

STUDII TEOLOGICE

PUBLIKAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

SUMARUL

Proverbele lui Solomon de *Pr. Popescu-Mălăești*

Contribuțiuni la istoria încercărilor de unire a Bisericii de *Prof. T. M. Popescu*

Încercări de Istoria Liturghiei de *Preot Petre Vințilescu*.

Sf. Cyprian nu recunoaște Episcopului Romei prerogativa primatului jurisdicțional de *Dr. Alex. N. Mătin*.

Recenzii.

Referat înaintat I. P. S. Sale Patriarh. Dr. Miron Christea.

Tip. „România Mare”
București
Belvedere 12

DONATIA
PROTESTANT NIGULM

REDACTORI:

PROFESORII FACULTĂȚII DE TEOLOGIE

PENTRU

Exegeza Vechiului Testament, *Pr. I. Popescu-Mălăești*
Exegeza Noului Testament, *Prof. agregat Diac. Haralambie Rovența*
Istoria Bisericească Universală, *Prof. agregat Teodor M. Popescu*
Patrologia, Suplinitor *Prof. agregat Teodor M. Popescu*
Istoria Bisericii Române, *Prof. Pr. Nicolae Popescu*
Teologia dogmatică și simbolică, *Prof. Pr. I. Mihălcescu*
Teologia morală, *Prof. agregat Șerban Ionescu*
Liturgica și Pastorală, *Prof. agregat Pr. Petre Vintilescu*
Omiletică și Cathihetică, *Prof. agregat Pr. Grigore Cristescu*
Drept bisriceesc, *Prof. Dimitrie Boroianu*
Indrumări misionare, *Prof. Vasile Gh. Ispir*

Apare de trei ori pe an

Redacția și Administrația: Decanatul Facultății de Teologie din București, Palatul Universității.

Manuscrisurile și orice corespondență se trimit la Decanatul Facultății, cu adaosul: „Pentru studii teologice“.

ABONAMENTUL: In țară: 300 lei anual
In străinătate: 600 lei anual.

NUMĂRUL 1, 2 și 3 împreună, 300 LEI

STUDII TEOLOGICE

PUBLICAȚIE A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE
DIN BUCUREȘTI

SUMARUL

Proverbele lui Solomon de *Pr. Popescu-Mălăești* -3

Contribuțiuni la istoria încercărilor de unire a Bisericilor de *Prof. T. M. Popescu* -23

Încercări de Istoria Liturghiei de *Preot Petre Vințilescu*. -80

Sf. Cyprian nu recunoaște Episcopului Romei prerogativa primatului jurisdicțional de *Dr. Alex. N. Mălin*. -105

Recenzii. -124

Referat înaintat I. P. S. Sale Patriarh. Dr. Miron Christea. 133

Tip. „România Mare”
București
Belvedere 12

STUDII ȘI COMENTARIU

PROVERBELE LUI SOLOMON

TIMPUL ȘI AUTORUL SCRIERII.

Cu privire *la timp* avem numai oare care arătări. Așa în cap. 25, în suprascriere, se zice: „Și *acestea sunt ziceri ale lui Solomon*“. De aci, cum am spus mai sus, înțelegem că și celelalte ziceri ce sunt în cap. 1—22 erau cunoscute „bărbaților depe vremea lui Hiskia“.

Titlul acesta se găsește tradus și în Septuaginta. Deci, este mai vechiu de cât veacul al 3-lea, când a fost făcută traducerea greacă.

Asupra autorului putem spune că tradițiunea, care dă pe Solomon de autor este adevărată²⁷⁾ întru atât întru cât în scrierea noastră, sunt ziceri alese din colecția de proverbe, ziceri și învățături foarte multe, pe cari le-a lăsat Solomon.

Cine a fost însă *autorul colecției, în starea cum noi o avem, nu știm*.

Acest autor a adăugat și proverbe de ale altor înțelepți,

27) Origen. «Prolog la Cânt «Cânt» Migne. col. 74 vol. XIII ser. gr. Vasilie C. Mare. Hom. XII migne XXXI ser. gr. col. 388. Grigorie de Nissa. Hom. I in Cant Cant. Migne XLIV ser. gr. col. 765. Ieronim Synops divinae biblioth... Migne XXVIII ser. lat. col. 175—176. Augustin. De civitate Dei Cap. XX Migne XLI ser. lat. col. 354. Teodoret din Cir Praefatio in Cant-Cant Migne 81 ser. gr. col. 29.

cum ne spun titlurile dela capitolele 22 v.17 și dela 24 v. 23. Cine sunt însă acei înțelepți, nu putem ști.

Și tot cei depe vremea lui Hiskia poate că au adăogat și capitolele din urmă, 30 și 31. Dacă a făcut aceasta Nehemia sau chiar bărbații înțelepții depe vremea lui Hiskia, cu hotărâre și siguranță nu putem spune. Așa că *nici timpul* când s'a făcut colecția nu-l putem hotărâ cu siguranța ce cere însemnătatea cuprinsului cărții.

Adaosele

Cap. 30 și 31.

Capitolul 30 are acest titlu: „Cuvintele lui Agur, fiul lui Iakeh — zicerea.

„Cuvintele bărbatului către Ithiel, către Thiel și Ukal“. Acesta este textul ebraic tradus ad litteram.

Textul acesta a fost însă neînțeles chiar de traduceri cele mai vechi.

Cuvântul „masa“ se poate traduce și cu „zicere“ sau chiar „cuvântare“ cum găsim în toate scrierile prorocilor, deși nu se întâlnește nici odată alături cu זכר. Dar poate fi și nume propriu «Masa», ca numele unei țări de care se vorbește în Facere 10₃₀ 28).

Deasemenea celelalte nume pot fi și nume proprii, dar și substantive cu însemnare deosebită.

Versiunea siriacă și targumii le-au luat ca nume proprii.

Septuaginta ca și Vulgata le-au luat ca substantive.

Septuaginta traduce: „Fiule! ai frică de cuvintele mele și privindu-le (adăogând μετανοει) fă pocăință; ceace în ebraică ar suna astfel: (דברי נור בני יקום).

Vulgata traduce: „Verba congregantis, filii Vomentis visio quam locutus est vir, cum quo est Deus et qui Deo secum morante confortatus ait“.

Aci se vede înrâurirea lămuririlor ce au dat textului, rabinii

Tot sub o asemenea înrâurire a stat și fericitul Ierô-

28) Deși articolul ce are nu prea îngăduie a-l lua ca nume propriu.

nim, care zice ²⁹⁾ că *Agur* (congregans) = acel, care adună, este nume dat lui Solomon întru cât Solomon aduna poporul să-l învețe; iar *Iakeh* (vomens) = acel care răspândește de semnează pe David, întru cât el împrăștia în popor adevărul.

Dacă cercetăm și părerile comentatorilor, vedem că sunt așa de multe, câți cercetători sunt.

Unii—cum înclină traducерile vechi și fer. Ieronim—iau pe *Agur* ca substantiv comun, dându-i însemnarea de: congregans; colector, derivat, ca o formă secundară de la אָגַר (Prov. 10₃) = a aduna; sau îl pun în legătură cu însemnarea acestui radical în limba arabă și care este: „*Cel ce trăește prin streini*“.

Alții îl iau ca nume propriu al unui personajiu necunoscut. Și acest *Agur* ar fi fiul unui oare care Jaqueh. Cine-i acesta nu știm. Septuaginta nici nu-l pomenește. Vulgata l'a tradus cu „vomens“.

Oare cari comentari au cetit textul așa: בן יקרה משה = Fiu al aceleia căreia Massa ascultă. Sau au citit (schimbând vocalele în יקרה) בן יקרה משה (בן יקרה³⁰ משה) = Fiu al aceleia a cărei supusă este Massa (pe care unii îl redau mai limpede cu: Fiu al stăpânei (reginei) din Massa).

Cu aceasta venim la al treilea cuvânt: משה, tot așa de mult discutat.

Massa este numele celui al VII-lea fiu al lui Ismail³¹⁾, din care s'ar trage, după susținerile unor cercetări, tribul arab „Masani“³²⁾ ce locuia pustiul Arabiei în partea din spre Babilonia; sau după alții Masalii³³⁾ trib nomad din Mesopotamia, care se găsește amintit în inscripțiunile cuneiforme pe vremea lui Tiglatpilesar II-lea, ca și pe vremea lui Assurbanipal II-lea³⁴⁾. Și în acest caz tribul locuia în partea de miază-noapte a Arabiei. Era de neam ismaelit. Deci și *Agur*, dacă ar fi fost de pe acolo, era tot din neam ismaelit.

Dar din textul nostru de aci *Agur*, în zicerile lui, cunoaște scrierile israelite, căci v. 5 stă în legătură cu ps. 18₃₁; v.

