din Vechiul ori din Noul Testament, care să nu-și fi aflat, de-a lungul timpului, expresia vizuală în miniaturi, în icoane sau în pictura murală. Stă mărturie în acest sens întregul patrimoniu de piese și monumente iconografice, din arta paleocreștină până în zilele noastre. Conținutul Bibliei regăsindu-se, deci, în quasi-totalitatea sa, în transpunere iconografică, se poate afirma, la rigoare, că biblic, cel puțin, însăși istoria mântuirii – *oikonomia* – constituie *obiectul Erminiei*.

Nu este mai puțin adevărat, apoi, că în descrierea scenelor iconografice răzbate de fapt ecoul întregii tradiții bisericești, respectiv aportul ideatic și expresiv al omileticii, iconografiei, rânduielilor de cult etc., amplificând, diversificând și îmbogățind *datum*-ul scripturistic originar.

Acest fapt se verifică încă din arta paleocreștină care propune, între alte premise ale iconografiei ulterioare, simbolurile genuin creștine ale *Orantului* (sufletul mântuit) și *Păstorului Cel Bun* (Mântuitorul), ambele de inspirație biblică și cu semnificație evident soteriologică. În același timp ambele reprezintă și atitudini cultice, *Orantul* ca expresie însăși a rugăciunii, iar *Păstorul Cel Bun* ca emblemă ceva mai complexă, ce corespunde unui leit-motiv profetic vetero-testamentar (Ps. XX, 1-2), figurează persoana Mântuitorului – "Păstorul Cel Bun" (In. X, 11) și ilustrează soteriologic unul din cele mai vechi texte liturgice din slujba înmormântării (*Ordo commendationis animae*) referitor la "oaia cea pierdută".

O trecere sumară în revistă a temelor paleocreștine întărește constatarea că ele gravitează, în genere, în sfera soteriologică, a iconomiei mântuirii, tipurile biblice vetero-testamentare zugrăvind cu precădere eroi și episoade ale unor salvări miraculoase (Noe, Avraam, Isaac, Daniil între lei etc.), iar reprezentările nou-testamentare extinzând registrul temelor taumaturgice, de la tămăduiri (Orbul), până la învierea din morți (Lazăr), ca tot atâtea mărturii ale lucrării mântuitoare a Domnului, *Păstorul cel Bun*: în chip firesc, tematica soteriologică culminează, doctrinar și iconografic, cu persoana și lucrarea *Mântuitorului* însuși – *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτῆρ*.

În această ordine de idei, chiar și teme soteriologice mai specific liturgice, precum cea a Jertfei euharistice, își află ilustrarea, încă la finele veacului al II-lea, în catacomba Priscillei, într-o formulare destul de complexă, caracteristică de altfel unei iconografii prin definiție simbolice, și cu atât mai proprie unui subiect din ordinea sacramentală definită (și operând eficace) prin simboluri; catacomba lui Callist, o încăpere ilustrând *in extenso* tematica Tainelor, a fost supranumită chiar "Capela Sacramentelor".

Pe de altă parte, sincronismul răspândirii, la scara întregii oikoumene, a acelorași teme și motive iconografice, confirmă constatarea că arta paleocreștină s-a constituit dintru început ca un sistem de simboluri, alcătuit pentru cei inițiați un limbaj inteligibil, coerent și complet, și validează, totodată, aserțiunile privitoare la fenomenul codificării, așa-zicând ermineutice, a temelor iconografice. Există un paralelism evident între procesul de constituire a zestrei iconografice propriu-zise, pe de o parte și fenomenul de codificare iconografică, adică de constituire a Erminiei, pe de alta; ambele vor ieși la lumină din zodia catacombelor, în secolul al IV-lea, când, așa cum s-a mai spus, ceea ce fusese doar un idiom rezervat unor inițiați, va trebui să capete anvergura unui limbaj universal³⁰⁸. Un exemplu mai mult decât edificator privind amplitudinea, dar și coerența acestui limbaj îl poate oferi acumularea, din varii surse, a unei extraordinare bogății de idei și imagini, întreșesute inextricabil în ceea ce s-ar putea numi fundalul pe care se proiectează, de pildă, scena Nașterii Domnului³⁰⁹.

Numeroase alte exemple arată că aproape orice episod biblic, rafinat prin reflexia teologică, asimilat liturgic în cult, filtrat prin sensibilitatea artistică și stilizat cu mijloacele artei, a putut deveni și *temă iconografică*, în dubla sa ipostază, plastică-figurală, respectiv descriptiv-ermineutică.

Dar, dacă Erminia reproduce, așa-zicând, Scriptura, nu este mai puțin adevărat că ea se află într-o relație similară cu Liturghia. Pentru că, atunci când se examinează problema Erminiei sub aspectul *programului iconografic*, se constată indubitabil că acesta este astfel structurat încât, pe de o parte să pună în evidență punctul culminant al Iconomiei, Jertfa mântuitoare, ca și Liturghia, al cărei miez este Jertfa euharistică, iar pe de altă parte să (re)producă, mai concentrat

308. Brehier, *Art chrétien*, p. 52; Leclercq, "Images", *DACL*, vol. VII, pt. II, p. 195.

309. Pe marginea episodului biblic cunoscut (Lc. II, 14), Sfântul Grigorie de Nazianz (sec. IV) compune o cunoscută omilie, al cărei exordiu este preluat cuvânt cu cuvânt în *Catavasiile* de la *Canonul Nașterii*: "Hristos se naște, slăviți-L! Hristos din ceruri, întâmpinați-L! Hristos pe pământ, înălțați-vă! Cântați Domnului tot pământul...". Imaginea aceasta de anvergură pan-cosmică este amplificată în *Condacul* aceluiași Canon al Nașterii, compus de Roman Melodul (sec. VI): "Fecioara astăzi, pre Cel mai presus de ființă naște și pământul peștera, Celui Neapropiat aduce; Îngerii cu păstorii doxologesc, și magii cu steaua călătoresc..." (Ștefănescu, *Iconografia*, pp. 93s, 171). Ea se regăsește complementar în iconografia contemporană (sec. VI), în relicvarul din Sancta Sanctorum – Vatican (Nyssen, *Începuturile PB*, p. 81) și într-una din ampoale de la Monza, care reproduce, se pare, mozaicul de pe frontispiciul bazilicii Nașterii din Betleem (Vătășianu, *Ist. Artei*, p. 103), pentru a-și afla în cele din urmă codificarea în erminie. O versiune târzie a acesteia (cca 1730), care alătură reminiscențe străvechi cu unele influențe occidentale, prescrie: "Cea a lui Hristos naștere. Peașteră și înlăuntru la partea de-a dreapta, Născătoarea de Dumnezeu îngenunchiată, puindu-l pre Hristos ca pre un prunc înfășat înlăuntru în iasle; și Iosif îngenunchiat de-a stânga, avându-și mâinile încrucișate la pieptul său; și dinapoia iaslei un bou și un cal (sic!) cătră Hristos se uită. Și dinapoia lui Iosif și a Prea Sfintei Fecioare, păstori fiind toiage și cu mirare uitându-se la Hristos; și oi și păstori dinafară de peșteră, zicând unul cu fluierul și alții uitându-se în sus cu frică; și deasupra lor un înger blagoslovindu-i pre dâșii. Și despre ceaialaltă parte maghii cu îmbrăcăminte împărătească, sus șezând pre cai și pre steaua unul altuia arătându-o; și deasupra peșterii mulțime de îngeri înlăuntru în noui, fiind o hârtie: *Mărire zic, intru ceale prea înalte lui Dumnezeu și pre pământ pace; între oameni bună invoice*. Și steaua în mijlocul lor deasupra, rază având ea mare, pogorându-se în jos până la capul lui Hristos" (**Gr**, p. 149).

sau chiar *in extenso*, o replică spațială a ciclului liturgic al anului bisericesc, ciclu perceput la rândul său ca "icoana" aceleiași Iconomii, doar că în alt registru de expresie, cel temporal³¹⁰.

Astfel, ca *expresii* distincte ale aceluiași *conținut* – **oikonomia** – atât iconografia cât și Liturghia, ilustrând, fiecare, dimensiunea spațială și respectiv cea temporală, dar îngemănate complementare în ambianța eclezială, au putut fi definite printr-o sintagmă atotcuprinzătoare, aceea de "**Biserică-Liturghie**"³¹¹.

Or, dacă iconografia se definește pe de o parte ca echivalent plastic vizual al mesajului evanghelic și al istoriei biblice în general, iar pe de alta ca icoană, alături de Liturghie, a istoriei mântuirii, atunci și expresia sa codificată – **erminia** – se poate legitima, la rigoare, ca *eikon tes oikonomias*, în registru descriptiv, cu un statut bine definit, oferindu-se ca atare studiului³¹².

3. Erminia – instrument didactic. Înainte însă de a fi constituit *obiect* de studiu, Erminia a fost, în forma sa consacrată de tradiție, aceea de manual, un *instrument* de studiu. Pentru generații de zugravi, monahi sau mireni, ea a fost, dacă nu "carte de căpătâi", atunci măcar o "carte la îndemână" (προχειρον, manual), atât în ateliere, cât și pe schelele bisericilor de zugrăvit, contribuind decisiv nu numai la perpetuarea tradiției bizantine în pictura țărilor ortodoxe ori la stabilitatea, în "hotarul" canonic (οπος), a tipicului iconografic ortodox, ci și la păstrarea nealterată a specificului artei bisericești și, în bună măsură, a chipului propriu al Ortodoxiei.

Dacă asupra utilității erminiei, în trecut și prezent, în practica atelierelor ori pe șantierele de pictură și restaurare, pe întregul parcurs al lucrărilor, de la întocmirea *proiectului de deviz*, până la (re)scrierea *pisaniei*, puține lucruri ar mai fi de spus, în ceea ce privește destinația ei de instrument didactic sunt de avansat unele precizări.

Ca manual, destul de complex, de altminteri, Erminia sintetizează unitar, într-o manieră specifică, o tradiție milenară – iconografică și artizanală – verificată în practică și validată de Biserică. Sub expresia ei codificată, concisă și destul de aridă, se află stratificate, pe lângă datele tehnice și plastice ale unei îndelungi

310. Unul din cele mai coerente programe preiconoclaste (sec. VI) este oferit de ansamblul monumental de la San Vitale (Ravenna). Tema centrală a programului, de ordin liturgic, este întruchipată de "mielul jertfei" din medalionul bolșii și dezvoltată în continuare de ansamblul de scene dispuse simetric în lunetele de deasupra arcadelor ce conduc spre absidă: *Filoxenia* și *Jertfa lui Avraam*, de o parte și *Jertfele lui Abel* și respectiv *Melchisedec*, de cealaltă, fiecare dintre acestea constituind tipuri, prefigurări ale Jertfei lui Hristos de pe Golgota, dar și ale Jertfei Euharistice. Cei patru evangheliști și figurile biblice de profeți întregesc și din perspectiva Iconomiei divine înțelesul de ansamblu al decorului eminent liturgic.

311. Balthasar, *Liturgie cosmique*, p. 244-50.

312. Ca obiect de studiu, erminia a putut fi tratată, precum s-a văzut, fie dintr-o perspectivă academică, istorico-filologică, aceea a studiului tradiției manuscrise, a diverselor versiuni, redactări etc., cum o demonstrează lucrările bizantinologului Vasile Grecu, fie din perspectiva cercetării aplicate, respectiv studiul tehnicilor rețetelor, instrumentarului etc., studiu întreprins de chimistul M. Mihalcu în lucrările sale, fie, în sfârșit, din perspectiva teologiei practice, liturgice, aceea a orânduirii temelor în cadrul programului iconografic, abordare ilustrată de lucrările Pr. Prof. Ene Braniște (Bibliografia izvoarelor, **Ediții**, respectiv **Lucrări**).

experiențe umane în domeniu, și ecourile unei subtile și adânci reflexii teologice, care i-a însoțit permanent devenirea, determinându-i conținutul cel puțin, dacă nu și forma. Este greu de aproximat bogăția întregului tezaur de doctrină și viață creștină disimulat sub codificarea ermeneutică, dar el se cere, fie și parțial, descifrat. Odată identificat și decodificat, acest ineputabil conținut poate fi reactualizat și pus în valoare, laolaltă cu Erminia însăși, ca instrument didactic, sub forma cea mai proprie, aceea de manual de artă bisericească.

De aici și necesitatea, subliniată încă de la început, ca diferitele demersuri *analitice*, asupra unui aspect sau altul al Erminiei, dintr-o perspectivă disciplinară sau alta, să fie integrabile, convergent, într-o *sinteză* care, păstrându-i Erminiei caracterul complex (hermeneutic, normativ, utilitar etc.), să o facă accesibilă și utilă nu numai în practica iconografică propriu-zisă, în atelierelor și pe șantierele de pictură bisericească, ci să-i restituie, cum s-a subliniat la început, vocația didactică originară, în contextul nou creat al învățământului teologico-artistic, din cadrul Facultăților de Teologie, respectiv la secțiile de Patrimoniu cultural și Pictură bisericească.

Pe linia acestei abordări teologice, cu mijloacele și metoda disciplinelor istorice (Bizantinologie, Patrologie, Istorie Bisericească Universală, Istoria Artei etc.), prezenta lucrare a încercat un prim pas în acest sens, în limitele, propuse și asumate, care privesc secțiunea iconografică din complexul fenomen al Erminiei, respectiv procesul constituirii temelor și programelor iconografice și, totodată, relevanța unei astfel de re(con)stituirii pentru arta creștină eclezială. Rămâne de aprofundat, desigur, această încercare și rămân de întreprins demersuri similare și asupra celorlalte aspecte – tehnic, stilistic, ilustrativ etc. – ale Erminiei.

ABREVIERI

I. IZVOARE

A. Abrevieri și Sigle de MANUSCRISE¹

Atena 1: ms. gr. nr. 85, Arhiva Soc. Istorice și Etnice, pp. 1-189, sec. 18.

Atena 2: ms. gr. nr. 31, Muzeul Benaki, pp. 1-416, sec. 18.

Atena 3: ms. gr. nr. 40, Muzeul Benaki, pp. 5-444, sec. 18-19.

Atena 4: ms. gr. nr. 57, Muzeul Benaki, pp. 1-380, datat 1782.

Atena 5: ms. gr. nr. 58, Muzeul Benaki, pp. 1-544, sec. 18-19.

R *Atena 6*: ms. gr. nr. 35, Muzeul Benaki, pp. 1-311, sec. 18-19.

Atena 7: ms. gr. nr. 173, Muzeul Benaki, pp. 1-198, sec. 19.

Atena 8: ms. gr. nr. 1286, Biblioteca Națională a Greciei, datat 1843.

Atena 9: ms. gr. nr. 1907, Biblioteca Națională a Greciei, sec. 18.

Athos 1: ms. gr. nr. 685, M-rea Iviron, pp. 1-480, sec. 18.

Athos 2: ms. gr. nr. 707, M-rea Iviron, sec. 17.

1. Manuscrise identificate în colecții publice, semnalate în colecții private ori doar menționate ocazional (date sintetizate după Grecu, *Cărți de pictură*, p. 2s, Voinescu, "Caiet de modele", p. 149s, Hetherington, *Painter's Manual*, p. 113s, Săndulescu-Verna, *Erminia PB*, p. 11s, Stoicescu, "Cum se zugrăveau bisericile", p. 409s).

- Athos 3*: ms. gr. nr. 258, M-rea Panteleimon, pp. 1-598, sec. 18-19.
Athos 4: ms. gr. nr. 259, M-rea Panteleimon, ff. 1-56, sec. 18.
Athos 5: ms. gr. nr. 832, M-rea Panteleimon, pp. 1-251, datat 1738.
Athos 6: ms. gr. nr. 135, Schitul Kausokalybion, ff. 1-94, sec. 19.
Athos 7: ms. gr. nr. 166, M-rea Xenophontos, datat 1838.
- București 1*: ms. gr. 339, Biblioteca Academiei Române, ff. 1-155, sec. 19.
București 2: ms. gr. 446, BAR, ff. 1-79, datat 1775.
București 3: ms. gr. 814, BAR, ff. 1-119, datat 1814.
București 4: ms. rom. 3783, BAR, ff. 125r-140r, sec. 19.
A *București 5*: ms. rom. 1283, BAR, ff. 1r-81r, datat 1835.
C *București 6*: ms. rom. 1795, BAR, ff. 1-351, datat 1833-35.
D *București 7*: ms. rom. 1801, BAR, ff. 1-74, datat 1835.
E *București 8*: ms. rom. 1808, BAR, ff. 1-153, sec. 19.
G *București 9*: ms. rom. 2151, BAR, ff. 1-170, datat 1841.
B *București 10*: ms. rom. 4206, BAR, ff. 1-166, datat 1815.
București 11: ms. rom. 5769, BAR, ff. 1-200, datat 1863.
București 12: ms. rom. 1555, Arhivele Statului, datat 1843.
București 13: ms. rom. 3719, BAR, ff. 1-48, sec. 19.
Rz *București 14*: ms. rom. 5307, BAR, ff. 1-53, sec. 18.
Rt *București 15*: ms. rom. 4602, BAR, ff. 1-148, sec. 19.
- Budapesta 1*: ms. gr. 8, Biblioteca Institutului Grec, pp. 1-256, sec. 18.
Cairo 1: ms. gr. 1792, Metohul M-rii Sf. Ecaterina, ante 1802.
J *Ierusalim 1*: nr. 214, Biblioteca Patriarhiei (Grecești), ff. 133-175, 1674.
- Londra 1*: ms. add. 40726, British Museum, ff. ii + 1-83, sec. 18.
- F** *Paris 1*: suppl. gr. 1301, Bibliothêque Nationale, pp. 1-570, sec. 19.
Paris 2: Institutul Francez de Studii Bizantine, sec. 18.
 Ch (*Chartres 1*: Bibliothêque municipale, dispărut 1944).
- S** *S. Petersburg 1*: ms. gr. 708, Bibl. Salt'kov-Șcedrin, pp. 1-542, sec. 18.
Ș *S. Petersburg 2*: ms. gr. 226, Bibl. Salt'kov-Șcedrin, pp. 1-91, sec. 18-19.
- Tz** ms. rom. col. Tzigara-Samurcaș, trad. lui Macarie, p. 1-488, datat 1805.
T ms. rom. col. Tzigara-Samurcaș, ff. 1-102r, datat 1805.
Cv ms. rom. propr. zugrav C.N.Constantinescu, pp. 1-359, datat 1843.
Bv ms. rom. propr. zugrav Belisare Paraschivescu, pp. 1-366, datat 1843.

B. Abrevieri și Sigle de EDIȚII^{II}

- Dd** 1. Didron-Durand, Manuel=A.Didron, P.Durand, *Manuel d'icônographie chrétienne grecque et latine*
Ms: avec une introduction et des notes par M.
F DIDRON, de la Bibliothêque Royale, secrétaire du Comité historique des arts et monuments. Traduit du manuscrit byzantin, le Guide de la peinture, par le Dr. Paul DURAND, correspondant du Comité historique des arts et monuments. Paris, Imprimerie Royale, 1845 (reimp. New York, 1963).
- Ms:** 2. Simonide-Zosima, Erminia = Ερμηνεία των ζωγραφων, ως προς την εκκλησιαστικην
Ch ζωγραφίαν, υπο Διονυσίου του ιερομοναχου και ζωγραφου, του εκ Φουρνα των

II. Corelate cu siglele manuscriselor ce au stat la baza respectivelor ediții.

Αγραφων (συγγραφεισα εν Αθωνι τω 1458). Νυν το πρώτον τυποις εκδοθεισα δαπανη της ημετερας τυπογραφιας και Αθανασιου Γ.Ζωσιμα. Αθηναί, τυποις Φ.Καραμπινη και Κ.Βαφα 1853.

- Ms: 3. Schafer, *Handbuch* = G.Schafer, Ερμηνεια της ζωγραφικης. *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos* aus dem handschriftlichen neugriechischen Urtext übersetzt, mit Anmerkungen von Didron d.A. und eigenen von Godeh. Schaefer, Trier, 1855 (retip. München, 1960).
- F
- Mss 4. Uspensky, *Erminiia* = P.Uspensky, *Erminiia ili nastavlenie v' jivopisnom' iskusstve, napisannoe, neizvestno kem' vskore posle 1566 goda*, Kiev, 1867 (apărut inițial în *Trudi Kiev.Duh.Akademii*, vol.3/1867); idem, *Kniga o jivopisnom' iskusstve Daniela sviascenika 1674 goda*, Kiev, 1867 (*Trudi Kiev.Duh.Akademii*, vol.4/1867); idem, *Erminiia ili nastavlenie v' jivopisnom' iskusstve sostavlennoe ieromonahom' i jivopistem' Dionisiem' Furnoagrafiotom' . 1701-1733 god*, Kiev, 1868 (apărut inițial în *Trudi Kiev.Duh.Akademii*, 1868, vol. 1, 2 și 4).
- J
- Ș
- Ms: 5. Simonide-Konstantinidis, *Erminia* = Ερμηνεια των ζωγραφων, ως προς την εκκλησιαστικην ζωγραφιαν, υπο Διονυσιου του ιερομοναχου και ζωγραφου, του εκ Φουρνα των Αγραφων (συγγραφεισα εν Αθωνι τω 1458) εκδοσις δευτερα υπο Ανεση Κωνσταντινιδου. Εν Αθηναίς 1885.
- Ch
- Ms: 6. Didron, *Iconography* = A.Didron, *Christian Iconography or the History of Christian Art in the Middle Ages*. Translated from the French by E.J.Millington and completed with additions and appendices by Margaret Stokes, vol. 1-2, Londra, 1886.
- F
- Ms: 7. Ghenadie, *Iconografia* = Ghenadie Râmniceanul (ed.), *Iconografia, arta de a zugrăvi temple și icoanele bisericești*. Manuscris cu o precuvântare, descris și adnotat de Episcopul Ghenadie al Râmnicului, București, 1891 (retipărit de Sfântul Sinod în 1903).
- G
- Ms: 8. Papadopoulos-Kerameus, *Erminia (lui Dionisie)* = Διονυσιου του εκ Φουρνα Ερμηνεια της ζωγραφικης τεχνης εκ χειρογραφου του ιη αιωνος εκδοθεισα κατα το πρωτοτυπον αυτης κειμενον υπο Α.Παπαδοπουλου - Κεραμεως... Εν Πετρουπολει 1900.
- J
- P 9. Papadopoulos-Kerameus, *Erminiile* = Διονυσιου του εκ Φουρνα Ερμηνεια της ζωγραφικης τεχνης και αι κυριαι αυτης ανεκδοτοι πηγαι, εκδιδομενη μετα προλογου νυν το πρωτον πληρης κατα το πρωτοτυπον αυτης κειμενον υπο Α.Παπαδοπουλου Κεραμεως... Εν Πετρουπολει 1909.
- Mss
- J,S,Ș
- Gr 10. Grecu, *Cărți de pictură* = V.Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*. Introducere și ediție critică a versiunilor românești, atât după redacțiunea lui Dionisie din Furna tradusă la 1805 de Arhimandritul Macarie, cât și după alte redacțiuni mai vechi, traduceri anonime cu 6 planșe afară din text (Cernăuți, 1936). Extras din *Candela* XLIII-XLVI (1932-35).
- Mss
- Tz,T
- Ms: 11. Restle, *Byzantine painting* = M.Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor* (Recklinghausen 1967).
- J
- Ms: 12. Hetherington, *Painter's Manual* = *The Painters Manual of Dionysius of Fournas*, trad.engl., comentariu și note de P.Hetherington (Londra 1974).
- S
- Ms: 13. Dionisie, *Carte de pictură* = Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad.rom. S.Brațu Stati și Ș.Stati (București, 1979).
- Ch
- Mss: 14. Săndulescu-Verna, *Erminia PB* = C.Săndulescu-Verna, *Erminia picturii bizantine* Cv,G (Timișoara, 1979).

II. LITERATURĂ

A. REFERINȚE^{III}

1. Manuscrisul zugravului grec Euthymios Dimitri, prezent în 1828 la München, descris, cu extrase, de: L. SCHORN, "Nachrichten über ein neugriechisches Malerbuch", în *Kunstblatt* (1832) nr. 1-5; F. PIPER, *Enleitung in die monumentale Theologie* (Gotha 1867), p. 257-263 n. 1; I. SCHLOSSER, "Materialen zur Quellenkunde der Kunstgeschichte" în *Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien. Phil.-Hist.Kl.*, 177. B., 3. Abh (Viena 1914), citați de Grecu, **Gr**, p. 3, n. 1; cf. Hetherington, *Painter's Manual*, p. 1, n. 4, care citează o ediție mai recentă: J. Schlosser Magnino, *La letteratura artistica* (Florența – Viena 1964), p. 17.
2. Manuscrisul zugravului grec Gheorghe din Vlande (după o însemnare din 12 martie 1829), semnalat în biblioteca Seminarului de la Socola – Iași, prezentat de A. D. XENOPOL și C. ERBI-CEANU, *Serbarea Școlară de la Iași. Acte și documente* (Iași 1885), p. 384-85.
3. Trei manuscrise ale zugravilor athoniți Ioasaf, Agapie și Macarie, din 1839, menționate de Didron-Durand, **Dd**, p. I, copia furnizată de ultimul, fiind publicată în 1845.
4. Manuscrisul copiat de C. Simonide în 1840, antedatată fraudulos în 1458; copia, furnizată de P. Durand, a intrat în fondul Bibliotecii din Chartres (vide supra sigla **Ch**), fiind distrusă în 1944; este prezentat de C. OMONT, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France* – vol. XI: Chartres (Paris 1890) p. 43-33.
5. Cinci manuscrise cercetate (și copiate) de P. Uspensky în 1850 la Ierusalim: două date în 1674 (sigla **J** supra), iar celelalte trei reprezentând copii din sec. XVIII după originale din sec. XVI-XVII, a căror localizare este în prezent necunoscută; copiile au fost editate de A. Papadopoulos-Kerameus (sigla **P** supra).
6. Manuscrisul zugravului grec ce lucra în 1859 în Lithochorion, lângă Olimp, amintit de P. USPENSKY, *Porfiriya Uspenskago puteșestvie v' Meteorskie i Oso-Olimpiiskie Monasteri v' Thessalie v' 1859 godu* (S. Petersburg 1896).
7. Două manuscrise athonite, unul datat 1630 și celălalt 1787, aflate în posesia călugărului Veniamin, precum și un al treilea, datat 1838 (vide supra *Athos* 7), semnalate de H. BROCKHAUS, *Die Kunst in den Athos-Klosteren*, ed. 1, p. 160 (Leipzig 1891) și ed. 2, p. 318 (Leipzig 1924).
8. Două manuscrise românești, aflătoare în custodie privată, descrise de V. Grecu (vide infra, **Lucrări**, nr. 11, p. 620-21), cu detalii (format, paginație etc.) care le particularizează în raport cu celelalte manuscrise românești catalogate.
9. Manuscrisul grecesc datat 1825, aflător sub nr. 35 în colecția Muzeului refugiaților greci, Atena, str. Academiei, nr. 41, cu ocazia Expoziției și Congresului din 1930; menționat anterior în *Νεοσ Ελληνομνημων*, 7(1910) p. 329, a fost descris în detaliu, cu extrase, de V. Grecu (v. infra, **Lucrări**, nr. 12, p. 192-93).
10. Două manuscrise grecești semnalate de V. Grecu (**Lucrări**, nr. 20, p. 235, n. 1), unul aflat în col. prof. Ivanov, celălalt scris în 1838 de Kyriakos.
11. Manuscrisul grecesc scris în 1849 în Trapezunt, aflat în posesia lui G. Millet, care se referă la el în *La Dalmatique de Vatican* (Paris 1945) p. 4; descris amănunțit de V. Grecu (**Lucrări**, nr. 21, p. 308) și menționat de același, alături de alt manuscris grecesc, din biblioteca Institutului asumpționiștilor din Kadikioi-București (vide supra, **Gr**, p. 4), de pe ambele manuscrise recenzen-tul posedând copii fotografice.
12. Manuscrisul grecesc semnalat de S. Bettini (**Lucrări**, nr. 26, p. 192) în biblioteca M-rii Karakallou, pus în relație cu pictura de la Protaton (Athos, sec. XIV).
13. Manuscrisul grecesc datat 1846, aflat în custodie privată în Atena, descris de P. I. BASILIOU s.v. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, în *ThEE*, vol. 5 (Atena 1964) col. 65-66.

III. Identificarea actuală a acestor manuscrise, spre diferență de cele sus-menționate, este în general fie incertă, fie imposibilă.

B. LUCRĂRI^{IV}

1. Dionisie din Furna, "Prefețe" = Dionisie din Furna, "Către Născătoarea de Dumnezeu", "Tuturor Zografilor", "Îndrumări", în *Ediții*, nr. 14, p. 25-31; cf. *Gr*, p. 59-67 și *Ediții*, nr. 13; p. 47-54.
2. Macarie, "Înainte de cuvântare" = Macarie Arhimandritul, "Înainte de cuvântare", în *Gr*, p. 43-45.
3. Kogălniceanu, "Modeluri de pictură" = M. Kogălniceanu, "Colecțiune de modeluri de pictură religioasă de dascălul Radu zugravul", *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, I (1882), pp. 33-35.
4. Mureșianu, *Iconologia* = S. Mureșianu, *Iconologia creștină, occidentală și orientală* (București 1893).
5. Ghenadie, "Precuvântare" = Ghenadie Râmniceanul, "Precuvântare", în *Ediții*, nr. 7, ed. 1, p. 5-46.
6. Tzigara-Samurcaș, "Fragment" = Al. Tzigara-Samurcaș, "Fragment din ustavul sau erminia zugrăviei", *Omagiu lui C. Dumitrescu-Iași* (București 1904), p. 291-96.
7. Miron Cristea, *Iconografia* = E. Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul bisericii răsăritene* (Sibiu 1905), p. 6s.
8. Iorga, "Carnet d'un peintre" = N. Iorga, "Le carnet d'un peintre roumain aux XVII e - XVIII e siècles", *Courier franco-roumain*, II (1921), p. 33.
9. Grecu, "Versiunile românești" = V. Grecu, "Versiunile românești ale Erminiilor de pictură bizantină", *Codrul Cozminului*, I (1924), pp. 105-174.
10. Berechet, "Manuscris" = Șt. Berechet, "Un manuscris de zugrăveală al mitropolitului Antim", *BCMI – Basarabia*, II (1928), pp. 125-35.
11. Grecu, "Die Hermeneia" = V. Grecu, "Die Hermeneia της ζωγραφικής τεχνης im Rumanischen", *BZ* 30 (1929), pp. 619-22.
12. Grecu, "Contribuții" = V. Grecu, "Contribuții la studiul izvoarelor manualului de pictură bizantină", *Închinare lui N. Iorga cu prilejul împlinirii vârstei de 60 ani* (Cluj 1931), pp. 185-95.
13. Grecu, "Manualul de pictură" = V. Grecu, "Manualul de pictură al lui Dionisie din Furna în românește", *Codrul Cozminului*, 7(1931-32), pp. 49-59
14. Grecu, "Pictură bisericească" = V. Grecu, "Cărți de pictură bisericească bizantină", *Candela* XLIII (1932), pp. 105-137.
15. Petrescu, *Arta frescei* = C. Petrescu, *Arta frescei și tradiția bizantină și antică* (București 1933); idem, *L'art de la fresque* (Paris 1930).
16. Grecu, "Byzantinische Handbuecher" = V. Grecu, "Byzantinische Handbuecher der Kirchenmalerei", *Byz IX/2* (1934), pp. 675-701.
17. Partington, "Chemical Arts" = J. R. Partington, "Chemical Arts in the Mount Athos Manual of Christian Iconography", *Isis* 22 (1934-35), pp. 136-149.
18. Gheorghiu, "Manualul lui Dionisie" = N. Gheorghiu, "Manualul de pictură bisericească al lui Dionisie din Furna", *BOR* (1935), nr. 9-10, pp. 490-93.
19. Grecu, "Ediție critică" = V. Grecu, "O ediție critică a cărții de pictură bisericească bizantină", *Codrul Cozminului* VII (1935), pp. 103-128.
20. Grecu, "Kritische Ausgabe I" = V. Grecu, "Eine kritische Ausgabe der Ερμηνεία της ζωγραφικής τεχνης", *Izvestiia na Bălgarskiia Arheologiceski Institut* 9 (1935), p. 225-37.
21. Grecu, "Kritische Ausgabe II" = V. Grecu, "Eine kritische Ausgabe der Ερμηνεία της ζωγραφικής τεχνης", *Εις μνημην Σπυριδωνος Λαμπρου* (Atena 1935), pp. 303-310.
22. Grecu, "Introducere" = V. Grecu, "Introducere", *Cărți de pictură*, p. 3-39.
23. Săndulescu-Verna, "Manualele de iconografie" = C. Săndulescu-Verna, "Manualele de iconografie ale vechilor zugravi", *Îngerul* IX (1937), nr. 4-5, pp. 173-180.

IV. Sunt consemnate titlurile dedicate strict problematicii Erminiei, în cea mai mare parte contribuții ale autorilor, traducătorilor, editorilor, cercetătorilor etc. de manuscrise, de la simple referințe ori descrieri, la prefețe, introduceri, studii sau lucrări de specialitate.

24. Chatzidakis, "Elpios Romaios" = M. Chatzidakis, "Εκ του Ελπιου του Ρομαιου". în *EEBS XIV* (Atena 1938), p. 409 s.
25. Grecu, "Erminiile" = V. Grecu, "Erminiile de pictură bizantină", *Candela L-LI* (1940-41).
26. Bettini, "Edizione critica" = S. Bettini, "Per un'edizione critica del Manuale del Monte Athos di Dionisio da Furna", *Atti del Real Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 100/2; *Classe di Scienze morali e letterarie* (1940-41), pp. 176-96.
27. Verona, *Pictura* = A. Verona, *Pictura. Studiu tehnic* (București 1944)
28. Greceanu, "Le livre" = O. Greceanu, "Le livre de 'zugrav' Abraham", *Arcades*, nr. 2, apr. 1947, pp. 24-36.
29. Oikonomedes, "Ermeneia" = D. B. Oikonomedes, "Η ερμηνεία της ζωγραφικής τεχνής εν Ρουμανία", *Αθηνά 57* (1953), pp. 35-44.
30. Sigalas, "Handschriften der Ermeneia" = A. Sigalas, "Mitteilungen über einige spatere (der 18. und 19. Jahrhundert) Handschriften der Ermeneia της ζωγραφικής τεχνής", *Πεπραγμένα Θ'* (IX) Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου. (Θεσσαλονίκη 1953), Ελληνικά, ann. nr. 9, vol. 1, Arheol. (Atena 1955).
31. Kontoglu, *Explanation* = Ph. Kontoglu, *The Explanation of Byzantine Iconography* (Atena 1960).
32. Stoicescu, "Cum se zugrăveau bisericile" = N. Stoicescu, "Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea", *MO*, XLIX (1967), nr. 5-6, pp. 408-29.
33. Podlipny, "Stan Zugravul" = A. M. Podlipny, "Caietul de modele al lui Stan Zugravul", *Revista Muzeelor* (1970), nr. 2, p. 166-70.
34. Ștefănescu, *Iconografia* = I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești* (București 1973).
35. Voinescu, "Caiet de modele" = T. Voinescu, "Un caiet de modele de pictură medievală românească", în *Pagini de veche artă românească*, vol. III (București 1974).
36. Braniște, *Programul iconografic* = *Programul iconografic al bisericilor ortodoxe. Îndrumător pentru zugravii de biserici* (București 1975). Extras din BOR, XCII (1974), nr. 5-6, pp. 730-71.
37. Stoichiță, "Arta ca meserie" = V. I. Stoichiță, "Cennino Cennini – Arta ca meserie (Prefață)", în *Cennino Cennini: Tratatul de pictură*, trad. rom., note și indice de N. Toscani (București 1977).
38. Stoichiță, "Studiu" = V. I. Stoichiță, "Studiu introductiv", la Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. S. Bratu Stati și Ș. Stati (București 1979).
39. Săndulescu-Verna, "Cuvânt de lămurire", "Indice" = Al. Săndulescu-Verna, *Erminia PB*, pp. 11s, 307s.
40. Mihalcu, *Valori medievale* = M. Mihalcu, *Valori medievale românești* (București 1984).
41. Mora, *Conservation* = P. & L. Mora, P. Phillipot, *La conservation des peintures murales* (Bologna 1977); trad. rom. D. Pineta, *Conservarea picturilor murale* (București 1986).
42. Braniște, *Liturgica* = E. Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* (București 1993).

III. ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

ACR = *Arta creștină în România*, vol. 1-5 (București 1979-1985)

AMJ = *American Journal of Archaeology*

ArtB = *The Art Bulletin*

ArtJ = *Art Journal*

ArtVen = *Arte Veneta*

BalkSt = *Balkan Studies*

Balthasar, *La Gloire et la Croix* = H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix: Les aspects esthétiques de la Révélation*, vol. 1-2 (Paris 1968)

Balthasar, *Liturgie cosmique* = H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (Paris 1947)

BAR,IS = *British Archaeological Reports*, International Series

- BCMI* = *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* (București 1908-1945)
- BHG* = *Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. III F. Halkin, 3 vol. (Bruxelles 1957); vol. 4 *Auctarium* (Bruxelles 1969); vol. 5 *Novum Auctarium* (Bruxelles 1984)
- BHL* = *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, 2 vol. (Bruxelles 1898-1901; retip. 1949). *Supplementi editio altera auctior* (1911)
- BHO* = *Bibliothèque hagiographique Orientale*
- Bibl.sanct.* = *Bibliotheca sanctorum*, 12 vol. (Roma 1961-70)
- BICR* = *Bolletino dell'Istituto Centrale del Restauro*
- Bîcikov, Estetica* = V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, trad. rom. L. Dragomirescu (București 1984)
- BMI* = *Buletinul Monumentelor Istorice* (București 1970-74)
- BMQ* = *The British Museum Quarterly*
- BollBadGr* = *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*
- BOR* = *Biserica Ortodoxă Română* (București 1888)
- Bornaert, *Commentaires lit.* = R. Bornaert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècles* (Paris 1966)
- Brașiște, *Liturgica* = E. Brașiște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* (București 1993)
- Bréhier, *Civilizația biz.* = L. Bréhier, *Civilizația bizantină*, trad. rom. N. Spinescu (București 1994)
- BS* = *Bizantinoslavica*
- BS/EB* = *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*
- Byz* = *Byzantion*
- ByzF* = *Byzantinische Forschungen*
- BZ* = *Byzantinische Zeitschrift*
- CahArh* = *Cahiers archéologiques*
- Capizzi, *Pantokrator* = C. Capizzi, *Pantokrator. Saggio d'esegesi letterario-iconografica* (Roma 1964)
- CEB* = *Congrès international des Études Byzantines: Actes*
- Cennini, *Libro dell'Arte* = Cennino D'Andrea Cennini, *Il libro dell'arte o Trattato della pittura*, ed. it.: G. & C. Milanese (Florența 1859); R. Simi (Florența 1913 și 1943); F. Brunello, L. Magagnato (Vicenza 1971); trad. engl.: M. Merrifield, *A Treatise on Painting Written by Cennino Cennini* (Londra 1844); Ch. J. Herringham, *The Book of Art of Cennino Cennini* (Londra 1899); D. V. Thompson, *The Craftman's Handbook* (Yale Univ. Press 1933, retip. New York f. a.); trad. germ. A. Ilg, *Das Buch von der Kunst* (Viena 1871, retip. Osnabrueck 1970); trad. fr. V. Mottez, *Le livre del'art ou traité de la peinture par Cennino Cennini* (Paris 1911); trad. rom. și coment. de D. Belisare-Muscel, *Tratatul de pictură al lui Cennino Cennini* (București 1937); N. Toscani, *Cennino Cennini: Tratatul de pictură* (București 1977)
- Chatzidakis, "Elpios Romaïos" = M. Chatzidakis, "Εκ του ΕΛπιου του Ρομαίου", în *EEBS* XIV (Atena 1938).
- ChHist* = *Church History*
- Chron.Pasch.* = *Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, 2 vol. (Bonn 1832)
- Clement Alex., *Scrieri* = Clement Alexandrinul, *Scrieri*, pt. 1-2 (București 1982)
- CMH* = *The Cambridge Medieval History*, 8 vol. (Cambridge-New York, 1911-36; vol. 4, ed. II, 1966-67)
- Constituțiile AP* = *Constituțiile apostolice (Așezămintele Sfinților Apostoli)*, text grec/latin în *MELV*; trad. rom. în SPA 2
- CorsiRav* = *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*
- CSCO* = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*
- CSEL* = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
- CSHB* = *Corpus scriptorum historiae byzantinae*
- DACL* = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vol. (Paris 1903-)
- DHGE* = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris 1912-)
- DictBibl* = *Dictionnaire de la Bible*, 5 vol. (Paris 1912-28)

DictSpir = *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris 1932-)

Didahia AP = *Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli* (Διδαχη των Δωδεκα Αποστολων) text grec/latin în *MELV*; trad. rom. D. Fecioru, în *SPA* 1, col. *PSB* 1 (București 1979)

Didron-Durand, *Manuel* = A. Didron, P. Durand, *Manuel d'icographie chrétienne grecque et latine* (Paris 1845; retip. New York 1963)

Diehl, *Manuel AB* = Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, vol. 1-2 (Paris 1925-26)

Dionisie Areopagitul, (...) = Dionisie Areopagitul, *De caelesti hierarchia (CH)*; idem, *De ecclesiastica hierarchia (EC)*; idem, *De mystica theologia (MT)*; idem, *De divinis nominibus (DN)*; idem, *Epistulae (Ep)*; text grec/latin *PG* 3; trad. fr. M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris 1943); trad. engl. C. E. Rolt, *Dionysius the Areopagite. The Divine Names and the Mystical Theology* (Londra-Tornbridge 1979); trad. rom. folosite: C. Iordăchescu, Th. Simenschy, *Numele divine, Teologia mistică* (Iași 1936) și C. Iordăchescu, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericăscă* (Chișinău 1932); cf. trad. rom. D. Stăniloae, *Sfântul Dionisie Areopagitul: Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul* (București 1996)

Dionisie, *Carte de pictură* = Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. S. Bratu-Stati și Ș. Stati (București 1979)

Dionys, *Hermineia* = *Dionysiou tou ek Phournas. Hermeneia tes zographikes technes kai kyriai autes anekdotoi pegai*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus (St. Petersburg 1909)

DMA = *Dictionary of the Middle Ages*, 13 vol. (New York 1982-1989)

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*

Drăgulin, "Ecleziologia" = Gh. Drăgulin, "Ecleziologia Tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan", teză de doctorat, în *ST*, XXXI (1979), nr. 1-4.

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1923-50)

Dură, "Teologia icoanelor" = N. Dură, "Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe", în *O*, XXXIV (1982), nr. 1, pp. 65-73

EChR = *Eastern churches Review*

EEBS = *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*

EO = *Echos d'Orient*, 39 vol. (Paris, Constantinopol, București 1872-1942)

EtBalk = *Etudes Balkaniques*

Etheria, *Peregrinatio* = Etheria (Egeria), *Peregrinatio ad Loca sancta*, ed. P. Geyer, în "Itinera hierosolymitana, saeculi III-VIII", *CSEL*, 39 (Viena 1898); trad. rom. la M. Braniște, *Însemnările de călătorie ale Peregrinei Egeria (sec. IV)* (Craiova 1982)

Eusebius, *Historia* = Eusebius, *Historia ecclesiastica*, în *Eusebius Werke 2.1-3. Die Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz (Leipzig 1903-09)

Eusebius, *Vita* = Eusebius, *Vita Constantini*, în *Eusebius Werke 1.1. Über das Leben des Kaisers Konstantin*, ed. F. Winkelmann (Berlin 1975)

Evdokimov, *Art de l'icône* = P. Evdokimov, *L'Art de l'icône. Une théologie de la beauté* (f. 1. 1970, retip. 1981), trad. rom. G. Moga, P. Moga, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții* (f. 1. 1992) Fecioru, "Teologia icoanelor" = D. Fecioru, "Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin", în *Ort*. XXXIV (1982), nr. 1, p. 28-42

FelRav = *Felix Ravenna*

GB = *Glasul Bisericii* (București 1941-)

GBA = *Gazette de beaux-arts*

Germanus, *Hist. Eccles.* = Germanus, patr. CP, *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ μυστικὴ θεωρία*, în *PG*, t. XCVIII, c. 383-453; trad. ital. N. Borgia, "Il Commentario liturgico di S. Germano, patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario", în *StLit* 1 (Grottaferrata 1912); trad. engl. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople: On the Divine Liturgy* (Crestwood, N. Y., 1984); trad. rom. N. Petrescu, în *MO*, XXVI (1974), nr. 9-10, XXVII (1975), nr. 1-2, XXVIII (1976), nr. 3-4.

Ghenadie, *Iconografia* = Episcopul Ghenadie al Râmnicului, *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericesti* (București 1891; retip. sub egida Sf. Sinod, București, 1903)

Godet, "Pseudo Denys" = P. Godet, *Le Pseudo Denys l'Aréopagite*, *DTC*, t. IV, pt. 1, c. 430.

GOThR = *The Greek Orthodox Theological Review*

- Grabar, *Empereur* = A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris 1936; retip. Londra 1971)
- Grabar, *Iconoclasmul* = A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin: Dosarul arheologic*, trad. rom. D. Bratu (București 1991)
- Grabar, *Martyrium* = A. Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol. (Paris 1943-46; retip. Londra 1972)
- Grabar, *Peinture* = A. Grabar, *La peinture byzantine* (Geneva 1953)
- Grabar, *Premier art* = A. Grabar, *Le premier art chrétien (200-395)* (Paris 1966)
- Gracanica Symp. = *L'art byzantin au début du XIV e siècle. Symposium de Gracanica, 1973. Vizantijska umetnost pocetkom, XIV veka: Naucni skup u Gracanici, 1973* (Belgrad 1978)
- Greco, *Cărți de pictură* = V. Greco, *Cărți de pictură bisericească bizantină* (Cernăuți 1936)
- Greco, "Erminii de pictură bizantină" = V. Greco, "Erminii de pictură bizantină", extras din *Candela*, 1939-41 (Cernăuți 1942)
- Hartmann, *Estetica* = N. Hartmann, *Estetica*, trad. rom., C. Floru (București 1974)
- Haussig, *Histoire CB* = H. W. Haussig, *Histoire de la civilisation byzantine*, trad. fr. H. Décarreaux (Paris 1967)
- Hefele-Leclercq, *Conciles* = C. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, 11 vol. (Paris 1907-52)
- Hertling-Kirschbaum, *Catacombs* = L. Hertling, E. Kirschbaum, *The Roman Catacombs and their Martyrs*, trad. engl. J. Costelloe (Londra 1956; ed. rev. 1960; retip. Londra, 1975)
- Hetherington, *Painter's Manual* = *The Painters Manual of Dionysius of Fourna*, trad. engl. P. Hetherington (Londra 1974)
- Ioan Damaschin, *Imag. I-III* = Sf. Ioan Damaschin, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, în *PG*, t. 94; ed. critică B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. III, în *PTS*, t. 17 (Berlin-New York 1975); v. și trad. rom. D. Fecioru, "Teologia icoanelor".
- Ir* = *Irenikon* (Chevetogne 1926-)
- Janin, *Eglises CP* = R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecumenique, 3: Les églises et les monastères*, ed. II (Paris 1969)
- JBA* = *Journal of the British Archaeological Association*
- JbAChr* = *Jahrbuch für Antike und Christentum*
- JbKw* = *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*
- JEH* = *Journal of Ecclesiastical History*
- Jenkins, *Studies* = R. J. H. Jenkins, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries* (Londra 1970)
- Jerphanion, *Cappadoce* = G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce*, 2 vol./4 pt. (Paris 1925-42)
- JThSt* = *Journal of Theological Studies*
- Kazhdan, "Byzantium" = A. Kazhdan, "Byzantium", *ODB*, vol. 1
- Kitzinger, *Byz. Art* = E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3rd-7th Century* (Cambridge, Mass. 1977)
- Knoller, *Manuscrisul M. K.* = ed. J. Pop, *Martin Knoller - Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des 18. Jahrhunderts*, în *Mittellungen des Ferdinandeums* (Innsbruck 1904-1905)
- Kosmas Ind. = *Kosmas Indicopleustés, Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 3 vol. (Paris 1968-73)
- Krumbacher, *GBL* = K. Krumbacher, *Geschichte des byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Ende des Östromischen Reiches (527-1453)*, ed. II (München 1897)
- Lampros, *Catalogue* = Sp. Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscript on Mount Athos*, 2 vol. (Cambridge 1895-1900)
- Lassus, *Album* = J. Lassus, ed., *Album de Villard de Honnecourt* (Paris 1968)
- Lassus, "Maison des chrétiens" = J. Lassus, "La maison des chrétiens de Doura Europos", în *RA* (Paris 1969), fasc. 1, p. 129-40.
- Lassus, *Sanctuaires* = J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* (Paris 1944)
- Lazarev, *Istoria PB* = V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, trad. rom. Fl. Chirișescu, 3 vol. (București 1980)

- Liber de coloribus* = *Liber de coloribus illuminatorum seu pictorum*, trad. D. V. Thompson Jr., în *Speculum*, I (1926), p. 280s.
- Lossky, *A l'image* = V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris 1967)
- Lossky, *Théologie mystique* = V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944)
- Lossky, *Vision of God* = V. Lossky, *The Vision of God* (Londra 1963)
- MA = *Mitropolia Ardealului* (Sibiu 1956-)
- Mango, *Sources & Documents* = C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire: 312-1453, Sources and Documents* (Englewood Cliffs, N. J., 1972)
- Mango, *Byz. Arch.* = C. Mango, *Byzantine Architecture* (New York 1976)
- Mansi = G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol./58 pt. (Paris-Leipzig 1901-27)
- Manuscrisul lui Heraclius* = *Heraclius: De coloribus et artibus romanorum*, ed. lat. cu introd., note și trad. engl. de M. Merryfield, în *Original Treatises on the Arts of Painting*, vol. I, p. 166-257 (Londra 1849; retip. New York 1967); text lat., introd., note și trad. germ. de A. Ilg, "Von den Farben und Kunsten den Romer", în *Eitelbergers Quellenschriften*, IV (Viena 1873; retip. Osnabruek 1970)
- Manuscrisul de la Lucca* = *Compositiones ad tingenda musiva, pelles et alia...*, ed. lat. L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, vol. II, col. 366-388 (Mediolani 1739). Text lat. și trad. engl. J. M. Burnam, *A Classical Technology* (Boston; 1920); text lat. și trad. germ. H. Hedfords, *Compositiones ad Tingenda Musiva* (Uppsala 1932)
- Manuscrisul de la Quedlimburg* = ed. H. Degering, A. Boeckler, *Die Quedlimburger Itala-fragment* (Berlin 1932)
- Manuscrisul de la Strasbourg* = trad. engl. din germ. de V. & R. Borradaile, *The Strasbourg Manuscript. A Medieval Painter's Handbook* (Londra 1966)
- Mappae Clavicula* = *Mappae Clavicula. A Treatise on the Preparation of Pigments During the Middle Age*, ed. A. Way, în *Archaeologia or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity*, vol. XXXII, p. 183-244 (Londra 1847); trad. engl. (cu facsimile originale lat.) C. S. Smith, J. G. Hawthorne, "Mappae Clavicula", în *TRAPS*, N. S., vol. 64, pt. 4 (Philadelphia 1974)
- Maraval, "Epiphane" = P. Maraval, "Epiphane, Docteur des iconoclastes", în *Nicée II*, p. 51-62.
- Maxim, *Myst.* = Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, text grec/Latin PG, XCI, c. 657-718; trad. fr. în *Irénikon*, XIII-XV (1936-38); trad. rom. D. Stăniloae "Sf. Maxim Mărturisitorul: Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii", în *Revista Teologică* (Sibiu 1944), nr. 3-4 și 7-8.
- MB = *Mitropolia Banatului* (Timișoara 1951-)
- MedSt = *Medieval Studies*
- MEG = (*Marea Enciclopedie Greacă*) Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία, 24 vol. (Atena 1926-34)
- MELV = *Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, ed. J. Quasten (Bonn 1935-37)
- Meyendorff, *Byz. Theology* = J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York 1974)
- Meyendorff, *Christ* = J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris 1969)
- Mihalcu, *Valori medievale* = M. Mihalcu, *Valori medievale românești* (București 1984)
- Millet, *Recherches* = G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles* (Paris 1916; retip. 1960)
- Mill. M.-Athos = *Le millénaire du Mont-Athos, 963-1963*, 2 vol. (Chevetogne 1963-64)
- Mitrofanovici, *Liturgica* = V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe, Cursuri Universitare*, ed. 1 de T. Tamavshi (Cernăuți 1909), ed. 2 de N. Cotlarciuc (Cernăuți 1929)
- MMS = *Mitropolia Moldovei și Sucevei* (Iași)
- MO = *Mitropolia Olteniei* (Craiova 1949)
- Mora, *Conservation* = P. & L. Mora, P. Phillipot, *La conservation des peintures murales* (Bologna 1977); trad. rom. D. Pineta, *Conservarea picturilor murale* (București 1986)
- Mureșianu, *Iconologia* = S. Mureșianu, *Iconologia creștină, occidentală și orientală* (București 1894)

- Necula, "Simbolismul locașului" = N. Necula, "Simbolismul locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului", în *GB*, XLII (1983), nr. 9-12.
- Nicée II* = *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, ed. F. Boespflug, N. Lossky (Paris 1987)
- Nicolescu, *Moștenirea biz.* = C. Nicolescu, *Moștenirea artei bizantine în România* (București 1971)
- Not Dign* = *Notitia dignitatum*, ed. O. Seeck (Berlin 1876)
- Nyssen, *Începuturile PB* = W. Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom. D. Stăniloae (București 1975)
- OC* = *Orientalia Christiana*
- ODB* = *The Oxford dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, 3 vol. (New York – Oxford 1991)
- OrCr* = *Oriente cristiano*
- OrChrAn* = *Orientalia christiana analecta*
- OrChrP* = *Orientalia christiana periodica* (Roma 1935-)
- Orlandos, *Basilike* = A. K. Orlandos, *He xylostegos palaiochristianike basilike tes meso-giakes lekanes*, 2 vol. (Atena 1952-57)
- Ort* = *Ortodoxia* (București 1948-)
- Ostrogorsky, *History* = G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, ed. III rev. (New Brunswick, N. J., 1969)
- Ouspensky, *Théologie de l'icône* = L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Paris 1980); trad. rom. T. Baconsky: L. Uspensky, *Teologia icoanei* (București 1994)
- Păcurariu, *IBOR* = Păcurariu, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, 2, 3 (București 1980, 1992, 1997)
- PG* = *Patrologiae cursus completus*, Series graeca, ed. J.-P. Migne, 161 vol./166 pt. (Paris 1857-66)
- Photios, *Bibl.* = Photios, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, 8 vol. (Paris 1959-77)
- PL* = *Patrologiae cursus completus*, Series latina, ed. J.-P. Migne, 221 vol./222 pt. (Paris, 1844-80)
- Popescu, "Basilica și sinagoga" = E. Popescu, "Basilica și sinagoga în sud-estul european în epoca protobizantină (sec. IV-VI)", *ST*, XLII (1990), nr. 4, p. 59-70.
- Popescu, *Bizantinologia* = Em. Popescu, *Bizantinologia*, curs dactilografiat (1989-90), Facultatea de Teologie Ortodoxă București
- Popescu, *InscrGrL* = Em. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România* (București 1976)
- Pozzo, "Breve istruzione per dipingere..." = A. Pozzo, "Breve istruzione per dipingere...", în *Prospettiva de' Pittori ed Architetti* (Roma 1692, retip. 1758)
- PrOC* = *Proche Orient Chrétien*
- Prokopios, *Opera* = *Procopii Caesariensis opera omnia*, ed. J. Haury, G. Wirth, vol. 1-2, *De bellis* (Leipzig 1962-63); vol. 3 *Historia arcana* (Leipzig 1963); vol. 4 *De aedificiis* (Leipzig 1964)
- PSB* = *Părinți și scriitori bisericesti*, vol. 1, (București 1979-)
- PTS* = *Patristische Texte und Studien*
- Quasten, *Patrology* = J. Quasten, *Patrology*; 3 vol. (Westminster, Md., 1950-60)
- RA* = *Revue archéologique*
- RAC* = *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950-)
- Rămureanu, "Cinstirea icoanelor" = I. Rămureanu, "Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole", *ST*, XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 621-71
- REB* = *Revue des études byzantines*
- RESEE* = *Revue des études sud-est européennes*
- RevIst* = *Revista de istorie*
- Rhalles-Potles, *Syntagma* = G. A. Rhalles, M. Potles, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, 6 vol. (Atena 1852-59; retip. 1966)
- RHE* = *Revue d'histoire ecclésiastique*
- Rice, *Art Byz.* = D. T. Rice, *The Art of Byzantium* (Londra 1959)
- Riou, *Monde et Église* = A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris 1973)
- ROC* = *Revue de l'Orient chrétien* (Paris 1896-1946)

- Rordorf, *Liturgie* = W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens* (Paris 1986)
- Rostovtzeff, *Excavations* = M. Rostovtzeff et al, *The Excavations at Dura-Europos*, Reports I-IX (New Haven 1929-1946)
- Rostovtzeff, *Dura-Europos* = M. Rostovtzeff, *Dura Europos and Its Art* (Oxford 1938)
- Runciman, *Civilisation* = St. Runciman, *La civilisation Byzantine* (Paris 1934)
- Sarafidi, *Dicționar grec-român* = H. Sarafidi, *Dicționar grec-român* (Constanța 1935)
- Săndulescu-Verna, *Erminia* PB = C. Săndulescu Verna, *Erminia picturii bizantine* (Timișoara 1979)
- SC = *Sources chrétiennes*
- Schafer, "Iustinianus I" = T. Schafer, "Iustinianus I et vita monachica", în *Acta Congressus Iuridici Internationalis, Romae, 12-17 Novembris, 1934*, vol. 1 (Roma 1935)
- Schiopu, "Tâmpla" = I. Schiopu, "Tâmpla (catapeteasma) bisericilor ortodoxe" *BOR*, LXXXVI (1968), nr. 11-12
- Schonborn, *Icone du Christ* = Ch. Schonborn, *L'icône du Christ, Fondements théologiques*, ed. II (Paris 1986); trad. rom. V. Răducă, *Icoana lui Hristos* (București 1996)
- SCIV = *Studii și Cercetări de istorie veche*
- SemKond = *Seminarium Kondakovianum*
- Sendler, *L'icône* = E. Sendler, *L'icône, image de l'invisible. Elements de théologie, esthétique et technique* (Paris 1981)
- Simeon Thess., *Tractat* = Simeon Thessalonicensis, Περὶ τοῦ Ναοῦ, în PG, t. CLV, după ed. princeps a patr. Dosithei al Ierusalimului (Iași 1683); trad. rom. Chesarie, *Simeon, arhiep. Tesalonicalului: Voroavă de întrebări și răspunsuri* (București 1765); retip. de T. Teodorescu, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul Nostru Iisus Hristos și urmașii săi* (București 1865-66)
- Sophron., *Logos* = Sophronios Hierosol, *Cuvânt cuprinzând toată descrierea bisericii și expunerea amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc la dumnezeiasca slujbă*, text grec/latin în PG, t. LXXXVII, c. 3981-4002; trad. rom. N. Petrescu, "Sofronie, Patriarhul Ierusalimului: Comentariu liturgic", în *MO*, XVI (1964), nr. 5-6.
- Sopocani Symp.* = *L'art byzantin du XIIIe siècle. Symposium de Sopocani, 1965* (Belgrad 1967)
- Soteriou, *Eikones* = G. & M. Soteriou, *Eikones tes Mones Sinai*, 2 vol. (Atena 1956-58)
- SPA 1 = *Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, 2 vol. (București 1927-28)
- SPA 2 = *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB1 (București 1979)
- Sphr. = *Georgios Sphrantzes, Memorii*, ed. V. Grecu (București 1966)
- ST = *Studii Teologice* (București 1949-)
- Stăniloae, *Chipul nemuritor* = D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (Craiova 1987)
- Stăniloae, *Dogmatica* = D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1-3 (București 1978)
- Stăniloae, *Filocalia* = D. Stăniloae, *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1-4 (Sibiu 1947-48; reeditate de ed. "Harisma", București 1992-94), vol. 5-11 (ed. I. B. M. O., București 1977-90), vol. 12 (ed. "Harisma", București 1991)
- Stăniloae, "Hristologie și iconologie" = D. Stăniloae, "Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX", *ST*, XXXI (1979), nr. 1-4
- Stăniloae, "Locașul bisericesc" = D. Stăniloae, "Locașul bisericesc propriu-zis: cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației", *MO*, XXXI (1981), nr. 3-4
- Stăniloae, "Mistagogia Sf. Maxim" = D. Stăniloae, "Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii" (Mistagogia Sf. Maxim Mărturisitorul), trad. și note în *Revista Teologică* (Sibiu 1944), nr. 3-4 și 7-8
- Stăniloae, *Sf. Maxim: Ambigua* = D. Stăniloae, *Sf. Maxim Mărturisitorul, Ambigua*, trad., introd. și note în col. PSB 80 (București 1983)
- Stăniloae, "Simbolul-icoana" = D. Stăniloae, "Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei", *ST*, VII (1957), nr. 7-8, p. 428-446
- Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune* = D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă* (Craiova 1986)
- STB = *Studi bizantini*

- Ștefănescu, *Iconografia* = I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești* (București 1973)
- StLit* = *Studi liturgici*
- StMed* = *Studi Medievali*
- Stoicescu, "Cum se zugrăveau bisericile" = N. Stoicescu, "Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea", *MO*, XIX (1967), nr. 5-6, pp. 408-29
- Stoichiță, "Studiu" = V. I. Stoichiță, "Studiu introductiv", la Dionisie din Furma, *Carte de pictură*, trad. rom. S. Bratu Stati și Ș. Stati (București 1979)
- Synax. CP* = *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, ed. H. Delehaye (Bruxelles, 1902)
- Ștrempel, *Catalogul* = G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. 1-4 (București 1978-92)
- Tafrali, *Thessalonique* = O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle* (Paris 1913)
- Tatarkiewicz, *Istoria esteticii* = W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, trad. rom. S. Mărculescu, 4 vol. (București 1978)
- Testamentum Domini* = *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, text grec/latin în *MELV*
- THEE* = *Threskeutike kai Ethike Enkyklopaideia* (Θρησκευτικη και ηθικη εγκυκλοπαιδεια), 12 vol. (Atena 1962-68)
- Theodor And., *Protheoria* = Theodor Andidensis, Προθεωρια κεφαλαιωδης περι των εν τη θεια λειτουργια γινομενων συμβολων και μυστηριων *PG*, t. CXL, c. 417-68; trad. rom. N. Petrescu, "Theodor, episcop de Andida, Comentariu liturgic" în *BOR*, LXXXIX (1971), nr. 3-4
- TheolSt* = *Theological Studies*
- Theoph. = Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 vol. (Leipzig 1883-85; retip. Hildesheim 1963)
- TheophCont = *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker (Bonn 1838)
- Theophyl.Simok. = Theophylaktos Simokattes, *Oikoumenike historia*, ed. C. de Boor, rev. P. Wirth (Stuttgart 1972)
- Theophilus, *Schedula* = Theophilus Presbyter, *Schedula diversarum artium*, ed. cu trad. fr. de Ch. de l'Escalopier (Paris-Leipzig 1843); ed. cu trad. germ. de A. Ilg, în *Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance*, VII (Viena 1874); ed. cu trad. engl., introd. și note, de R. C. Dodwell (Londra 1971); trad. engl. și coment., J. Hawthorne și C. S. Smith, *Theophilus: On Divers Arts* (Chicago, 1963; retip. New York, 1979)
- Thunberg, *Microcosm and Mediator* = L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus The Confessor* (Lund, 1965)
- TrAPS* = *Transactions of the American Philosophical Society*
- TU* = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*
- Turchi, *Civiltà bizantina* = N. Turchi, *La civiltà bizantina* (Torino 1915)
- Underwood, *Kariye Djami* = P. A. Underwood, *The Kariye Djami*, 4 vol. (New York-Princeton 1966-75)
- Vasari, "Introduzione" = "Introduzione alle arti del disegno ciné architettura, scultura e pittura", în vol. I, p. 168-213, din *Le vite de' piu eccellenti pittori, scultori ed architettori scritte da Giorgio Vasari, pittore aretino*, note și coment. G. Milanese, vol. I-IX (Florența 1906); trad. rom. și note de Ș. Crudu, "Introducere la cele trei arte ale desenului, adică arhitectura, sculptura și pictura", în vol. I, p. 49-166, din *Giorgio Vasari, pictor și arhitect din Arezzo: Viețile celor mai de seamă pictori, sculptori și arhitecți*, vol. I-II (București 1962); trad. engl. L. S. Maclehouse, *Vasari on Technique* (New York 1960)
- Vasiliev, *Histoire* = A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, vol. 1-2 (Paris 1932)
- Vătășianu, *Ist.Artei* = V. Vătășianu, *Istoria artei europene*, vol. I: Epoca medie (București 1967)
- Velmans, *Sviluppo e prestigio* = T. Velmans, *Sviluppo e prestigio dell'icone alla fine del Medioevo*, *OC*, XXII (1982), nr. 1-2, p. 41-96.
- Vintilescu, "Arhitectura bizantină" = P. Vintilescu, "Dezvoltarea și răspândirea arhitecturii bizantine", în *BOR*, LXXXV (1967), nr. 1-2

- Vintilescu, *Poezia imnografică* = P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântare bisericească* (București 1937)
- Vitruvius, *Arhitectura* = Vitruvius, *Despre arhitectură*, trad. rom. G. M. Cantacuzino, T. Conta și G. Ionescu (București 1964)
- VizVrem* = *Vizantijskij vremennik*
- Voinescu, "Caiet de modele" = T. Voinescu, "Un caiet de modele de pictură medievală românească", în *Pagini de veche artă românească*, vol. III (București 1974)
- Volbach, *Christ.Art* = W. F. Volbach, *Early Christian Art* (New York 1961)
- Volbach, *Elfenbein.* = W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, ed. III (Mainz 1976)
- Weitzmann, *Sinai Icons* = K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, vol. 1 (Princeton 1976)
- Weitzmann, *Studies* = K. Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. L. Kessler (Chicago-Londra 1971)
- Winfield, "Paint. Methods" = D. C. Winfield, "Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods", *DOP*, 22 (1965), 61-139
- Winfield, "Proportion & Structure" = J. și D. Winfield, "Proportion and Structure of the Human Figure in Byzantine Wall-Painting and Mosaic", *BAR*, IS, 154 (1982) (Cambridge, Mass., 1970)
- Zkunst* = *Zeitschrift für Kunstgeschichte*

BIBLIOGRAFIE

- ABEL, F.-M., *Géographie de la Palestine*, 2 vol. (Paris, 1933-38).
- ABERG, N. F., *The Occident and the Orient in the Art of the seventh Century*, 3 vol., (Stockholm, 1943-47).
- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 4 vol., (Berlin-Leipzig, 1922-74).
- Acta Sanctorum*, 71 vol. (Paris, 1863-1940).
- Actes de Chilandar*, ed. L. Petit [= *VizVrem* 17 (1911) supl. 1; retip. Amsterdam, 1968]
- Actes de Dionysiou*, ed. N. Oikonomides, (Paris, 1968).
- Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomides, (Paris, 1984).
- Actes d'Esphigménou*, ed. J. Lefort, (Paris, 1973).
- Actes de l'Iviron*, ed. J. Lefort, 2 vol., (Paris, 1985).
- Actes de Kostamonitou*, ed. N. Oikonomides, (Paris, 1978).
- Actes de Kutlumus*, ed. II, P. Lemerle, 2 vol., (Paris, 1988)
- Actes de Lavra*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, 4 vol., (Paris, 1970-82).
- Actes de Pantéléémon*, ed. P. Lemerle, G. Dagron, S. Circovici, (Paris, 1982).
- Actes du Pantokrator*, ed. L. Petit, (St. Petersburg, 1903).
- Actes de Protaton*, ed. D. Papachryssanthou, (Paris, 1975).
- AGATHIAS: *Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, (Berlin, 1967).
- Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, ed. K. Weitzmann, (New York, 1979).
- AHRWEILER, H., *Byzance, les pays et les territoires*, (Londra, 1976).
- AHRWEILER, H., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, (Londra, 1971).
- AKROPOLITAE, *Georgii: Opera*, ed. A. Heisenberg, 2 vol., (Leipzig, 1903).
- ALEXANDER, P. J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, (Oxford, 1958)
- Argenterie romaine et byzantine*, ed. F. Baratte (Paris, 1988)
- Arta creștină în România*, ed. I. Barnea, V. Drăguț, vol. 1-5, (București, 1979-1985).
- Art byzantin au début du XI^e siècle. Symposium de Gracanica, 1973. Vizantijska umetnost pocetkom XIV veka: Naucni skup u Gracanici 1973*, (Belgrad, 1978).
- Art byzantin chez les slaves: les Balkans*, 2 vol., (Paris, 1930).
- Art byzantin du XIII^e siècle. Symposium de Sopocani, 1965*, (Belgrad, 1967).
- Art dans l'Italie méridionale: Aggiornamento dell'opera di Emile Bertaux sotto la direzione di Adriano Prando*, 6 vol., (Roma, 1978).
- Art et société à Byzance sous les Paléologues* (Veneția, 1971).
- Artistes, artisans et production artistique au moyen âge*, ed. X. Barral i Altet, vol. 1-2, (Paris, 1986-87).
- ATTALEIATES, *Michael: Historia*, ed. I. Bekker, (Bonn, 1853).
- AUBERT, M., "Les Fouilles de Doura-Europos. Notes sur les origines de l'iconographie chrétienne, în *Bulletin Monumental*, nr. 4, (1933), p. 397s și în *L'Illustration*, (Paris, 1933), p. 454-57; 481-83.
- BABIC, G., *Les chapelles annexes des églises byzantines*, (Paris, 1969).
- BALTHASAR, H. U. von, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*, ed. II (Einsiedeln, 1961).
- BARNES, T. D., *Constantine and Eusebius*, (Londra, 1981).
- BAUER, V. C., "The Christian Chapel at Dura", *AMJ*, 37, (1933), p. 377sq.
- BECKWITH, J., *Early Christian and Byzantine Art*, ed. II (Harmondsworth, 1979).
- BELTING H., C. MANGO, D. MOURIKI, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos, (Fethiye Camii) at Istanbul*, (Washington, D. C. 1978).
- BERNARDAKIS, P., "Le ornements liturgiques chez les grecs", *EO* 5 (1901-02), 129-39.
- Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. III F. Halkin, 3 vol., (Bruxelles, 1957); vol. 4 *Auctarium*, (Bruxelles, 1969); vol. 5 *Novum Auctarium*, (Bruxelles, 1984), *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, 2 vol., (Bruxelles, 1898-1901; retip. 1949). *Supplémenti editio altera auctior* (1911).
- Bibliotheca sanctorum*, 12 vol., (Roma, 1961-70).
- BÎCKOV, V., *Estetica antichității târzii*, trad. rom., L. Dragomirescu, (București, 1984).

- BORNAERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècles*, (Paris, 1966).
- BRANIȘTE, E., *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericască, arhitectură și pictură creștină* (București, 1993).
- BREHIER, L., *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, ed. 2 (Paris, 1928).
- BREHIER, L., *Civilizația bizantină*, trad. rom., N. Spinescu (București, 1994).
- BREHIER, L., *Le monde byzantin* (Paris 1949)
- BREHIER, L., *La sculpture et les arts mineurs byzantins* (Paris, 1936).
- BRIGHTMAN, F. E., *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1, (Oxford, 1896).
- BRYER, A., D. WINFIELD, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, 2 vol., (Washington, D. C. 1985).
- BUCHTAL, H., H. BELTING, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople: An Atelier of Late Byzantine-Book Illumination and Calligraphy*, (Washington, D. C. 1978).
- BURY, J. B., *The History of the Later Roman Empire*, ed. II, 2 vol., (Londra, 1923)
- Byzantine Books and Bookmen*, (Washington, D. C. 1975).
- CABASIŁA, N., *Tâlcuirea Dumnezeieștei Liturghii*, studiu introductiv și trad. rom. E. Braniște, (București, 1947).
- Cambridge Medieval History*, 8 vol., (Cambridge-New York, 1911-36; vol. 4 ed. II, 1966-67).
- CAPIZZI, C., *Pantokrator. Saggio d'esegesi letterario-iconografica*, (Roma, 1964).
- CENNINI, Cennino D'Andrea: *Il libro dell'arte o Trattato della pittura*, ed. it.: G. & C. Milanesi, (Florența, 1859); R. Simi, (Florența, 1913 și 1943); F. Brunello, L. Magagnato, (Vicenza, 1971); trad. engl.: M. Merrifield, *A Treatise on Painting Written by Cennino Cennini*, (Londra, 1844); Ch. J. Herringham, *The Book of Art of Cennino Cennini*, (Londra, 1899); D. V. Thompson, *The Craftman's Handbook*, (Yale Univ. Press, 1933, retip. New York, f.a.); trad. germ. A. Ilg, *Das Buch von der Kunst*, (Viena, 1871, retip. Osnabrueck 1970); trad. fr. V. Mottez, *Le livre de l'art ou traité de la peinture par Cennino Cennini*, (Paris, 1911); trad. rom. și coment. de D. Belisare-Muscel, *Tratatul de pictură al lui Cennino Cennini*, (București, 1937); N. Toscani, *Cennino Cennini: Tratatul de pictură*, (București, 1977).
- CEDRENUS, *Georgius*, ed. I. Bekker, 2 vol., (Bonn, 1838-39).
- CHALANDON, F., *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 vol., (Paris, 1907; retip. 1960, 1969).
- CHALCOCONDYLAE, *Laonici: Historiarum demonstrationes*, ed. E. Darko, 2 vol./1 pt., (Budapesta, 1922-27).
- CHATZIDAKIS, M., "Εκ του Ελπιου του Ρομαίου", in EEBS, XIV, (Atena, 1938).
- CHITTY, D. J., *The Desert A City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, (Oxford, 1966).
- CHORICII Gazaei: *Opera*, ed. R. Foerster, (Leipzig, 1929).
- CHORTASMENOS, *Johannes, (ca. 1370-ca. 1436/37)*, ed. H. Hunger, (Viena, 1969)
- Chronicon Paschale*, ed. L. Dindorf, 2 vol. (Bonn, 1832)
- CLEMENT ALEXANDRINUL: *Scrieri*, pt. 1-2 (București, 1982).
- Codex purpureus Rossanensis: Museo dell'Arcivescovado, Rossano, Calabria: Commentarium*, G. Cavallo, J. Gribomont, W. C. Loerke, (Roma-Graz, 1987).
- CONSTANTINE PORPHYROGENITUS: *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, tr. engl. R. Jenkins, (Washington, D. C. 1967).
- Constituțiile apostolice (Așezămintele Sfinșilor Apostoli)*, text grec/latin în MELV; trad. rom. în SPA 2.
- Corpus scriptorum christianorum orientaliū.*
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, (Viena, 1866).
- Corpus scriptorum historiae byzantinae.*
- CUMONT, F., *Les fouilles de Doura-Europos*, (1922-1923), (Paris, 1926).
- CUTLER, A., *Transfigurations: Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, (University Park, Pa.-Londra, 1975).
- CUTLER, A., J. W. NESBITT, *L'arte bizantina e il suo pubblico*, (Torino, 1986).
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Cabrol-Leclercq-Marrou, 15 vol./30 pt., (Paris, 1908).
- DAGKON, C., *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, (Paris, 1974).

- DELBRUECK, R., *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmaler*, (Berlin-Leipzig, 1929).
- DELEHAYE, H., *Les légendes grecques des saints militaires*, (Paris, 1909)
- DELEHAYE, H., *Les saints stylites*, (Bruxelles-Paris, 1923).
- DEMUS, O., *Byzantine Mosaic Decoration*, (Londra, 1948; retip. New Rochelle, N. Y. 1976).
- DEMUS, O., *The Mosaics of S. Marco in Venice*, 2 vol., (Chicago, 1984).
- DEMUS, O., *The Mosaics of Norman Sicily*, (Londra, 1949).
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, ed. Baudrillart-Vogt-Rouziés, (Paris, 1912-).
- Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, 5 vol., (Paris 1895-1912), *Supplément* ed. S. Pirot, (Paris, 1912).
- Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, ed. Viller-Cavallera-Guibert, (Paris, 1932).
- Dictionnaire de théologie catholique*, ed. (III), Vacant-Mangenot-Amann, (Paris, 1923-50).
- Dictionary of the Middle Ages*, 13 vol., (New York, 1982-1989).
- Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli (Διδαχη των Δωδεκα Αποστολων)* text grec/latin în MELV; trad. rom. D. Fecioru, în SPA 1, col. PSB 1, (București, 1979).
- DIDRON, A., P. DURAND, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, (Paris, 1845; retip. New York, 1963).
- DIEHL, Ch., *Manuel d'art byzantin*, vol. 1-2, (Paris, 1925-26).
- DIONISIE din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. S. Bratu Stati și Ș. Stati, (București, 1979).
- DIONYSIOS Ps.-Areopagita: *De caelesti hierarchia (CH)*; idem, *De ecclesiastica hierarchia (EC)*; idem, *De mystica theologia (MT)*; idem, *De divinis nominibus (DN)*; idem, *Epistulae (Ep)*; text grec/latin PG 3; trad. fr. M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, (Paris, 1943); trad. engl. C. E. Rolt, *Dionysius the Areopagite. The Divine Names and the Mystical Theology* (Londra-Torbridge, 1979); trad. rom. folosite: C. Iordăchescu, Th. Simenschy, *Numele divine. Teologia mistică*, (Iași, 1936) și C. Iordăchescu, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericască*, (Chișinău, 1932); cf. trad. rom. D. Stăniloae, *Sfântul Dionisie Areopagitul: Opere complete și Scolile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, (București, 1996).
- DIONYSIOU tou ek Phourna: *Hermeneia tes zographikes technes kai kyriai autes anekdotoi pegai*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, (St. Petersburg, 1909).
- DJURIC, V., *Byzantinische Fresken in Jugoslawien* (München, 1976).
- DRĂGULIN, Gh., "Ecleziologia Tratatelor areopagite și importanța ei pentru ecumenismul contemporan", teză de doctorat, în rev. "S.T.", XXXI, (1979), nr. 1-4.
- DUCAS: *Istoria turco-bizantină*, (1341-1462), ed. V. Grecu, (București, 1958).
- DUFRENNE, S., *L'illustration des psautiers grec du moyen âge*, (Paris, 1966).
- DUJCEV, I., *Medioevo bizantino-slavico*, 3 vol., (Roma, 1965-71).
- DUNBABIN, K. M. D., *The Mosaics of Roman North Africa: Studies in Iconography and Patronage*, (Oxford, 1978).
- Dură, "Teologia icoanelor" = N. Dură, "Teologia icoanelor în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe", în rev. "O", XXXIV (1982), nr. 1, pp. 65-73.
- DVORNIK, F., *The Photic Schism: History and Legend*, (Cambridge, 1948).
- EHRHARD, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vol., (Leipzig, 1936-39).
- ETHERIA (Egeria): *Peregrinatio ad Loca sancta*, ed. P. Geyer, în "Itinera hierosolymitana, saeculi III-VIII", CSEL, 39, (Viena, 1898); trad. rom., la M. Braniște, *Însemnările de călătorie ale Peregrinei Egeria (sec. IV)*, (Craiova, 1982); *EGERIAE: Itinerarium*, ed. P. Maraval, (Paris, 1982).
- EUSEBIUS: *Historia ecclesiastica*, în *Eusebius Werke 2.1-3. Die Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz, (Leipzig, 1903-09).
- EUSEBIUS: *Vita Constantini*, în *Eusebius Werke 1.1. Über das Leben des Kaisers Konstantin*, ed. F. Winkelmann, (Berlin, 1975).
- EVDOKIMOV, P., *L'Art de l'icône. Une théologie de la beauté*, (f.1. 1970, retip. 1981), trad. rom. G. Moga, P. Moga, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții*, (f.1. 1992).
- FALKENHAUSEN, V. von, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, (Bari, 1978).
- FECIORU, D., "Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin", în rev. "Ort.", XXXIV, (1982), nr. 1, p. 28-42.
- FEDOTOV, G. P., *The Russian Religious Mind*, 2 vol., (Cambridge, Mass., 1946-66).
- FERLUGA, J., *Byzantium on the Balkans*, (Amsterdam, 1976).

- FINE, J. V. A. Jr., *The Early Medieval Balkans*, (Ann Arbor, 1983).
- FINE, J. V. A. Jr., *The Late Medieval Balkans*, (Ann Arbor, 1987).
- FRIEDLANDER, P., *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius: Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, (Leipzig-Berlin, 1912).
- FRÖLOW, A., *Les reliquaires de la Vraie Croix*, (Paris, 1965).
- FURLAN, I., *L'icône byzantine a mosaico*, (Milan, 1979).
- GALAVARIS, G., *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, (Princeton, 1969).
- GAY, J., *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, (Paris, 1904; retip. New York, f. d.).
- GERMANUS, PATR. CP: Εκκλησιαστικη ιστορια και μυστικη θεωρια, in PG., t. XCVIII, c. 383-453; trad. ital. N. Borgia, "Il Commentario liturgico di S. Germano, patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario", in *StLit* 1, (Grottaferrata, 1912); trad. engl. P. Meyendorff, *St. Germanus of Constantinople: Oh the Divine Liturgy*, (Crestwood, N. Y., 1984); trad. rom. N. Petrescu, in rev. "MO", XXVI, (1974), nr. 9-10, XXVII, (1975), nr. 1-2, XXVIII, (1976), nr. 3-4.
- GERSTINGER, H., *Die Wiener Genesis: Farbenlichtdruckfaksimile der griechischen Bilderbibel aus dem 6. Jahrhundert nach Christus, cod. vindob. theol. graec. 31*, (Viena, 1931).
- GHENADIE, Episcopul Râmnicului, *Iconografia. Arta de a zugrăvi templele și icoanele bisericești*, (București, 1891; retip. sub egida Sf. Sinod, București, 1903).
- GOLDSCHMIDT, A., WEITZMANN, K., *Die Elfenbeinskulpturen des X.-XII. Jahrhunderts*, 2 vol., (Berlin, 1930-34; retip. 1979).
- GOURBERT, P., *Byzance avant l'Islam*, 2 vol., (Paris, 1951-65).
- GOULLARD, J., "Le Sinodikon de l'Orthodoxie", *TM* 2, (1967), 1-313.
- GRABAR, A., *Amoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, (Paris, 1958).
- GRABAR, A., *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, 3 vol., (Paris, 1968).
- GRABAR, A., *L'empereur dans l'art byzantin*, (Paris, 1936; retip. Londra, 1971).
- GRABAR, A., *L'iconoclisme byzantin: Le dossier archéologique*, ed. II, (Paris, 1984); idem, *Iconoclasmul bizantin: dosarul arheologic*, trad. rom. D. Barbu, (București, 1991).
- GRABAR, A., *Martyrium: Recherches sur la culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 vol., (Paris, 1943-46).
- GRABAR, A., *La peinture byzantine*, (Geneva, 1953).
- GRABAR, A., *Le premier art chrétien, (200-395)*, (Paris, 1966).
- GRABAR, A., *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Âge*, (Veneția, 1975).
- GRABAR, A., *Sculptures byzantines de Constantinople (IVe-Xe siècle)*, (Paris, 1963).
- GRABAR, A., *Sculptures byzantines du Moyen Âge, II (XIe-XIVe siècle)*, (Paris, 1976).
- Great Palace of the Byzantine Emperors: Second Report*, ed. D. Talbot Rice, (Edimburg, 1958).
- GRECU, V., *Cărți de pictură bisericească bizantină*, (Cernăuți, 1936).
- GRECU, V., "Erminii de pictură bizantină", extras din "Candela", 1939-41, (Cernăuți, 1942).
- GREGOIRE, H., "Etudes sur le neuvième siècle", *Byzantion* 8, (1933), 514-574.
- GRIERSON, P., *Byzantine Coins*, (Londra, 1982).
- GUILLAND, R., *Recherches sur les institutions byzantines*, 2 vol., (Amsterdam, 1967).
- GUILLAND, R., *Etudes de topographie de Constantinople byzantine*, 2 vol., (Amsterdam, 1969).
- GUILLOU, A., *Studies on Byzantine Italy*, (Londra, 1970).
- HADERMANN-MISGUICH, L., *Kurbinovo: Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XIIIe siècles*, (Bruxelles, 1975).
- HALKIN, F., *Saints moines d'Orient*, (Londra, 1973).
- HAMANN-MACLEAN, R., HALLENSLEBEN, H., *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien von 11. bis zum fruhen 14. Jahrhundert*, 4 vol., (Giessen, 1963-76).
- HARTMANN, N., *Estetica*, trad. rom., C. Floru, (București, 1974).
- HAUSSIG, H. W., *Histoire de la civilisation byzantine*, trad. fr. H. Décarreaux, (Paris, 1967).
- History of the Crusades*, ed. II, K. M. Setton, vol. 1-6, (Madison, Wisc., 1969-89).
- HEFELE, C. J., H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, 11 vol., (Paris, 1907-52).
- HERTLING, L., E. KIRSCHBAUM, *The Roman Catacombs and their Martyrs*, trad. engl. J. Costelloe, (Londra, 1956; ed. rev. 1960; retip. Londra, 1975).
- HETHERINGTON, P., *The Painters Manual of Dionysius of Fournà*, introd., note și trad. engl. (Londra, 1974).

- HEYD, W., *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, ed. II, 2 vol., (Leipzig, 1936; retip. Amsterdam, 1967).
- Holy Image, Holy Space: Icons and frescoes from Greece*, ed. M. Acheimastou-Potamianou, (Baltimore, 1988).
- HOLUM, K., *Theodosian Emperresses*, (Berkeley, 1982).
- HUBER, P., *Heilige Berge*, (Zürich, 1980).
- HUSSEY, J. M., *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867-1185*, (Londra, 1937).
- HUTTER, I., *Corpus der Byzantinischen Miniaturenhandschriften*, vol. 1, (Stuttgart, 1977).
- Iconoclasm*, ed. A. A. Bryer, J. Herrin, (Birmingham, 1977).
- IHM, C., *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, (Wiesbaden, 1960).
- IOANNES Damascenus: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, în P.G., t. 94; ed. critică B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. III, în PTS, t. 17 (Berlin-New York, 1975); v. și trad. rom. D. Fecioru, "Teologia icoanelor".
- IOANNIS CINNAMI: *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, (Bonn, 1836).
- JANIN, R., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, (Paris, 1975).
- JANIN, R., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, 3: Les églises et les monastères*, ed. II, (Paris, 1969).
- JEFFREYS, E. M. and M. J., *Popular literature in Late Byzantium*, (Londra, 1983).
- JENKINS, R. J. H., *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, (Londra, 1970).
- JERPHANION, G. de, *Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce*, 2 vol./4 pt., (Paris, 1925-42).
- JOHNSTONE, P., *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, (Londra, 1967).
- JONES, A. H. M., *The cities of the Eastern Roman Empire*, ed. II, (Oxford, 1971).
- KAEGI, W. E. Jr., *Byzantium and the Decline of Rome*, (Princeton, 1968).
- KALOKYRIS, K., *The Byzantine Wall Paintings of Crete*, (New York, 1973).
- KAZHDAN, A. P., EPSTEIN, A. W., *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, (Berkeley, 1985).
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, ed. II, (Londra, 1960).
- KITZINGER, E., *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, (Bloomington, Ind., 1976).
- KITZINGER, E., *Byzantine Art in the Making: Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3rd-7th Century*, (Cambridge, Mass. 1977).
- KOSMAS Indicopleustês, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 3 vol., (Paris, 1968-73).
- KOUKOULES, Ph., *Byzantinon bios kai politismos*, 6 vol., (Atena, 1948-57).
- KNOLLER, M.: *Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des 18. Jahrhunderts*, în *Mittellungen des Ferdinandeums*, ed. J. Popp, (Innsbruck, 1904-1905).
- KRAELING, H., *The Excavations at Dura-Europos, Final Report (VIII), 1: The Synagogue* (New Haven, 1956); (VIII), 2: *The Christian Building* (New Haven, 1967).
- KRAUTHEIMER, R., CURCIC, S., *Early Christian and Byzantine Architecture*, ed. IV, (Harmonsworth, 1986).
- KRUMBACHER, K., *Geschichte des byzantinische Literatur von Justinian bis zum Ende des Östromischen Reiches (527-1453)*, ed. II, (München, 1897).
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexikon*, (Oxford, 1961-68).
- LAMPROS, Sp., *Catalogue of the Grec Manuscript on Mount Athos*, 2 vol., (Cambridge, 1895-1900).
- LANGHE, R., *Die Byzantinische Reliefkone*, (Recklinghausen, 1964).
- LASSUS, J., ed., *Album de Villard de Honnecourt*, (Paris, 1968).
- LASSUS, J., *L'illustration byzantine du Livre des Rois*, (Paris, 1973).
- LASSUS, J., "La maison des chrétiens de Doura Europos", în RA, (Paris, 1969), fasc. 1, p. 129-40.
- LASSUS, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, (Paris, 1944).
- Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend*, (Princeton, 1955).
- LAURENT, V., *Le corpus des sceaux de l'empire byzantine*, 2 vol./5 pt., (Paris, 1963-81).
- LAZAREV, V., *Storia della pittura bizantina*, (Torino, 1967); trad. rom. F. Chirițescu, *Istoria picturii bizantine*, 3 vol., (București, 1980).
- Lexikon der Christlichen Ikonographie*, ed. E. Kirschbaum, W. Braunfels, 8 vol., (Roma-Freiburg-Basel-Viena, 1968-76).

- Lexikon des Mittelalters*, 4 vol., (München, 1977-89).
- Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vol., (Freiburg im Breisgau, 1930-38).
- Liber de coloribus illuminatorum seu pictorum*, trad. D. V. Thompson Jr., în *Speculum*, I (1926), p. 280s.
- Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, 3 vol., (Paris, 1886-1957).
- Livre des cérémonies*, ed. A. Voght, 2 vol., (Paris, 1935-39).
- LOSSKY, V., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, (Paris, 1967).
- LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, (Paris, 1944).
- LOSSKY, V., *The Vision of God*, (Londra, 1963).
- LOWDEN, J., *Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets*, (University Park, Pa., - Londra, 1988).
- MAGDALINO, P., R. NELSON, "The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century", *ByzF* 8, (1982) 123-83.
- MAGUIRE, H., *Art and Eloquence in Byzantium*, (Princeton, 1981).
- MAGUIRE, H., "The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art", *DOP* 31, (1977), 122-74.
- MAGUIRE, H., *Earth and Ocean, The terrestrial World in Early Byzantine Art*, (University Park, Pa., 1987).
- MAINSTONE, R. J., *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, (Londra-Budapesta, 1988).
- MAJEVSKA, G. P., *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, (Washington, D. C. 1984).
- MANGO, C., *The Art of the Byzantine Empire: 312-1453, Sources and Documents*, (Englewood Cliffs, N. J., 1972).
- MANGO, C., *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the imperial Palace of Constantinople*, (Copenhaga, 1959).
- MANGO, C., *Byzantium: The Empire of New Rome*, (Londra, 1980).
- MANGO, C., *Byzantine Architecture*, (New York, 1976).
- MANGO, C., *Byzantium and its Image*, (Londra, 1984).
- MANGO, C., *Materials for the Study of St. Sophia at Istanbul*, (Washington, D. C., 1062).
- MANSI, G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol./58 pt., (Paris-Leipzig, 1901-27).
- Manuscrisul lui Heraclius = Heraclius: De coloribus et artibus romanorum*, ed. lat. cu introd., note și trad. eng. de M. Merryfield, în *Original Treatises on the Arts of Painting*, vol. I, p. 166-257, (Londra, 1849; retip. New York, 1967); text lat., introd., note și trad. germ. de A. Ilg, "Von den Farben und Künsten den Romer", în *Eitelbergers Quellenschriften*, IV (Viena, 1873; retip. Osnabruek, 1970).
- Manuscrisul de la Luca = Compositiones ad tingenda musiva, pelles et alia...*, ed. lat. L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, vol. II, col. 366-388, (Mediolani, 1739). Text lat. și trad. eng. J. M. Burnam, *A Classical Technology*, (Boston, 1920); text lat. și trad. germ. H. Hedfords, *Compositiones ad Tingenda Musiva*, (Uppsala, 1932).
- Manuscrisul de la Quedlimburg =* ed. H. Degering, A. Boeckler, *Die Quedlimburger Italafragmente*, (Berlin, 1932).
- Manuscrisul de la Strasbourg =* trad. eng. din germ. de V. & R. Borradaille, *The Strasbourg Manuscript. A Medieval Painter's Handbook*, (Londra, 1966).
- Mappae Clavicula = Mappae Clavicula. A Treatise on the Preparation of Pigments During the Middle Age*, ed. A. Way, în *Archaeologia or Miscellaneous Tracts Relating to Antiquity*, vol. XXXII, p. 183-244, (Londra, 1847); trad. eng. (cu facsimile originale lat.) C. S. Smith, J. G. Hawthorne, "Mappae Clavicula", în *TrAPS*, N. S., vol. 64, pt. 4, (Philadelphia, 1974).
- MARAVAL, P., "Epiphane, Docteur des iconoclastes" în *Nicée II*, p. 51-62.
- MATHEWS, T. F., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, (University Park, Pa., 1976).
- MAXIMUS CONFESSOR: Mystagogia*, text grec/latin P.G., XCI, c. 657-718; trad. fr. în *Irénikon XIII-XV*, (1936-38); trad. rom. D. Stăniloae "Sf. Maxim Mărturisitorul: Cosmosul și suflul, chipuri ale Bisericii", în *Revista Teologică*, (Sibiu, 1944), nr. 3-4 și 7-8.
- Megale Hellenike Enkyklopaideia* (Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα), 24 vol., (Atena, 1926-34).
- MERCATI, S. G., *Collectanea Byzantina*, 2 vol., (Bari, 1970).

- MESARITES, Nikolaos: "Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople", trad. engl. G. Downey, *TAPhS* n. s. 47, (1957), 855-924.
- MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, (New York, 1974).
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, (Paris, 1969).
- MILJKOVIC-PEPEK, P., *Deloto na zografite Mihail i Eutihij*; (Skopje, 1967).
- Millénaire du Mont-Athos, 963-1963*, 2 vol., (Chevetogne, 1963-64).
- MILLET, G., *Broderies religieuses de style byzantin*, 2 vol., (Paris, 1939-46).
- MILLET, G., *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles*, (Paris, 1916; retip: 1960).
- MITROFANOVICI, V.: *Liturgica Bisericii Ortodoxe. Cursuri Universitare*, ed. I de T. Tarnavski, (Cernăuți, 1909), ed. 2 de N. Cotlarciuc, (Cernăuți, 1929).
- MORA, P. & L., P. PHILLIPOT, *La conservation des peintures murales*, (Bologna, 1977); trad. rom. D. Pineta, *Conservarea picturilor murale*, (București, 1986).
- Monumenta Eucharistica et Liturgica Vetustissima*, ed. J. Quasten, (Bonn, 1935-37); *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres: Fondation Eugène Piot*.
- MOURIKI, D., *The Mosaics of the Nea Moni on Chios*, (Atena, 1985).
- MOURIKI, D., "Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries", *DOP* 34-35, (1980-81), 77-124.
- MUREȘIANU, S., *Iconologia creștină, occidentală și orientală*, (București, 1894).
- NECULA, N., "Simbolismul locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului", în rev. "GB", XLII (1983), nr. 9-12;
- Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, ed. F. Boespflug, N. Lossky, (Paris, 1987).
- NICETAS CHONIATES: Historia*, ed. J. L. van Dieten, (Berlin-New York, 1975).
- NICOLESCU, C., *Moștenirea artei bizantine în România*, (București, 1971).
- Notitia dignitatum*, ed. O. Seeck, (Berlin, 1876).
- NYSSEN, W., *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom. D. Stăniloae, (București, 1975).
- OBOLENSKY, D., *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, (Londra, 1971).
- OMONT, H., *Miniature des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle*, ed. II, (Paris, 1929).
- ORLANDOS, A. K., *He xylostegos palaiochristianike basilike tes mesogeiakes lekanes*, 2 vol., (Atena, 1952-57).
- OSTROGORSKY, G., *History of the Byzantine State*, ed. III rev. (New Brunswick, N. J., 1969).
- OUSPENSKY, L., *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, (Paris, 1980); trad. rom. T. Baconsky: L. Uspensky, *Teologia icoanei*, (București, 1994).
- OVADIAH, A., *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, (Bonn, 1970); *Oxford dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, 3 vol., (New York-Oxford, 1991).
- PALLAS, D. I., *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz: Der Ritus – Das Bild*, (München, 1965).
- PAPADOPOULOS, K., *Wandmalereien des XI. Jahrhunderts in der Kirche Panagia ton Chalkeon in Thessaloniki*, (Viena, 1966).
- Patrologiae cursus completus*, Series graeca, ed. J.-P. Migne, 161 vol./166 pt., (Paris, 1857-66).
- Patrologiae cursus completus*, Series latina, ed. J.-P. Migne, 221 vol./222 pt., (Paris, 1844-80).
- PĂCURARIU, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, 2, 3, (București, 1980, 1992, 1997).
- PEETERS, P., *Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, (Bruxelles, 1950).
- PELEKANIDES, S. M., P. C. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts*, 3 vol., (Atena, 1973-79).
- PHOTIOS: *Bibliothèque*, ed. R. Henry, 8 vol., (Paris, 1959-77).
- POPESCU, E., "Basilica și sinagoga în sud-estul european în epoca protobizantină (sec. IV-VI)", rev. "ST", XLII (1990), nr. 4, p. 59-70.
- POPESCU, E., *Bizantinologia*, curs dactilografiat (1989-90), Facultatea de Teologie Ortodoxă București.
- POPESCU, E., *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, (București, 1976).
- POZZO, A., "Breve istruzione per dipingere a fresco", în *Prospettiva de' Pittori ed Architetti*, (Roma, 1692, retip. 1758).

- PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought*, ed. II, (Londra, 1952).
- PROCOPII CAESARIENSIS: *Opera omnia*, ed. J. Haurry, G. Wirth, vol. 1-2 *De bellis*, (Leipzig, 1962-63); vol. 3 *Historia arcana*, (Leipzig, 1963); vol. 4 *De aedificiis*, (Leipzig, 1964).
- QUASTEN, J., *Patrology*, 3 vol., (Westminster, Md., 1950-60).
- RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, (Stuttgart, 1950).
- RĂMUREANU, I., "Cinstirea sfintelor icoane în primele trei secole", rev. "ST", XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 621-71.
- RB = *Reallexikon der Byzantinistik*, (Amsterdam, 1968-76).
- REGEL, W., *Fontes rerum byzantinarum*, 2 vol., (St. Petersburg, 1892-1917; retip. Leipzig, 1982).
- Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, ed. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès, 2 vol./8 pt., (Paris, 1932-79).
- RESTLE, M., *Byzantine Wall Painting in Asia Minor*, 3 vol., (Greenwich, Conn., 1968).
- RHALLES, G. A., M. POTLES, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, 6 vol., (Atena, 1852-59; retip. 1966).
- RICE, D. T., *The Art of Byzantium*, (Londra, 1959).
- RIOU, A., *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, (Paris, 1973).
- RODLEY, L., *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, (Cambridge, 1985).
- RORDORF, W., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, (Paris, 1986).
- ROSTOWTZEFF, M., *The Excavations at Dura-Europos*, Reports I-IX, (New Have, 1929-1946).
- ROSTOWTZEFF, M., *Dura Europos and Its Art*, (Oxford, 1938).
- RUNCIMAN, St., *La civilisation byzantine*, (Paris, 1934).
- RUNCIMAN, St., *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of 10th-Century Byzantium*, (Cambridge, 1929; retip. 1988).
- SACOPOULO, M., *Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie*, (Bruxelles, 1966).
- SANSTERRE, J.-M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)* 2 vol., (Bruxelles, 1980).
- SARAFIDI, H., *Dicționar grec-român*, (Constanța, 1935).
- SĂNDULESCU-VERNA, C., *Erminia picturii bizantine*, (Timișoara, 1979).
- SCHAFFER, T., "Iustinianus I et vita monachica", în *Acta Congressus Iuridici Internationalis, Romae, 12-17 Novembris 1934*, vol. 1, (Roma, 1935).
- SCHILBACH, E., *Byzantinische Metrologie*, (München, 1970).
- SCHLUMBERGER, G., *Sigillographie de l'empire byzantin*, (Paris, 1884).
- SCHONBORN, Ch., *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, ed. II, (Paris, 1986); trad. rom. V. Răducă, *Icoana lui Hristos*, (București, 1996).
- Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, trad. rom. I. Mihăilescu, M. Păslaru și G. N. Nițu, 2 vol., (București, 1927-28).
- Scrierile Părinților Apostolici*, trad. rom., note și indici, D. Fecioru, col. "PSB1", (București, 1979).
- SENDLER, E., *L'icône, image de l'invisible. Elements de théologie, esthétique et technique*, (Paris, 1981).
- SEVCENKO, I., *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, (Londra, 1982).
- SEVCENKO, I., *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, (Londra, 1981).
- SEVCENKO, N. P., *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, (Chicago, 1990).
- SEVCENKO, N. P., *The Life of St. Nicholas in Byzantine Art*, (Torino, 1983).
- SIMEON THESSALONICENSIS, Περὶ τοῦ Νοῦ, în PG, t. CLV, după ed. princeps a patr. Dosithei al Ierusalimului (Iași, 1683); trad. rom. Chesarie, *Simeon, arhiep. Tesalonicului: Voroavă de întrebări și răspunsuri*, (București, 1765); retip. de T. Teodorescu, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul Nostru Iisus Hristos și urmașii săi*, (București, 1865-66).
- SKAWRAN, K. M., *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, (Pretoria, 1982).
- SODINI, J.-P., "L'artisanat urbain à l'époque paléochrétienne (IVe-VIIe s.), *Ktéma* 4 (1979), 71-110.
- SOPHRONIOS HIEROSOL.: Λογος... (Cuvânt cuprinzând toată descrierea bisericii și expunerea amănunțită a tuturor celor ce se săvârșesc la dumnezeiasca slujbă), text grec/latin în PG, t. LXXXVII, c. 3981-4002; trad. rom. N. Petrescu, "Sofronie, Patriarhul Ierusalimului: Comentariu liturgic", în rev. "MO", XVI (1964), nr. 5-6.
- SOTERIOU, G. & M., *Eikones tes Mones Sinai*, 2 vol., (Atena, 1956-58).
- SOTERIOU, G., *Ta byzantina mnemeia tes Kyprou*, 2 vol., (Atena, 1935).

- Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, 2 vol., (București, 1927-28).
- SPA 2 = *Scrierile Părinților Apostolici*, col. "PSB" 1, (București, 1979).
- Spicilegium Solesmense*, 4 vol., (Paris, 1852-58).
- SPHRANTZES, G.: *Memorii*, ed. V. Grecu, (București, 1966).
- SPIESER, J.-M., *Thessalonique et ses monuments du IVe au VIe siècle*, (Paris, 1984).
- Splendeur de Byzance*, ed. J. Lafontaine-Dosogne, (Bruxelles, 1982).
- STĂNILOAE, D., *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, (Craiova, 1987).
- STĂNILOAE, D., *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1-3, (București, 1978).
- STĂNILOAE, D., *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1-4, (Sibiu, 1947-48; reeditate de ed. "Harisma", București, 1992-94), vol. 5-11 (ed. I. B. M. O., București, 1977-90), vol. 12 (ed. "Harisma", București, 1991).
- STĂNILOAE, D., "Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX", rev. "ST", XXXI (1979), nr. 1-4.
- STĂNILOAE, D., "Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației", rev. "MO", XXXI (1981), nr. 3-4.
- STĂNILOAE, D., "Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii" (Mistagogia Sf. Maxim Mărturisitorul), trad. și note, în *Revista Teologică* (Sibiu, 1944), nr. 3-4 și 7-8.
- STĂNILOAE, D., *Sf. Maxim Mărturisitorul. Ambigua*, trad., introd. și note în col. "PSB" 80, (București, 1983).
- STĂNILOAE, D., "Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei", rev. "ST", VII (1957), nr. 7-8, pp. 428-446.
- STĂNILOAE, D., *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, (Craiova, 1986).
- STOICESCU, N., "Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea", rev. "MO", XIX (1967), nr. 5-6, pp. 408-29.
- STOICHIȚĂ, V. I., "Studiu introductiv", la Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, trad. rom. S. Bratu Stati și Ș. Stati, (București, 1979).
- STRATOS, A. N., *Byzantium in the Seventh Century*, 5 vol., (Amsterdam, 1968-80).
- Studies in Byzantine Sigillography*, ed. N. Oikonomides, (Washington, D. C., 1987).
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, ed. H. Delehaye, (Bruxelles, 1902).
- Synekdomos d' Hieroklès et l'opscule géographique de Georges de Chypre*, (Bruxelles, 1939).
- Synthronon: Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, (Paris, 1968).
- SZOVERFFY, J., *A Guide to Byzantine Hymnography*, 2 vol. (Brookline, Mass.,-Leyden, 1978-79).
- ȘCHIOPU, I., "Tâmpla (catapeteasma) bisericilor ortodoxe", rev. "BOR", LXXXVI, (1968), nr. 11-12.
- ȘTEFĂNESCU, I. D., *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, (București, 1973).
- ȘTREMPEL, G., *Catalogul manuscriselor românești*, vol. 1-4, (București, 1978-92);
- Tabula Imperii byzantini*, ed. H. Hunger, (Viena, 1976-).
- TAFRALI, O., *Thessalonique au quatorzième siècle*, (Paris, 1913).
- TAFT, R. F., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, (Washington, D. C., 1984).
- TAFT, R. F., *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Prea-anaforal Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (Roma, 1975), (OrChAn 200).
- TALLEY, T. J., *The Origins of the Liturgical Year*, (New York, 1986).
- TARDO, L., *L'antica melurgia bizantina*, (Grottaferrata, 1938).
- TATARKIEWICZ, W., *Istoria esteticii*, trad. rom. S. Mărculescu, 4 vol., (București, 1978).
- Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge.
- Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, text grec/latin în MELV.
- Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*.
- THEODOR ANDIDENSIS: Προθεωρία κεφαλαιωδης περι των εν τη θεια λειτουργια γινομενων συμβολων και μυστηριων P.G., t. CXL, c. 417-68; trad. rom. N. Petrescu, "Theodor, episcop de Andida, Comentarium liturgic" în rev. "BOR", LXXXIX (1971), nr. 3-4.
- THEOPHANES: *Chronographia*, ed. C. de Boor, 2 vol., (Leipzig, 1883-85; retip. Hildesheim, 1963).
- Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, (Bonn, 1838).
- THEOPHYLAKTOS Simokattes: *Oikoumenike historia*, ed. C. de Boor, rev. P. Wirth, (Stuttgart, 1972).

THEOPHYLUS, PRESBYTER: Schedula diversarum artium, ed. cu trad. fr. de Ch. de l'Escalopier, (Paris-Leipzig, 1843); ed. cu trad. germ. de A. Ilg, în *Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance*, VII, (Viena, 1874); ed. cu trad. engl., introd. și note, de R. C. Dodwell, (Londra, 1971); trad. engl. și coment., J. Hawthorne și C. S. Smith, *Theophilus: On Divers Arts*, (Chicago, 1963; retip. New York, 1979).

THIERRY, N. & M., *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce: Région de Hasan Dagi*, (Paris, 1963).

Threskeutike kai Ethike Enkyklopaideia (Θρησκευτική και ηθική Εγκυκλοπαίδεια), 12 vol., (Atena, 1962-68).

THUNBER, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus The Confessor*, (Lund, 1965).

TREADGOLD, W., *The Byzantine Revival, 780-842*, (Standord, 1988).

The Treasury of San Marco, Venice, ed. D. Duckton, (Milan, 1984).

TURCHI, N., *La civiltà bizantina*, (Torino, 1915).

UNDERWOOD, P. A., *The Kariye Djami*, 4 vol. (New York-Princeton, 1966-75).

VASARI, C., "Introduzione alle arti del disegno ciné architettura, scultura e pittura", în vol. I, p. 168-213, din *Le vite de' piu eccellenti pittori, scultori ed architettori scritte da Giorgio Vasari, pittore aretino*, note și coment. G. Milanese, vol. I-IX, (Florența, 1906); trad. rom., și note de Ș. Crudu, "Introducere la cele trei arte ale desenului, adică arhitectura, sculptura și pictura", în vol. I, p. 49-166, din *Giorgio Vasari, pictor și arhitect din Arezzo: Viețile celor mai de seamă pictori, scultori și arhitecți*, vol. I-II, (București, 1962); trad. engl. L. S. Maclehouse, *Vasari on Technique*, (New York, 1960).

VASILIEV, A. A., *Histoire de l'Empire byzantin*, vol. 1-2, (Paris, 1932); idem, *History of the Byzantine Empire*, a II-a ed. engl., rev., (Madison, Visc., 1952).

VĂTAȘIANU, V., *Istoria artei europene*, vol. I: Epoca medie, (București, 1967).

VELMANS, T., *Sviluppo e prestigio dell'icone alla fine del Medioevo*, *OC*, XXII, (1982), nr. 1-2, p. 41-96.

VEYNE, P., ed., *A History of Private Life, I: From Pagan Rome to Byzantium*, (Cambridge, Mass.-Londra, 1987).

VIKAN, G., "Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium", *DOP* 38, (1984), 65-66.

VIKAN, G., *Byzantine Pilgrimage Art*, (Washington, D. C., 1982).

VINTILESCU, P., "Dezvoltarea și răspândirea arhitecturii bizantine", în rev. "*BOR*", LXXXV (1967), nr. 1-2.

VINTILESCU, P., *Despre poezia iconografică din cărțile de ritual și cântare bisericească*, (București, 1937).

VITRUVIUS: *Despre arhitectură*, trad. rom. G. M. Cantacuzino, T. Conta și G. Ionescu, (București, 1964).

VOGT, A., *Basile I-er, empereur de Byzance*, (867-886), (Paris, 1908).

VOINESCU, T., "Un caiet de modele de pictură medievală românească", în *Pagini de veche artă românească*, vol. III, (București, 1974).

VOLBACH, W. F., *Early Christian Art*, (New York, 1961).

VOLBACH, W. F., *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, ed. III, (Mainz, 1976).

WALTER, C., *Art and Ritual of the Byzantine Church*, (Londra, 1982).

WEITZMANN, K., *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, (New York, 1977).

WEITZMANN, K., *Illustrations in Roll and Codex*, ed. II, (Princeton, 1970).

WEITZMANN, K., *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, vol. I, (Princeton, 1976).

WEITZMANN, K., *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. L. Kessler, (Chicago-Londra, 1971).

WELLESZ, E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, ed. II, (Oxford, 1961).

WESSEL, K., *Byzantine Enamels from the 5th to the 13th Century*, (Greenwick, Conn., 1967).

WILKINSON, J., *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, (Warminster, 1977).

WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium*, (Baltimore, 1983).

WINFIELD, D. C., "Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods", *DOP* 22, (1965), 61-139.

WINFIELD, D. C., "Reports on Work at Monagri, Lagoudera, Hagios Neophytos, Cyprus", *DOP* 25 (1971).

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, ed. III, (Cambridge, Mass., 1970).

CURRICULUM VITAE

Subsemnatul, Alexandrescu Adrian Matei, sunt născut la 20 iunie 1948, în com. Valea Dragului, jud. Giurgiu, într-o familie cu tradiție preoțească.

Am urmat școala primară în satul natal, apoi, între anii 1962–1967, cursurile Seminarului Teologic din București; între 1967–1974 am urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din București (cu o întrerupere în anii 1970–1971, când am efectuat stagiul militar), precum și cursuri cinematografice de scenarii, regie și operatorie film, la Ecran-Club, București.

Am devenit licențiat al Institutului Teologic în iunie 1976, cu teza *Argumentarea estetică în Teologia Fundamentală*, întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu.

Am lucrat ca operator imagine film (colaborator permanent) la Televiziunea Română, între anii 1975–1982, realizând reportaje filmate și documentare științifice.

În anul 1982 am fost admis la cursurile de doctorat ale Institutului Teologic din București, urmând anii de studiu I și II, la secția Practică, specialitatea principală Liturgica Pastorală și Arta creștină, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ene Braniște; în vederea specializării în arta creștină, am intrat în evidențele Comisiei de Pictură Bisericească, efectuând practica iconografică pe șantierele pictorilor restauratori prof. Costin Ioanid și Grigore Popescu.

Din 1984 am lucrat ca tehnoredactor cu atribuții redactionale la buletinul "ROC-News" al Patriarhiei Române, până în 1987, când m-am transferat în postul de cântăreț bisericesc la parohia "Sf. Visarion" din București, unde am funcționat până în 1992.

Am reluat între timp cursurile de doctorat în Teologie, în cadrul secției Istorice, specialitatea principală Bizantinologia și Arta creștină, sub îndrumarea D. prof. Dr. Emilian Popescu, absolvindu-le în 1990 și promovând examenul de admisibilitate în anul 1991.

După aprobarea titlului tezei de doctorat *ICOANA ÎN ICONOMIA MÂNTUIRII. ERMİNIA PICTURII BIZANTINE ȘI ARTA CREȘTNĂ ECLESIALĂ* și a planului de proiect, am început elaborarea lucrării sub conducerea științifică a D. Prof. Emilian Popescu, beneficiind și de două scurte stagii de specializare în Marea Britanie, în restaurare-conservare de artă medievală (Childrey, Oxfordshire, sept.-oct. 1993), respectiv de limba engleză (Selly Oak, Birmingham, apr.-iulie 1994), ocazii în care m-am putut documenta în bibliotecile celor două centre universitare.

În anul 1995 am încheiat perioada de stagiatură, efectuată sub conducerea P. C. Arhim. Sofian Boghiu în cadrul Comisiei de Pictură Bisericească, am promovat examenul de atestare și am obținut autorizația de pictor bisericesc.

În anul universitar 1996–1997 am întocmit și susținut, ca suplinitor, cursul de Artă creștină eclezială la secția de Patrimoniu Cultural din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, titularizându-mă în 1999 ca lector universitar.

Împreună cu soția mea, Măriuca Alexandrescu (născută Ionescu-Berechet), am tradus și publicat patru cărți de teologie ortodoxă. Am executat lucrări de pictură în frescă și mozaic la bisericile "Sf. Vineri «Nouă» – București și "Sf. Arh. Mihail și Gavriil" – Balotești, Ilfov.

DECLARAȚIE

Subsemnatul, Alexandrescu Adrian Matei, candidat la titlul de doctor în Teologie, declar pe proprie răspundere că prezenta teză de doctorat îmi aparține în întregime și că la întocmirea acesteia nu am folosit alte materiale în afara celor menționate în Bibliografia lucrării.

30 nov. 1997

CONCEPȚII HRISTOLOGICE ÎN IMNELE NEOPROTESTANTE PRIVITE DIN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

PR. LECT. DR. ȘTEFAN BUCHIU

Este cunoscut faptul că doctrina cultelor neoprotestante nu constituie un sistem bine ordonat. Învățăturile de credință cele mai diverse se găsesc reunite în cărțile publicate de aceste culte, într-un mod care nu reflectă unitate și continuitate de idei.

Încercările de sistematizare a punctelor de credință în tratate și manuale după modelul protestant au devenit mai numeroase în ultima vreme. Acestea nu sunt însă pe deplin edificatoare asupra doctrinei pe care o propagă cultele neoprotestante. Aspectele esențiale ale credinței lor pot fi descoperite pe o altă cale mai sigură și anume prin cercetarea imnelor și a colecțiilor de cântări proprii. Majoritatea acestor imne provin din tradiția protestantă.

Unul din punctele doctrinare centrale îl reprezintă învățătura despre Mântuitorul Hristos, aproape nelipsită din cântările neoprotestante. Nu există diferențe remarcabile de fond asupra acestei învățături la cultele neoprotestante admise în țara noastră: Cultul creștin adventist, Cultul creștin baptist, Cultul creștin pentecostal, Cultul creștin după Evanghelie.

În lucrarea de față ne propunem să analizăm din punct de vedere ortodox învățătura despre Mântuitorul Hristos, așa cum este prezentată ea în cărțile de cântări cele mai reprezentative ale celor patru culte neoprotestante menționate mai sus¹.

I. MISIUNEA LUI HRISTOS ÎN LUME – REFLECTATĂ ÎN CÂNTĂRILE DE CULT NEOPROTESTANTE

Momentele importante din viața și activitatea Mântuitorului Hristos asupra cărora se opresc cântările neoprotestante sunt de regulă următoarele: nașterea Sa, cina, patimile, învierea și înălțarea. Dintre acestea patimile Domnului sunt aproape în exclusivitate accentuate, ca reprezentând scopul misiunii Mântuitorului pe pământ. Celelalte evenimente sunt atinse în treacăt și fără să li se sublinieze sensurile și importanța reală în iconomia mântuirii.

1. Cărțile de cult neoprotestante folosite sunt următoarele:

Carte de cântări, fără loc și dată, a Cultului adventist

Imnuri creștine pentru proslăvirea lui Dumnezeu, vol. II, București, fără dată, a Cultului adventist *Flori de lăcrămioare*, fără loc și dată, a Cultului adventist

Cântările Evangheliei, cântări duhovnicești pentru bisericile creștine baptiste – ediția a XII-a, București – 1974, editura Uniunii Comunităților creștine baptiste din R. S. R.

Harfa Bisericilor lui Dumnezeu, colecția de cântări spirituale pentru bisericile pentecostale, ediția VII, București-1977

Carte de cântări, fără loc și dată, a Cultului creștin după Evanghelie.

1. Nașterea Domnului

Prezentată ca o veste îmbucurătoare adusă de îngeri, Nașterea Domnului este pusă în legătură directă cu mântuirea oamenilor:

"O, ce lucru minunat! / Pentru toți cei apăsăți / Bucurie proclamați!"²

"Fericit sunt eu, Isuse / Împăcat prin jertfa Ta /

Înîmă mea cântă-ntr-una / Aleluia! Osana!"³

Evenimentul Nașterii Domnului este privit însă din perspectiva individului singuratic, nu a lumii întregi, ca și cum Mântuitorul nu s-ar fi întrupat pentru întreaga fire.

"Astăzi vin și-mi plec genunchii / Înaintea ieslii Tale

Copilaș din altă lume / Obosit de frig și cale! /

"Ah, povara-mi de păcate / Tu Isuse ai purtat /

Și din chinuri, de la moarte / Tu pe mine m-ai scăpat

"Domnul Isus când a venit / Păcatu-a-nvins, m-a mântuit

Scăpare e-n sângele Său / Privește doar la Dumnezeu!"⁴

Mântuitorul este descris aici mai mult ca om, făcându-se parcă abstracție de firea Lui dumnezeiască. Dar acest fapt nu poate produce în sufletul credinciosului decât unele sentimente de duioșie, de milă, pentru un biet prunc nou-născut. Momentul Nașterii Domnului considerat doar prin prisma sentimentelor omenești, este considerabil minimalizat în aceste cântări neoprotestante.

2. "Cina Domnului" și suferințele Lui

Ca și înaintașii lor, protestanții clasici, neoprotestanții de astăzi nu văd în "Cina Domnului" decât o simplă amintire a patimilor și a morții Domnului, fără să admită caracterul sacramental al acestui act. Totul conduce înapoi, spre un trecut îndepărtat, spre un fapt de care astăzi ne simțim despărțiți.

"Noi moartea Ta vestim, Isuse / De câte ori ne-mpărtășim /

Căci suferințele-Ți nespuse / Atuncea, Doamne, le simțim /

Prin Jertfa Ta desăvârșită / Pe veci salvarea fii plătită"⁵

În ceea ce privește doctrina neoprotestantă despre opera răscumpărătoare a lui Hristos, aceasta este în fond o "teologie a crucii", afirmându-se însemnătatea aproape exclusivă ce se atribuie crucii în realizarea mântuirii noastre prin Hristos.

"Mă duc la Golgota, s-aud ce vorbește,

Să-L văd pe Domnul meu, cum moare pe cruce"

"O, Isuse, cum să-nțeleg, Durerea Ta cum s-o dezleg?

Înima mea, o, nu uita, Ce s-a-ntâmplat pe Golgota"⁶

"La Golgota pe cruce un scump izvor avem

Ce tuturor ne-aduce iertare, dacă vrem"⁷

2. *Carte de cântări*, a Cultului adventist, p. 67.

3. *Harfa Bisericii lui Dumnezeu*, p. 220.

4. *Ibidem*, p. 214, 220, 221.

5. *Ibidem*, p. 222.

6. *Cântările Evangheliei*, p. 222-223.

7. *Carte de cântări*, a Cultului creștin după Evanghelie, p. 51.

În suferințele de pe cruce Mântuitorul pare un om sfânt, care se așază sub mânia și pedeapsa lui Dumnezeu, le suportă până la "iad", adică până la părăsirea din partea lui Dumnezeu pe care o trăiește ca un lepădat.

"Suflete puțin te-oprește și privește întristat,
Osoșit cum stă pe cruce, Domnul tău cel minunat
Din iubire pentru tine, El'naltul cer Și-a lăsat
Ca să vezi a Lui iubire, uită-te pe cruce sus,
Unde chinuit se stinge, Blândul tău Hristos Isus...
Câte chinuri în suspine pentru noi I s-au adus!"⁸

Făcând dovada unui sentimentalism exagerat, cântările neoprotestante încearcă să reducă totul la sângele crucii, lăsând la o parte persoana Mântuitorului, ca centru al jertfei izbânditoare.

"Cu al Tău sfânt sânge, vina mi-ai spălat,
În al Tău sfânt sânge, pace am aflat".
"Cu-al Tău scump sânge, Tu, Isuse, ne-ai izbăvit din vină grea,
Din moarte și ocară mare și din osânda cea de veci"⁹

"Sângele Meu L-am dat, Corpul Meu e rănit,
Ca fiu al lui Adam Să fii tu mântuit.
Sângele Meu ți-am dat, Dar tu Mie ce-mi dai?"¹⁰

Ca element pozitiv poate fi semnalată ideea de jertfă, înțeleasă ca ispășire a păcatului lumii.

"Ne amintim că Tu pe cruce / Ai murit pentru păcat /
Vina noastră, o, Isuse / Pe Golgota ai urcat /
Și-Ți aducem proslăvire / Jertfei Tale din Calvar
Căci în ea e ispășire / Viața veșnică în dar"
"În jertfa Ta, Isuse, în harul Tău divin,
Iertare, mântuire și slavă am din plin"
"Cred în jertfa de pe cruce, cred în sângele vărsat,
Cred în dragostea Lui dulce, În Isus ce m-a iertat."¹¹

Jertfa lui Hristos nu are însă un efect ontologic, de înnoire a firii umane slăbite de păcat. Este mai mult vorba de o acoperire a păcatelor, de o justificare exterioară.

"Scăpați de vină, de păcat, din patimi rele scoși,
Ne-ai pus în inimi pacea Ta și suntem bucușoși
"Privește pe Isus jertfându-ți viața Sa
Iertare-avem, iubiri suntem privind spre Golgota
Cu sânge sfânt ne-a șters a noastră vină grea"
"O, da, sângele sfânt nevinovat
De tot păcatul, El ne-a spălat
Păcatu-i spălat, prin sânge curat, pe cruce-n dar vărsat!"¹²

8. *Cântările Evangheliei*, p. 218.

9. *Carte de cântări*, a Cultului creștin după Evanghelie, p. 24-308.

10. *Cântările Evangheliei*, p. 220.

11. *Harfa Bisericilor lui Dumnezeu*, p. 51, 232, 233.

12. *Ibidem*, p. 239, 240, 241.

Că nu se schimbă nimic în cei pentru care a murit Hristos o dovedește și îndemnul simplu de a privi doar crucea Lui.

"Să privim mereu la cruce, / S-adorăm a Lui jertfire,
Numai El, doar El ne duce / Sus în cer, în nemurire"¹³

Eroarea principală a concepției neoprotestante o constituie interpretarea exclusiv juridică a jertfei legate de înțelegerea substituirii ca relație exterioară. Considerată ca o pedeapsă, moartea lui Iisus are un caracter pur juridic, împlinind prevederile dreptului medieval sau penal. Ordinea care a fost călcată și acum satisfăcută de Hristos din proprie inițiativă sau prin primirea pedepsei, este concepută ca având și existență în sine, exterioară naturii umane.

Numai când jertfa lui Iisus are și o putere de prefacere a naturii Lui umane și Iisus include în Sine într-un mod tainic pe toți oamenii, ea primește un caracter organic, nu mai apare ca ceva artificial.¹⁴

3. Iisus Hristos – "Mântuitor, păstor, prieten"

Imnele de cult neoprotestante au o părere comună în privința operei de mântuire săvârșite de Iisus Hristos. Aproape că nu există cântare în care să nu fie preamărită acțiunea Lui mântuitoare.

"Cântăm și zi și noapte, că Isus ne-a mântuit,
El, Fiul lui Dumnezeu, ne-a scăpat de chinul greu!"
"Curățit ești de păcat și înnoit, prin sfânt sângele lui Isus,
Ești născut din nou, de patimi mântuit, prin sfânt sângele lui Isus".
"Din strălucire jos ai venit, și cu iubire m-ai mântuit
Am oare dreptul, nepăsător, să stau Isuse, l-al Tău izvor!"¹⁵

Dar carența învățaturii neoprotestante constă în hristomonismul exagerat pe care îl cuprind toate aceste cântări. Nicăieri nu se întrevede legătura Fiului cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în opera de răscumpărare a neamului omenesc. Totul, mântuire, izbăvire, viață veșnică, răsplătire este axat exclusiv pe numele lui Iisus.

Avem de-a face cu o fericită excepție atunci când întâlnim amintirca acțiunii Tatălui de a trimite pe Fiul în lume.

"Dumnezeu pe însuși Fiul Său ne-a dat,
Cu-al Său sânge ne-a răscumpărat,
Azi El ne privește în Isus Hristos,
Curății în totul de păcat."¹⁶

Așa cum am subliniat mai înainte, opera de mântuire a lui Iisus Hristos nu este îndreptată, în concepția neoprotestantă, către firea omenească, spre o refacere sau restaurare a ei. Astfel ea rămânând pur exterioară pentru noi, este minimalizată jertfa

13. *Ibidem*, p. 242.

14. Prof. Nicolae Chișescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București 1958, p. 656-657.

15. *Harfa Bisericii lui Dumnezeu*, p. 16-75, 111.

16. *Carte de cântări a Cultului creștin după Evanghelie*, p. 249.

lui Hristos pe de o parte, iar pe de altă parte nu se explică modul în care credinciosul primește această împlinire a operei răscumpărătoare.

"Ale noastre mari păcate Tu pe cruce le-ai purtat
Și ne-ai dat o dulce pace, Fii în veci Tu lăudat"
"Ah, ce mare bucurie, noi suntem copiii Lui,
Și în cer în veșnicie, cântăm slava Domnului."¹⁷

Alteori se manifestă un triumfalism fără margini, care se bazează în fond pe ideea de predestinație, admisă de neoprotestanți:

"Spre glorie eu sunt condus, De Salvatorul meu Isus
Oriunde-aș fi, orice-aș lucra, Condus eu sunt de mâna Sa.
"Prin El mântuiți, De păcate toți suntem curățiți
Prin El mântuiți, În cer vom ajunge cu toți, fericiți."¹⁸

În ceea ce privește momentul mântuirii, acesta este circumscis în întregime Golgotei, chinurilor și crucii. Nu se face niciodată legătura cu Învierea și Înălțarea Domnului Hristos la cer, care ne descoperă de fapt întregul plan al iconomiei divine împlinit în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Așa se explică viziunea îngustă, simplistă în care este prezentat cu perseverență Mântuitorul Hristos, ca fiind doar "Isus cel răstignit".

"Isus ia toată povara ta, la Calvar, la Calvar
Isus ia toată povara ta, El poate mântui"
"Numai la cruce, unde sângele lui Hristos s-a revărsat
Este locul sfânt pe acest pământ, ce ne scapă de păcat"¹⁹

Concomitent cu vestirea Domnului Hristos ca Mântuitor al neamului omenesc, imnele de cult, de care ne ocupăm, scot în evidență pregnant ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin misiunea învățătoarească sau de păstor a lui Iisus Hristos. Aceasta nu este altceva decât o reafirmare a binecunoscutei poziții protestante clasice, potrivit căreia accentul este pus pe chemarea profetică a Mântuitorului, celelalte două slujiri ale Sale, de Arhiereu și Împărat, rămânând pe un plan secund.

"Isus e al meu păstor, E al meu conducător
Mă ține cu mâna Sa, Lui I-am dat viața mea"
"Eu mă-ncred în Domnul și-n al Său Cuvânt,
El îmi e păstorul, El, cel bun și sfânt."²⁰

A rămâne doar la o relație exterioară între Hristos și credincioși, așa cum reiese și din citatul anterior, însemnează a nu recunoaște efectul ontologic al răscumpărării neamului omenesc din robia păcatului. Și aceasta se întâmplă atunci când Hristos este considerat, în mod simplist, un prieten ca oricare altul:

"Mai sus de cerul înstelat, am un amic adevărat.
Este Fiul lui Dumnezeu, Isus Hristos, amicul meu."²¹

17. *Harfa Bisericii lui Dumnezeu*, p. 246.

18. *Ibidem*, p. 313, 370.

19. *Ibidem*, p. 31, 48.

20. *Ibidem*, p. 546, 558.

21. *Ibidem*, p. 109.

De la un astfel de prieten, desigur, credinciosul nu poate aștepta, în concepția neoprotestanților, să primească o putere care să-i schimbe viața, ci numai să fie păzit de rele:

"Spus-am Lui să mă păzească, El, prietenu-mi ceresc
Și mereu să mă iubească și mai mult eu să-L iubesc."²²

Prin acest mod de concepere a acțiunii de răscumpărare a Mântuitorului, mai bine-zis de minimalizare a ei, este atinsă însăși Persoana lui Iisus Hristos, căci firea dumnezeiască aproape că dispare din orizontul Persoanei. Se ajunge, altfel spus, la o separare accentuată a celor două firi din ipostasul Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Consecințele sunt ușor previzibile: credinciosul nu poate fi cu nimic schimbat în interiorul său, rămâne doar să se încreadă într-o prietenie mai mult de factură omenească:

"Un prieten bun și-un frate în Isus noi am aflat
De la noi nu se abate, către El când am strigat."²³ /

4. Învierea și înălțarea Mântuitorului

Mult timp critica teologiei liberale a contestat învierea lui Iisus Hristos, socotind-o produsul nălucirilor unora dintre ucenicii Lui sau ale unora dintre femeile din cercul apropiat Lui. Astăzi aproape toți teologii protestanți, după ei neoprotestanții, acceptă învierea lui Hristos, chiar dacă se îndoiesc de unele locuri, care vorbesc despre ea în Noul Testament, și chiar dacă înțeleg în mod diferit raportul lui Hristos cel înviat cu planul istoric și importanța Învierii Lui pentru mântuire²⁴.

Consecvenți cu învățătura lor despre jertfa lui Hristos, care nu a fost decât un act exterior, de ispășire a vinei pentru păcatul strămoșesc, neoprotestanții ignoră total aspectul ontologic al Învierii Domnului, de prefacere a trupului lui Hristos, înțelegând ca deplină pnevmatizare a lui.

Pentru ei Învierea înseamnă doar vestea că Tatăl a primit jertfa lui Iisus, care a ispășit în locul nostru.

"De moarte pe veci noi am scăpat, El ne-a-nviat!
Prin sângele sfânt ce L-a vărsat, El ne-a spălat!
Iubirea Lui prea sfântă, divină s-a arătat
Sus în ceruri... sus a triumfat, căci a-nviat!"²⁵

Este ușor de observat că în însuși faptul Învierii neoprotestanții nu văd decât tot jertfa de pe cruce, care pentru ei reprezintă unicul moment al răscumpărării, singurul sens al întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Neoprotestanții vorbesc de Înviere numai ca un fel de dovadă că Dumnezeu a acceptat suportarea pedepsei de către Hristos sau ca o punere în aplicare a iertării obținute de Hristos pe cruce, în sensul că Dumnezeu le dă oamenilor credința și

22. *Ibidem*, p. 128.

23. *Carte de cântări, a Cultului creștin după Evanghelie*, p. 83.

24. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 156.

25. *Harfa Bisericii lui Dumnezeu*, p. 263.

prin ea siguranța că sunt iertați. "Învierea lui Iisus Hristos este marea sentință a Tatălui, executarea și proclamarea hotărârii lui Dumnezeu asupra evenimentelor Crucii. Ea este aprobarea lui²⁶". Aceasta înseamnă că mântuirea ni se dăruiește pentru jertfa lui Hristos, nu prin trupul jertfit, înviat și îndumnezeit al lui Hristos.

"El datorita a plătit și de osândă ne-a scăpat

În El ne-ncredem de acum, căci El ne-a mântuit deplin"²⁷

Se știe că după teologia apuseană, în general, Hristos a suferit în moarte slăbiciunea omului până la extrema limită, pentru ca după aceea învierea să-I vină ca un dar din afară, de la Dumnezeu Tatăl. Aceasta este o concluzie firească a înțelegerii mântuirii, ca realizându-se prin satisfacția adusă de Hristos Tatălui sau ca ispășire suportată de El în mod juridic, drept echivalent pentru jignirea onoarei divine. Hristos cunoaște moartea ca o epuizare totală a existenței Sale umane, oarecum despărțită de Ipostasul divin, neavând în El nici o putere ca să învie.

După învățătura ortodoxă însă actul învierii este atribuit alternativ când Tatălui, când Fiului, ceea ce indică o împreună lucrare a Lor, care include și o împreună-lucrare a Duhului Sfânt. Sfântul Chiril al Alexandriei unește pe Tatăl și pe Fiul în actul învierii, zicând: "căci fiind puterea lui Dumnezeu și Tatăl, Fiul și-a făcut El însuși viu trupul Său" (P. G, 69 – col. 365)²⁸."

Învierea lui Hristos nu a fost deci numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită de unirea ipostatică a firii omenești cu firea divină, prin Ipostasul divin unic, care purta și natura omenească.

Prin același proces de minimalizare este trecut și faptul Înălțării Domnului la cer. De fapt mulți teologi apuseni catolici și protestanți identifică Învierea cu Înălțarea, căci aparițiile Mântuitorului pot fi după ei ale lui Hristos cel înălțat după înviere. Aceasta ar părea posibil, deoarece pentru teologii amintiți Hristos ne mântuiește deplin prin satisfacția adusă lui Dumnezeu sau prin ispășirea suportată de la Dumnezeu prin moartea pe cruce, iar dovada că Dumnezeu s-a declarat împăcat prin aceasta se arată în unicul act al învierii lui Hristos.

Potrivit Noului Testament însă, Hristos ridică umanitatea Sa la deplinătatea puterii prin care lucrează asupra noastră, prin cele patru momente succesive: coborârea la iad, Învierea cu trupul, Înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui.

Înălțarea la cer și șederea la dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare și îndumnezeire a trupului Său omenească, prin care Mântuitorul ne revărsă harul necesar.

Toate acestea lipsesc din concepția îngustă despre înălțarea la cer pe care o susțin neoprotestanții:

"Isuse, Tu domnești la dreapta Tatălui

Pe Tine Te măresc Oștile cerului,

Destul Te-ai fost jertfit pe cruce în dureri

Dă celui istovit cereștile-Ți puteri."²⁹

26. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 165.

27. *Carte de cântări, a Cultului creștin după Evanghelie*, p. 241.

28. Citat la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 167-168.

29. *Cântările Evangheliei*, p. 229.

Așa cum am afirmat mai sus, pentru neoprotestanți înălțarea se prezintă ca un act exclusiv al Tatălui, de recompensare exterioară a Fiului pentru ispășirea Lui pe cruce:

"Șezi aici lâng-a mea dreaptă, peste-a servilor Mei ceată,
Zis-a Tatăl către Fiul, la tronul Său ridicându-se
Ia toiagul de domnie, asemenea-Ți să nu fie
Nimene-n cer nici pe pământ: Domnești-n veci și fii Stăpân."³⁰

Înălțarea mai este văzută de neoprotestanți și ca o despărțire dureroasă a credincioșilor de Hristos, ca o separație care îi lasă singuri pe pământ.

"Domnul a-nviat și-a plecat sus în ceruri laTatăl Său
Noi dorim nespus să-L vedem și-mpreună cu El să fim."³¹

Pentru a sesiza în adâncime lipsurile concepției neoprotestante, să luăm, în paralel, un text din sf. Grigore Palama în care aflăm efectul ontologic deplin exprimat al Învierii și Înălțării Domnului cu trupul la cer: "Domnul S-a suit la cer și folosindu-se de un nor, ca de un cort de lumină, S-a urcat în slavă și a intrat în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mână și S-a așezat de-a dreapta mării, în ceruri, făcând frământătura noastră împreună-șezătoare și împreună-Dumnezeu."³²

Creștinismul apusean s-a depărtat de înțelegerea autentică a Înălțării Domnului cu trupul la suprema putere și slavă, ca la suprema eficacitate a Lui, prin sălășluirea Lui concomitentă în noi. Pentru El Hristos a devenit prin Înălțare un Stăpân, un Domn exterior, care iartă în baza puterii de a ierta obținută prin jertfa Lui, asigurându-ne o fericire în viața viitoare.

Pentru Ortodoxie, Înălțarea trupului Domnului la cer este înălțarea noastră însăși, înălțarea din patimile noastre, în unitate cu El, înălțare începută pentru noi prin Înălțarea Domnului, dar având să continue până la desăvârșirea ei. "De aceea ne bucurăm prăznuind Învieră și Înălțarea și așezarea (în locul suprem) a firii noastre și începutul învierii și înălțării tuturor celor ce cred", spune sf. Grigore Palama³³.

Creștinismul răsăritean, punând accent pe prezența lui Hristos și a Tatălui în ființa intimă a credincioșilor prin Duhul Sfânt, afirmă o eficiență nemăsurată a Lor sau a Sfintei Treimi în credincioși, încă din viața aceasta, dacă aceștia se străduiesc pentru curățirea lor de păcatele și patimile care îi închid în ei înșiși. Rezultatul acestei lucrări a lui Hristos în inimi, prin Duhul Sfânt, este Biserica sau ea rodește în Biserică.

Nu se poate despărți între ea și Biserică³⁴, așa cum încearcă să facă neoprotestanții, care ajung să considere Biserica inutilă pentru mântuire, aceasta din urmă venind pentru fiecare credincios direct din amintirea jertfei lui Hristos.

II. "REVENIREA LUI HRISTOS" ÎN CÂNTĂRILE DE CULT NEOPROTESTANTE

Pentru a întregi imaginea Mântuitorului, așa cum este descrisă ea în cântările de cult neoprotestante, vom analiza în continuare acele cântări care se referă la Parusia Domnului sau "revenirea lui Hristos", cum este denumită într-o cântare adventistă.

30. *Ibidem*, p. 228.

31. Sfântul Grigore Palama, *Cuv. 21 la Înălțare*, cit. la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 186-187.

32. *Carte de cântări*, a Cultului creștin după Evanghelie, p. 240.

33. *Ibidem*, p. 191.

34. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.* p. 192.

De la început trebuie specificat că Hristos cel așteptat de neoprotestanți nu este decât o consecință a imaginii lui Hristos despre care trebuie să știm atât doar că a suferit pe cruce pentru noi.

1. Așteptarea lui Hristos

După învățăturile neoprotestanților, așa cum le întâlnim în cântările de cult, Hristos, Care S-a jertfit pentru noi, este acum foarte departe de credincioși, undeva în ceruri. Nimeni și nimic nu ne pune în legătură cu El, nu ne rămâne decât să așteptăm "cu ochii la cer" – "revenirea" lui Hristos.

"Te-așteptăm cu dor, Isuse, ca din ceruri Tu
Să ne ieși acas-la Tine și din lume Să ne smulgi
O, Luceafăr strălucit, Vîno, Vîno, Vîno-curând!
Ochii noștri în sus cată, plini de dor și așteptând."³⁵

Lăsând la o parte desconsiderarea lumii pe care o profesează în general neoprotestanții, să observăm cât de mult seamănă imaginea descrisă mai sus cu cea de la Înălțarea Domnului pe muntele Eleonului. Aceasta înseamnă că se face complet abstracție de Cincizecime, de întemeierea Bisericii, în care se continuă opera de desăvârșire a credincioșilor prin puterea Sfântului Duh, prin sfintele Taine.

Imaginea neoprotestanților ne descoperă pe Hristos care ar sta oarecum neputincios în ceruri, așteptând parcă și El întâlnirea cu credincioșii – după voința Tatălui. În această viziune asupra unei întâlniri exterioare, între Hristos și credincioși, se regăsește concepția despre răscumpărarea săvârșită de El, ca un act ce nu schimbă cu nimic firea omenească.

"Isus vine, spune Evanghelia, și-n curând toți îl vom vedea
Isus vine să-și ia poporul iubit, prin jertfa crucii mântuit."^{36/}

Absența lui Hristos din viața prezentă, simțită dureros, îi determină pe neoprotestanți să accentueze unilateral așteptarea Parusiei și "drumul către patria cerească".

«Ici călători suntem, sus ni-e țara
Acasă ne silim, sus ni-e țara!
Deși coala e grea și ne-apasă crucea,
La cer ne duce ea, sus ni-e țara!»³⁷.