29) Vezi Migne. *Agur*. Tom. I col. 288, 289.

30) יָקַר' în arabă înseamnă: a fi ascultător. Vezi și Fac. 49₁₀ și substantivul יָקַר' = ascultare.

31) Fac. 25₄; I Cron. 1,30. 32) Ptolomeu V₁₉₂. 33) Pliniu Hrist. N. VI₃₀. 34) Delitzsch. *Paradies* Pag. 301.

6 se apropie mult de Deut. 42 și 131; deci trebuie să fi fost israelit. Aceasta cu atât mai mult cu cât Agur în cap. 30 v. 1, 6, 7, 8, 14 și altele se arată un teocrat credincios și păstrător al legii mozaice.

Și în adevăr avem și motive să credem că în aceste părți era lătită cultura israelită. Tot prin aceste părți se afla și țara „Uț“ unde a fost Iob, în a cărui carte se discută probleme puse numai de cultura israelită.

Massa era în adevăr un trib ismaelit (arab), dar aceste localități au adăpostit și israeliți veniți acolo din Palestina.

În cartea Facerii 25¹⁴ și I. Cronica 1³⁰ Massa este amintit alături de localitatea „Duma“, situată tot în partea de miază noapte a Arabiei. Privind dela Ierusalim era dincolo de munții Seir. Asupra acestor locuitori din Duma Isaia în cap. 21 v. 11,12 are o proorocie din care putem deduce că acolo erau mulți Ebrei.

După I. Cronica 4³⁸⁻⁴³ ³⁵⁾ pare să fi fost o revărsare a Israelitilor din Palestina spre miază-zi, adică spre partea de miază noapte a Arabiei — revărsare pe care o admit și unii scriitori arabi și iudei de mai târziu³⁶⁾. În acest caz Massa era o localitate unde trăiau arabi și israeliți-coloniști veniți din Palestina.

Agur, Jaqueh și Lemuel este cu puțință să fi fost emiri — căpetenii — ale acestor triburi ismaelito-israelite unde credința în Dumnezeu era destul de răspândită

Cuvântul acesta — *massa* — cum am spus mai sus, se găsește și în scrierile proorocilor în însemnarea de „zicere“, „vestire“ a proorocilor — însemnare destul de stabilită și cunoscută.

Mai avem în vers 1 încă 2 cuvinte: *Ithiel* și *Ukal*, cari puteau fi două nume a 2 școlari ai lui Agur. Amândouă numele sunt necunoscute.

Septuaginta nici n'a avut în text numele lui *Ithiel*, sau dacă l'a avut, necunoscându-l, l'a lăsat la o parte. Pe „*Ukal*“ nu l'a luat ca nume propriu.

Vulgata a citit *Ithiel* și a tradus: „cum quo est Deus“ iar pe *Ukal* l'a tradus cu „confortatus“.

Curioasă este în textul nostru original și repetirea nu-

35) Pune alături și Micha 1¹⁵, 2⁸⁻¹⁰ și Isaia 28¹².

36) Ritter. Arabien II 406.

melui Ithiel. Unii o explică ca o cerință a paralelismului ebraic al versului.

De aceea mulți comentatori citesc versul așa: $\text{אֲנִי לֵאמֹר}^{37})$ $\text{אֵל לֵאמֹר אֵל}^{38})$ = m'am trudit pentru Dumnezeu și sunt sfârșit. Adică și-a dat toată osteneala să pătrundă ființa și pronia cerească, dar nu a avut putința de a le pătrunde și de aceea crede în ceea ce i s'a descoperit.

În fața acestor 2 feluri de interpretări, cari au și una și alta temeuri pro și contra, azi nu mai avem posibilitatea unei hotărâri bine și definitiv întemeiate.

Dacă nici traducerea cele mai vechi nu au înțeles într'un fel aceste numiri, noi azi nu putem zice decât că textul în aceste locuri a fost poate mult schimbat.

Și astfel am putea zice că aceste frumoase povețe au fost adăogate cărții noastre tot de bărbați înțelepți depe vremea lui Hiskia.

La *capitolul 31* avem ca titlu, după textul ebraic: „Cuvintele lui Lemuel, rege din Massa, cari l'a învățat mama lui“, sau după altă traducere: „Cuvintele lui Lemuel, rege, zicere (sau povețe) cari l'a învățat mama lui“.

Deci „Massa“ luat sau nume propriu sau comun.

Septuaginta are: Cuvintele mele sunt grăite dela Dumnezeu, a regelui³⁹⁾ învățatură care l'a învățat mama lui“.

Vulgata are: „Verba Lemuelis regis, visio, qua eruditiv eum mater sua“. Tot așa fericitul Ieronim.

Deosebirea de traducere, ca și faptul că până azi nu s'a putut afla nimic de acest Lemuel, ne împiedică a spune ceva asupra adevărului acestui titlu.

Părerile celor mai noi că acest nume ar fi un pseudonim pentru Solomon sau Hiskia sunt păreri subiective.

Este însă foarte cu putință că și aceste povețe au fost adăogate scrierii, tot de bărbații de pe vremea lui Hiskia.

De asemenea este posibil după unii ca aceste 2 capitole să nu fie de origină curat israelită. Și în acest caz este și mai si-

37) Dela אֲנִי לֵאמֹר = a se obosi, trudi, vezi Is. 1612, Iob. 117 .

38) Citește «Uaekel» ca impf. apoc. dela אֵל לֵאמֹר . LXX-a a citit «Uakal» = οὗ παύομαι. Alții citesc «Ukal» = eu sunt tare dela אֵל לֵאמֹר

39) În unele manuscrise grecești: „... dela Dumnezeu, regele, învățatură, care ... » adică a înțeles că regle este Dumnezeu.

gur că și acestea au făcut parte de scriere înainte de exil, căci comunitatea judee de după exil nu ar fi primit, sub nici un motiv, în canon o scriere ce cuprindea și părți de origină străină.

FORMA POEZIEI DIN PROVERBE

După cuprins proverbele fac parte dintre cărțile didactice, de învățatură.

După formă sunt poezie, în care s'a observat aproape cu stricteță regulile poeziei ebraice, ale paralelismului.

Forma cea mai întrebuințată în scriere este a *versului cu 2 stihuri*, în care se află fie un paralelism **antitetic** ca în :

10_{1,20} 11₁, 13₁₄.

10₁ «Fiul înțelept bucură pe tată,
«dar fiul fără minte întristează pe mama lui».

10₂₀ «Argint curat este limba dreptului,
«dar inima nelegiuitorilor de nici un preț».

11₁ «Cumpenele înșelătoare sunt uriciune înaintea Dom-
[nului
«dar cumpănă dreaptă este plăcerea lui».

13₂₄ „Cel ce nu se îndură de bățul său, uraște pe fiul său,
„dar cel ce-l iubește îl ceartă din vreme“.

Fie **sinonim** II 3,8,11.

2₃ — Fiul meu, «Dacă chemi priceperea
„și chibzuirea strigi“.

2₈ Dumnezeu este „păzind cărările dreptății,
„și asupra drumului credincioșilor săi veghează“.

2₁₁ Atunci „Chibzuirea va veghea asupra ta,
priceperea te va păzi“.

Fie **sintetic**: II₁₃, 13₁₄.

2₁₃ „Cari au părăsit cărările dreptății,
„spre a merge pe drumul întunerecului».

13₁₄ «Învățătura înțeleptului este isvor de viață,
«spre a sta departe de cursele morții».

Fie **parabolic** 10₂₆; 25₁₄ sq.

10₂₆ «Ca oțetul pentru dinți,
„și ca fumul pentru ochi,
«așa este leneșul pentru cei, cari-l trimet».

25₁₁ «Mere de aur în vase de argint,
«este cuvântul grăit la vremea lui».

25₁₄ „Aburi și vânt fără ploae,
„este omul, care se laudă cu dar mincinos».

25₂₆ Isvor turburat și fântână stricată

«(este) dreptul, care se clatină înaintea celui rău».

Se întâmplă că în un asemenea caz o zicere trece peste distih și cugetarea ce voește a desvolta se desfășoară în 2, 4, 6, 8 și chiar mai multe versuri; 3₁₁ — 12 23₁₉ — 21; 6₁₂ — 15 23₂₉ — 35 16₁₂ — 15; 30₂₁ — 22.