Prin faptul că lumea prezentă este desconsiderată, se ajunge la afirmarea unei neputințe a lui Hristos de a interveni eficient în viața credincioșilor, precum și neputința acestora de a progresa pe pământ.

"Sus în înălțime doresc a merge,
Unde sufletul meu va avea parte,
O, acest pământ, nu-i ca cel sfânt
Dar Isus mă cheamă să nu fiu străin
Dulce Isuse, o, ajută-mă!
Să stau-naintea Ta veselindu-mă!"³⁸

35. *Carte de cântări*, a Cultului creștin după Evanghelia, p. 172-173.

36. *Harfa Bisericilor lui Dumnezeu*, p. 274.

37. *Cântările Evangheliei*, p. 251.

38. *Ibidem*, p. 254.

În fond nu avem de-a face aici decât cu un sentimentalism dulceag, inconsistent, care nu oferă nici un sprijin obiectiv necesar vieții creștine.

"M-a cuprins un dor de-acasă, dor de patria de sus
Inima-mi se simte-atrasă, de iubirea lui Isus."³⁹

Totul este văzut prin prisma subiectivității individualiste neoprotestante, care se rezumă la legătura "directă" a fiecăruia cu Hristos, fără o garanție obiectivă, fără sprijinul aproapelui.

2. "Revenirea lui Hristos" și răsplătirea pe care o aduce

Poate că nici una dintre învățăturile neoprotestante nu revine atât de des, de obsesiv s-ar putea spune, ca aceea despre a doua venire a Mântuitorului. Iminența acestui eveniment este atât de accentuată în cântările de cult ale neoprotestanților, încât se pune întrebarea dacă nu cumva prin aceasta se caută să se abată interesul de la realitățile vieții prezente, de la posibilitățile de realizare ale credinciosului aici, pe pământ.

"El vine, Hrist! Curând, curând!
La cei de jos El vine
Simți-voi inima-mi bătând
Când L-oi vedea la mine
"El vine, Crinul luminos,
Să mântuie pe cei de jos,
Să-i urce spre lumină"⁴⁰

A doua venire începe potrivit concepției neoprotestante prin împărăția de o mie de ani, învățătură greșită care contribuie la întunecarea imaginii autentice a Mântuitorului Hristos. Nu ne vom ocupa aici de eroarea acestei învățături, eroare atât de evidentă, ci numai de faptul că ea prezintă pe Mântuitorul după chipul unui Mesia așteptat de poporul ales al Vechiului Testament, care să întemeieze o împărăție pământească, fără nici un înțeles duhovnicesc.

Iată până unde au putut coborî imaginea Fiului lui Dumnezeu, la un nivel simplu omenesc; Hristos nu mai transcende istoria, El însuși va fi închis în timp, iar credincioșii nu se vor bucura de darurile duhovnicești ale adevăratei împărății a cerurilor.

"Eu aștept venirea fericită a Mileniului.
Când Isus ca Mire va-mpărăți cu mireasa Lui
Cu Isus vom fi alături, cu toți vom avea un gând
Da, Mileniul vine, vine curând."⁴¹

După neoprotestanți nu este necesară nici o pregătire pentru venirea Domnului, pentru mântuire în general, căci aceasta s-a dat pe cruce. Credincioșii nu trebuie decât să aștepte, ca și cum Hristos i-ar îmbrăca exterior cu harul Său, ca să-i ridice la ceruri.

39. *Carte de cântări*, a Cultului adventist, p. 83.

40. *Cântările Evangheliei*, p. 248.

41. *Harfa Bisericii lui Dumnezeu*, p. 269.

"Eu aștept pe Salvatorul care S-a-nălțat la cer,
El a promis că va veni ca Să ia pe-ai Săi copii
Da, Isus în curând vine și în cer ne va răpi"⁴²

De la un pesimism exagerat în privința păcătoșeniei individuale și a neputinței de izbăvire se ajunge la un triumfalism fără acoperire, care nu are alt temei decât concepția despre predestinație, proprie tuturor neoprotestanților.

"În dimineața-nvierii, ce întâlnire va fi
Ne-om scula toți îmbrăcați în glorie
Toți plini de fericire ne-om scula
"În dimineața-nvierii către ceruri vom zbura
Vom fi duși toți în mărire, cu Isus al nostru Mire"⁴³

Putem afirma într-un cuvânt că și învățătura despre a doua venire a Mântuitorului suferă la neoprotestanți de lipsuri capitale. Ea conține o imagine îngustată, simplificată și în esență eronată despre Iisus Hristos. Nici chiar în ziua judecării universale El nu este văzut de neoprotestanți ca posedând în chip deplin dumnezeirea, deci egal în ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

CONCLUZII

Neoprotestanții de diferite nuanțe încearcă să-și centreze întreaga lor propovăduire a credinței pe adevărul despre Iisus Hristos. Numai că această încercare a lor este destinată dintr-un început eșecului, pentru că premisele de la care se pleacă nu sunt autentice creștine.

Tributari concepțiilor hristologice protestante, neoprotestanții de astăzi nu izbutesc să depășească raționalismul îngust, caracteristic înaintașilor. Chiar dacă, spre deosebire de aceia, accentuează mai mult latura sentimentală a credinței, din dorința de a-L prezenta pe Hristos mai apropiat de credincios, mai viu, ajung la același rezultat al deformării imaginii autentice a Mântuitorului.

Una dintre principalele cauze ale deficiențelor lor doctrinare în legătură cu persoana Mântuitorului o constituie învățătura eronată despre Sfântul Duh sau mai degrabă absența aproape totală a acestei învățături. Numai în Duhul Sfânt este posibilă cunoașterea autentică a Fiului lui Dumnezeu întrupat, a operei Lui mântuitoare.

Renunțând la tezaurul Tradiției primare creștine, la experiența Bisericii, neoprotestanții au ajuns să deformeze substanțial învățătura revelată despre Mântuitorul Hristos.

Dacă protestantismul clasic, din opoziție față de Catolicismul antropocentrist, a căzut în extrema opusă – hristomonismul –, neoprotestanții au tras ultimele concluzii asupra învățăturii înaintașilor lor.

Prin urmare, dacă astăzi se așteaptă de la protestanți o întoarcere către Tradiția primară, către recunoașterea sf. Taine și a ierarhiei sacramentale, în privința neoprotestanților ar fi de dorit pentru început să revină cel puțin în albia protestantă de unde s-au revărsat, pentru ca abia apoi să se poată apropia de adevăratele comori ale înțelegerii și experienței autentice creștine, așa cum au fost ele păstrate în chip nealterat de către Biserica Ortodoxă.

42. *Ibidem*, p. 265.

43. *Ibidem*, p. 264.

PIEȚATEA ȘI DREPTATEA ÎN TRĂIREA OMULUI BIBLIC

PROF. DR. JUSTINIAN CÂRSTOIU

a) Considerații asupra antropologiei veterotestamentare

"Omul născut din femeie are puține zile de trăit, dar se satură de neazuri. Ca floarea, el crește și se vestejește și ca umbra el fuge și e fără durată" (Iov 14, 1-2); "... omul e ca iarba; zilele lui ca floarea câmpului; așa va înflori. Că vânt a trecut peste el și nu va mai fi și nu se mai cunoaște locul său" (Ps. 102, 15-16).

Deși rândurile de mai sus ne-ar îndreptăți pe bună dreptate să considerăm antropologia Vechiului Testament fiind bazată pe slăbiciunea firii umane și pe ideea culpabilității protopărinților, ca urmare a săvârșirii păcatului originar, privită însă în perspectivă, degajă un optimism debordant, în măsura în care autorii cărților sacre întrevăd un viitor plin de speranțe.

În mijlocul lumii create, existența omului este singulară. Valoarea sa extraordinară este subliniată de accentuata demarcație valorică pe care cartea Genezei o așază între persoana adamică și restul creației: chemându-l pe primul om să pună nume potrivit cu firea lor viețuitoarelor create, Dumnezeu a văzut că între ele nu era nici una care să-i fie omului pe potrivă (Facere 2, 20).

Superioritatea omului, rezultată din actul genezei, starea sa de "apogeu al creației"¹ și de "model după care Dumnezeu să-și restructureze chipul, întreaga fire"² l-a făcut pe împăratul – cântăreț să exclame în sonoritățile inegalabile ale psalmilor: *"Ce este omul că-ți amintești de el? sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? L-ai micșorat cu puțin față de îngeri; cu mărire și cu cinste l-ai încununat. L-ai pus pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale. Toate le-ai supus sub picioarele lui"* (Ps. 8, 4-6).

La crearea sa, omul a fost împodobit cu "frumosul sublim"³, ceea ce a conferit firii sale un caracter împărătesc. Nimic mai adevărat în această privință decât rândurile scrise de Părinții Bisericii; potrivit lor, omul, apreciat sub raportul duratei și al rezistenței elementelor materiale ale ființei sale, nu e aproape nimic; dar, dacă se ține seama de Creatorul său și de lucrarea prin care Acesta i-a dat existența, el e ceva mare⁴. El a fost creat la sfârșit, după celelalte ființe, pentru că era necesar să fie pregătită mai întâi împărăția și apoi să intre în ea împăratul ei⁵.

Fără îndoială că, ontologic, toate celelalte viețuitoare sunt sub limita umanului. Dumnezeu l-a creat pe om participând activ la modelarea trupului său (Facere 1; 20) și i-a imprimat în ființă trăsăturile chipului Său: *"Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut"* (Facere 1, 26-27). Iată deci că, deși omul, prin trupul său, se aseamănă celorlalte viețuitoare – sau, cel

1. Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, éditions Stock, Paris, 1973, p. 45.

2. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică*, "Studii Teologice", XXI (1970), nr. 5-6, 6. 357.

3. Idem.

4. Pseudo Vasile cel Mare, *Despre crearea omului*, II, 1, P. G., XXX, 40C.

5. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre crearea omului*, 2, P. G., XLIV, 132D.

puțin, unora – prin suflet poartă în sine chipul lui Dumnezeu care "înnobilcăză ființa umană și îi amplifică valoarea"⁶.

Raportându-ne la cuvântul Scripturii, am putea spune că toată creația adușă la existență de către Dumnezeu este – într-o anumită măsură – purtătoare a chipului bunătății Sale: "*Și a privit Dumnezeu la toate câte făcuse și iată erau bune foarte*" (Facere 1, 31). Alături de dragostea începătoare, plinitoare și desăvârșitoare a creației, bunătatea este un atribut esențial al Ființei dumnezeiești. Bună fiind și purtând în sine caracteristicile bunătății divine, existența creată devine sigiliul acestei bunătăți imprimat în natura sa.

Spre deosebire însă de restul creaturilor, omul posedă în sine, în mod unic, o complexitate de alte însușiri pe care numai Însuși Creatorul le reflectă în grad absolut. Rațiunea și libertatea cu care Dumnezeu a înzestrat pe om face din ființa adamică stăpânul și conducătorul lumii, distanțându-l de făpturile neînsuflețite, apropiindu-l de Cel ce l-a creat și creând o nouă dimensiune a spiritului uman: dimensiunea slujirii, a responsabilității omului în raport cu lucrarea de "rezidire a lumii".

Deși după trup omul aparține lumii materiale, nu este limitat de ea, ci o stăpânește; destinul său este de a spiritualiza materia și a moșteni cerul. Omul depășește cadrele vechii sale definiții, care, considerându-l "microcosmos", îl mărginea între cer și pământ, și este condus în veșnicia lui Dumnezeu. Este plasat întotdeauna față de Dumnezeu în stare de chemare supranaturală și prin prisma istoriei mântuirii este considerat fiu al Său. În acest caz, viața și faptele lui iau valoare numai raportate la Dumnezeu⁷.

Așa cum subliniază un gânditor creștin al secolului nostru, dintre toate creațiile numai omul este posesorul unei forme de viață superioară⁸. Ca dar de la Dumnezeu, viața omului are o importanță covârșitoare. În desfășurarea ei se întruchipează planul lui Dumnezeu în legătură cu lumea. Dumnezeu a hotărât ca omul să trăiască în lume și să devină forța care să o dinamizeze. Omul nu se află, prin urmare, la întâmplare în această lume. El slujește, prin viața sa, un scop mareț: determină mersul întregii creații spre perfecțiune. În consecință, lezarea vieții omenești și a destinului său înseamnă zădărnicierea planului lui Dumnezeu de a mântui și sfinți lumea prin intermediul omului⁹.

Se poate spune, așadar, că destinul lumii este legat de destinul omului. Scrierile veterotestamentare specifică în mod clar acest lucru, începând chiar cu prima carte a Pentateuhului. Dumnezeu îi rânduieste omului ca leagăn această lume în care îl așază ca să o stăpânească cu forța spiritului său și să-i sporească neconținut frumusețea. Deși Paradisul inițial, în sânul căruia și-au petrecut oamenii prima parte a existenței lor, reprezenta un loc extrem de restrâns, porunca rostită de Creator era limpede și imperativă: "*Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți*

6. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 41.

7. Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, *Umanismul Sfântului Ioan Hrisostom*, teză de doctorat, exemplar dactilografiat, p. 22.

8. Jaques Maritain, *Sort de l'homme*, Neuchâtel, 1943, p. 32.

9. Apud pr. lector Dumitru Abrudan, *Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament*, "Studii Teologice", seria a II-a, anul XXX (1978), nr. 3-4, București, p. 269.

peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!»" (Facere 1, 28). Datoria omului consta, prin urmare, în a extinde granițele Edenului, ale Paradisului deci, până la fruntariile pământului, transformând astfel întreaga lume într-un paradis. O misiune nobilă și demnă de "cununa creației"! Cu atât mai mult cu cât ființa adamică era chemată să fie părtașă cu Dumnezeu la evoluția creației Sale spre perfecțiune. A trebuit să intervină păcatul pentru ca starea de dreptate originală să se piardă, iar raporturile omului cu Dumnezeu și cu natura înconjurătoare să se deterioreze.

Edenul terestru dispăre. Desființarea sa a fost prima consecință a îndepărtării omului de idealul pe care i-l fixase Dumnezeu. Acest ideal rămâne însă pe mai departe ținta spre care se vor îndrepta năzuințele unei întregi omeniri pornite în expediția spirituală de recucerire a Paradisului pierdut; drum greu, presărat din belșug cu nevoițe și eforturi de multe ori insurmontabile, dar la capătul căruia se află răsplata unui Rai dumnezeiesc, pierdut cândva de concupiscenta protopărinților.

În marea Sa bunătate și în constanța Sa, Dumnezeu nu și-a părăsit făptura neascultătoare. Prin gura profeților, El zugrăvește tabloul optimist al biruinței spirituale: *"...în locul spinilor va crește chiparosul și în locul urzicii va crește mirtul"* (Isaia 55, 13). *"Via își va da rodul ei și pământul va da roadele lui, iar cerul va lăsa să picure rouă"* (Zaharia 8, 12). El, care este *"iubitor de oameni, milostiv, îndelung răbdător, plin de îndurare și de dreptate"* (Ieșire 34, 6-7) va da omului posibilitatea de a se ridica la o nouă stare de creștere spirituală, cu ajutorul harului. Vremea ridicării omului din osândă capătă contururi precise în previziunile profeților. Moise anunță ca o certitudine înfrângerea lui Satan, cel ce a cauzat căderea lui Adam. Capul *"șarpelui"* va fi zdrobit (Facere 3, 15), iar Mesia va șterge păcatele tuturor (Isaia 53, 6, 11, 12). Eliberarea va fi un dar divin rezervat tuturor deopotrivă. Nimeni nu va fi lipsit de mila lui Dumnezeu "Cel mult iertător". Răpit de viziunea luminoasă a restabilirii omului, profetul își îndemna contemporanii: *"Cei ce sunteți însetați, mergeți la apă, și cei care nu aveți argint, mergeți de cumpărați fărâ-de argint și fărâ- preț vin și grăsimi"* (Isaia 55, 1), căci *"mântuirea va cuprinde marginile pământului"* (Isaia 49, 6).

În lucrarea de desăvârșire, omul va fi însă pus mai întâi la încercare: *"Dumnezeu îl încearcă la început cu ispite"* (Isus Sirah 4, 18) și-l deprinde cu învățătura Sa, până ce va câștiga încredere în El și se va ispiti întru căile Sale (Isus Sirah 4, 8-23). Omul înțelept și desăvârșit moralicește cercă și cercetează înțelepciunea celor de demult, păzește cuvintele bărbaților vestiți și le prinde tâlcul lor. Neconținut își va spori cunoștințele, dobândind experiență. Înțeleptul se roagă cu pietate adâncă, el este un om credincios. El își înalță cugetul și simțirea către Dumnezeu. Își recunoaște păcatele și se va ruga pentru iertarea lor. Cunoștințele dobândite le va răspândi, ca ele să devină folositoare altora. Sfaturile sale înțelepte vor fi ca ploaia cea binecuvântată. Prin aceasta își va câștiga un nume bun printre oameni și pomenirea lui nu se va uita. Binecuvântarea lui acoperă pământul, căile lui sunt drepte¹⁰.

10. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *Învățăturile moral-sociale din cartea lui Isus Sirah*, "Studii Teologice", seria a II-a, anul VII (1955), p. 590-591.

Textul de mai sus este și motivul pentru care lucrarea de față va încerca să definească rolul virtuților pietății și dreptății în trăirea omului biblic.

b) Virtutea pietății, caracteristică a omului post-adamic

Ca însăși religia, noțiunea de pietate sau evlavie este extrem de cuprinzătoare. Se pot recunoaște ușor manifestările ei, se pot înșira criteriile ei și se pot reda – la fel de ușor – însușirile ei. Complexitatea fenomenului poate scăpa însă chiar și celui mai autorizat comentator al textului scripturistic.

Stadiu de pregătire a omenirii către venirea lui Mesia, "pedagog către Hristos" (Galateni 3, 23), Vechiul Testament este caracteristica, temporală, a unei învățături care se referea explicit unui anumit timp, unui anumit loc și anumitor credincioși.

Fără a încerca să demarcăm exact epoca profeților de cea a patriarhilor, a legii și a scrierilor didactice, trebuie să ținem cont de modul în care este privit raportul dintre Dumnezeu și credincios. Nu se poate nega faptul că scrierile veterotestamentare poartă pecetea nedesăvârșirii, așa încât despre virtuțile omului biblic se poate vorbi doar la modul relativ, știind că Hristos este "plinirea noastră".

În sens general, prin pietate se înțelege trăirea religioasă, adevărata pietate ne fiind altceva decât adevărata trăire religioasă a învățaturii divine, după recomandările Sfintei Scripturi. În aprecierea și definirea pietății Vechiului Testament trebuie să se țină seama însă, în primul rând, de conceptul raportului dintre Dumnezeu și credincios. Acest raport este legat, în cea mai mare măsură, de viața terestră, așa cum tot de viața terestră era legată și ideea de răsplată. Problema nemuririi sufletului, a judecății și a vieții viitoare era destul de puțin dezvoltată în Vechiul Testament și preocupa gândirea dreptilor acelor vremuri numai foarte rar.

După cum în literatura sacră nou-testamentară ideea de pietate era redată prin mai mulți termeni, în Vechiul Testament s-au folosit pentru noțiunea "pietate" mai mulți termeni. Astfel, afecțiunea și respectul față de Dumnezeu și poruncile Lui este redată prin expresia "iirat Iahve" care înseamnă frică de Dumnezeu, în sensul de devoțiune, adică de atitudine sinceră interioară a credincioșilor lui Israel față de Iahve¹¹.

Pentru a defini un sens mai înalt al religiozității, scriitorii Vechiului Testament folosesc termenul "hesed", noțiune mult mai cuprinzătoare care înglobează un șir de virtuți ca iubirea, mila, dreptatea, credincioșia etc. Tot cu sensul de dreptate, tradus prin pietate, apare termenul de "jedaca", iar cuvântul "hochma" care desemnează înțelepciunea, adică abilitatea cu care omul aplică în viața de zi cu zi preceptele divine, se identifică cu "iirat Jahve" (frica de Dumnezeu), adică pietatea¹².

Credinciosul practicant al virtuții pietății are și el mai multe denumiri. Este întâlnită destul de des expresia "șadic" care desemnează pe omul cel drept; "iired Iahve", cuviosul, temătorul de Dumnezeu; "hasid", termen utilizat cu precădere în cartea Psalmilor unde definește pe robul cel credincios al lui Dumnezeu care, prin săvârșirea faptelor bune și practicarea virtuților, participă la comuniunea cu Creatorul său (Ps. 86, 2; 79, 2; 143, 12; 119, 12; 79). "El practică dreptatea, dove-

11. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *Idei despre pietate în Vechiul Testament*, "Studii Teologice", seria a II-a, anul IV (1952), p. 16.

12. Idem.

dește credincioșie, iubire și se conduce în viața zilnică după poruncile dumnezeiești, morale. Așadar și acest cuvânt exprimă adevărat noțiunea de pios, evlavios. În epoca iudaismului de mai târziu "hasidimii" formau o asociație aparte și au fost predecesorii partidului fariseic care a evoluat spre un formalism legal și mecanic, combătut de Mântuitorul¹³.

Încă din timpul protopărinților neamului omenesc, epocă în care raportul dintre Dumnezeu și om era profund personal, iar religia de o simplitate pură și nevinovată, credința monoteistă a fost transmisă prin persoane alese urmașilor, împreună cu ideile corecte despre divinitate. Izvorât dintr-o conștiință nepătată, sacrificiul și rugăciunea erau singurele manifestări cultice care exprimau iubirea omului față de Dumnezeu. Aceeași nezdruccinată credință într-un singur Dumnezeu, precum și aceleași jertfe și rugăciuni vor caracteriza și epoca patriarhilor Noe, Avraam, Isaac și Iacob. Fiecare dintre ei se constituie într-o pildă de credincios trăitor al adevăratei credințe, mai cu seamă patriarhul Avraam care este, prin definiție, chipul omului evlavios care se supune poruncilor ce i se adresau direct de către Dumnezeu: "*Și a crezut Avraam în Domnul și Domnul i-a socotit lucrul acesta întru dreptate*" (Facere 15, 6), în cazul acesta dreptatea putând fi interpretată în sensul de pietate.

Evoluția omului în timp a adus cu sine și îmbogățirea cultului din timpul patriarhilor cu un sistem de organizare a comunității religioase într-o fază de instituționalizare teocratică, prin legiurile cuprinse în cele patru cărți ale Pentateuhului, operă inspirată de Dumnezeu corifeului neamului evreiesc, Moise. De această dată, raportul personal al omului cu Dumnezeu, așa cum exista el în forma primară, este înlocuit de raportul direct cu comunitatea cultică, individul aflându-se în raport cu Dumnezeu numai ca membru al acestei colectivități. "Pietatea se manifestă, în principiu, în acte cultice exterioare, legate de un loc anumit și de un timp anumit. Actul de cult în general este o afacere obștească și nu un act privat. Chiar și atunci când este vorba de jertfa de ispășire (expiere) adusă de un membru al comunității, ea se poate săvârși în prezența sau prin preot. Chiar și preotul nu oficiază ca persoană privată, în afară de comunitatea cultică, ci în comunitate și prin comunitate"¹⁴.

Astfel stând lucrurile, noțiunea de pietate capătă acum noi valențe, după cum și credinciosul poate fi definit ca evlavios, cuvios în măsura în care își manifestă pregnant încrederea în Iahve prin împlinirea poruncilor descoperite de El lui Moise. Pentru prima oară este subliniat în Sfânta Scriptură scopul spre care trebuie să tindă cel ce împlinește legea: "*Fiiți sfinți, căci Eu sunt sfânt*" (Levitic 19,2).

Nu întotdeauna însă, spiritul care anima legea era superior literei acesteia. Având de multe ori un caracter de constrângere, pentru a induce practicantului ideea de păcat și necesitatea căinței prin jertfe și purificări, pedepsind cu moartea idolatria, concepția greșită despre Dumnezeu și alte păcate grave, porunca iubirii față de Creator și față de aproapele era de multe ori uitată, în detrimentul împlinirii pur formale a unor rîturi de expiere, care-și pierdeau astfel substratul, altminteri bine definit de Însăși suflarea divină: "*Să iubești pe Domnul Dumnezeul*

13. *Ibidem*.

14. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *op. cit.*, p. 17.

tău, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău, din toată puterea ta" (Deuteronom 6, 5). Iată deci o caracteristică a ceea ce putem numi falsă pietate: ignorarea spiritului în favoarea literiei.

Eforturile omului în observarea și trăirea poruncilor lui Dumnezeu, predicile pe care acesta le întâlnește, răsplata sa, dar și pedeapsa călcătorului de lege, formează subiectul multor psalmi, proverbe și profeții.

Psalmul 1, pe care-l putem considera o inspirată introducere în Psaltire, creionază, pe cât de sintetic, pe atât de poetic, portretul omului evlavios: *"Fericit bărbatul, care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat și pe scaunul hulitorilor n-a șezut; ci în legea Domnului e voia lui și la legea Lui va cugeta ziua și noaptea. Și va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa și frunza lui nu va cădea și toate câte va face vor spori"* (Ps. 1, 1-3).

La rândul său, psalmul 14, în totalitatea sa, arată legătura strânsă dintre împlinirea datoriilor către Dumnezeu și cele către aproapele: *"Doamne, cine va locui în locașul Tău și cine se va sălășlui în muntele cel sfânt al Tău? Cel ce umblă fără prihană și face dreptate, cel ce are adevărul în inima sa, cel ce n-a viclenit cu limba, nici n-a făcut rău împotriva vecinului său și ocară n-a rostit împotriva aproapelui său. Defăimat să fie înaintea Lui cel ce viclenește, iar pe cei ce se tem de Domnul îi slăvește; cel ce se jură aproapelui său și nu se leapădă, argintul său nu l-a dat cu camătă și daruri împotriva celor nevinovați n-a luat. Cel ce face acestea nu se va clătina în veac"* (Psalmul 14).

Persoana dreptului Iov este chipul omului pios și temător de Dumnezeu: *"...urechea care mă auzea mă fericea și ochiul care mă vedea îmi dădea mare mărturie. Fiindcă scăpam de pieire pe cel sârman care striga după ajutor și pe orfanul fără sprijin. Bindecuvântările celui ce era gata să piară veneau asupra-mi și umpleam de bucurie inima văduvei. Mă îmbrăcam întru dreptate ca într-un veșmânt și judecata mea cea dreaptă era mantia mea și turbanul meu. Eram ochii celui orb și piciorul celui șchiop; eram tatăl celor neputincioși și cercetam cu sânguință pricinile care îmi erau necunoscute. Sfărâmam fâlcile nelegiuitului și smulgeam prada din dinții lui"* (Iov 29, 11-17).

În ideea unei trăiri interiorizate a religiei, a unei manifestări mai adânci a cucerniciei și a ridicării pietății la un mai înalt grad de perfecțiune, rolul profeților a fost covârșitor. "Ca reprezentanți ai religiunii celei adevărate și ca apărători conservatori și propovăduitori ai iahvismului autentic, profeții au avut ca sarcină principală să combată cu toată energia și să demaște pretutindeni falsa concepție despre Dumnezeu și falsa trăire a sentimentului religios"¹⁵.

Am ales din multe referiri la pietate aflate în operele profeților un citat clasic din Iezechiel: *"De este cineva drept și face judecată și dreptate; de nu mănâncă jertfit în munte și spre idoli casei lui Israel nu-și întoarce ochii săi; femeia aproapelui său nu o necinstește și de femeie nu se apropie în timpul perioadei ei de necurăție; pe nimeni nu strâmtorează și datornicului îi întoarce zălogul, furt nu face, celui flămând îi dă pâinea sa și pe cel gol îl îmbracă cu haină; banii săi cu camătă nu-i dă și camătă nu ia; de la nedreptate mâinile și le stăpânește și*

15. Idem, p. 20.

judecata dintre un om și altul o face cu dreptate; de se poartă după poruncile Mele și legile Mele cu credincioșie le păzește, acela este drept și fără îndoială viu va fi, zice Domnul Dumnezeu" (Iezechiel 18, 5-9).

Profeții luptă cu zel deosebit împotriva falsei pietăți izvorâtă din concepția că poate fi substituită pietatea interioară prin aduceri de sacrificii abundente și prin serbări pline de fast. Ei combat superstiția că Iahve poate fi satisfăcut prin astfel de sacrificii, pur externe și mecanice, cum procedau popoarele păgâne cu jerfele lor. Proorocii rup cu toată hotărârea negura acestei concepții nedemne despre Dumnezeu¹⁶.

Idéa de pietate reală și profundă în contrast cu falsa evlavie este exprimată sub diferite aspecte la toți profetii. Proorocul Isaia declamă: "*Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre? – zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea viștelor grași și nu mai vreau sânge de tauri, de miei și de țapi! Când veneați să le aduceți, cine vi le ceruse? Nu mai călcați în curtea templului Meu! Nu mai aduceți daruri zadarnice! Tămâierile îmi sunt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă și adunările de la sărbători nu le mai pot suferi. Însăși prăznuirea voastră e nelegiuire!" (Isaia 1, 11-13).*

Apoi profetul arată în ce constă adevărata pietate: "*Spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei! Încetați odată! Învâțați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă" (Isaia 1, 15-17).*

Dumnezeu cere de la credincioși "milă", echivalentul cuvântului ebraic "hesed" care, cuprinzând o multitudine de virtuți este, așa cum spunea un exeget, traductibil prin pietate, religiozitate¹⁷. În acest sens, iată un citat, preluat mai târziu de Mântuitorul: "*Milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (Osea 6, 6; cf. Matei 9, 13; Ioan 17, 3). Omul cucernic, în căutarea sa de Dumnezeu, trebuie să urmeze îndemnul proorocului: "Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii... urâți răul și iubiți binele și hotărâți judecata cea dreaptă la porți" (Amos 5; 14, 15).*

Parcă desprins din rândurile unei Evanghelii, următorul citat din proorocul Miheia concluzionează: "*Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire și milostivire și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău!" (Miheia 6, 8).*

Pentru că raportul dintre credincios și Dumnezeu este conceput personal și se exprimă mai ales prin rugăciune, trebuie să amintim aici și pe profetul rugăciunii, marele prooroc Ieremia. Acest fin psiholog descoperă în opera sa structura pietății în construcția sa cea mai intimă. Pătrunzând mai adânc decât oricine altcineva dintre contemporanii săi în interiorul duhovnicesc al credincioșilor, el vorbește despre desțelenirea sufletului (Ieremia 4, 3) și despre tăierea împrejur a inimii (Ieremia 4, 4). Tot el este cel care va vesti încheierea legământului sinaitic și stabilirea Noului Legământ: "*Dar iată legământul pe care îl voi încheia cu casa lui*

16. Idem, p. 21.

17. Nelson Gluck, *Das Wort hesed in alttestamentlichen Gebrauch*, Giessen, 1927, p. 23, apud. Pr. prof. Vi. Prelipceanu, *op. cit.*, p. 21.

Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi lor Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (Ieremia 31, 33).

Asemeni cărților profetice și cele didactice conțin referiri clare la virtutea pietății. În Pildele lui Solomon se spune despre jertfa celui nelegiuit că este urâciune înaintea lui Dumnezeu (Pilde 15, 8; 21, 27); practicarea dreptății este mai plăcută Domnului decât sacrificiile sângeroase (Pilde 21, 2), iar rugăciunea dreptului are o mai mare valoare decât falsele manifestări de cuviosie (Pilde 15, 29).

Cartea Înțelepciunii lui Isus Sirah, deși arată un interes manifest pentru cult și sacrificii, stipulează totuși că valoarea lor depinde de starea morală a săvârșitorului: "*Nu binevoiește Cel Preaînalt spre darurile celor nelegiuiți; nici înmulțirea jertfelor celor nelegiuiți nu curățește păcatele*" (Isus Sirah 34, 21).

În cartea lui Tobit rugăciunea este cea care ajută la păstrarea pietății, alături de post și milostenie: "*Mai mult prețuiește rugăciunea cu post și cu milostenie și cu dreptate, decât bogăție cu nedreptate*" (Tobit 12, 8) și "*Milostenia izbăvește de la moarte și nu-te lasă să te cobori în întuneric. În fața Celui Preaînalt milostenia este dar bogat pentru toți cei ce o fac*" (Tobit 4, 10-11).

c) Dreptatea în concepția veterotestamentară

Deși am abordat și în capitolul anterior expresia de dreptate, vom căuta totuși să punctăm și alte aspecte ale acestei virtuți, în corelație cu textele sacre și comentariile exegetice.

Așa cum am văzut, termenii cei mai des folosiți de autorii cărților Vechiului Testament atunci când este vorba de "dreptate" sau de practicantul acestei virtuți, "omul cel drept" sunt "ʔedaca" și "ʔadig" (ʕadig) care, deși pot îngloba o sumedenie de alte înțelesuri, rămân în anumite contexte termenii care exprimă "dreptatea" în sine, virtutea în înțelesul său cel mai pur.

Încă din primele capitole ale cărții Facerii, autorul inspirat pomenește, în descrierea pe care o face patriarhului Noe, de virtutea dreptății pe care acesta și-o însușise și pe care o practica, înțelegându-se prin aceasta atenția, corectitudinea și zelul pe care patriarhul le pune în ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, adresat lui în mod direct: "*iată viața lui Noe: Noe era om drept și neprihănit între oamenii timpului său și mergea pe calea Domnului*" (Facere 6, 9). Prin antiteză, omenirea care își înmulțise păcatele și stăruia cu vreme și fără vreme în săvârșirea lor este numită de Creator "nedreaptă" (Facere 6, 13), iar în momentul intrării în arcă Iahve repetă: "*Intră în corabie, tu și toată casa ta, căci în neamul acesta numai pe tine te-am văzut drept înaintea Mea*" (Facere 7, 1).

Asemeni lui Noe, patriarhul Avraam își va manifesta credința prin supunerea față de cuvântul lui Dumnezeu, aceasta socotindu-i-se spre dreptate (Facere 15, 6), citat preluat și dezvoltat de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 4, 3 și Galateni 3, 6, în sensul că Avraam s-a arătat drept nu prin împlinirea formală a faptelor legii de mai târziu: "*Celui care face fapte, nu i se socotește plata după har, ci după datorie; iar celui care nu face fapte, ci crede în Cel ce îndreptează pe cel păcătos, credința lui i se socotește ca dreptate*", referindu-se, bineînțeles, la scrupulozitatea cu care unii împlineau faptele legii mozaice, din automatism, pierzându-le sensul interior.

În același sens – de păzire a cuvântului lui Dumnezeu și de trăire a unei vieți curate – apare expresia de dreptate din dialogul desfășurat între Avraam și Dumnezeu, în momentele anterioare pedepsirii Sodomei și Gomorei (Facere 18, 23-32).

Având în vedere dezvoltarea vieții sociale a oamenilor și complexitatea problemelor de ordin comunitar care apăreau ca o consecință a exigențelor religioase ale urmașilor lui Iacob, s-a impus, așa cum am arătat anterior, un sistem de organizare a vieții sociale și religioase. De aceea, prin Moise și legiuirile sale pozitive "la baza raportului între Dumnezeu și credincioși stă acum ideea liberei alegeri prin har, și a ideii despre legământul încheiat pe muntele Sinai. Aceste două idei imprimă întreaga legislație mozaică. Legământul acesta nu e cu totul nou, ci este o înnoire a legământului încheiat cu Noe și Avraam. În baza legământului (berit), Dumnezeu manifestează față de credincioșii evrei o providență specială în conducerea lor. Voința lui Iahve este legea supremă care dirijează întreaga viață a acestor credincioși. Voința lui Dumnezeu este concretizată în Decalog, în care este scos în evidență momentul etic și care aruncă razele sale asupra întregii legislații, cuprinsă în cărțile lui Moisi"¹⁸.