III₁₁ — 12 Muștrarea Domnului, fiul meu, nu desprețui
și nu te îngreșoșă (scârbi) de certarea Lui,
12 Căci pe cine iubește Domnul ceartă
și ca un tată pe fiul la care ține.

similar cu

23₁₉ — 21 Ascultă tu fiul meu și fii înțelept,
fă să pășească inima ta pe drum drept.
20 Nu fii între cei ce beau vin,
între cei ce se satură de carne.
21 pentru că bețivul și nesățiosul sărăcește,
și dormitarea îmbracă în zdrențe;

De asemenea găsim o **poemă alfabetică**, foarte regulată, în capitolul 31 v. 10 în care în 22 de versuri (fie care cu câte 2 versete) cari încep cu literile alfabetului ebraic în ordinea desăvârșită a literilor fără să lase vre-una la o parte sau să schimbe rândul.

În această poemă se laudă femeea harnică, care este fericirea casii. Cu drept cuvânt cercetătorii sfintei scripturi o numesc «A. B. C.» pe care trebuie să cunoască orice femeie.

Toate aceste feluri de paralelisme și forme de versificație nu sunt puse după un plan uniform și nu se întâlnesc de o potrivă în toate părțile scrierii.

În capitolele 1—9 sunt cuvântări morale ce formează mici poeme mai mult sau mai puțin dezvoltate; de regulă în strofe de 4 versuri. Aci întâlnim foarte des paralelismul sinonim.

În capitolele 10—22₁₆ aproape numai distichuri, și anume: în capitolele 10—15 în paralelism antitetic; în capitolele 15—22 mai ales sinonim și sintetic, puține antitetice.

În celelalte capitole sunt sentințe mai lungi, de mai

multe stihuri. Distihurile sunt mai puține și unde sunt, se află unite mai multe la un loc.

Observarea regulilor privitoare la poezia ebraică, mai cu osebire în capitolele 10—22₁₆, este încă o dovadă că nu poate fi lucrul vremilor târzii după robiea babilonică, nici de pe vremea robiei, ci numai produsul vremilor de înflorire ale literaturii ebraice.

*
**

Stilul colecțiunii proverbelor nu se poate pune alături cu al celorlalte scrieri din V. T. din pricina caracterului diferit al scrierii.

Aproape în întregime avem aci ideile exprimate în sentințe scurte; multe chiar într'un singur distih.

Dar varietatea comparațiilor, înfățișarea ideilor în tablouri pline de frumusețe și înțeles, mulțimea cea mare de imagini în cari sunt înfățișate ideile, dau acestei scrieri un colorit particular, explicabil numai prin caracterul ei.

Și tocmai acest colorit particular, condiționat de felul de expunere și dezvoltare al ideilor, o pune între scrierile ce au apărut în timpul de înflorire al literaturii ebraice.

*
**

Vocabularul. — Potrivit cu ideile ce se dezvoltă și felul de dezvoltare este de sine înțeles că se găsesc cuvinte cari în alte părți ale V. T., nu sunt; Ex. הַכִּרְוֹן coroană 1₉, 4₉); הַחֵלֶב la hitp. prtcp., = bucați dulci (dulcețuri); וַיִּשְׁכַּח vai, ah! 23₂₉, etc.

Și expresiuni rari עֵץ הַחַיִּים numai o dată în Facerea 3₂₄, de multe ori în proverb. עֵץ הַחַיִּים = oraș, numai odată în Iob (29₇) de mai multe ori în proverbi. עֵץ הַחַיִּים, care în toate locurile în V.T. însemnează: regi, prinți, conducători, aci (Proc. 8₆) îl aflăm în înțeles figurat: lucruri alese, de seamă, ideale, nobile עֵץ הַחַיִּים ca subst. sg. dela rad. שָׁחַח = a vindeca în înțelesul de „sănătate“ se află numai aci⁴⁰⁾ etc.

Toate acestea însă nu sunt o dovadă de origina târzie a scrierii sau a unei părți din scriere, ci stau în legătură cu caracterul scrierii. Fiecare autor are particularitățile lui în

40) Vezi și Keil, Einleitung pag. 374 sq. De și în direcție deosebită în parte, totuși sunt interesante și instructive observările din «Die Sprüche Salomos» de H. Strach § 2 pag. 2.

scriere, cu atât mai mult dar asemenea particularități se vor observa în o adunare de ziceri și sentințe.

*
**

Textul acestei scrieri a suferit oarecari schimbări fie în expresii, fie în schimbarea locului zicerilor.

De pildă unele ziceri se prezintă în mai multe locuri sub aceeași formă; altele însă se deosebesc în expresii; altele se aseamănă în idei, dar nu în expresii.

Textul așa cum este nu poate fi dovadă sigură că așa a fost la început. Vremile și împrejurările prin cari au trecut aceste scrieri au putut da naștere la schimbări.

Faptul că proverbele nu erau printre scrierile ce se citeau în sinagogă a putut fi și spre folosul și în paguba textului. Toy în lucrarea sa «Proverbs» zice că a fost spre bine căci a putut păstra textul mai bine.

Schimbările însă nu sunt multe și ele se pot afla pe pe temeiul regularității poeziei ebraice și cu ajutorul traducerilor făcute.

Traducerile

Cea mai veche este LXX-a. Proverbele se găsesc în manuscrisurile unciale ale LXX-ei (B, s A. Unele bucăți chiar în C.) cum și în multe manuscrisuri cursive.

Deși nu se spune anume, se crede însă că proverbiile au fost cuprinși în „τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων“ cari, după prologul dela Sirach, ar fi traduse odată cu Hagiografele, deci chiar anterioare jumătății veacului II-lea.

În textul grec al proverbilor se găsesc multe abateri de la textul masoretic ⁴¹⁾

Se găsesc: Versuri lăsate din T. Mas. 1₁₆; 4₇; 8₂₃; 11₄; 13₆; 15₃₁; 16₁₋₃; 18₂₃₋₂₄; 19₁₋₂; 20₁₄₋₁₉; 21₅; 23₂₃.

Versuri sau jumătăți de versuri adaose: 1₇; 3₁₆ a, 22 a; 4₂₇ a sq. 6₈ a sq. 11 a. 7₁ a. 8₂₁ a. 9_{12, 18} a.; 12₁₃; 13₁₃; 24₂₂ etc.

Asemenea adaose pot fi ale vre unui cititor, care își aducea aminte un alt vers din altă parte, îl scriea pe margine și cu vremea trecea în text.

41) Vezi și No. 1 al «Studiilor teologice».

Unele versuri traduse de 2 ori: 1₁₄; 3₁₅; 14₂₂; 15₆; 16₂₆; 17₂₀; 22_{8, 9}; 29₂₄ b. 25 b.

De multe ori însă asemenea traduceri duble nu se pot urmări, căci sunt împrăștiate: 16₅₌₉;

În alte locuri sunt întregiri ale unor prepozițiuni ce au părut neterminate: 11₁₆; 16₁₇; 19₇.

Altele sunt îndreptări, dar greșite: 12₁₂; 18₁₉; 19₂₅; 24₁₀ etc.

De asemenea găsim bucăți întregi puse în alt loc. De pildă: LXX-a pune cap. 301-14 (Zicerile lui Āgur) după cap. 24²². În urma 301-14 (ebraic) vine 24²³⁻³⁴ text masoretic, urmând apoi cealaltă jumătate a zicerilor lui Āgur și ale lui Lemuel.

Titlul dela cap. 10 este lăsat afară. Astfel în LXX avem numai 2 părți; 1-2477 și 25-2949.

Fiecare parte are titlul de proverbe ale lui Solomon.

*
**

Aceste deosebiri sunt destul de însemnate.

De aceea unii au zis că au fost 2 texte originale: Unul palestinian și altul egiptian.

Palestinianul este textul masoretic de azi.

Egipteanul a slujit ca text de traducere LXX-ei. Și de oarece multe din versurile și zicerile adaose, de pildă 427 912, 1213, 197, etc., par a fi originale, se crede că ar face parte din cele 3000 de ziceri ale lui Solomon, de cari se vorbește în I Reg. 512.

Alții însă susțin că n'au existat 2 texte ebraice, ci numai unul singur. Dar traducerea LXX-ei a trecut prin multe mâini, în scurgerea vremii, și a suferit aceste schimbări și adaose. Este mult mai ușor unui cititor sau copiator să adauge sau să schimbe când este vorba de ziceri și proverbe.

*
* *

Afară de acestea trebuie să ținem seama că traducerea proverbilor în LXX nu stă pe aceeași treaptă cu a celorlalte cărți. În celelalte cărți termenii tehnici, cuvintele curate ebraice au găsit redarea exactă,

În proverbe însă traducerea este făcută mai liber. Unul și

aceiaș cuvânt se află tradus diferit. De pildă צָדִיק = drept, pe care-l găsim de 34 ori în proverbi. Odată este tradus cu ἄμωμος (fără pată) De câteva ori este luat ca substantiv și și tradus cu δικαιοσύνη.

Tot așa עָוֶן = nelegiuit, כְּסָף = nebun, fără minte, traduse felurit.

De asemenea הַחֵן = lege, cuvânt pe care-l găsim de 6 ori, și tradus când cu νόμος, când cu τάξις, când cu λόγος și cu θεσμός

La fel și חַסֵּד tradus diferit.

Iar חָכְמָה = înțelepciune, cuvânt pe care-l găsim de 24 ori, este tradus cu σοφία (înțelepciune), cu ζωή (viață) și cu σοφός (înțelept).

Tot așa și צִוָּה = poruncă și altele.

Lăsarea de cuvinte netraduse, schimbarea singularului cu pluralul, a activului cu pasivul, a adjectivului cu substantivul și traducerea chiar fără observarea regulilor sintaxei ebraice sunt lipsuri ce nu se pot vedea la o altă carte din traducerea celor LXX.

Mulți au zis că *libertatea* aceasta în traducere a fost cerută de caracterul limbei proverbelor, unde este nevoie de mai multă libertate spre a putea reda înțelesul adevărat, de cât într'un stil istoric sau o descriere cursivă.

Dar cap. 1-9 au un stil foarte ușor și se putea reda fără schimbări și nesocotire a textului original.

Și se mai observă și un alt fapt mai de seamă, anume: versurile, jumătățile de versuri sau cuvintele, ce nu au fost înțelese traducătorul le-a lăsat afară.

Alte ori ia numai un cuvânt din textul ebraic și neînțelegând pe celelalte, îi adaogă ceva, sau pune alte cuvinte, numai să iasă un înțeles. Pildă de dibuire în traduceri avem: 1_{18, 22}, 2_{18sq.}; 7₂₀, 9₁₂, 10_{1, 5, 12, 18, 22, 25}, 11_{3, 7}, 12₆, 13_{1, 9, 23}, 14_{13, 20, 23} etc., 22₃, 24₇, etc.

De multe ori adaogă cuvintele numai să-i iasă înțelesul *ce-i se pare*: De pildă 5₅, 10_{1e}, 14_{13, 33}, 17₁, 18₉. Schimbă chiar numele Domnului הַיְהוָה în ἀσέβης (21₃₀) fiindcă nu pricepea înțelesul.

De sigur că la aceasta a contribuit și lipsa unei *tradi-*

țiuni stabile în ce privește înțelesul tuturor acestor ziceri, cum era pentru psalmi sau prooroci.

Cartea proverbilor nu se citea în sinagogă și de aceea nu era așa de mult cunoscută.

Poate că și din această pricină textul grec a suferit atâtea modificări și alterări.

*
**

Totuși, cu toată libertatea ce domnește în traducere, trebuie să constatăm că în foarte multe locuri nu putem să nu ținem seamă de înțelesul pe care l'a dat traducătorul unei ziceri sau alteia, mai cu osebire unde textul masaretic a suferit schimbări.

El redă cel puțin înțelesul pe care cei de atunci îl dau textului respectiv.

*
**

Versiunea sahidică

Această versiune editată de Ciaseu, cuprinde o mare parte din proverbi. Este făcută după LXX-a înainte de a fi trecut prin mâna copiatorilor și de aceea este folosită pentru reconstituirea textului LXX-ei¹⁾.

P e ș i t o

În ce privește versiunea siriacă, după rezultatele cercetărilor de până acum, traducerea a fost făcută după un text ebraic, dar a ținut seamă și de traducerea greacă a LXX-ei.

Traducerea fiind liberă nu are valoare critică pentru text, dar poate fi folosită întrucât apropiindu-se mult mai mult ca LXX-a de textul ebraic, ne arată cum au înțeles traducătorii acest text.

V u l g a t a

Traducerea latină a fericitului Ieronim este mult mai de preț pentru înțelegerea textului masoretic întru cât este o traducere mai exactă a textului ebraic.

Șirul versetelor și orânduirea capitolelor este ca în textul masoretic.

Unele adaose sunt din LXX-a, însă cu cea mai mare

42) Revue biblique 1896.

probabilitate nu sunt luate direct din LXX-a, ci din alte traduceri latinești mai vechi, de unde, în decursul vremii, au trecut în Vulgata.

Fericitul Ieronim, un bun cunoscător al textului ebraic traducea exact textul.

Tot din vechile versiuni latine sunt și unele adaose proprii numai Vulgatei.

T a r g u m i i

La proverbi targumii sunt făcuți după Peșito. Pe alocurea însă se văd și revizuirii, cari par a fi făcute având în vedere textul ebraic.

Nu știm când a fost făcut textul targumilor. Se poate să fie foarte vechiu¹⁾.

Expunere scurtă a învățaturii cărții proverbelor.

A. În general

Scopul principal al cărții este după 1₂₀ sq. **Învățarea înțelepciunii.**

Ideea de înțelepciune — proprie însușire numai a lui Dumnezeu — se prezintă sub diferite înfățișări.

1) *Omenești*: un fel de dibăcie 1₅; o mare ușurință de pătrundere 1_{4,6}; o pricepere practică sau „experiență“ de viață, care dă puterea de a cunoaște vieța 3₂, 14₈.

De aci diferitele sfaturi cari din practica vieții duc la rău: de pildă 6₆ sq. 10₄ etc. a se păzi la lene; sau a nu da chezășie, căci își pierde averea (11₁₅ 22₂₆ sq. etc).

2) *Divine*: Înțelepciunea este de origină divină, din vecie (VII_{22—23}).

Este chiar un atribut al lui Dumnezeu (III₁₉; VIII_{22—31}).

Este părtașă la facerea lumii (VIII_{2,1})

De aceia *izvorul* adevăratei înțelepciuni este temerea de Dumnezeu (I₇) iubirea lui Dumnezeu (III₃).

Iar *dobândirea ei* este izvor a multe binecuvântări divine (VIII₁₃; XXX₃). De aci trebuința pentru fiecare om de a o dobândi, cu atât mai mult cu cât ea se dă cu bucurie omului ce o dorește fie o caută (VIII₁₃ 9₃).

43) Pentru «Traducerile românești» vezi No. 1 al «Studiilor teologice».

Arătând însă aceste însușiri de înțelepciune și sfătuind pe oameni să o dobândească autorul nu se gândește de loc să facă din sfaturile și învățăturile lui un sistem sau un tratat teoretic, unde ar fi clasate diferitele categorii de datorii ale omului.

Din potrivă este mai mult o îndrumare stăruitoare de a pune în practică principiile de viață pe cari *înțelepciunea* le dă cu scopul de a trăi o viață morală.

De aceea aflăm că adeseori sare dela o idee la alta; sau se repetă aceeași idee.

Viața este socotită ca un complex de fapte, cari trebuie să aibă la temelie anumite principii morale.

După cum oamenii urmează sau nu aceste principii morale se deosebesc în: *buni și răi; înțelepți și neînțelepți.*

Omul este o parte din societatea omenească. Vieța lui, ca și a omenirii în general, este ca o orânduire ce se cârmuește și se întemeiază pe anumite reguli.

De aci însemnătatea cea mare ce se dă, în cartea proverbilor, legii.

Binele general ca și cel particular, al fie căruia, nu va veni decât atunci când legile înțelepciunii vor fi observate și aplicate.

Prin „lege“ în proverbe nu avem a înțelege numai legea mozaică cu prescripțiunile ei de cult. El cere împlinirea cultului (3₉), dar zice că „dreptatea“ este mai bună ca jertfa (21₉), căci jertfele fără inimă dată Domnului sunt ceva ce Lui nu-i place (15₈, 21₂₇), așa cum au propovăduit și cerut profeții.

În fața răului moral și fizic ce există în lume, autorul proverbelor nu se gândește la dezlegarea teoretică a existenței acestui rău.

El îl constată și se ocupă de putința înlăturării lui zicând că depărtarea răului se poate face numai prin dobândirea înțelepciunii divine și prin îndeplinirea legilor naturale și pozitive date de Dumnezeu omului.

B. În amănunțime.

II) **Ideea de Dumnezeu.** Dumnezeu este unul în înțelesul absolut al cuvântului. Ideea idololatriei, adică a existenței mai multor zei, nici nu este luată în seamă în proverbe.

Numele de „Iahve» este cel mai des întrebuințat

Acest unul Dumnezeu a existat mai înainte de a fi ceva pe lume, El fiind creatorul a tot ce se află (I_{3,19}; XX₁₂; III₁₉₋₂₀). Înainte de El n'a fost nimic și El este veșnic (VIII₂₂₋₂₆).

Asupra *naturii*, *firii* divine nu găsim nimic precis. Aflăm numai ideea de înțelepciune ca persoană una cu Dumnezeu care se vede aproape în toată scrierea.

Se dă însă o deosebită atențiune însușirilor divinității.