Astfel stând lucrurile, dreptatea poate fi considerată în acest moment ca observarea scrupuloasă a legii mozaice, care reglementa în acel moment cu precizie și rafinament orientat relația om – Dumnezeu. În lumina acestor schimbări privesc autorii de după Moise starea omului drept.

În psalmii proorocului rege *"dreptatea se va întoarce la judecată și toți cei cu inima curată, care se țin de dânsa"* (Psalmul 93, 15), iar în inima profetului *"mari sunt lucrurile Domnului și potrivite tuturor voilor Lui. Laudă și măreție este lucrul Lui și dreptatea Lui rămâne în veacul veacului"* (Psalmul 110, 2-3). Și, dacă dreptatea este alături de bunătațe, milă, iubire etc., atributul desăvârșit al Celui Preaînalt, omul, lucru al mâinilor Sale, creat spre o viață de sfințenie, este dator să-și aproprieze dreptatea în toate activitățile vieții sale, ca pe o componentă structurală a eului său interior pentru a se bucura de cele ce Dumnezeu a făgăduit prin gura împăratului – cântăreț: *"Întru pomenire veșnică va fi dreptul ... neamul dreptilor se va binecuvânta ... răsărit-a în întunerice lumină dreptilor, Cel milostiv, îndurat și drept"* (Psalmul 111; 2, 4, 6).

Pe vremea profeților, prescripțiile legii mozaice erau însă din ce în ce mai puțin observate. Înfăptuirea dreptății a fost unul din motivele care-i determină pe profeți să fie convinși să propovăduiască că între oameni trebuie să-și întindă legăturile sale de nezdruncinat pacea și buna înțelegere¹⁹.

Proorocii s-au ridicat constant împotriva nedreptății, arătând că ea va fi aspru pedepsită: *"Vai de cei ce fac legi nedrepte și de cei ce scriu hotărâri silnice, ca să îndepărteze pe cei slabi de la judecată și să răpească dreptatea sârmanilor poporului meu, ca să facă din văduve prada lor și să jefuiască pe cei orfani!"* (Isaia 10, 1-2); *"Vai de cei ce cugetă gânduri silnice stând în așternuturile lor și de cei ce săvârșesc nedreptatea la lumina zilei de îndată ce află prilej"* (Miheia 2, 1; Avacum 2, 9).

18. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *op. cit.*, p. 17.

19. Drd. Burcuș M. Teodor, *Aspecte sociale în predica profeților Vechiului Testament*, "Studii Teologice", seria a II-a, anul XVIII (1966), nr. 9-10, p. 579.

Cu aceeași tărie de convingere rostesc însă cuvinte de îndemn spre dreptate: "Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă" (Isaia 1, 17); "Păziți dreptatea și faceți lucruri drepte, că în curând va veni mântuirea Mea și dreptatea Mea se va descoperi" (Isaia 56, 1).

Proorocii cer cu vehemență împlinirea dreptății la judecată după porunca divină: "Faceți judecată dis-de-diminează și scăpați pe cel asuprit din mâna asupritorului, pentru ca să nu izbucnească mânia Mea ca focul și pentru ca să nu se aprindă din pricina faptelor voastre cele rele, așa încât nimeni să n-o stingă" (Ieremia 21, 12); "Israel a făcut judecată și dreptate și de aceea i-a fost bine. El a judecat pricina săracului și a nenorocitului și de aceea i-a fost bine. Oare nu aceasta înseamnă a Mă cunoaște pe Mine? – zice Domnul" (Ieremia 22, 15-16).

Realizarea dreptății trebuie să caracterizeze viața socială, relația dintre om și semenul său, dintre om și colectivitatea din care face parte: "Lăsați nedreptățile și împilările și faceți judecată și dreptate! Încetați de a mai asupri pe poporul meu, zice Domnul Dumnezeu. Să aveți cântar drept și eșă dreaptă și bat drept" (Iezechiel 45, 9-10).

Libertatea omului de a alege între bine și rău i-a fost dată de marea înțelepciune a lui Dumnezeu. De aici rezultă că omul este perfect responsabil de lucrările sale. El poate cunoaște din însăși firea sa datoria de a crede, de a nădăjdui și iubi pe Dumnezeu și de a-I da fireasca cinste²⁰. În cartea Înțelepciunii lui Isus Sirah ni se spune că El a dat omului "știința și legea vieții" (Sirah 17, 11), zicându-le: "Feriți-vă de nedreptate! Și le-a dat porunci, dând fiecăruia în grijă datoriile către aproapele său ... Nu sunt ascunse nedreptățile lor înaintea Lui și toate păcatele lor sunt înaintea Domnului" (Sirah 17; 12, 16).

Strâns legată de dreptate este pacea²¹, pentru că nu se poate vorbi de una fără cealaltă, după spusa profetului: "Pacea va fi rodul dreptății, roada dreptății va fi liniștea și nădejdea în veci de veci" (Isaia 32, 17). Pentru aceasta conducătorii care vor fi călăuziți de legi drepte și nepărtinitoare vor fi pentru cei care îi conduc "ca un adăpost împotriva vântului, ca un liman împotriva ploii vijelioase, ca pâraiele de apă într-un pământ uscat și ca umbra unei stânci înalte într-un ținut secetos" (Isaia 32, 2).

*

Am încercat în linii generale și numai în câteva aspecte să vă arătăm cum au fost concepute virtuțile pietății și dreptății de scriitorii sfinți ai Vechiului Testament.

Cu toate lipsurile și imperfecțiunile inerente epocilor de care ne-am ocupat, ideile despre evlavie și dreptate exprimate fie de autorii inspirați ai Sfintei Scripturi, fie de dascălii moralității poporului ales, sunt de o profunzime și de o claritate spirituală mult superioară ideilor morale aparținând lumii păgâne. Intransigența și fervoarea profetilor, zelul și înflăcărea dreptilor Vechiului Testament în apărarea legii sinaitice de toate superstițiile și rătăcirile aberante, care căutau să-i

20. Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, *Învățăturile morale din cartea lui Isus Sirah*, "Studii Teologice", seria a II-a, anul VII (1955), nr. 9-10, p. 589.

21. Drd. Burcuș M. Teodor, *op. cit.*, p. 581.

ia locul, umplu de covârșitoare admirație mintea creștinului contemporan care, martor al împlinirii făgăduințelor și următor al lui Mesia cel vestit de pana profeților, trăiește în libertatea adusă de Hristos și în umbra crucii.

Efortul nobil pe care o întregă pleiadă de luptători ai legământului celui vechi l-au făcut pentru îndrumarea unei omeniri confuze și supuse tentațiilor concupiscente pe drumul legii lui Dumnezeu, pe drumul purității, al pietății, dreptății, bunătății și milei și-a găsit, în sfârșit, desăvârșita plinire în Legământul cel Nou și în Jertfa de pe Golgota.

Sufletele arzând de dragoste pentru Creator ale dreptilor celor din veac și-au găsit liniștea. Duhurile neîmpăcate și viforoase ale profeților se odihnesc, de aproape două mii de ani, surzând împăcate în splendoarea Raiului. Rândurile inspirate ale proorocilor s-au împlinit și stau mărturie generațiilor actuale și viitoare de sceptici că Iisus este Mesia, Hristosul lui Dumnezeu.

Fie ca rugăciunile celor pe care cu nevrednicie i-am amintit să ne inspire puterea de a cultiva în noi înșine și în cei din jur virtuțile pe care ei au știut să le trăiască și cu care împreună au biruit.

FRÂNGEREA PĂINII LA TROA ȘI ÎNVIEREA LUI EUTIHIE*

DRD. CONSTANTIN PEDA

Istorisirea frângerii pâinii săvârșită de Sfântul Pavel la Troa și a minunii învierii tânărului Eutihie, potrivit descrierii autorului Faptelor Apóstolilor, constituie o informație prețioasă despre săvârșirea Sfintei Liturghii în vremurile de început ale creștinismului și care ar putea reflecta rânduiala liturgică din timpul Sfântului Luca. Vom încerca în acest studiu să urmărim descrierea naratorului, potrivit metodei analizei redacționale sau mai bine spus a analizei compoziției (*Composition Criticism*).

Însă înainte de a intra în analiza detaliată a textului va trebui să ilustrăm originea acestei istorisiri mai ales datorită faptului că ea a constituit obiectul multor ipoteze. Două sunt astăzi orientările majore ale exegeților¹. Una pune accentul pe mediul religios elenistic care considera aceste minuni ca manifestări ale zeilor (cf. Fapte 4, 8-18). Alta plasează această istorisire în contextul planului redactorului: semnele și minunile lui Petru și Pavel au ca scop certificarea mărturiei lor (cf. Fapte 3, 6, 16).

Comentariile mai vechi, ca cel al lui Jacquier, pun în evidență trăsăturile care demonstrează "realismul" istoric al învierii tânărului. Astfel numeroasele făclii aprinse sunt motivate de faptul solemnității frângerii pâinii și al manifestării bucuriei comunitare cu ocazia trecerii Sfântului Pavel, "dovadă că istoricul a fost martor al evenimentului", explicând astfel de ce au trebuit să țină ferestrele deschise și cum a putut cădea tânărul Eutihie de la al treilea etaj "pe pavaul din stradă sau din curte", autorul n-ar fi putut să se înșele în a afirma că murise într-adevăr².

* Articolul de față reprezintă versiunea românească a unei lucrări de seminar scrisă sub îndrumarea Rev. Prof. Robert F. O'Toole, Rectorul Institutului Biblic Pontifical, Roma.

1. Cf. B. TREMEL, "A propos d'Actes 20,7-12: Puissance du thaumaturge ou du témoin?", *RTP* 112 (1980) 359.

2. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926) 589-601.

Alți comentatori foarte critici reacționează de asemenea în funcție de autenticitatea sau nu a istorisirii: astfel Haenchen subliniază neverosimilitatea unei mese comunitare la miezul nopții sau gestul aplecării peste un tânăr ale cărui oase erau rupte³.

Școala din Tübingen a preferat să situeze episodul din Troa în contextul teologiei Faptelor, episod care s-ar înscrie astfel în intenția unei prezentări paralele a lui Petru și Pavel; după cum Petru a înviat-o pe Tavita (9, 36-42), la fel Pavel învie pe Eutihie. Acest paralelism s-ar explica dintr-un punct de vedere apologetic: s-ar trata deci de a situa pe Pavel la același nivel cu Petru⁴.

Comentatorii care urmează *formgeschichtliche Methode* relativizează acest paralelism prea sistematic și analizează istorisirea făcând apel la două feluri de criterii. Critica literară i-a permis lui Dibelius să distingă între redactarea în stilul "noi" (cf. v. 7-8) și o istorie primitivă foarte populară ca ton, poate cu o nuanță de comicitate (Eutihie – Norocosul). Chiar dacă începerea ar fi fost iluminată ca ziua, tânărul ar fi adormit din cauza lungimii cuvântării. Însă oratorul a remediat incidentul pe care-l provocase. Redactorul ar fi încreștinat miracolul dându-i un cadru liturgic. Anecdota primitivă avea o turnură cu totul profană: un cititor sceptic poate să se întrebe dacă într-adevăr este vorba de o minune sau dacă nu mai degrabă Pavel ar fi constatat un diagnostic, declarând că tânărul este încă în viață! Această anecdotă și-ar găsi o analogie în mediul religios popular în *Vita Apollonii* a lui Filostrato⁵.

Studiile care pun accentul pe redactare lasă din nou spațiu paralelismului între Petru și Pavel, extinzându-l la întreaga operă lucană, adică și la minunile Mântuitorului din Evanghelia lui Luca. Acest paralelism nu mai este considerat potrivit tezei "dialectice" a școlii din Tübingen, ci el este evaluat în funcție de perspectiva lucană a "istoriei mântuirii", potrivit căreia minunile martorilor sunt puse în strânsă legătură cu slujirea cuvântului⁶.

Remarcile lui Dibelius⁷ asupra originii istorisirii sunt ipotetice și mai mult decât atât distrug minunea săvârșită de Pavel. Teoria sa nu poate fi admisă din

* 3. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, (Göttingen⁷ 1977) 559-562.

4. Cf. F. NEYRINCK, "The Miracles Stories in the Acts of the Apostles", în J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Leuven 1979), 172-195.

5. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen² 1953), 22-23. Un studiu comparat între cele două istorisiri, cea relatată de Luca și cea descrisă de Filostrato, a fost făcut de Marco Adinolfi, "Il racconto di risurrezione nella «Vita di Apollonio» 4,45: Un confronto con il Paolo di AT 20,7-12", în *Vangelo, religioni, e cultura: Studi in memoria di Rossano Pietro* (Cinisello Balsamo, 1993), 42-56, care a pus în evidență mai degrabă deosebiri decât asemănări. Majoritatea comentatorilor de azi sunt de acord asupra faptului că Luca s-a folosit pentru redactarea acestei istorisiri de o tipologie profetică împrumutată din istoria învierii fiului văduvei din Sarepta Sidonului săvârșite de Ilie (3Rg 17,17-24).

6. Cf. F. NEYRINCK, "The Miracles Stories...", 202-205; A. GEORGE, "Le miracle dans l'oeuvre de Luc" în X. L.-DUFOR, (ed.) *Les miracles de Jésus dans le Nouveau Testament*, (Paris 1977) 255-256; 266-268.

7. Pe linia lui merge și R. Pesch, *Atti degli Apostoli* (Assisi 1992), 763-764, care consideră că Eutihie a supraviețuit căderii în mod miraculos deși căzuse de la etajul trei, Pavel coborând nu a făcut decât să constate un diagnostic împotriva păririi membrilor comunității care l-au socotit mort. Pesch socotește textul ca o istorie care expune salvarea vieții unei persoane. El se bazează pe faptul că textul nu folosește un vocabular caracteristic istorisirii unei învieri. Alți comentatori vorbesc despre o moarte aparentă.

două motive principale: pe de o parte textul ne lasă să înțelegem foarte clar că este vorba de o înviere: în v. 9 tânărul este ridicat mort (νεκρός), iar în v. 12 se spune că el a rămas în viață (ζώντω) și că "nu puțin au fost mângâiați"; pe de altă parte Luca a sintetizat în sumarii activitatea taumaturgică a celor doi mari apostoli, pe cea a lui Petru (Fapte 5, 15-16) și pe cea a lui Pavel (Fapte 20, 7-12) după modelul activității taumaturgice a lui Iisus și i-a prezentat pe cei doi apostoli în paralel⁸, potrivit tehnicii literare numită "*synkrisis*", tehnică care se generalizase în antichitate în rândul scriitorilor contemporani lui Luca, ca de exemplu Plutarh în *Vieți Paralele*⁹. La acestea am mai putea adăuga contextul particular în care Luca încadrează istoria învierii tânărului Eutihie și anume: după zilele Azimelor (Fapte 20, 6), adică într-un context pascal, pentru a demonstra că Domnul Înviat este prezent în Euharistie pentru a da viață alor Săi¹⁰.

Structura textului și genul literar

Istorisirea noastră este inclusă într-o secțiune în stil "noi"¹¹: acest "noi" încadrează episodul (cf. vv. 5-6 și 13-15). Mai mult, el este introdus în însăși urzeala descrierii: naratorul se numără deci printre membrii adunării și printre martorii oculari ai minunii (vv. 7-8). Versetele 9-11 sunt redactate la persoana a treia, ceea ce explică faptul că Pavel și Eutihie devin personajele subiect ale acțiunii. În v. 12, Pavel fiind plecat cu însoțitorii săi, expunerea revine din nou la persoana a treia. Locul acestei scene îl constituie biserica din Troa care este de altfel și punctul de întâlnire a celor două grupuri de însoțitori ai lui Pavel (cf. v. 5-6); ei se vor reîntâlni la Milet pentru «testamentul de adio» (cf. 20, 15 și 21,1). La Troa Pavel vorbește, însă autorul ne prezintă numai ceea ce el a făcut; de la Milet, el ne comunică învățătura sa: aceiași "noi" relatează ceea ce Pavel a făcut și a învățat ca o mărturie pentru Teofil a tradiției pe care Lucra vrea s-o perpetueze.

Acest anonim "noi" – un narator care a participat la evenimente – constituie o ocazie specială pentru cititor și ascultător de a se implica și trăi istorisirea printr-o participare imaginată. Cititorul devine el însuși un însoțitor al lui Pavel. Prima persoană plural devine un canal focalizant prin care cititorul trăiește experiența evenimentelor istorice. Experiența noastră se limitează la experiența primei persoane a naratorului și această perspectivă comună creează o legătură care merge până la identificare¹².

8. Cf. A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, (Paris 1986) 54-58.

9. Pentru "*synkrisis*" lucana a se vedea J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e degli Atti degli Apostoli*, (Roma 1966), 56-61.

10. Cf. PH. MENOUD, "Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie", *RHPR* 33 (1953) 27-31.

11. "Secțiunile noi" (FA 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16 și varianta occidentală din 11,28) sunt caracterizate de schimbarea relației din persoana a treia în prima persoană plural. Comentarii explică această schimbare fie prin introducerea unor izvoare (jurnalul de călătorie), ipoteză din ce în ce mai contestată, fie ca un indiciu redacțional care ar manifesta intenția redactorului de a se prezenta ca martor și însoțitor al lui Pavel. Trebuie să remarcăm că acest "noi" este introdus într-o istorisire care se adresează unui destinatar.

12. Cf. R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, II (Minneapolis 1990), 245-251.

Scena în ea însăși poate fi structurată în baza unor elemente comune care formează o incluziune și care încadrează episodul central: acela al căderii și învierii tânărului Eutihie. Avem deci următoarea structură:

- | | |
|---|------|
| v. 7 συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον | (a) |
| ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς παρέτεινέν τε τὸν λόγον | |
| μέχρι μεσονυκτίου | (b) |
| μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον | (c) |
| v.11 καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος | (a') |
| ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς | (b') |
| οὕτως ἔξηλθεν | (c') |

Considerăm că această istorisire este rezultatul activității literare a Sfântului Luca care a îmbinat într-o unitate literară două tradiții distincte conservate de către memoria colectivă a comunității din Troa: una despre frângerea pâinii și vestirea cuvântului (vv. 7.8.11.), iar alta despre învierea tânărului Eutihie (vv. 9.10.12). Acest mod de a prezenta faptele corespunde unor modele narative ates-tate deja în Evanghelia lui Luca; acesta îndrăgește să facă apel la scene conviviale, în care include alte episoade; este cazul, spre exemplu, istorisirii din Lc. 7,36-50, în care evanghelistul îl prezintă pe Iisus comesean în casa fariseului Simon; pe acest fond el introduce episodul iertării femeii păcătoase. La fel în Lc. 14,1-6 autorul relatează cum că Iisus a intrat să mănânce în casa unuia din capii fariseilor, iar în cadrul acestei descrieri el include episodul vindecării hidropicului în ziua Sâmbetei. În istorisirea din Fapte 20,7-12 care urmează același model narativ, autorul vrea să sublinieze importanța frângerii pâinii care a caracterizat scurta și ultima permanență a lui Pavel la Troa. Autorul în descrierea sa pune accentul pe frângerea pâinii și pe vestirea cuvântului, motivul principal pentru care s-a adunat comunitatea creștină și asupra căruia se concentrează interesul autorului. Acestui interes concentrat în jurul celebrării euharistice i se subordonează incidentul căderii tânărului Eutihie. Autorul Faptelor nu înțelege să condiționeze firul narativ al întregii istorisiri de episodul căderii lui Eutihie, ci de frângerea pâinii care constituie motivul principal al întrunirii comunității, de aceea autorul se grăbește să afirme că Pavel după întoarcerea în camera de sus reia și continuă momentul frângerii pâinii și al vestirii cuvântului până la plecarea sa în zori.

Analiza critică a genului literar al compoziției evidențiază în mod clar că este vorba de descrierea unei celebrări euharistice în care a fost inclusă și *istoria învierii unui mort*. Greșita ipoteză potrivit căreia ar fi vorba "la origine de o anecdotă profană, probabil cu o nuanță comică", s-ar putea naște numai din necunoașterea particularității genului literar și al rezultatului criticii formelor textului.

Fără să dorim a vorbi de o interpretare simbolică sau alegorică a pericopei, se poate spune împreună cu B. Trémel că există un semnificat mult mai profund al istorisirii, care se poate sesiza dacă nu ne limităm a observa numai diacronia textului. Trémel notează că episodul în sens restrâns este încadrat de versetele 7 și 11, de elemente formale care conțin fiecare trei elemente: "frângerea pâinii", vestirea cuvântului de către Pavel (până la miezul nopții, până'n zori) și plecarea lui Pavel¹³.

13. B. TREMEL, "À propos..." 361; urmat de G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, II (Brescia 1986) 375.

Aceste elemente – pe care Dibelius le socotește secundare – încadrează episodul care descrie căderea și învierea tânărului Eutihie. Istorisirea este caracterizată de două mișcări dus-întors: o mișcare de sus în jos dinspre camera de sus înspre locul căderii (cf. prepoziția κατά din vv. 9.10) și de o mișcare de jos în sus, din nou către spațiul iluminat (vv. 11. 12). Căderea este o cădere în moarte care începe în momentul în care Eutihie întrerupe contactul cu "cuvântul" pe care Pavel îl vestește și cu "lumina" care iluminează camera de sus și, cuprins de somn, adoarme. Locul luminii, spațiul în care comunitatea ascultă cuvântul, este spațiul vieții; iar spațiul în care cuvântul nu este perceput este cel al întunericului și al morții. Chiar dacă istorisirea nu vorbește de "întunericul din afară", totuși spațiul în care cade tânărul adormit este un spațiu exterior adunării comunitare, deci spațiul morții. Comunitatea creștină în timpul slujirii ei dumnezeiești, în care este prezent Hristos cel Înviat, face experiența trezirii la lumină și la viață întru Domnul și din aceasta își trage mângâierea (v.12). Pareneza paulină stă drept mărturie: "Deșteaptă-te tu, cel ce dormi, scoală-te din morți și te va ilumina Hristos" (Efes. 5,14; Rom. 13,11-12). Reiese astfel că adormirea tânărului în timpul predicii lui Pavel¹⁴ nu are nimic "comic".

Critica textuală

Analiza critică a unei compoziții literare se bazează pe dorința de a nu interpreta nici un alt text în afara celui scris de autorul biblic. În Fapte 20,7-12 întâmurmătoarele variante textuale¹⁵ care merită un mic comentariu:

v. 8. Codex Bezae Cantabrigiensis (D sec. V. d. Hr) a eliminat λαμπάδες și a scris ὑπολαμπάδες (ferestre mici sau găuri, deschizături în perete pentru a privi în afară)¹⁶, însă un codice latin (lat^d sec. V d. Hr) are *faculae* "faclii"¹⁷. Prezența făcliilor în timpul adunării comunitare a fost interpretată în mod diferit de exegeți; unii cred că ele explică motivul adormirii și căderii lui Eutihie – din cauza lor atmosfera ar fi devenit încețoșată de fum și caldă, fapt care ar fi provocat adormirea și căderea tânărului; alții cred că acest indiciu ar vrea să respingă acuzația potrivit căreia creștinii în obscuritate săvârșeau lucruri ilicite. Însă se pune întrebarea: este posibil să presupunem astfel de acuze în timpul lui Luca? Probabil că un copist al Codicelui Bezae, în sec. V, s-a gândit să intervină în text înlocuind λαμπάδες cu ὑπολαμπάδες. Cred că prezența făcliilor a fost acceptată în text și interpretată ca o aluzie simbolică la faptul că încă de la început creștinii nu s-au sustras luminii și deci erau absurde acuzele celor care afirmau că ei "stingeau luminile și se abandonau exceselor desfrâului, antropofagiei" (cf. Iust n, Apologia I, 26, 7; cf. 27,5; Didahia 10,1; Tertulian, Apologia 8; Minucius Felix 9). Din cele de mai sus putem concluda că forma originală este cea pe care o avem în textul critic al lui Nestle-Aland care se bazează pe mărturia tradiției textuale

14. Genitivul absolut din v. 9 nu are valoare cauzală. Nu poate fi deci interpretat în sens psihologic, aproape că Eutihie a adormit *din cauza* predicii lui Pavel. Poate avea și o nuanță circumstanțială.

15. Cf. E. NESTLE- B. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, (Deutsche Bibelstiftung; Stuttgart²⁷ 1993), 382-383.

16. Cf. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, (Stuttgart² 1994), 422-423.

17. Cf. F. F. BRUCE, *The Book of the Acts*, (Eerdmans 1988) 426.

alexandrine a Codicilor Vaticanus și Sinaiticus (B, sec. IV d. Hr) care concordă și cu mărturia tradiției textuale occidentale (cf. lat^d)

v. 10. (*ex itac.*?) μή θορυβεῖσθαι B* C D 1175 *pc*

Codex Vaticanus (sec. IV d. Hr) prima mână, Codex Ephraemi Syri Rescriptus (sec. VI d. Hr), Codex Bezae, codicele minuscul 1175 (sec. XI d. Hr) au varianta ortografică μή θορυβεῖσθαι (infinitul prezent mediu) care este o eroare *ex itacismo* datorată confuziei de pronunție a literelor și diftongilor α și ε în greaca dialectului koiné. Editorul Nestle-Aland a optat pentru varianta imperativului prezent μή θορυβεῖσθε care are sens în contextul pericopei. Prezentul imperativului indică o acțiune durativă a verbului, ceea ce reflectă că ei se agitau în continuare de moartea tânărului chiar și în momentul coborârii lui Pavel care-i încurajează și le poruncește să înceteze cu tulburarea.

v. 12. În loc de ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα (iar pe tânăr l-au adus viu) Codex Bezae (D) prezintă o variantă ușor modificată și adaugă, vrând să elimine orice incertitudine: ἀπαζομένων δὲ αὐτῶν ἤγαγεν τὸν νεανίσκον ζῶντα (Și după ce și-au luat rămas bun, el [Pavel] l-a adus pe tânăr viu). Codex D schimbă pluralul formei verbale ἤγαγον în singular ἤγαγεν, pentru a indica că Pavel este cel care l-a readus la viață. Participiul prezent ἀπαζομένων lasă să se înțeleagă că cei prezenți îl îmbrățișau încă pe tânăr la plecarea lui Pavel. Versetul 12 a. ar putea să constituie concluzia originară a istorisirii, c de preferat varianta scurtă redată de tradiția textuală alexandrină potrivit uneia dintre regulile baziliare ale Criticii Textuale: "*Lectio brevior praestat longiori*".

Critica formelor

Referirea la euharistie în descrierea de care ne ocupăm este foarte transparentă. Totul în aceste versete respiră o atmosferă de sărbătoare culturală¹⁸. De fapt, la începutul acestei istorisiri este afirmat clar motivul adunării comunității credincioșilor și anume: "frângerea pâinii" (κλάσαι ἄρτον) (20, 7a), iar la sfârșitul acesteia se constată că această celebrare a "frângerii pâinii" a fost împlinită. Nu există nici o îndoială deci asupra scopului principal și direct al istorisirii; acela de a descrie lucrarea săvârșită de Apostolul Pavel, primirea de care s-a bucurat în calitatea sa de întâistătător și povățuitor pe timpul scurtei sale șederi în mijlocul comunității din Troa.

a) Ziua cea dintâi a săptămânii¹⁹. Narațiunea din Fapte 20,7-12 conține una din cele mai vechi mărturii despre *dies dominica*, zi în care se adunau creștinii ca să frângă pâinea și să asculte cuvântul Domnului. La sfârșitul permanenței de o săptămână la Troa (v. 6), permanență plasată între două sabaturi, comunitatea creștină din Troa (probabil destul de mică) se întrunește pentru săvârșirea ritului frângerii pâinii, celebrare la care participă și Pavel împreună cu însoțitorii săi. Adunarea comunității creștine are loc "în ziua cea dintâi a săptămânii". Este vorba

18. PH. MENOUD, "*Les Actes...*" 27.

19. Cf. O. CULLMANN, *La fede e il culto della Chiesa primitiva* (Roma, 1974), 149-151. A se vedea și H. RIESENFELD, "Sabbat et Jour du Seigneur", în *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manso* (Manchester, 1959), 210-217.

în mod evident de săptămâna ebraică²⁰: creștinii au preluat calendarul iudaismului, însă au schimbat ziua de serbare. Motivul schimbării este simplu: potrivit tuturor relatărilor evanghelice, Hristos Înviat se manifestase alor săi după Sabat, "în ziua cea dintâi a săptămânii" (Marcu 16,2; Luca 24,1; In 20,1). În Noul Testament, toate mărturiile relative la "ziua cea dintâi a săptămânii" se referă la Învierea lui Hristos. Cu siguranță motivul alegerii acestei zile se bazează și pe faptul că în această zi ucenicii s-au adunat împreună (cf. Luca 24,33 ș.u.) și, în același timp, pentru a indica ziua primelor hristofanii pe care autorul Faptelor le prezintă foarte discret. Mai mult decât atât textul de care ne ocupăm precizează că "această Zi aleasă" este ziua în care Biserica sărbătorește "frângerea pâinii", adică Euharistia. În textul nostru, de fapt, "frângerea pâinii" apare mai degrabă ca un element obișnuit al cultului duminical, spre deosebire de un act liturgic excepțional motivat de plecarea lui Pavel. Cuvântul exortativ al lui Pavel prelungit până'n zori constituie elementul extraordinar al acestei adunări²¹. Trebuie să vedem aici dacă nu originea, cel puțin prima mențiune a practicii atestate mai târziu de Iustin Martirul (Apol. 67) de a celebra Euharistia în fiecare Duminică. În 1 Cor. 16,2 găsim o mențiune paulină despre Cina Domnului, care are loc "în ziua întâia a săptămânii" (κατὰ μίαν σαββάτου) într-un context legat de strângerea unei colecte pentru Biserica din Ierusalim. Chiar dacă textul nu amintește în mod explicit săvârșirea Cînei, contextul mai larg al epistolei ne lasă să înțelegem acest fapt. Noi știm dintr-un alt text al epistolei că primii creștini din Corint obișnuiau să se adune în mod regulat ca să celebreze Cina Domnului în amintirea lui Iisus (1 Cor. 10,16-21 și 1 Cor. 11,17-34), Cină în timpul căreia se săvârșea frângerea pâinii în semn de comuniune cu Trupul lui Hristos.

Curând însă, spre sfârșitul primului secol, "ziua cea dintâi a săptămânii" se va numi "Ziua Domnului" (cf. Apol. I, 10; Didahia 14,1).

Textul ne spune că se celebra în timpul nopții cultul liturgic, fapt ce se poate înțelege din cauza unor motive sociale și economice evidente – mulți creștini proveniți din rândurile sclavilor nu puteau să dispună de timpul lor decât pe perioada nopții. Ziua începe în mod natural după apusul soarelui, nu la răsăritul său. Creștinii de origine ebraică, probabil după încheierea celebrării sabbatului lor, cei care nu fuseseră încă excluși din sinagogă, se puteau aduna cu cei proveniți dintre păgâni la sfârșitul muncii lor zilnice. Și pentru unii și pentru alții această primă zi nu devenise încă o zi de odihnă²². Însă celebrarea euharistiei în timpul nopții avea pentru primii creștini un semnificat mult mai profund: amintea două evenimente care dădeau celebrării "frângerii pâinii" o semnificație aparte²³. Înainte de

20. Urmând împărțirea ebraică a zilei, după cum sugerează și expresia τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων, ad litteram: în prima zi de după Sabat, expresia este un ebraism, deoarece este folosit numeralul cardinal (unu) în locul celui ordinal (primul); cf. M. ZERWICK, *Grecitas Biblica*, (Roma⁵, 1966), 154.

21. Cf. PH. MENOUD, "Les Actes..." 28.

22. P. GRELOT, "La Liturgia nel Nuovo Testamento" în idem, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 9 (Roma, 1992), 25-26.

23. De curând, J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire Historique*, VI (Paris, 1996), 89-92, consideră celebrarea nocturnă a Euharistiei de la Troa ca pe o priveghere în așteptarea aurorii zilei celei dintâi, după modelul esenienilor și terapeuților. Creștinii n-au inventat acest rit, ei au preluat o tradiție a iudaismului contemporan lor și i-au dat un sens nou.

toate, Ultima Cină luată de Iisus cu ucenicii Săi "în noaptea în care a fost vândut" (cf. 1 Cor. 11,23), iar apoi Învierea Sa "în noaptea din care a răsărit Duminica" (cf. Evanghelia apocrifă a lui Petru, 35). Acestor două evenimente se datora răscumpărarea și mântuirea creștinilor. De aceea ei celebrau Euharistia cu bucurie, solemnitate și cu abundență de lumină.

Particularitatea prezenței "multelor făclii aprinse" în "camera de sus" vrea să sublinieze importanța și singularitatea Euharistiei ca cea mai mare lucrare săvârșită de Biserică, lucrare a bucuriei și a vieții care scilipește în întunericul acestei lumi. Ea prevestește și anticipează lumina inaccesibilă și strălucitoare a Zilei Domnului în care nu va mai fi noapte.

Episodul învierii lui Eutihie a fost inclus în acest context euharistic pentru a arăta și a aminti că de fiecare dată când se săvârșește Euharistia se celebrează Hristos Înviat prezent în Biserică Sa în care-și manifestă puterea, ca să-i păzească pe credincioșii Săi de puterile Celui Rău și ale morții. Într-un mediu ca acesta tânărul Eutihie redobândește viața. Ph. Menoud²⁴ pune episodul lui Eutihie în legătură cu avertismentele pe care Pavel le adresează comunității din Corint: "sunt mulți dintre voi neputincioși și bolnavi și mulți au murit" pentru că nu au discernământul necesar și "nesocotesc Trupul Domnului" (1 Cor. 11,28-30). La Troa, Hristos Înviat prezent în "frângerea pâinii" dăruiește viața celui mort. Mai precis în cadrul acestei celebrări euharistice care evocă un context pascal (cf. 20, 6.16), Pavel constată că un mort redobândește viața în timpul frângerii pâinii. Minunea este aici semnul efectelor pe care le produce puterea cuvântului unui martor al lui Hristos și frângerea pâinii în care El este prezent. Făcând apel la contextul istorisirii noastre putem constata că ultima călătorie a lui Pavel a început (cf. 19,21) și că frângerea pâinii săvârșită la Troa va fi urmată imediat de cuvântarea de rămas-bun de la presbiterii Efesului, cuvântare care insistă pe încercările care vor însoți mărturia apostolică. Întâlnim aici un ecou al suirii lui Iisus la Ierusalim și al Ultimei Cine în timpul căreia Iisus insistă asupra încercărilor care îi așteaptă pe ucenici (Luca 22,28 ș.u.).

b) Frângerea pâinii (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου)²⁵. După *auctor ad Theophilum*, atât creștinii care aparțineau Bisericii din Ierusalim cât și cei care făceau parte din Bisericile constituite în urma misiunii pauline practicau "frângerea pâinii". Spre deosebire de ceilalți autori ai Noului Testament numai Luca folosește expresia substantivală "frângerea pâinii". În Fapte 2,42 Luca se referă la episodul din Emaus, unde Iisus se face cunoscut celor doi ucenici la frângerea pâinii (Luca 24,35). În același timp, acest episod considerat în el însuși nu lămurește deloc expresia: e vorba de un gest caracteristic comportamentului lui Iisus sau de frângerea pâinii săvârșită la Ultima Cină? Forma verbală "a frânge pâinea" (κλᾶν ἄρτον), este folosită mai des: pe lângă aparițiile pascale, se regăsește în minunea înmulțirii pâinilor (Luca 9,16) și în descrierea Ultimei Cine (Luca 22,19). În aceste două contexte Luca urmează tradiția sinoptică și folosește un limbaj comun tradiției. În toate

24. "Les Actes..." 30-31.