A tot știutor, urmărind faptele oamenilor. Aceasta este siguranța de răsplată pentru cel drept și frică de pedeapsă pentru cel rău (V₂₁; XV_{3,11}; XXIV₁₂).

A tot puternic căruia nimic nu-i se poate opune, înrâurind asupra faptelor omului, fără însă a micșora libertatea lui (XVI_{1,9}; XIX₂₁; XX₂₄; XXI₁).

A tot drept, El fiind izvorul ori și cărui principiu și idee de dreptate absolută (XVI₁₁) și neputând îngădui nici o nedreptate (XI₁). El cântărește fie care faptă după valoarea morală (III_{2,3,5}; XII₂); apără pe cei slabi, păstrând cumpăna adevărată împotriva celor ce abuzează de tăria lor (XXII₂₃); pedepsește pe siluitorul celui slab și apără pe cel drept (XV₂₅; XVI₅;) răsplătindu-l (III₅, 10).

El poartă grijă de lume — providens — fie prin ocârmuire și îndrumare nevăzută asupra lumii întregi, unde nu se face nimic fără știrea Lui (VIII₁₅₋₁₆, XVI₁), fie prin aceia că apără în chip deosebit pe văduve, orfani, cei slabi și părăsiți, dar credincioși și plini de nădejde în El (XV₂₅; XVI₂₀; XVIII₀; XXIII₁₀₋₁₁).

A tot bun, arătându-și bunătatea lui nemărginită chiar atunci când dojenește și pedepsește pe ce-l pe care-l iubește (III₁₂).

II. Omul. — Este compus din corp și suflet.

Sufletul (שׁוּפְּרוּת) este principiu și al vieții fizice și morale, lăcașul cugetării și al sentimentelor (XI₂₅; XXIII₇).

Adesea זֶבֶח este dat ca sediul cunoștinții (XV₁₄; XVI₁) iar intestinele ca cele prin care se arată în afară simțirile sufletului (XXIII₆).

Libertatea omului este nota caracteristică generală a

cărții. Din această idee de libertate decurge ideea de responsabilitate și caracterizarea omului fără minte.

In totul dependent de Dumnezeu atât ca viață corporală, cât și morală (XX₁₂, XVI₉; XIX₂₁).

Fericirea nu și-o poate afla decât la Dumnezeu (X₂₉).

Viața nu se sfârșește aci pe pământ, Există o viață viitoare. Felul de vorbire asupra acestei idei este însă neprecis, vag. Toți morții merg în „Șeol“ care este un abis profund așezat în părțile cele mai de jos ale pământului (II₁₂, II₁₅) de care numai Dumnezeu cel a tot știutor poate spune cu precizie ce este (XV₁₁).

Viața omului. De seamă este viața morală a lui. De aceia vieții morale i se dă o deosebită atențiune.

Principiul și izvorul ori și cării regule morale este Dumnezeu (XVI₁₁; XX₂₄;) Nu vorbește de *datorii* către Dumnezeu, dar arată care este idealul moral al omului.

idealul moral este numai căpătarea *înțelepciunii*. Iar înțelepciune este frica de Dumnezeu. Și frica de El stă în a urâ răul și a iubi binele, urmărind ajungerea la sfințenie (I₇; VIII₁₃).

Această înțelepciune se poate câștiga de oricine, căci ea este la îndemână ori și căruia și se află peste tot locul: la răspântiile ulițelor, pe vârfurile munților, pe drumuri etc., (I₂₀; VIII₁ sq. IX₃ sq.)

Metoda de urmat pentru câștigarea înțelepciunii este: *Căutarea* ei cu toată râvna până la uitarea de sine (II₃ sq. IV₇₋₈; VII₁ etc. XX₉).

In ce constă viața morală? Nu în îndeplinirea unor îndatoriri de ordin exterior, fie ele chiar jertfe (XXI₃), ci în „*temerea de Dumnezeu*“ și în practicarea tuturor virtuților și îndatoririlor față de Dumnezeu, aproapele și față de sine însuși, în cari toată greutatea se pune pe *intențiunea, gândul, sentimentul*, ce stă la temelie acestora (XVI₃₀; XXI₂₇).

Această viață cere o mare stăpânire de sine (IV₂₃).

Răsplata sau pedeapsa se dă în viața de aci, de pe pământ.

Răsplata unei vieți morale se dă fie prin lungirea vieții (X₂₇); fie prin sănătate și belșug de bunuri (III_{8, 10}); fie prin o stare de fericire ce-i durabilă tocmai pentru că este asigurată de Domnul (III₃₃; XIX₂₃), Dumnezeu devine priete-

nul cel mai bun, al unui asemenea om, pentru curăția inimii lui. Un asemenea om se bucură de cinstea de a-i se comunica de Domnul multe ascunsuri nepătrunse ale vieții omenești (III₃₂; VIII₁₇, 35; XII₂).

Pedeapsa se dă omului sub aceleași forme ca și răsplata. Ruina și sărăcia (VI₁₅), scurtarea vieții în floarea vârstei (X₂₇); dureri și boale ce-l chinuesc mult pe omul imoral (XXIV₁₆) sunt pedepse date pentru fapte rele.

În general pedeapsa se dă în felul și în direcția în care a păcătuit (I₁₉, 32; V₂₂).

Altfel de pedeapsă sau răsplată este aceia, care ajunge pe urmașii celui drept sau nelegiuit.

Urmașii celui drept se bucură de binecuvântare; iar ai celui rău de pedeapsă, de blestemul ce a atras asupra lor (XIII₂₂; XX₇)

Se pare chiar că ei, în mod vag, făceau și o oarecare legătură între viața de aci și cea de după moarte, unde scarta omului era privită ca o sancțiune a faptelor sale de aici (XI₄ comp. și X₂₃).

Datoriile speciale ale omului. Către Dumnezeu. Toate îndatoririle omului către Dumnezeu se cuprind în *frica de El*, care, în proverbe s'ar părea că corespund cu ideia de religiozitate (I₇); în *încrederea* desăvârșită în El (III₄) ca și în *curăția desăvârșită* a conștiinței (XX₉; XXVIII₁₄); toate însușiri ce nu se pot dovedi de cât prin o supunere desăvârșită la toate poruncile Domnului (III₉₋₁₀, XIX₁₈) și cari însă n'au nici o valoare dacă nu sunt însoțite de curăția inimii (XXI₃, 27;).

Către aproapele. Sunt întemeiate pe poruncile divine. *Să fii drept* atât când judeci pe altul (XVII₁₅, 23), respectându-l (XXII₂₈, XXIII₁₀) cât și în legăturile de negustorie (XI₁).

Omorul (I₁₁, 18.) este o crimă (VI₂₆). Hoția (XXIX₂₉), înșelăciunea (XI₁; XX₂₃) sunt condamnate. Minciuna (XII₂₂; III₃₂₋₃₄) mărturia falsă (XXV₁₈); vorbirea de rău sunt un mare rău (IV₂₄, VI₁₉).

Indeosebi sunt accentuate: Datoriile către cei săraci, căci Dumnezeu a făcut și pe sărac și pe bogat și a da săracului este a da lui Dumnezeu (XIV₃₁, XVII₅; XIX₁₇, 31,

XXII₂₀ și datoriile către vrășmași de al cărui rău nu trebuie să ne bucurăm (XXIV₁₇) ci dimpotrivă să le facem bine (XXV₂₁). Să iertăm ocările și să le uităm (XIX₁₁) căci dreptatea trebuie s'o facă Dumnezeu (XX₂₃).

Să ne interesăm de cei, cari au nevoie a fi învățați și să le ajutăm să cunoască înțelepciunea (XV₇, XVI₂₃).

Către sine însuși. Mândria (în XVII₁₂; XXVI₁₂) se definește (XII₉) cât e de rea; (în XI₂, XIII₁₀) ce urmări are și (XV₂₆; XXIX₂₃) pedeapsa ei.

Sgârzenia este un mare păcat (II₁₃) și are urmări rele (XV₂₇; Comp. și X₂; XI₄; XXIII_{4,5} unde se îndemna a dispregui bogăția).

Pizma este de asemenea un mare rău (XIV₃₀; XXIII₃). *Prudența* este mult recomandată, în vorbe mai ales (X₁₉, XIII₃; XVIII₂₁; XXI₂₃).

Mânia este isvorul a multe rele (XV₆₉) de aceia trebuie înlăturată (XX₂₂; XXIII₂₉; XXIV₂₉).

Sunt rămase până azi clasice descrierile prin cari se osândește *lenea* (VI₆; XIII₄; XXIV₃₀ sq. XXVI₁₃₋₁₅, XXVIII₁₉)

Lipsa de cumpătare, care era unul din vițiile mult lățite ale Orientului,— mai cu osebire în Egipt — este înfățișată ca un păcat foarte primejdios, de care omul trebuie să se ferească (XX₁, XXIII₂₀₋₂₁; 29-35.).

De asemenea unul din vițiile cele mai rele este *desfrânarea se suală și adulterul* pe care le găsim osândite ca unele de cari omul trebuie să se ferească (II₁₄₋₂₂, VI₁₋₁₉, VI₂₄₋₃₅, VII₅₋₂₃).

Unele din cele mai deseamă îndatoriri ale omului către sine însuși este *a. câștiga înțelepciunea* și a se depărta de rău. De aceia se recomandă multe virtuți de seamă: *Umilința, modestia* (III_{5,7}). *Castitatea* (II₁₆; VI₂₄₋₂₉). *Cumpătarea* (XX₁; XXIII₃). *Stăpânirea de sine* (XVI₃₂). *Munca* (VI₅₋₁₁, X₁₋₅) *A fine calea cea dreaptă în lucrurile sale* (II₁₅; IV₂₆).

Este de observat că sunt unele acțiuni, a căror urmare este vădit rea sau experiența vieții le-a dovedit rele. Acestea se pot zice că sunt scoase din experiența oamenilor. De pildă adulterul, care aduce mânie și răzburarea bărbatului înșelat (VI₃₂₋₃₅)

Sunt însă alte acțiuni la cari urmările nu se privesc cu ochii răi, pentru că răul vine mult mai târziu. De pildă: Castitatea față cu diferitele ispite din partea femeilor (V₂₀; VI₂₄) Pofta de răzbunare, ce pare că satisface simțul demnității personale și pare foarte naturală, adică potrivită firii (XIX₇; XXV₂₁); Greutatea de a fi pururea drept față de oricine.

Pentru acestea cartea proverbelor pune ca temeiu *schimbarea totală* a gândului și voinții omului, care să fie *insuflat pururea de Duhul Domnului*, ce trebuie să fie la temelia ori și cării fapte.

Această schimbare nu se poate căpăta de cât printr'o necurmătă și conștiințioasă străduință din partea omului de a-și apropia *înțelepciunea*.

Dar, se zice în proverbe, *această înțelepciune nu este înăscută în noi*. Dovadă este faptul că omul chiar asupra intereselor celor mai de seamă și apropiate își face iluzii (XVI₂₅) crezând că va avea sfârșit bun și ele din potrivă sfârșesc rău.

Această înțelepciune este în afară de noi, este la Dumnezeu. De aceea necurmata obișnuință în a face și căuta voea Domnului, adică *educațiunea religioasă*, creșterea în frica Domnului, este una din cele mai de seamă îndatoriri ale omului, și se citește în fie-care cuvânt din proverbe.

Datoriile sociale. Familiare. Cea dintâiu datorie a *bărbatului* este credința conjugală, pe care o recomandă cu multă insistență (V₁₅₋₂₃; VI_{25, 29, 32, 33}).

Femeea virtuoaasă este lăudată de asemenea foarte mult (XII, XIV₁) și atât casa cât și bărbatul, au mari foloase de pe urma virtuții femeiești (XXXI₁₀₋₃₁). Dacă toate femeile ar fi virtuose, bărbatul n'ar avea nici o greutate în alegerea tovarășei de viață (XVIII₂₂).

Prețul virtuții femeii este așa de mare în cât cine o are trebuie să socotească ca un dar primit dela Dumnezeu (XIX₁₄); în vreme ce relele ce decurg pentru casă, când femeea este lipsită de asemenea virtute, sunt foarte mari (II₁₆₋₁₈; XII₄; XIV₁).

Aceste idei stau în strânsă legătură cu alte îndatoriri. Și anume ca *datoria părinților de a crește bine pe copiii lor*. Interesul chiar al părinților cere ca să se dea o bună

creștere copiilor (X_1 ; $XVII_{25}$; $XXIII_{24-25}$). De aceea părinții trebuie să urmărească cu hotărâre și statornicie creșterea copiilor ($XIII_{24}$, $XXIV_{13}$), care este de foarte mare importanță pentru viață ($XXII_{6, 15}$; $XXIX_{17}$).

Dar, în această educație, părinții nu trebuie să nesocotească ceea ce observă că-i plăcut copilului, adică să ia seama *cum* face educația (XVI_{11} și $XXII_{11}$).

Copiii, la rândul lor, trebuie să dea ascultare părinților (I_8 ; VI_{20} ; $XXIII_{29}$) căci pe urma ascultării vine fericirea (IV_{10}) în vreme ce pe fiul neascultător îl așteaptă pedeapsă și mustrarea divină (XIX_{26} ; XX_{20} ; XXX_{17}).

În **ocârmuirea statului** trebuie să domnească *dreptatea*, singura temelie adevărată a tronurilor (XIV_{24} , XVI_{17} ; XX_{28} , $XXIV_4$) și slava tuturor neamurilor (XIV_{28}).

Cei ce guvernează să se țină departe de băutura ($XXXI_{4,5}$ sq.) căci bând uită legea; să apere pe cei slabi și nenorociți și să judece cu dreptate ($XXXI_{8,9}$, $XXIX_{14}$).

Sfetnicii sunt trebuitori ($XXIV_6$) de preț chiar (XIV_3 , XXV_{13}) dar să aibă oare cari calități ($XXIX_{12}$).

Judecătorii să nu jerte pe vinovat, dar nici să pedepsească pe cel nevinovat ($XVII_{15}$) să nu se uite la fața omului, nici să primească daruri ($XVII_{23}$, $XVIII_5$, $XXII_{23}$).

Cetățenii datoresc regelui respect ($XVI_{10, 14, 15}$; XIX_2 , XX_2).

Servitorii sunt trebuitori și de preț ($XVII_2$), dar și ei au datorii de împlinit, căci de-i bine tratat să nu se socotească fiu sau stăpân (XIX_{10} , $XXIX_{21}$).

Prietenia e de mare preț, dar omul trebuie să-și aleagă prietenii cu băgare de seamă ($XIII_{20}$, $XVIII_{19}$), căci sunt mulți prieteni vicleni, falși (XIX_4).

Datoriile prietenilor sunt: statornicia (XII_{17} , $XVIII_1$), sinceritatea ($XXVII_{5-6}$), devotamentul (XII_{26}) mărinimia (III_{28}).

CONTRIBUȚIUNI LA ISTORIA INCERCĂRILOR DE UNIRE A BISERICILOR

Tratatul dela 1337—1339

(Barlaami oratio Avenione habita coram Benedicto XII
Pontifice Maximo)

Se știe, că inițiativa tratatelor pentru reunirea Bisericilor, despărțite la 1054, au avut-o Grecii și că motivul încercărilor făcute în acest scop a fost totdeauna mai mult politic decât religios¹⁾. Când împărații Comneni urmăreau coroana imperiului occidental și oferiau în schimb protecție papilor în contra împăraților germani²⁾, cu cari raporturile stricate prin cearta pentru investitură n'au putut să fie deplin îmbunătățite nici prin concordatul dela Worms (1122); când dela Niceea se deschideau tratative cu Latinii din Constanținopol sau cu papii, în vederea revenirii Grecilor în capitala ocupată de Francezi și de Venețieni³⁾; când, după reluarea Constantinopolului (1261), Paleologii încercau să prevină

1) Pentru literatura încercărilor de unire în general, a se vedea „*Studi teologice*” an. I, No. 1, p. 48. De adăugat: *Toan Zugrov*, Chestiunea unirii între Biserica ortodoxă și Biserica catolică, Cernăuți 1922; pentru sec. XV: *A. N. Diamantopoulos*, Incercări de unire a Bisericilor în sec. XV, Atena 1924 (grecește).

2) Lucrare principală: *F. Chalandon*, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène*, Paris 1900 și *Jean II Comnène et Manuel I Comnène*, Paris 1912.

3) De consultat *W. Norden*, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, p. 348—358.

o nouă invazie occidentală asupra imperiului lor printr-o politică de apropiere; când împărații bizantini cereau prin papi ajutor contra Turcilor, de la Mihail VII Dukas până la Constantin XI Dragasis, — unirea Bisericilor nu era decât prețul, pe care Bizanțul obișnuia să-l ofere Occidentului latin pentru satisfacerea unui interes politic urgent sau predominant. Unirea nu era deci un scop în sine, era numai un mijloc. Deaceia încercările de unire au fost totdeauna în funcțiune de situația și de nevoia politică a momentului.