25. Pentru frângerea pâinii în Luca, cf. F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Neuchâtel-Paris, 1978), 399-403; a se vedea și J. BEHM, κλάω, κλάσις, în *GLNT V*, 509-548.

aceste cazuri, Luca reia o formulă pe care noi o putem regăsi și în Fapte 27,35: "...A luat pâinea, a mulțumit (a binecuvântat), a frânt și le-a dat" (cf. Luca 9,16; 22,19; 24,30). Compararea acestor texte ne determină să concludem că Luca atribuie un semnificat tehnic expresiei "a frânge pâinea", care pentru el se identifică cu actul săvârșit de Iisus la Ultima Cină (Luca 22,19). Între Ultima Cină a lui Iisus și frângerea pâinii săvârșită de comunitatea din Ierusalim și de cele din lumea greco-romană (cf. 1 Cor. 10,16) există o continuitate de tradiție pe care el o evocă în prologul operei sale (Luca 1,1-4). În ceea ce privește expresia "frângerea pâinii", de multe ori nu este clar semnificatul: este vorba de o simplă comensalitate, simbol al fraternității și al "bucuriei" de a fi împreună (cf. Fapte 2,46) sau de o celebrare euharistică care, în acest caz, și-ar găsi cea mai veche motivație a practicării sale de către prima comunitate creștină? Problema nu e ușor de rezolvat.

Oricum ar fi fost, "frângerea pâinii" e un "fel de formulă liturgică"²⁶ legată de practica iudaică (lumea greacă nu cunoștea acest obicei!) cu care se începea o masă obișnuită: capul familiei lua pâinea, mulțumea lui Dumnezeu frângându-o, și apoi o împărțea comensalilor în semn de fraternitate. În Vechiul Testament întâlnim această expresie numai o singură dată în Ieremia 16,7. Uzața creștină se distinge de cea iudaică prin faptul că Biserica Primară după exemplul lui Iisus i-a dat un sens nou acestei expresii ca să indice astfel o hrană nouă, pe care Apostolul Pavel o numește "masa Domnului" (τράπεζα κυρίου) (cf. 1 Cor. 10, 21) și "Cina Domnului" (κυριακὸν δεῖπνον) (cf. 1 Cor. 11,20).

Expresia verbală "a frânge pâinea" (κλᾶν ἄρτον): Fapte 2,46; 20,7.11 pare a fi mai veche decât cea substantivală "frângerea pâinii" (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου): Luca 24,35; Fapte 2,42. Pavel în 1 Cor. 10,16 (epistolă anterioară scrierilor lucane) folosește forma verbală când se referă la Euharistie: "*Pâinea pe care noi o frângem* nu este oare împărțirea cu Trupul lui Hristos?".

Ceea ce reiese foarte clar din modul folosirii acestei expresii de către Luca este faptul că ori de câte ori el o întrebuițează este foarte atent la vocabularul pe care îl folosește. Nu folosește niciodată cuvântul ἄρτος în alt loc, ci numai în expresii euharistice (cf. Fapte 2,42.46; 20,7.11; 27,35.) Când el descrie o masă obișnuită care nu este o Cină euharistică folosește termeni ca: "a mânca" (φάγειν: Fapte 9,9; 10, 13-14; 11,7; 23, 12-21), "a gusta" (γεύεσθαι: Fapte 10,10; 20, 11; 23, 14; ἔσθίειν Fapte 27, 35), sau "a lua mâncare" (τροφὴν λαμβάνειν în combinații: cf. Fapte 2,46; 9,19; 14,17; 27,33-38). Autorul este foarte atent în alegerea vocabularului în mod particular acolo unde precum în Fapte 2, 46, situează Cina în contextul unei mese obișnuite. În același mod, în episodul din Troa, unde noi întâlnim expresia κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος (ο Παῦλος) (20, 17); participiul γευσάμενος nu pare a avea un înțeles euharistic, precum κλάσας τὸν ἄρτον.

Ultima problemă care trebuie să rețină atenția noastră: în care moment al acelei nopți la Troa a fost celebrată euharistia; înaintea mesei comunitare sau după? Opiniile exegeților sunt împărțite: unii cred că v. 7 ar indica o masă obișnuită, iar v. 11 s-ar referi la săvârșirea Euharistiei; alții în schimb rețin că scopul principal pentru care comunitatea s-a adunat a fost frângerea pâinii (κλάσας τὸν ἄρτον) care a fost urmată de o masă fraternă (γευσάμενος); aceasta este opinia

26. Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, 87.

care este împărțită de majoritatea exegeților. Mai există și-o altă categorie care afirmă că este imposibil de distins. Deci, se poate spune, în acord cu majoritatea, că la Troa "frângerea pâinii" a fost celebrată înaintea unei agape.

c) **Camera de sus** (τὸ ὑπερφῶν). În versetul 8, locul adunării comunitare e numit τὸ ὑπερφῶν, ceea ce poate indica fie etajul superior al unei construcții, fie o terasă construită pe acoperișul plat al unei clădiri. În Noul Testament cuvântul apare numai în Fapte (1,13; 9,37,39; 20,8). În Luca 22,12//Marcu 14,15 camera în care a fost săvârșită Ultima Cină e numită ἀνάγαιον. Poate că Luca vrea să facă distincție între cele două camere; cu siguranță el nu le identifică. E foarte probabil că Luca i-a urmat lui Marcu când a redactat Evanghelia sa, iar pentru Fapte a folosit alte izvoare independente. Cuvântul e folosit de obicei în sensul "încăperii unui etaj superior"; în LXX există câteva mărturii: 1 Par. 28,11; 2 Par. 3,9; Ier. 20,2 care traduc cuvântul ebraic צִלְיָה Iz. 41,7 צִלְיָה și care indică pridvorul Templului care pare să fi fost folosit și de creștini (Luca 24,35; Fapte 3,1). Însă acest fapt nu este sigur.

Camera de sus era folosită de către Învățătorii Legii în mai multe scopuri: ca loc de întrunire, sală de studiu și loc de rugăciune²⁷. Noi considerăm că Luca când se referă la "camera de sus" nu o înțelege numai ca loc de cult al primei comunități creștine, ci și ca spațiu mai larg care poate oferi posibilitatea adunării mai multor persoane.

De fapt, în cele patru texte din Fapte unde apare (1,15; 9,37-39; 20,8) substantivul τὸ ὑπερφῶν acesta indică mereu "încăperea unui etaj superior" în care se află reunite mai multe persoane. Totuși, există câteva referiri care ne permit să credem că această "cameră de sus" era aleasă într-un scop precis și anume, ca loc de cult. Amintim că în Fapte, 13 ucenicii "s-au suit în încăperea de sus" (τὸ ὑπερφῶν) în care se aflau mai multe persoane adunate, care se întorseseră de la Ierusalim după Înălțarea Domnului și așteptau în rugăciune împlinirea făgăduinței venirii Duhului Sfânt. În Fapte 10,9 Petru merge pe terasa (τὸ ὑπερφῶν) casei lui Simon din Iope ca să se roage. Ne putem astfel întreba de ce corpul neînsuflețit al Tavitei (cf. Fapte 9,37) fusese pus în "camera de sus" (τὸ ὑπερφῶν). Nu reprezenta oare spațiul acesta un loc în care se săvârșeau riturile cele mai importante din viața primilor creștini? Potrivit cărții Daniel 6,10 (11) LXX, acesta obișnuia să îngenuncheze, să se roage și să laude pe Dumnezeu de trei ori pe zi în "camera de sus" (τὸ ὑπερφῶν) cu fereastra deschisă spre Ierusalim.

d) **Vestirea stăruitoare a Cuvântului.** În Faptele Apostolilor verbul διαλέγεσθαι apare de 10 ori: 17, 2. 17; 18, 4. 19; 19, 8. 9; 20, 7. 9; 24. 12. 25 și este folosit pentru a indica procesul de comunicare²⁸. În toate aceste texte subiectul verbului este mereu Pavel (în sensul de a vorbi argumentat), iar termenul în această secțiune a cărții devine un termen tehnic care indică propovăduirea lui Pavel în sinagogă și se apropie foarte mult de sensul șinerii unei cuvântări, unei predici care ia forma unei conversații în care participanții nu rămân pasivi²⁹. În textul nostru Pavel

27. Cf. H. L. STRAK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II (München, 1956), 594.

28. H. CONZELMANN, *Il Centro del Tempo. La teologia di Luca*. (Casale Monferrato, 1996), 238.

29. Cf. P. GRELOT, "La Liturgia..." 123.

"dialoghează" cu membrii comunității, probabil se întreținea cu ei într-o conversație care privea diverse probleme de interes comunitar, răspundea întrebărilor adresate, ca de exemplu la Corint (1 Cor. 14, 34). În Fapte 20, 7, 11, întâlnim juxtapunerea verbelor διαλέγομαι și ὁμιλέω, ca de altfel și în Fapte 24, 25, 26, ceea ce este unic în stilul literar al lui Luca³⁰. Verbul ὁμιλέω împreună cu expresia κλάσας τὸν ἄρτον apare și în Luca 24, 13-35 ceea ce vrea să spună că Pavel după ce a frânt pâinea a continuat să vorbească cu membrii comunității discutând ca și Iisus cu pelegriinii în drum spre Emaus (cf. Luca 24, 14-15) "până'n zori".

Omilia în Biserica primară era o categorie de predare în care erau tratate într-un mod aproape colocvial diverse probleme de doctrină și practică creștină în fața unei comunități deja stabilizată în credință³¹.

Împreună cu expresia "frângerea pâinii" verbul ὁμιλέω într-un context euharistic poate avea deci sensul lui "a predica", sens care se va impune în perioada patristică începând deja din timpurile Sfântului Ignatie al Antiohiei (Ad Policar, pum 5,1 ὁμιλίαν ποιῆσθαι)³².

Istoria tradiției

În ceea ce privește istoria tradiției narațiunii noastre cât și a izvoarelor pe care Luca le-a folosit în alcătuirea compoziției sale putem evidenția câteva elemente.

În primul rând există un anumit paralelism între învierea lui Eutihie și cea a Tavitei săvârșită de Petru (cf. Fapte 9,36-42), apoi între cea a fiului unic al văduvei din Nain (Luca 7,11-17) și a fiicei lui Iair săvârșite de Iisus (Luca 8,41-56). Toate aceste istorisiri prezintă câteva afinități. Învierea Tavitei are loc în "camera de sus" unde văduvele erau reunite, prin puterea cuvântului și printr-un gest ca și în cazul lui Eutihie; după ce a înviat-o Petru a adus-o vie comunității, fapt care recheamă finalul istorisirii de la Troa. Aceste două episoade sunt așezate de autorul Faptelor la sfârșitul "călătoriei" lui Petru, iar cel de al doilea în momentul în care Pavel își plinește "călătoria" sa.

Se poate observa deci că există câteva puncte de contact între învierea lui Eutihie și cea a fiului văduvei din Nain. După cum Iisus îndeamnă mama fiului să nu plângă, Pavel cere celor prezenți la Troa să înceteze cu tulburarea înainte de a-l învia. Istoria învierii din Nain este așezată în timpul călătoriei lui Iisus cu ucenicii Săi, înaintea morții Sale, călătorie care se transformă în "ieșirea cuvântului despre El în toată Iudeea și în tot ținutul dimprejur" (Luca 7,17). Gestul mântuitor al lui Iisus devine cuvânt care se răspândește și proclamă ceea ce El a săvârșit. Această comunicare a cuvântului evocă ceea ce ne prezintă și cea de a doua carte a lui Luca: prin puterea cuvântului se săvârșesc minuni.

În ceea ce privește relatarea învierii fiicei lui Iair se poate nota contrastul între somnul morții și redobândirea vieții; în Luca 7,53 ca πνεῦμα iar în Fapte 20,10 ca ψυχή. După învierea fiicei lui Iair Iisus poruncește să-i dea să mănânce, ceea ce ne face să ne gândim la frângerea pâinii la Troa, mai ales că acest detaliu al hrănirii este propriu relatării lucane.

30. Cf. M. LATTKE, ὁμιλέω, în *EDNT* II, 509-510.

31. Cf. C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia², 1978), 12.

32. A se vedea pentru această temă P. GRELOT, "Omèlie sulla Scrittura nell'età apostolica", în idem, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 8, (Roma 1990).

Aceste trăsături ne fac să credem că Luca a vrut să calchieze minunea săvârșită de Pavel, după modelul celor săvârșite de Iisus sau Petru. Pe o temă comună, trecerea de la moarte la viață, un motiv caracterizează toate aceste istorisiri și anume: săvârșirea minunii prin puterea cuvântului. Există totuși o diferență între atitudinea lui Iisus și cea a lui Petru: acesta trebuie să se roage înainte de a porunci femeii să se ridice. La Troa nu ni se spune că Pavel s-a rugat înainte de săvârșirea minunii, însă este ușor de înțeles că în timpul unei celebrări liturgice rugăciunea își are locul ei firesc (cf. și Fapte 2,42; 16,25-34). Petru și Pavel în calitatea lor de martori ai cuvântului Domnului săvârșesc minunile nu prin puterea lor proprie, ci prin puterea cuvântului pe care îl proclamă, cuvânt care este al lui Iisus și care lucrează prin ei. Autorul Faptelor vorbește în repetate rânduri de "creșterea cuvântului" (cf. Fapte 6,7; 12,24; 19,20). Cuvântul mântuirii se transmite de la Iisus la martorii săi Petru și Pavel, păstrându-și aceeași eficacitate.

În al doilea rând, comentatorii pun în evidență faptul că în istorisirea învierii lui Eutihie Luca a avut în minte o tipologie precisă, cea a învierii fiului văduvei din Sarepta Sidonului săvârșite de Ilie (cf. 3 Regi 17,17-24). Același loc "camera de sus" (τὸ ὑπερφῶν); același gest, profetul se pleacă asupra copilului; invocarea lui Dumnezeu ca sufletul (ψυχή) fiului să se întoarcă în el înainte de a-l da mamei lui. E de preferat acest paralelism biblic în loc de a căuta paralelisme extrabiblice, cum a făcut Dibelius și cei care i-au urmat. După cum Dumnezeu L-a trimis pe Profetul Ilie la o văduvă păgână, tot astfel Pavel este martorul lui Iisus către neamuri prin cuvânt și faptă.

Am văzut când am stabilit genul literar că textul nostru constituie o unitate compusă din *istoria unei celebrări euharistice și istoria minunii învierii unui mort*. Rămâne de văzut acum în sinteză care sunt aspectele cele mai importante ale ritului "frângerii pâinii". Există câteva elemente comune ale istorisirii noastre cu cea a frângerii pâinii în Emaus (Luca 24, 13-35)³³.

Primul: "frângerea pâinii" în ambele cazuri are loc "în ziua cea dintâi a săptămânii" (Duminică), într-o casă privată, cu ocazia vestirii Cuvântului lui Dumnezeu de către un martor apostolic și care este adresat Bisericii întregi. Rîtul liturgic este săvârșit într-un context de rugăciune comunitară în timpul căreia cele două momente al proclamării cuvântului și al frângerii pâinii sunt unite și se succed. Iisus tâlcuiește Scripturile și "le deschide ochii" ca să le înțeleagă, Pavel se întreține cu membrii comunității cărora le împărtășește învățăturii explicându-le Scripturile.

Al doilea: Frângerea pâinii este un factor de comuniune care izvorăște din prezența nevăzută a Domnului Înviat și care reunește în jurul Său comunitatea celor credincioși. Comensalitatea celor prezenți după săvârșirea "frângerii pâinii" evidențiază ospitalitatea și părtășia celor credincioși (cf. și Luca 24,28-29). Minunea învierii tânărului constituie semnul salvific al nemuririi dobândite în Hristos și al prezenței Sale mântuitoare în Euharistie, prezență din care comunitatea credincioșilor își trage mângâierea (παρεκλήθησαν). De notat folosirea așa-zisului Pasiv teologic care lasă să se înțeleagă că mângâierea comunității vine de la

33. Cf. R. F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti* (Torino 1994) 41-42; a se vedea și J. DUPONT, "Les pèlerins d'Emmaus", in *Miscellanea biblica B. Ubach*, (Montserrat, 1953), 349-374.

Dumnezeu. Cele două episoade de la Emaus și Troa se desfășoară într-un context pascal, mărturie a prezenței Domnului Înviat în actul frângerii pâinii. Expresia "frângerea pâinii" este analogă celei "și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat..." (Luca 22, 19) din istorisirea instituirii Euharistiei. Luca generalizează această experiență pascală care devine o experiență de fiecare Duminică. După Înviere comunitatea creștină se lărgește în mod progresiv dobândind o dimensiune universală în care toți oamenii sunt chemați să urmeze Calea lui Hristos.

Cei doi ucenici sunt pe cale spre Emaus, această călătorie ne amintește că Luca cheamă creștinismul "*Calea*" (Fapte 9,2; 16,17; 18, 25-26; 19, 9.23; 22,4; 24,14.22; cf. 8,39). De altfel nu poate nega nimeni importanța pe care Luca o atribuie călătoriei lui Iisus spre Ierusalim și a lui Pavel la Ierusalim și Roma.

În al treilea rând trebuie evidențiată importanța pe care Luca o acordă comunității. Comunitatea este cea care primește învățătura lui Hristos primind pe martorii și mărturisitorii ei și hrănindu-se din frângerea pâinii. Calea pe care Iisus o urmează spre Ierusalim ocupă partea centrală a celei de a treia evanghelii (cf. Luca 9,51-19,48), parte în care este adunată o bună parte de material cu caracter didactico-parenetic. Aceasta constituie pentru comunitatea creștină un exemplu de urmat. Biserica este strâns legată de experiența prezenței lui Hristos în frângerea pâinii și de exigența comuniunii fraterne, în baza căroră comunitatea creștină pregustă darul vieții eshatologice.

În ultimul rând se cuvine să amintim că misiunea lui Pavel în Fapte este încadrată de două istorisiri în care este prezentă vestirea cuvântului și frângerea pâinii (cf. Fapte 6,25-34 și Fapte 27,13-44) și care pot să lămurească mai bine episodul de la Troa.

Primul episod expune întemeierea bisericii din Filipi; după o vedenie Pavel lasă Troa și vine în Macedonia la Filipi. Aici Pavel și Sila sunt închiși. Scena se desfășoară în timpul nopții. Această noapte ca și cea de la Troa este iluminată de vestirea cuvântului pe care Pavel îl adresează temnicerului și casei sale. Acesta, trezit din somn, vroia să se omoare, însă după ce a cerut lumină s-a convertit la calea mântuirii în urma cuvântului grăit de Pavel. Episodul se încheie prin punerea mesei și spre bucuria întregii case pentru că au crezut în Dumnezeu. Temnița în care fusese pus Pavel, vestitorul cuvântului dumnezeiesc, amenința să reducă cuvântul la tăcere devenind astfel un spațiu contrar afirmării lui.

Al doilea episod se desfășoară și el noaptea în timpul unei furtuni și al unui naufragiu (cu menționarea miezului nopții 27,27 și al venirii zilei 27, 33-39). În noaptea disperării aceleia cuvântul era din nou amenințat în calea sa spre împlinire; cuvântul lui Pavel promite izbăvire și viață (27, 23-25.31) celor care vor lua Hrana mântuirii. În prezența tuturor Pavel a luat pâinea și, mulțumind lui Dumnezeu, a frânt: este vorba deci de o frângere a pâinii, care ca și cea de la Troa, este strâns legată de îndemnul încurajator al lui Pavel. Izbăvirea celor de pe corabie, ca și a lui Eutihie, este pusă în legătură cu vestirea cuvântului și frângerea pâinii. În noaptea profundă a morții care amenință viața întru așteptarea Zilei Domnului, vestirea cuvântului culminează cu frângerea pâinii care îi ajută pe cei care cred, cât și pe păgâni, să depășească încercările și să dobândească izbăvirea. Când în prima zi a săptămânii comunitatea creștină ascultă cuvântul dumnezeiesc și frânge pâinea ea trăiește deja experiența Învierii.

Mesajul teologic

Textul pe care l-am analizat conține interesante perspective teologice legate de misiunea apostolică a lui Pavel. În expunerea autorului, Pavel apare ca fiind personajul protagonist al acțiunii pe care Luca a vrut să-l prezinte în complexitatea rolului său de apostol. Înainte de toate, Pavel este prezentat ca un păstor autorizat al comunității în jurul căruia ea se adună și care se împărtășește de cuvântul vestit. Acest rol de păstor autorizat și responsabil al comunității va fi pe larg ilustrat în cuvântarea de rămas-bun de la presbiterii Efesului (cf. Fapte 20,17-38). În această cuvântare Luca îl prezintă pe Apostol ca model pentru păstorii Bisericii. Pavel îi îndeamnă pe urmașii săi, cărora le încredințează grija pastorală a Bisericii zidită de către Dumnezeu prin cuvântul harului său, să privegheze după plecarea sa la amenințările care se vor ridica atât din exterior ("lupii înverșunați") cât și din interior ("oameni grăind lucruri sucite"), încercând să-i înșele pe ucenici.

Există între aceste îndemnuri și descrierea de la Troa legături profunde: nu numai evocarea "plecării" lui Pavel (cf. 20,22-25) sau a învățaturii neîncetate (20,20-21), ci îndemnul stăruitoare de a priveghea, adică de a nu se lăsa cuprinși de somn și de a continua să vestească cuvântul (20,31-32). Dacă păstorii doresc într-adevăr să nu-și vadă ucenicii căzuți în întuneric, ei trebuie să proclame și să vestească cuvântul harului lui Dumnezeu care singur este în stare să zidească trupul Bisericii. Moștenirea celui care dă viață trebuie să fie asigurată prin permanența cuvântului. La Troa "camera de sus" era spațiul luminii și al vieții, locul cuvântului. La Milet, Biserica lui Dumnezeu se zidește prin cuvântul harului Său care continuă să se transmită.

De altfel Fapte 20,7-12 prezintă pe Apostol ca săvârșitor al cultului împreună cu comunitatea credincioșilor, are inițiativa vestirii cuvântului, frânge pâinea și mănâncă împreună cu toți credincioșii. Probabil că se reflectă aici deja obișnuința dintr-o ncepătură a creștinilor; nu este vorba numai de o uzanță din timpul lui Luca, aceea de a se aduna "în ziua cea dintâi a săptămânii" (1 Cor. 16,2), care foarte curând se va chema "Ziua Domnului" (Apol. 1,10; Didahia 14,1), pentru celebrarea Euharistiei.

Detaliile expunerii în stil "noi" (care începe în Fapte 20,5) sunt foarte prețioase pentru situarea faptului în cadrul anului liturgic, al cărui model rămâne cel ebraic: o călătorie de cinci zile după săptămâna azimelor, apoi o așteptare de șapte zile la Troa (20,5). Pavel trebuie să plece a doua zi dimineața pe jos spre Asson (20,13). Însă întrunirea nocturnă are drept scop celebrarea "frângerii pâinii" (20,7 și 11). Se vede astfel că celebrarea euharistică în ziua care amintește Învierea Domnului este în centrul adunării comunității creștine. Întâietatea în cadrul comunității o are în mod firesc Pavel. Pentru a pregăti această celebrare, Pavel se întreține îndelung cu credincioșii, însă nu există nici o indicație privitoare la temele discuției sale: citirea unor texte din Scriptură urmate de o omilie? Explicarea unui episod evanghelic sau a unor spuse ale Domnului? Suntem constrânși la ipoteze. Întrunirea are loc într-o casă privată, situată la etajul trei al unui imobil (20,9), există o cameră iluminată de prezența numeroaselor făclii și aerisită

de o fereastră deschisă. În acest moment Faptele expun incidentul căderii tânărului pe care Pavel îl readuce la viață. Acest aspect al scenei ocupă un spațiu mai mare decât cel care ne-ar interesa: vestirea cuvântului și frângerea pâinii. Se știe numai că Pavel a continuat să vorbească până'n zori (20,11). Apostolul pleacă atunci după o noapte nedormită, iar cei care veniseră cu el pe corabie (20,5) și-au reluat drumul pe mare ca să-l aștepte la Asson (20,13).

Descrierea din Fapte 20,7-12 ne oferă un indiciu despre liturghia creștinismului primar, așa cum se desfășura foarte probabil pe la jumătatea anului 50 d.Hr., la Troa. Are loc după Sabat și se compune din liturghia cuvântului și liturghia euharistică.

Acest episod pascal recapitulează într-o măsură oarecare întreaga activitate misionară a lui Pavel printr-o solemnă euharistie (cf. Luca 22,17-19) care este și "binecuvântare" (cf. Fapte 3,26). Această ultimă priveghere euharistică la Troa nu este oare amintirea Domnului pe care Pavel o lasă comunității? (cf. 1 Cor. 11,23-24). De acum nu va mai putea fi prezent în mod personal ca să-i îndrume. Însă, după plecarea sa, comunitatea va putea găsi în această amintire o mângâiere fără măsură (v. 12)!

ACTUALITATEA GÂNDIRII TEOLOGICE A SFINȚILOR TREI IERARHI LA SFÂRȘIT DE MILENIU

PR. LECT. DR. TACHE STEREA

Este foarte bine cunoscut faptul că la Sfinții Trei Ierarhi teologia lor a fost normativă pentru constituirea dogmaticii creștine. Astfel, în opera lor vastă sunt prezente în egală măsură revelația și creația, Treimea ca structură supremă a comuniunii și iubirii, iconomia divină, eclesiologia, ca și eshatologia. Pentru acest motiv, teologia modernă nu poate face abstracție de gândirea lor, care rămâne normativă datorită faptului că a avut un caracter general, incluzând toate aspectele vieții omului, dar și ale societății.

Cu siguranță, mai mult decât predecesorii și urmașii lor, Sfinții Trei Ierarhi au experimentat la nivel personal și au reușit să impună un model privind relația ideală și constructivă între cultură, trăire și slujire, atât pentru credincioșii Bisericii, dar în special pentru preoți. Importanța problemei este la fel de evidentă astăzi, ca și atunci, pentru că eficiența pastoral-misionară este condiționată de îmbinarea armonioasă a acestor trei factori inseparabili. Pentru că alegerea unui singur element se pune și atunci, așa cum de multe ori se pune și astăzi, însă este evident că o separare a acestor elemente este imposibilă. Cultura, fără trăire și slujire, devine o simplă achiziție teoretică, deci fără nici o legătură nemijlocită cu viața noastră cea de toate zilele. Și aceasta în cel mai fericit caz, pentru că fără a fi raportată la om și la creație în general și în sens constructiv, cultura poate achiziționa îngrijorător de multe valențe distructive, așa cum experiența a arătat și arată încă. Trăirea fără cultură și fără slujire riscă să capete conotații depreciative, fiind în cel mai bun caz expresia unei subiectivități care poate scăpa ușor de sub control. Acelorași pericole le este expusă și slujirea, lipsită de aportul culturii și al trăirii. Și ea poate căpăta aspecte care nu au nimic comun cu slujirea autentică, care își trage puterea de viață din cultură și trăire. Sau, ceea ce în acest caz se numește slujire, se poate transforma în opusul ei.

Nu fără motiv – deci – Sfinții Trei Ierarhi au acordat acestei relații o importanță deosebită, reușind să realizeze un model care a străbătut veacurile și a cărui perenitate nu va înceta, datorită faptului că își are sorginea în revelația divină. Mai mult, această relație corespunde integralității persoanei umane și oferă posibilitatea dezvoltării constructive și eficiente a tuturor valențelor psiho-fizice, nu în mod haotic sau după "necesități" imaginare, ci după voia lui Dumnezeu.

Contribuția incontestabilă a Părinților de care ne ocupăm s-a datorat în mare măsură faptului că personalitatea fiecăruia a cumulat cultura la cel mai înalt nivel, trăirea cea mai caldă și autentică, precum și slujirea lumii, după modelul Mântuitorului Hristos. Sfinții Trei Ierarhi, ca de altfel majoritatea Părinților și scriitorilor bisericești, și-au însușit cultura timpului lor pe care au adaptat-o necesităților dezvoltării teologice. Nu s-a pus niciodată problema adaptării teologiei la știința timpului, iar când cei "din afară" – cum spune Sfântul Vasile cel Mare – au pus această problemă, această abordare a născut în mod constant erezii. "În luptă cu

marile erezii ale vremii lor..., cei trei Părinți de seamă ai teologiei creștine au reușit să depășească caracterul substanțialist al gândirii elenistice, fie că era vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoșteau ca nișeni alții, și au făurit pentru prima dată în istoria culturii umane conceptul de persoană, pe care l-au așezat la temelie învățaturii lor despre Sfânta Treime. Contribuția lor remarcabilă, care a conferit teologiei trinitare strălucire neîntrecută, a devenit un patrimoniu comun al Bisericii universale, atât în Răsărit, cât și în Apus¹.

Triadologia nu este deloc o problemă teoretică. Nesesizarea justă a coordonatelor revelației asupra acestui subiect a avut consecințe negative serioase, atât la nivelul persoanei, cât și la nivel social. Creația întreagă nu a fost scutită de aceste consecințe negative, cumulate în criza ecologică contemporană. Nu fără motiv, deci, Sfinții Trei Ierarhi au insistat asupra conformității învățaturii despre Sfânta Treime cu Revelația. În acest sens, ei nu au ezitat să folosească achizițiile culturale ale timpului lor, pentru a face expunerea doctrinară mai accesibilă contemporanilor, în ceea ce privește discursul logic și terminologia specifică.

Se știe că până la Sfântul Vasile cel Mare, termenii *ousia* și *hypostasis* erau socotiți sinonimi, iar această abordare provoca neînțelegeri și controverse fără sfârșit. Este meritul Sfântului Vasile cel Mare de a fi insistat asupra individualizării termenilor: o singură usie și trei ipostase (în Dumnezeu există o singură usie și trei ipostasuri). Aceasta este singura formulă acceptabilă. Usia semnifică existența, esența sau unitatea substanțială în Dumnezeu, iar ipostasul, existența specifică sau modul de a fi al fiecărei persoane: "Ce ar putea fi mai primejdios decât să zdruncine credința mulțimilor prin faptul că unii dintre noi ar susține că ipostasul Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh este numai unul singur? Chiar dacă subliniază cu grijă deosebirea dintre persoane, ei fac acest lucru după o formulare care ne amintește pe cea a lui Sabelios. Acesta spunea, într-adevăr, că după ipostas Dumnezeu este numai unul, pe când Scriptura îl prezintă deosebit ca persoană, potrivit însușirilor specifice ale fiecărei înfățișări sub care se prezintă: uneori îi dăm nume de Tată, când împrejurarea indică o astfel de persoană, altă dată numele se potrivește Fiului, și anume atunci când coboară să poarte grijă de noi sau pentru alte astfel de lucruri providențiale și, în sfârșit, altă dată îl leagă de persoana Duhului, atunci când prilejul indică numele acestei persoane. Dacă auzi chiar și în Biserica noastră pe unii oameni zicând că Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt au un singur ipostas, dar ei înțeleg totodată că există separat trei persoane deosebite, atunci cum să nu pară că aduc dovada destul de limpede și de nezdrcinat că numai cele spuse de ai noștri sunt adevărate?"². Relația dintre ființă și ipostas exemplifică raportul dintre ceea ce este comun și ceea ce este particular. Fiecare dintre noi participă la ființă prin ceea ce are în comun cu întregul, dar își păstrează individualitatea prin însușirile specifice. Și în terminologia trinitară, termenul "ființă" este comun, ca și sfințenia sau dumnezeirea, dar însușirile specifice le posedă fiecare persoană în mod separat. "De aceea, dacă s-ar spune că persoanele sunt fără ipostas, o astfel de afirmație e ceva absurd, iar dacă am accepta ca adevărate

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMO, București, 1993, p. 9.

2. *Epistola 214, Către comitele Trențiu*, în *Scrieri*, partea a treia (PSB 12), EIBMO, București, 1988, p. 440-441.

toate trei ipostasele, atunci atâtea mărturisim câte și numărăm. În chipul acesta, prin învățătura despre deoființime se asigură și unitatea Dumnezeirii, dar și recunoașterea Treimii, adică existența concomitentă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt³.

Sfântul Vasile preferă termenul ipostas celui de persoană, folosit de Sabelie pentru a exprima distincții temporale și externe în Dumnezeu. Dacă cel care nu admite comuniunea ființei cade în politeism, cel care nu admite deosebirea ipostaselor cade în iudaism. Pentru acest motiv, cugetarea noastră trebuie să lucreze cu exactitate, pentru a ajunge la cunoașterea dorită. "Dacă nu admitem paternitatea și dacă nu precizăm ceea ce caracterizează această însușire particulară, cum am putea ajunge la ideea de Dumnezeu Tatăl? Nu este suficientă numai enumerarea diferențelor dintre persoane (*prosopon*), ci trebuie și să recunoaștem că fiecare persoană (*prosopon*) există într-un ipostas autentic. Chiar Sabelie nu a renunțat la ficțiunea fără consistență a persoanelor atunci când afirma că Dumnezeu însuși, fiind un singur subiect, se schimba de fiecare dată, urmând necesitatea momentului, astfel încât se poate vorbi de El când ca Tată, când ca Fiul sau ca Duh Sfânt: Inventatorii acestei erezii incalificabile actualizează o erezie de mult stinsă, pentru că resping ipostasele și neagă numele Fiului lui Dumnezeu. Aceștia ori să înceteze a profera blasfemii împotriva lui Dumnezeu, ori să aștepte plângerea împreună cu cei care îl neagă pe Hristos"⁴.

Precizia pe care Sfântul Vasile a conferit-o termenilor *ousia* și *hypostasis* a contribuit la adoptarea generală a termenului *homoousios*, elaborat la primul sinod ecumenic, și la triumful poziției capadociene la cel de-al doilea sinod ecumenic de la Constantinopol (381)⁵.

Acuzat de contemporanii săi de semi-arianism, datorită faptului că în lucrarea "Despre Duhul Sfânt" nu-L numește pe Acesta în mod explicit Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare precizează învățătura despre a treia persoană a Sfintei Treimi într-o manieră impresionantă. Întotdeauna – spune Sfântul Vasile cel Mare – ereticii au afirmat dumnezeirea Tatălui și a Fiului. Duhului Sfânt, deși este socotit alături de Tatăl și de Fiul, nu-I recunosc dumnezeirea, socotindu-L o putere simplă, care începe de la Tatăl și se termină în Fiul. Dar această abordare contrazice în mod explicit Scriptura, care vorbește despre cele Trei Persoane și despre strânsa legătură dintre Ele. Această unire rămâne sub toate formele, pentru că nu s-a unit într-un punct, pentru a se despărți în altul. Puterea Duhului, prin care este posibilă sfințirea, nu este despărțită de Tatăl și de Fiul și rămâne nedespărțită și când este vorba de veșnicie, dreptate, înțelepciune etc. "Ne gândim deci – așa este just să credem – că Cel care s-a unit cu Tatăl și cu Fiul în atâtea înțelesuri, Acela nu poate fi despărțit de dumnezeire și poate fi numit Dumnezeu"⁶.

Se obiectează că "dumnezeirea" desemnează natura celui căruia i se aplică, dar ținând cont de faptul că Duhul nu împarte natura comună a Tatălui și a Fiului,

3. *Ibidem*.

4. *Epistola 210*, cf. Johannes Quasten, *Initiation aux Peres de l'Eglise*, tome III, Les Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 330.

5. *Ibidem*, p. 351.

6. *Epistola 189, 5-7*, în Scrieri, *op. cit.*, p. 387.