Până la căderea pretinsului imperiu latin de Constantinopol, „Romania”, s'a tratat fără rezultate, ceea ce însemnează fără ca Grecii să cedeze. Cele câteva uniri realizate după aceea (Lyon 1274, Ioan V Paleologul 1369⁴⁾, Ferrara-Florența 1438—39) n'au fost decât acte de supunere a Grecilor. La Roma nu s'a înțeles de altfel niciodată unirea decât ca recunoaștere prealabilă și necondiționată a jurisdicțiunii papale universale, adică a primatului papal, / căreia avea să-i urmeze cea a doctrinei romane, și ca renunțare la orice act de ostilitate confesională din partea Orientalilor. Fiecare din unirile provizoriu realizate a fost deci o concesiune, pe care Grecii o făceau de nevoce Latinilor, presați de un pericol prezent sau căutând să prevină unul apropiat. Faptul că numai împărații le-au propus și susținut și că autoritatea bisericească doar silită de ei a trebuit să se asocieze la tratativele deschise, sau să recunoască de formă unirile

4) A se vedea pentru unirea lui Ioan V Paleologul: Epistolele din *Aug. Theiner et Franc. Miklosich*, Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et romanae, Vindobonae 1872, p. 29—43; *Leo Allatius*, De Ecclesiae occid. atque orient. perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648, col. 843—852; *A. Pichler*, Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, vol. 1, München 1864, p. 373—379; *Hefele-Leclercq*, Histoire des conciles, VI, II, Paris 1915, p. 930, 944; *G. Mollat*, Les papes d'Avignon, ed. 3, Paris 1920, p. 115; *M. Chaillan*, Le bienheureux Urbain V (col. „Les Saints”), Paris 1911 (ed. 2), p. 126—127, 190—191; *W. Norden*, op. cit. p. 703—708; *K. Paparrigopoulos*, Istoria neamului grecesc, ed. 5, vol. V, I, Atena 1925 (grecește), p. 212.

încheiate, arată cu evidentă, că sensul și scopul lor eră politic.

Încercările de unire sunt deci măsura gravității situației imperiului bizantin, semnul pericolului dela Răsărit sau dela Apus. Dacă unirile n'au durat și nu s'au impus, este tocmai pentru că erau motivate de alte interese și convingeri decât cele pur religioase, deși n'au lipsit de ambele părți oamenii, cari să fi fost conștient de necesitatea creștină a unității bisericești și cari să o fi dorit ca, atare⁵⁾.

Cum o încercare de unire eră de obicei o cerere de ajutor, nimic n'a mânat mai mult pe împărații de Constantinopol spre Roma sau Avignon, cât pericolul turcesc, a cărui apariție coincide cu shisma însaș și a cărui crescândă agravare este în mare parte tocmai rezultatul ei. Dela sosirea lor la granița orientală a imperiului bizantin, Turcii găsesc în adevăr cele două lumi creștine desbinate prin shismă. Când s'a pus, atunci, chestiunea unei colaborări pentru oprirea acestui nou pericol mahomedan, s'a simțit că shisma va împiedeca solidarizarea creștinilor și de aceea s'a oferit dintru început unirea Bisericilor⁶⁾. Domnia Comnenilor și cruciadele au modificat apoi situația, reducând pericolul turcesc, și au făcut ca unirea să fie urmărită un timp din alte motive politice. Când s'a realizat prima „unire”, cea dela Lyon 1274, primită de Mihail VIII Paleologul, în condițiuni cari l-au făcut detestabil poporului și clerului grec, nu pericolul oriental, ci cel occidental făcuse pe cuceritorul Constantinopolului să caute prietenia celor pe cari îi alun-gase. Tot restul secolului XIII și primul sfert din secolul XIV, Grecii sunt obsedați apoi de acest pericol latin și-și îndreaptă atențiunea și efortările politice și militare spre Apus⁷⁾.

5) Teofilact al Bulgariei și Ioan al Kievului, la sfârșitul sec. XI; Marino Sanudo în sec. XIV.

6) Apelul lui Miha'il VII Dukas către papa Grigore VII la 1073.

7) Chestiune pe care am tratat-o în „*Studii teologice*”, an. I, No. 1: „Cucerirea Constantinopolului de către Latini ca mijloc de unire a Bisericilor”, p. 103—132.

În timp ce însă preocuparea Grecilor era să împiedece o nouă domnie latină la Constantinopol, ei ușurau și apropiau pe cea a Turcilor. Aceștia profitară de împrăștierea și slăbirea forțelor bizantine, îndrumate mai mult la granița occidentală a imperiului și de toate conflictele lui cu vecinii creștini din peninsula balcanică, pentru a înainta din punctele, în cari fusese opriti la sfârșitul secolului XI, spre Europa și în special spre Constantinopol. De astădată însă pericolul turcesc era mult mai grav decât în secolul XI. Atunci, Turcii erau popor fără o bază de operații stabilă și consolidată; veniau de departe și erau în mișcare încă. Acum, ei sunt vecinii și chiar oaspeții imperiului, stabiliți de un secol și jumătate pe teritoriul lui, infiltrați chiar în restul necucerit, organizați și întăriți în timp ce se dezorganiza și slăbia înăuntru și în afară imperiul bizantin.

De singurul lucru ce-i putea îngrijora, o ofensivă creștină sub formă de cruciadă, Turcii nu aveau să se teamă la începutul secolului XIV. Cruciața nu mai era decât o idee, o dorință, rămasă nerealizată și chiar denaturată prin eforturile făcute de Latini, după prima cruciadă, ca să cucerească Constantinopolul, chiar în locul Ierusalimului pierdut la 1187. Cruciațele, în loc să solidarizeze pe creștini, mărise desbinarea și ura dintre ei. Vremea era deci plinită, ca Turcii să înainteze asupra resturilor imperiului bizantin, redus și strămtorat din toate părțile și ros de atâtea uzurpări și revoluții, de războaie civile și controverses religioase *).

Pentru a da o idee de pericolul turcesc la începutul secolului XIV, amintim că Osmanii (Oțomanii), la început mercenari în solda sultanului de Iconiu, grup turc

8) Comp. *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 152 sq.; *G. F. Hertzberg*, *Geschichte der Byzantiner und des Osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts*, Berlin 1883, p. 444—490; *Charles Diehl*, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris 1920, p. 194 sq.; *Karl Roth*, *Geschichte des byzantinischen Reiches*, Berlin-Leipzig 1919, p. 154—156; *H. Gelzer* în *Karl Krumbacher*, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, ed. 2, München 1897, p. 1055—1056.

slab, devenit apoi prin organizare cel mai tare și formând un stat independent în Asia mică, fac mari progrese sub trei conducători capabili⁹⁾: Ertogrul, Osman (Otman) (1289—1326) și Urhan (Orkan) (1326—1359). La 1306, un grup trece pentru prima dată în Europa, chemat în ajutor de Roger de Flor, șeful faimoasei companii catalane, pe care Andronic II Paleologul căutase cu câțiva ani mai înainte s'o folosească în contra Turcilor și care ajunsese apoi o calamitate pentru imperiu și un pericol pentru statele latine din Grecia¹⁰⁾. La 1308 iau Efesul, masacrând pe creștini și distrugând biserica sf. Ioan. La 1326 iau Brusa, pe care și-o fac capitală¹¹⁾; după trei ani cuceresc Niceea¹²⁾, pe care imperiul bizantin o pierduse la 1078 și o reluase la 1097 cu ajutorul primei cruciade. Biserica sinodului I ecumenic fu prefăcută în moschee (1330). La 1337 cade Nicomidia, la 1338 este atins Bosforul, pe care aveau mai apoi să-l treacă în Europa, chemați de Greci înșiși, orbiți de patima luptelor date în jurul tronului: Cu ajutorul lor se proclamă împărat de Constantinopol Ioan Cantacuzen la 1347¹³⁾. Grecilor nu le mai rămâne în Asia mică decât Hrysopolis (Scutari) și Filadelfia¹⁴⁾.

În acelaș timp, imperiul bizantin era amenințat din partea europeană. Cu Latinii din peninsula balcanică, agitați și folosiți de doritorii tronului imperiului latin de

9) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 130 sq., 176 sq.; *Ch. Diehl*, op. cit., p. 203; *L. Bréhier*, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, ed. 4, Paris 1921, p. 289. *N. Iorga*, *Geschichte des osmanischen Reichs*, vol. I, Gotha, 1908.

10) *Vezi G. Schumberger*, *Récits de Byzance et des croisades*, I, ed. 4, Paris 1923, p. 149—160; *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 140 sq., 152—154; *L. Bréhier*, op. cit., p. 289; *G. Diestel*, *Geschichte des Mittelalters*, II, Leipzig, p. 728; *W. Norden*, op. cit., p. 665 (n. 2); *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 453 sq.

11) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 130—136.

12) *Ibidem*, p. 186. A se vedea și *Nichifor Grigoras*, *Istoria bizantină IX*, 9 și 13 (*Migne*, P. G. 143, 624 sq., 653).

13) *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 194—200; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 477.

14) *L. Bréhier*, op. cit., p. 290.