"dumnezeirea" nu se referă la El. Ereticii ar trebui să explice ce fel de mijloace au folosit pentru a introduce această diferență de natură. Noi însă suntem conduși atunci când vorbim de natura divină de "lucrările dumnezeiești". "Dacă am vedea, deci, că lucrările săvârșite de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfânt diferă unele de altele, vom trage concluzia că naturile care le produc sunt și ele diferite, după diferența lucrărilor. Or, nu-i cu puțință ca ființele care diferă în privința naturii să se acorde între ele din pricina caracterului specific al lucrărilor. Nici focul nu răcește, nici gheața nu încălzește, ci, cu diferența naturilor, activitățile care pleacă din ele se deosebesc unele de altele. Dacă acceptăm ca unică lucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, fără nici o deosebire sau varietate față de oricine ar fi, va trebui să deducem din unitatea de acțiune și unitatea de natură"⁷. Identitatea de acțiune în cazul Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt demonstrează în mod clar invariabilitatea naturii. Consecința ar fi următoarea: chiar dacă numele de "Dumnezeu" nu definește natura, comunitatea de substanță îndreptățește ca acest nume să fie atribuit în sens propriu și Duhului Sfânt⁸.

Conform revelației divine, Duhul Sfânt este a treia persoană a Sfintei Treimi, fire spirituală, cu putere infinită și nelimitată, desăvârșită și cauza sfințeniei. Ca și celelalte două persoane ale Sfintei Treimi, după natura Sa este incognoscibil, dar cognoscibil după lucrare sau energie. Pe toate le umple cu puterea Sa, dar se comunică numai celor vrednici, în mod diferențiat, după vrednicia fiecăruia. "Este simplu după esență, dar variază după lucrări; se află în întregime în fiecare și în întregime se află peste tot prezent. Se împarte fără să sufere ceva și se comunică în întregime, asemenea razei solare... Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că l-a dăruit cineva viața, ci pentru că El însuși este dătătorul vieții. Nu se desăvârșește treptat, ci este de la început desăvârșit..."⁹.

Precizările aduse de Sfântul Vasile cel Mare în terminologia trinitară au fost preluate de ceilalți doi capadocieni, Sfântul Grigore de Nazianz și Sfântul Grigore de Nyssa. De altfel, Sfântul Grigore de Nazianz îl numește pe Sfântul Vasile "ghid" și "maestru", mărturisind în mod implicit o anumită dependență doctrinară față de "Marele" Vasile. Cu toate acestea, teologia Sfântului Grigore este mai profundă și elaborată față de cea a Sfântului Vasile, nu numai prin formulele dogmatice sau prin completările privind terminologia, ci și prin modul științific de abordare a problemelor.

Astfel, în ceea ce privește Sfânta Treime, Sfântul Grigore spune că Ea definește o singură dumnezeire și o singură putere, care se află în cele Trei Persoane în unitate. Acestea nu sunt inegale după substanță sau după natură, ci egale în toate privințele. Fiecare persoană este în mod propriu Dumnezeu în virtutea consubstanțialității (*homoousiotis*) și un singur Dumnezeu din cauza monarhiei

7. *Ibidem*, p. 388.

8. Cf. Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 335.

9. *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, *op. cit.*, p. 38-39.

Tatălui, dar fiecare distingându-Se prin proprietățile personale¹⁰. Este o greșeală, atunci când vorbești despre Sfânta Treime, să faci din unitate confuzie, și din împărțire o separare.

În mod evident este accentuată monarhia Tatălui, pe de o parte, iar pe de altă parte sunt definite în mod mai clar relațiile divine și caracterele distinctive ale persoanelor. Astfel, Tatăl este nenăscut (*aghennisis*), Fiul este născut (*ghennisis*), iar Duhul Sfânt este purces (*ekporevsis*). "Numele propriu al celui care este fără origine este Tatăl; numele propriu al celui care este născut fără început este Fiul, iar numele celui care purcede fără a fi născut este Duhul Sfânt"¹¹. El afirmă în mod explicit inventarea termenului "purcede": "Duhul Sfânt este în mod real Duhul, ieșind din Tatăl, totuși nu prin filiație sau generație (naștere), ci prin purcedere, dacă trebuie să inventăm termeni, pentru a clarifica gândirea"¹².

Pornind de la cuvintele Mântuitorului, care spune că Lumina nu trebuie pusă sub obroc, ci în sfeșnic, pentru a fi evidentă, Sfântul Grigore afirmă în mod explicit dumnezeirea Duhului Sfânt pe care îl numește Dumnezeu (*to pnevma aghion – theos*). "Este Duhul Sfânt Dumnezeu? Cu siguranță! Atunci, este și conștient? Da, pentru că este Dumnezeu"¹³. Sfântul Grigore explică și de ce Duhul Sfânt este mai puțin evidențiat, referindu-se la procesul dezvoltării revelației divine. În Vechiul Testament este descoperit în mod clar Tatăl, iar Fiul mai puțin clar. Noul Testament L-a arătat în mod deplin pe Fiul și a indicat numai divinitatea Duhului Sfânt. "Astăzi, Duhul trăiește printre noi și Se face cunoscut mai limpede. Căci ar fi fost primejdios, când dumnezeirea Tatălui nu era recunoscută, să se predice în chip deschis Fiului și, câtă vreme dumnezeirea Fiului nu era admisă, să se impună, dacă îndrăznesc să spun așa, ca un adaos, Sfântul Duh... Se cuvenea... ca, prin adăugiri parțiale..., măreția Treimii să strălucească în mod progresiv... Mântuitorul cunoștea anumite lucruri, despre care socotea că ucenicii Săi nu ar fi putut să le însușească încă, deși erau plini de o învățătură îmbelșugată... Și El le repeta că Duhul, la venirea Sa, îi va învăța totul. Gândesc, așadar, că numărul acestor lucruri era însăși dumnezeirea Sfântului Duh. Ea trebuia să fie vestită mai limpede după aceea, atunci când după biruința Mântuitorului, cunoașterea propriei Sale dumnezeiri va fi întărită"¹⁴.

Contribuția Sfântului Grigore de Nazianz este fundamentală și în domeniul hristologiei, care a căpătat aprobarea oficială a sinodului de la Efes (431) și Calcedon (451). Împotriva lui Apolinarie, el apăra deplina umanitate a Mântuitorului Hristos, care, din punctul său de vedere este o fire, cuprinzând trup și suflet. Terminologia trinitară este aplicată fără nici o rezervă și dogmei hristologice: cele două firi sunt unite în persoana Mântuitorului Hristos prin întrepătrundere (perihoreză), datorită faptului că Dumnezeu se face om și omul este îndum-

10. Le R. P. Dom Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, tomes cinquieme, Paris, 1865, p. 306.

11. *Orat. 30, 19*, cf. Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 359.

12. *Ibidem*, p. 370.

13. *Ibidem*.

14. *Or. XXX (Theologica)*, cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad., studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1996, p. 191-192.

nezeit. Expresia "Logos-Trup" este înlocuită de Sfântul Grigore cu expresia "Logos-Om", tocmai pentru a evidenția deplina umanitate: "Și ca să fiu mai scurt, persoana Mântuitorului este constituită dintr-un lucru și din altul, pentru că invizibilul nu este identic cu vizibilul, nici netemporalul cu ceea ce este supus timpului, și nu dintr-un subiect și din alt subiect. Despre așa ceva nici nu poate fi vorba. În sfârșit, cele două realități (lucruri) formează o unitate distinctă, datorită faptului că Dumnezeu se face om și omul este îndumnezeit, oricare ar fi modalitatea prin care acest adevăr este exprimat. Spun un lucru și un alt lucru, în mod invers de ceea ce se întâmplă în cazul Treimii. Acolo este vorba de subiect și subiect, pentru că ipostasele nu trebuie confundate, și nu de un lucru și de un altul, pentru că Cei Trei sunt Unul și identici datorită divinității comune"¹⁵.

Și Sfântul Ioan Gură de Aur distinge în mod clar *ousia* și *physis*, pe care le raportează la natura de ipostas, și *prosopon*, pe care le raportează la persoană. Fiul are aceeași natură ca și Tatăl. Pentru a caracteriza relațiile dintre primele două persoane ale Sfintei Treimi, folosește în mod frecvent formula niceană *homoousios*. Împotriva arienilor apăra divinitatea Mântuitorului, iar împotriva apolinariștilor deplina Sa umanitate. Fiul posedă aceeași natură divină ca și Tatăl, dar are și trup uman, nu păcătos, ca al nostru, ci identic cu al nostru după natură. Când vorbim despre persoana divină a Mântuitorului, nu trebuie nici să confundăm, dar nici să împărțim: "Când spun unul, afirm unirea, și nu confuzia; natura divină nu devine natură umană, ci ambele coexistă în unitate"¹⁶.

În secolul IV existau încă structurile educației clasice. Creștinii își încredințau copiii profesorilor, iar retorii deveniți creștini se adaptau unui public diversificat, adică format și din creștini și din necreștini. Mitologia și idealul umanist al culturii păgâne începuseră să pună probleme sensibilității creștinilor: oare educația clasică nu este periculoasă? Era posibilă disocierea între cultură și păgânismul cu care făcea corp comun? Sfinții Trei Ierarhi, atunci când apreciază cultura timpului lor, introduc o distincție fundamentală: aceasta "ascute" mintea sau o fortifică, facilitând astfel studierea Scripturii. Ea poate cultiva expresia credinței sau forma, în nici un caz fondul, care rămâne în toate situațiile cel revelat. Încă de atunci s-a pus problema adoptării și a discernerii, ideea străbătând veacurile până în timpurile noastre¹⁷. Datorită faptului că contestarea eretică și sectară viza în special maniera în care formulele dogmatice trebuiau transcrise sau traduse în noul limbaj cultural care facilita expansiunea creștinismului, Părinții au fost obligați să facă apel la rațiune și la argumentarea rațională, folosind chiar arma de luptă a adversarilor, deoarece simpla mărturisire de credință nu mai era eficientă. Este semnificativ în acest sens răspunsul pe care Sfântul Vasile cel Mare îl dă călugărilor neliniștiți de vocabularul străin de Scriptură pe care acesta îl folosea: "De vreme ce ostașul și agricultorul nu folosesc aceleași instrumente de lucru..., la fel nu poate să spună același lucru cel angajat (să vorbească) despre dreapta învățătură și cel angajat să convingă pe cei ce vorbesc împotriva (dreptei învățături)... Un lucru este simplitatea celor care își mărturisesc credința lor în

15. *Ep. 101*, P. G. 37, 180 A., cf. Quasten, *op. cit.*, p. 362.

16. *Op. cit.*, p. 665.

17. *Op. cit.*, vol. IV, p. 47.

liniște, și altul străduințele celor care rezistă împotriva uneltirilor (antitezelor) științei mincinoase. Încât expunând și noi cuvintele noastre în același mod, cu prudență, vom folosi în toate împrejurările limba potrivită, fie pentru apărarea, fie pentru zidirea credinței..."¹⁸.

În disputa cu exponentul de frunte al celei de a doua generații ariene, Eunomie al Cizicului, Sfântul Vasile cel Mare este obligat să elaboreze un discurs rațional, care să depășească "contribuția dialectică de fier" a ereticului, pentru că se constata încă o dată ineficiența simplei repetări a formulelor dogmatice. Eunomie a conceput dezbaterile trinitare la nivelul conceptelor, cu ajutorul unei logici implacabile. Pentru acest motiv a fost supranumit "Tehnologul". Intenția sa a fost să susțină învățătura de credință tradițională cu argumente scripturistice. Dar, ținând cont de faptul că afirmarea credinței duce uneori la contradicții de nerezolvat cu ajutorul rațiunii, supune credința "exigențelor imprescriptibile ale rațiunii"¹⁹.

Pentru Eunomie, Dumnezeu devine o substanță nenăscută. Dacă este așa, nenăscutul este străin de naștere, în sensul că nici nu poate fi născut, nici nu poate să nască. Deci, Fiul este scos din sfera divinului. Cu toate că este numit "Mlădiță", în realitate este o creatură.

Sfântul Vasile cel Mare răspunde folosind tot ceea ce era mai bun în cultura elenistică, al cărei bun cunoscător era, ca de altfel și Eunomie. Dacă se acceptă ceea ce este adevărat, adică faptul că nașterea și nenașterea sunt proprietăți distincte considerate în substanță, atunci se ajunge la Tatăl și la Fiul, evitând erezia și păstrând nealterată logica raționamentelor. Pentru că proprietățile, cum ar fi caracteristicile și formele considerate în substanță, fac o distincție în ceea ce este comun, grație caracteristicilor care le particularizează, dar nu sparg conaturalitatea substanței. De exemplu, divinitatea este comună, dar paternitatea și filiația sunt proprietăți. "Natura proprietăților este de a arăta alteritatea în identitatea substanței. Proprietățile se disting adesea unele de altele..., dar nu sfășie niciodată unitatea substanței... O singură substanță servește drept substrat tuturor și proprietățile nu alterează substanța și nici nu induc la un fel de ceartă între ele"²⁰.

Aceleași probleme se puneau și în ceea ce privește persoana Sfântului Duh. În toate situațiile de această factură, mesajul Sfinților Ierarhi (în special Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigore) este același: teologia presupune o elaborare conceptuală coerentă, fapt care implică o luare de poziție în ceea ce privește categoriile existenței și structurii limbajului. Pentru aceste motive, nu de puține ori discursul lor capătă pronunțate aspecte speculative și metafizice, datorită griii de a conferi rațiunii capacitatea de a exprima fără contradicții coerența misterului trinitar. Mai trebuie arătat neapărat un aspect, iar această precizare privește majoritatea sfinților Părinți: ei au împrumutat din cultura timpului lor elemente de dialectică și logică sau termeni de specialitate, fără a-și însuși un sistem filosofic propriu-zis. Discernământul a caracterizat întotdeauna gândirea lor: teologul autentic nu se poate rupe – și nici nu trebuie s-o facă – de contextul cultural în care își desfășoară activitatea. Este celebră indicația dată în acest sens de Sfântul

18. *Asceticele*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB 18), EIBMO, București, 1989, p. 89.

19. Cf. Bernard Sesboué et Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*, tome I, Desclée, 1996, p. 283.

20. *Ibidem*, p. 288.

Vasile cel Mare tinerilor: "În timp ce animalele se bucură de mirosul sau de strălucirea florilor, numai albinele se pricep să culeagă și mierea; trebuie să ne împărtășim și noi din scrieri în felul albinelor. Ele nu se apropie în același chip de orice floare, nici nu încearcă să ia tot din cele pe care au zburat, ci, luând numai atât cât le este de folos pentru lucrul lor, lasă la o parte ceea ce rămâne. De asemenea și noi, dacă suntem înțelepți, alegem atât cât se cuvine și ce este potrivit adevărului, trecând cu vederea celelalte. Ba, după cum atunci când culegem flori de trandafir, ne ferim de spini, tot așa, adunând ce este de folos din aceste scrieri, ne vom feri de ceea ce aduce stricăciune. Se cuvine, deci, ca de la început să cumpănim fiecare dintre învățăturile noastre și să căutăm să le potrivim cu cele ce ne-am pus în gând, după cum spune un proverb dorian: "Așază piatra în zid după sfoara dreptarului"²¹.

Din punctul de vedere al Sfântului Ioan Gură de Aur, pentru cei care vindecă trupurile oamenilor, adică pentru doctori, s-au născocit tot felul de instrumente și de medicamente, în timp ce pentru cei care vindecă trupul lui Hristos nu există decât un singur remediu: învățătura sau predica, cu toate că bolile sunt multiple. "Războiul ce-l avem de purtat este felurit, alcătuit din dușmani feluriți. Și nu toți dușmanii noștri întrebuijează aceleași arme și nici nu se gândesc să ne atace într-un singur chip"²².

Este clar, biruința într-un asemenea război este condiționată de cultură: numai aceasta oferă instrumentele necesare victoriei. Mergând pe această coordonată, pare paradoxală atitudinea Sfântului Ioan, un mare trăitor creștin, dar și un profund cunoscător al culturii timpului său, atunci când afirmă că o viață îmbunătățită nu rezolvă totul, reiterând în alți termeni relația cultură-credință, după cum se vede, o problemă la fel de actuală și atunci, ca și astăzi. Când acest om înduhovnicit va fi pus în situația de a-și apăra credința, sudorile nevoiței nu-i vor folosi la nimic, dacă-i lipsește știința, sau "din pricina grozavei lui neștiințe". Cel care participă la o asemenea scenă – spune Gură de Aur – nu va pune înfrângerea pe seama neștiinței, ci pe seama șubrezeniei învățăturii. "Înfrângerea dascălului strecoară atâta tulburare în sufletele credincioșilor, încât răul sfârșește prin a-i îneca"²³.

În afara pericolului ereziilor, preotul trebuie să facă față solicitărilor propriilor credincioși, care întrebă "vrute și nevrute", dar căroră trebuie să li se răspundă întotdeauna, pentru că altfel există pericolul să fie socotit ori "prost", ori mândru. Deci, preotul trebuie să cunoască bine dialectica, așa cum o cunoștea și Sfântul Apostol Pavel, care mărturisește că este "neiscusit în cuvânt, dar nu în știință" (II Cor. 11, 6). "Dacă aș cere de la preot să aibă dulceața cuvântărilor lui Isocrate, majestatea lui Demostene, gravitatea lui Tucidide, înălțimea lui Platon... Dar nu cer de la preot nici una dintre aceste însușiri... Numai să nu fie neiscusit în știință, să nu fie neiscusit în precizia dogmelor..."²⁴.

21. *Cuvânt către tineri*, trad. din lb. greacă de Al. Horhoianu, Rm. Vâlcea, 1938, p. 8.

22. *Tratatul despre preoție*, în *Despre preoție*, EIBMO, București, 1987, p. 100.

23. *Ibidem*, p. 112.

24. *Ibidem*, p. 107.

Era vastă știința veacului al IV-lea; diferența dintre numărul secolelor și numai ea singură poate arăta dimensiunea bănuită a științei secolului XXI... Și dacă Sfinții Trei Ierarhi au acordat culturii timpului lor o importanță deosebită – și bine au făcut –, același lucru trebuie să-l facem și noi astăzi. Evident, nu neglijăm riscurile sau pericolele pe care le presupune o cultură secularizată, care nu mai vrea să știe de existența lui Dumnezeu și de lucrarea Lui în lume. Dar ne asumăm atitudinea înaintașilor noștri. Și Sfinții Trei Ierarhi erau conștienți de limitele și de pericolele pe care le presupunea cultura timpului lor. Și măsura acestei culturi era dată de filosofie. Or, ei au fost conștienți că filosofia, știința timpului lor, nu poate completa revelația, dar poate facilita procesul de înțelegere a dogmelor, ca sistem cultural care accentuează în principal procesul de cunoaștere. Cu siguranță, asimilarea teologiei creștine în cultura timpului lor ar fi fost mult mai anevoioasă fără aportul filosofiei, iar Părinții, oameni de mare cultură, au intuit acest adevăr și au procedat în consecință, folosind nu sistemul filosofic, ci numai terminologia specifică. Izvoarele din care se inspiră și la care se raportează întotdeauna Părinții răsăriteni și Sfinții Trei Ierarhi rămân Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, deci elementele de autoritate în Biserică, care exclud *ab initio* aspectele subiectiviste.

Dintotdeauna, Biserica Mântuitorului Hristos a susținut motivația teologică a culturii. Din motive care au fost în mod minuțios cercetate, în timp, cultura a suferit un intens proces de secularizare, prin încercarea de a-L scoate pe Dumnezeu din sfera preocupărilor ei. Astfel s-a ajuns la așa-zisa cultură autonomă, cu consecințe imprevizibile încă, dacă ne raportăm la viitor. Paradoxal, această cultură a "beneficiat" și de aportul unei anume părți a teologiei, care și-a însușit gândirea substanțialistă a lumii precreștine, așa cum am arătat deja. Consecințele nu s-au lăsat prea mult așteptate, atât în domeniul teologic propriu-zis, cât și în cel social. Datorită separării dintre natură și persoană, Dumnezeu a fost izolat în transcendent, deci fără posibilitatea unei legături reale și eficiente între El și creația Sa. Unitatea Bisericii a fost frântă între două tendințe în confruntare perpetuă: pe de o parte, o unitate de tip monarhic, care ignoră diversitatea, iar pe de altă parte, o diversitate haotică, așezată deasupra unității, în numele libertății creștine²⁵.

Separarea între natură și persoană a avut efecte negative și în plan social, dând naștere sistemelor colectiviste și totalitare, care scot din sfera preocupărilor lor libertatea, sau sistemelor individualiste, care nu mai vorbesc de egalitate.

Este meritul Sfinților Trei Ierarhi de a fi integrat diversitatea personală a Sfintei Treimi în unitatea naturii divine, înțelegând Treimea ca structură a supremiei iubiri a Persoanelor divine. Datorită energiilor divine necreate, Dumnezeu nu mai este izolat în transcendent, ci coboară în creație, pentru ca aceasta să poată avea șansa urcării spre Dumnezeu.

Și în domeniul social gândirea ortodoxă pune accentul pe persoane și pe relația dintre ele, după modelul Treimii înseși²⁶. Comuniunea rămâne datul original, dar și finalitatea omului și a creației.

25. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 10-12.

26. *Ibidem*, p. 13-17.

Am amintit faptul că dintotdeauna teologia ortodoxă a susţinut motivaţia teologică a culturii. Este îmbucurător faptul că la nivelul anumitor mentalităţi unde s-a produs ruptura între teologie şi cultură (evident artificială, dar nu mai puţin reală, cu implicaţii în concret) se produce astăzi o reaşezare a valorilor, afirmându-se vocaţia culturală a teologiei. Cu alte cuvinte, teologia şi cultura nu pot fi în nici un caz separate, ele fiind complementare. Şi dacă separarea a produs secularizarea şi cultura autonomă, este timpul reaşezării valorilor autentice la locul cuvenit. Ortodoxia a susţinut întotdeauna cultura cu caracter teonom. Este momentul extinderii acestei teonomii în sectorul generos al culturii în sens larg. Această extindere depinde de noi, ucenicii şi urmaşii Sfinţilor Trei Ierarhi. Aşa au făcut ei, aşa trebuie să facem şi noi. Este speranţa cea mai autentică şi cea mai constructivă a omenirii la sfârşitul mileniului doi şi începutul celui de-al treilea mileniu. Cultura fără Dumnezeu a născut şi poate – încă – să nască monştri.

Pentru acest motiv, Sfântul Ioan Gură de Aur în tratatul său intitulat: "*Despre mărirea deşertă şi despre educaţia copiilor*" afirmă că rădăcina reală a oricărei abateri de la moralitatea creştină cu izvorul în revelaţia divină este insuficienţa şi incompleta educaţie morală a "generaţiilor care urcă": "Coruperea lumii nu are piedici sau obstacole (semnificative), pentru că nimeni nu păzeşte copiii, nimeni nu le vorbeşte despre castitate, de pericolele bogăţiei şi ale mării, de poruncile lui Dumnezeu"²⁷.

Pentru acelaşi sfânt Părinte, cea mai mare şi cea mai sfântă datorie a părinţilor este aceea de a-şi educa odraslele nu pentru timpuri, care sunt diverse şi cu nevoi specifice, ci pentru eternitate. În gândirea Sfântului Ioan şi în gândirea Părinţilor în general, pregătirea intelectuală trebuie în mod obligatoriu dublată de o temeinică pregătire morală, pentru că altfel, ceea ce se zideşte într-o parte, este dărânat în cealaltă, progresul fiind – deci – imposibil.

O cultură temeinică, cu rădăcini adânc înfipte în revelaţie, are efecte benefice la nivelul trăirii creştine autentice. Or, acest segment are o importanţă deosebită, pentru că face legătura între teologie şi practică: aşa cum Sfânta Treime nu rămâne o noţiune teoretică suspendată în transcendent, la care nu se poate ajunge nicicum şi care – ea însăşi – nu are posibilitatea comunicării, tot aşa cultura teologică şi cultura în general, dacă nu au posibilitatea aplicabilităţii concrete, rămân simple elaborări mentale, cu cel mult o valoare exclusiv personală.

Numai Sfânta Treime, cu iubirea ei nesfârşită şi perfectă, poate hrăni setea noastră de iubire faţă de Ea şi între noi, atât la nivelul gândirii, cât şi la cel al trăirii, aşa cum am spus. "Dar pentru revărsarea Ei liberă înfiinţează alte persoane, nu infinite în esenţă, căci aceasta ar însemna infinita Sa revărsare sub forma acelor persoane; dar în alt fel, Ea le poate împărtăşi treptat din infinitatea vieţii şi a iubirii Sale, îndumnezeindu-le. Dar aceasta nu o poate face decât unindu-le real cu Sine prin iubire, făcându-le să experimenteze în mod real iubirea Lui. Numai aşa se manifestă o libertate şi o iubire în existenţă, fără de care totul apare fără nici o noimă. Iubirea din comunitatea supremă îşi produce astfel o nouă formă a manifestării Sale. Deci, pe de o parte, nu e totul una în existenţă, dar nu sunt nici despărţiri de netrecut în ea"²⁸.

27. Quasten, *op. cit.*, p. 652.

28. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, EIBMO, Bucureşti, 1981, p. 35.

Pentru acest motiv, relațiile Sfintei Treimi cu lumea nu pot fi concepute în afara energiilor divine necreate. Pe de o parte, acestea unesc persoanele care se iubesc, eliminând în același timp posibilitatea confundării. "Pe planul suprem, dumnezeiesc, deosebirea dintre ființă și energie e depășită într-un mod neînțeles de noi. Însăși ființa este energie, fără a înceta să fie ființă inepuizabilă. Ființa Însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a persoanelor supreme. Persoanele își comunică ființa ca pe o energie; își comunică toată ființa, toată fiind o energie ce se comunică de la Persoană la Persoană. Iubirea lor fiind desăvârșită, ființa lor iradiază întregă de la Una la Alta. Noi nu putem trăi, în energia ce ni se comunică de la Dumnezeu, toată ființa divină. Ea este inepuizabilă. Însăși energia ce ni se comunică din acea sursă, fiind dintr-o sursă infinită, este dintr-un plan transcendent nouă, ființe aduse la existență în timp, printr-un act creator al lui Dumnezeu, deci ființe finite"²⁹.

Iubirea intratrinitară nu este o iubire uniformă, ci are o dinamică infinită, pentru că este iubirea Tatălui față de Fiul și o comunicare ipostaziată între ele în persoana Duhului Sfânt. "Tatăl se bucură împreună cu Duhul de Fiul. Dar această mângâiere ipostatică a Tatălui (Duhul Sfânt), îndreptată spre Fiul, face și pe Fiul să răspundă cu o simțire intensificată a iubirii Tatălui față de El, fără ca sensibilitatea mângâietoare a Tatălui față de Fiul să devină proprie Fiului, căci în acest caz ar simți și El o iubire paternă față de Tatăl, confundându-Se cu El. El răspunde cu sensibilitatea lui filială, provocată de Duhul Sfânt, dar fără ca sensibilitatea Lui filială să se confunde cu sensibilitatea paternă, sau să ia forma unui al patrulea ipostas, căci aceasta ar deschide seria unei înmulțiri la infinit a Ipostasurilor dumnezeiești"³⁰.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Se face om, pentru ca iubirea Tatălui, în forma ei paternă, să se extindă și asupra oamenilor. Prin întrupare, Mântuitorul se face frate al nostru, pentru ca prin El noi înșine să devenim fiii lui Dumnezeu și să răspundem la dragostea Tatălui cu iubirea Fiului. "Însă odată cu dragostea Tatălui față de noi și cu dragostea noastră față de Tatăl în Hristos, se revărsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfânt revărsat peste Fiul Său, iar noi răspundem acestei iubiri a Tatălui, provocați de aceeași sensibilitate mângâietoare a Duhului, împreună cu Fiul. Dacă nu S-ar fi întrupat Fiul ca om, nu s-ar revărsa în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece și la noi. Prin Fiul întrupat iradiază în umanitate și în lume Duhul Sfânt, ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu"³¹.

În acest context teologic generos, pasul spre slujire se face de la sine, ca o necesitate logică, în absența căreia restul sau întreaga structură s-ar circumscrie în mod exclusiv în domeniul teoriei, deci fără nici o relevanță în concret.

Sfinții Trei Ierarhi au opinii edificatoare în acest sens. Astfel, Sfântul Grigore de Nazianz spune că prin facerea de bine față de aproapele, și în special față de aproapele aflat în suferință, noi repetăm în mic și față de pușini opera de mântuire față de întreaga umanitate. "Ajungem și noi un fel de mântuitori, de hristoși, cu

29. *Ibidem*, p. 36.

30. *Ibidem*, p. 37.

31. *Ibidem*, p. 38.

perspectiva îndumnezeirii³². Suntem ucenici și trebuie să fim și următori ai Mântuitorului Hristos, Cel care a suferit pentru noi "durere și sfârșeală", pentru ca noi să ne îmbogățim în dumnezeire. "Având în Hristos o pildă de atâta milă și împărtășire a suferinței, vom disprețui, oare, pe acești nenorociți și vom trece pe lângă ei? Îi vom părăsi ca pe niște morți, ca pe niște blestemați, ca pe niște informe reptile și fiare? Nu, frații mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel Bun, ce-Și aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută pe cea pierdută și întărește pe cea slăbită"³³.

Sfântul Vasile cel Mare compară pe "nevoitorul" exclusiv teoretic cu un călător care vrea cu orice preț să vadă un oraș vestit. Cheltuiește și se ostenește mult, dar, din comoditate, se oprește la marginea orașului, anulând astfel zbaterea de mai înainte și excluzându-se singur de la vizitarea frumuseților din oraș, pentru care, de altfel, făcuse călătoria. "Cunosc mulți oameni – spune Sfântul Vasile – care postesc, se roagă, suspină și practică orice evlavie care nu cere cheltuială, dar care nu aruncă un singur ban celor lipsiți. Ce folos aduce acestora restul virtuții? Pe aceștia nu-i primește Împărăția cerurilor, fiindcă e mai ușor cămillei să treacă prin urechile acului, decât bogatului să intre în împărăția cerurilor"³⁴.

Iubirea față de oameni este o imitare a generozității și a majestății divine, iar omul nu are în sine nimic mai dumnezeiesc ca facerea de bine – spune Sfântul Grigore de Nazianz. Dacă întreaga creație este expresia iubirii și măririi lui Dumnezeu, mila – ca sentiment uman – este și ea arătarea iubirii și majestății dumnezeiești, în proporții umane, dar respirând "același parfum al Dumnezeirii". Omul primește de la Dumnezeu, pe lângă alcătuirea sa minunată, ca dar, întregul univers, care nu este numai frumos, dar și util. "Cine te-a făcut pe tine domn și rege al tuturor celor de pe pământ? Ca să nu mai enumăr fiecare lucru în parte, cine a dăruit toate acestea, în fruntea cărora stă omul, mai presus de toate celelalte viețuitoare? Nu e, oare, Dumnezeu, care, înainte de toate și pentru toate, cere de la tine iubirea de oameni? Nu ne e nouă rușine, care luăm sau sperăm atâtea de la Dumnezeu, să nu-i aducem acest singur lucru: iubirea de oameni? Dumnezeu ne-a despărțit de fiare și ne-a onorat exclusiv pe noi cu rațiune, iar noi ne bestializăm, consumându-ne în lux și nebunie"³⁵.

Sfântul Ioan Gură de Aur creează adevărate pagini antologice, având în centru slujirea, pe care nu o compară cu nimic altceva ca importanță. Izvorul și modelul slujirii noastre este Mântuitorul Hristos. Ceea ce El a făcut, fără a fi obligat, noi trebuie să facem din datorie. Slujind aproapei, nu facem altceva decât să distribuim ceea ce nu-I aparține decât lui. "A venit la noi, după iconomie și slujitor s-a făcut pentru noi; s-a smerit pe Sine... și după ce a venit..., cutreierând satele și orașele, vindeca toată boala și neputința... Și deși urât și batjocorit, mai mult bine făcea. Și înainte și după răstignire, până la cea de pe urmă suflare, a făcut totul

32. *Despre dragostea față de săraci*, XV, P. G. XXXV, col. 876 BC, cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 155.

33. *Ibidem*.

34. *Omilie contra bogașilor*, 3, P. G. XXXI, col. 285 CD, cf. *op. cit.*, p. 158.

35. *Despre dragostea față de săraci*, XXIII, P. G. XXXV, col. 888 ABC, cf. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitr. Banatului, Timișoara, 1988, p. 263.

pentru dânșii și se ruga Tatălui pentru ei. Și după ce a fost răstignit, ce n-a făcut pentru ei? Nu le-a trimis Apostoli? Nu a făcut minuni? Astfel trebuie să-L imităm pe Hristos"³⁶.

*
* *

Gândirea Sfinților Trei Ierarhi în general și în special cea care se referă la raportul de care ne-am ocupat a fost normativă și rămâne de referință, atât pentru orice creștin, cât și în special, pentru teologul și misionarul creștin. După cum s-a văzut, teodiceea (sau învățătura Bisericii despre Dumnezeu, bazată pe revelație) nu poate fi separată de creație sau de lucrarea lui Dumnezeu în lume. Într-un limbaj propriu, teologia nu poate fi separată de iconomie. Atunci când învățătura despre Dumnezeu a fost denaturată de erezie, consecințele în plan creat nu s-au lăsat prea mult așteptate. Din acest motiv, Părinții au legat învățătura despre Dumnezeu de cea asupra creației, insistând asupra păstrării în integralitate a mesajului revelat. O percepere defectuoasă asupra Dumnezeirii atrage după sine consecințe nebănuite în concret, atât la nivelul persoanei umane, cât și la nivelul general al umanității și al creației.

Câta dreptate aveau bunii și înțelepții Părinți ai Bisericii atunci când, așa cum s-a arătat deja, făceau referiri multiple și frecvente la "plăsmuitorii de basme" contemporani lor. După cum suntem obligați să constatăm, procesul "plăsmuirii" nu a încetat și nici nu va înceta curând, iar subiectul de care ne-am ocupat este foarte expus din acest punct de vedere. Atunci, procesul creării așa-ziselor alternative "mai constructive", "mai moderne" este o fatalitate? Nicidecum! Dacă ar fi fost așa, Părinții înșiși l-ar fi constatat ca atare. Dar aceștia au observat altceva: atunci când omul se separă de Dumnezeu, izvorul vieții, al echilibrului și al fericirii, el se "golește" de sens, de vreme ce nu mai are nici o legătură cu Sensul. Golirea aceasta este echivalentă cu o "foame" care se vrea cu orice preț săturată, mai ales datorită faptului că omul își caută cu frenezie echilibrul interior capabil să-i asigure fericirea. Și pentru că sentimentul este presant, există pericolul (deloc teoretic, după cum se vede) de a se apela la surrogate, pentru că acestea se află la îndemână și nici nu presupun efort, dar rezultatul nu se lasă prea mult așteptat: în loc de a sătura, accesoriu, amplifică foamea, extinzând și mai mult "golul" din ființă. Avea dreptate proorocul care spunea că oamenii nu vor mai înseta de băutură și nu vor mai flămânzi de mâncare, ci de Cuvântul care singur zidește. Aceste cuvinte se potrivesc oricând, dar ele sunt astăzi mai adevărate ca niciodată. Concluzia se impune: soluția există, dar ea este condiționată de întoarcerea la Cuvântul care ne-a zidit, ne menține într-o existență reală și autentică, nefragmentată și singura constructivă, asigurându-ne în același timp și o veșnică existență fericită. Este soluția pe care creștinismul autentic o propune nu ca pe o alternativă proprie, ci ca pe însăși voia lui Dumnezeu.

Acesta este mesajul pe care Sfinții Trei Ierarhi îl transmit peste veacuri.

36. *Oeuvres completes*, trad. de L'abbé J. Bareille, Paris 1966, vol. V - 70.