Constantinopol — Carol de Anjou, Carol de Valois, Filip de Tarent — Grecii se găseau în continuu conflict¹⁵⁾. La începutul secolului XIV se făceau încă încercări de realizare a planului de recucerire latină a Constantinopolului. Papii Bonifaciu VIII (1294—1303), Benedict XI (1303—1304), Clement V (1305—1314), Ioan XXII (1316—1334), îl aprobau și-l predicau ca atare. Până la 1327—1331 se agită în Apus ideea acestei cruciade contra Constantinopolului¹⁶⁾ și tocmai ea a făcut ca Grecii să se preocupe mai mult de pericolul latin decât de cel turcesc, îngrijindu-se mai puțin de apărarea graniței micraziatice.

Dintre bałcanici, Bulgarii, deși mult slăbiți dela jumătatea secolului precedent, după moartea Asanilor, profitau de greutățile interne și externe ale împériului și mai ales de confuzia provocată de campania catalană, ca să atace pe Greci și să întreprindă cuceriri pe teritoriile lor, sub țarul Teodor Svetoslaff (1295—1321). La 1305, deschid contra Bizanținilor un război, la început norocos, și-l continuă înrolând mercenari catalani, turci, alani, căutând chiar alianța Catalanilor, printr'o înrudire propusă conducătorului lor Roccaforte (1307). În cele din urmă, văzând că Spaniolii sunt periculoși și pentru ei, nu numai pentru imperiul bizantin, preferă să se apropie de acesta. Lupta dintre Andronic II și nepotul coregent Andronic III, care voia să înlătore pe bunic dela domnie, ispită însă pe Svetoslaff să se amestece în conflictul bizantin, iar pe urmașul lor Gheorghe II Terterii (1321—1323) chiar să atace imperiul, luându-i unele întărituri și Fili-

15) W. Norden, op. cit., p. 563—693; Paparrigopulos, op. cit., V, I, p. 66, 174; A. Pichler, op. cit., I, p. 348—358; L. Bréhier, op. cit., p. 233—247, 267—268; comp. și articolul meu citat, din „*Studii teologice*” an. I, No. 1, p. 107 sq.

16) W. Norden, op. cit., p. 684—693; L. Bréhier, op. cit., p. 268; de consultat deasemenea J. Delaville le Roulx, *La France en Orient au XIV-e siècle*, Paris 1886 (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 44, 45), I, 92 sq. (memoriul dominicanului Brocard) I, 98, II, 11; articolul meu din „*Studii teologice*” an. I, No. 1, p. 128—129.

popol și ajungând până în fața Adrianopolului, unde Bulgarii au fost însă grav înfrânți de Andronic III¹⁷⁾.

Mihail III Șișman (1324—1330) continuă ostilitățile contra Grecilor și mărită cucerirea pe teritoriul lor. Teama de Sârbi, cari se ridicau amenințatori pentru ambele părți, sub regele Ștefan Decianski (1321—1331)¹⁸⁾, le făcu să se împăce și să se alieze pentru câtvă timp. Antagonismul imperial dela Constantinopol prilejuî însă din nou amestecul bulgar: Andronic II chemă în ajutor pe țarul Mihail contra lui Andronic III. Deși bătrânul împărat oprî intrarea Bulgarilor în Constantinopol și aceștia se retrag, țarul lor concepe planul unui atac asupra orașului, nesigur fiind de bune raporturi cu Bizanțului. Un tratat, care însemnă o alianță contra Sârbilor, fu încheiat totuș la 1328¹⁹⁾.

Prin moartea lui Andronic II în acest an, dispărea motivul războiului civil dela Bizanț: Andronic III rămânea împărat unic. Inaintarea turcă începuse însă și atrăgea atenția Grecilor în Asia mică²⁰⁾. De această împrejurare căută să profite țarul Ivan Alexandru (1331—1370), pentru a relua terenul cucerit de înaintașii săi și apoi cedat lui Andronic III, din nevoia de a se aliă cu el contra Sârbilor. Legându-se acum cu Sârbii, prin căsătoria sorii lui cu regele sârb Ștefan Dușan și poate chiar printr'un tratat politic, Ivan Alexandru pregătea lupta contra imperiului bizantin. Andronic III o preîntâmpină prin tratative (1332) și prin căsătoria a doi copii, fiul țarului cu fiica împăratului (1337)²¹⁾.

Faptele înseși arată, că raporturile cu Bulgarii erau

17) *W. N. Slatarski*, *Geschichte der Bulgaren*, I, Leipzig 1918, p. 156—159; *G. F. Hertzberg*, op. cit., p. 457, 464; *Paparrigopoulos*, op. cit., V, I, p. 146—148, 158; *Ch. Diehl*, op. cit., p. 200—202.

18) A se vedea *Nichifor Grigoras*, op. cit., IX, 12 (*Migne*, P. G. 148, 647 sq.).

19) *W. N. Slatarski*, op. cit., p. 160—162.

20) *V. Nichifor Grigoras*, op. cit., IX, 13 (*Migne*, P. G. 148, 651 sq.).

21) *Ibidem*, X, 4 (148, 681 sq.); *W. N. Slatarski*, op. cit., p. 160—164.

foarte schimbătoare la începutul secolului XIV și siguranța din partea lor oricând periclitată. Mai mult decât ei dădeau însă de gândit Sârbii, a căror politică antibizantină era atunci statornică.

Carol de Anjou, fanaticul adversar al lui Mihail VIII Pałcologul, atrăsese în coaliția sa contra Bizanțului și pe regele Ștefan Uroș II²²⁾, pe care Mihail căută din contra să-l câștige pentru sine²³⁾. Carol de Valois, urmaș la pretenția asupra coroanei de Constantinopol, își alia deasemenea la 1308 contra Grecilor pe regele Milutin, cu mijlocirea papii Clement V²⁴⁾. Cu Filip de Tarent, ultimul agitator periculos al ideii restabilirii Latinilor la Constantinopol, legăturile Sârbilor sunt și mai strânse. Fiul lui Milutin, Ștefan Uroș III, îi oferii la 1323 alianța contra Grecilor și căută s'o întărească printr'o îndoită legătură: A căsătoriei lui cu fiica lui Filip și a unirii bisericești cu Roma. Incântat, Ioan XXII trimise o delegație în Serbia, ca să închee unirea; căsătoria avea să se facă numai cu această condițiune. Nereușita tratativelor unirii strică în adevăr restul planului²⁵⁾.

În Ștefan Dușan (1331—1355), care la 1346 s'a încoronat „împărat al Sârbilor și Grecilor”²⁶⁾, se ridică nu numai un rival, ci un adevărat uzurpator, pretendent la coroana bizantină²⁷⁾. Bisericește, numirea arhiepiscopului de Antivari și a episcopilor de Dulcigno și Cattaro de către papi și recomandarea lor „carissimo in Christo filio nostro, regi Serviae illustri”, stabilii deasemenea raporturi amicale între Sârbi și Latini și înlesniă pe cele politice. Unele turburări se produsese totuș, după stabi-

22) *W. Norden*, op. cit., p. 628.

23) *Constantin Jirecek*, *Geschichte der Serben*, II, I, Gotha 1918, p. 9.

24) *Comp. W. Norden*, op. cit., p. 661—662 (n. 1), 664 (n. 3), 668.

25) *Ibidem*, p. 674, n. 5.

26) *C. Jirecek*, op. cit., p. 8. *A. d'Avril*, *La Serbie chrétienne*, Paris 1897, p. 21 (extr. din *Revue de l'Orient chrétien*).

27) Despre asemenea intenții, vezi *W. Norden*, op. cit., p. 700 n.; *C. Jirecek*, op. cit., vol. I, 1911; *Ch. Diehl*, op. cit., p. 202.

lirea reședinței papale la Avignon, din cauza motivelor de îngrijorare ce aveau Sârbii, văzându-se înconjurați din două părți de suverani din casa de Anjou, a cărei politică orientală imperialistă era cunoscută. Regatul de Neapol și cel al Ungariei (dela 1308) aveau în adevăr pe tron Francezi ²⁸).

Este de prisos să insistăm asupra pericolului ce prezentau pentru imperiul bizantin mai ales pretențiunile acestora de a restabili „Romania” și să redăm toate combinațiile și eforturile făcute în vederea reluării Constantinopolului pierdut la 1261 ²⁹). Aceasta era teama cea mare a lui Mihail Paleologul și a fiului lui, Andronic II, și ea era cu atât mai îndreptățită, cu cât papalitatea însuși susținea ideea și-i acorda privilegiile unei cruciade, care făcea tocmai la începutul secolului XIV ultimele încercări de a se realiza.

În fața pericolului turcesc apropiat și grav, Andronic III se gândi totuși la ajutorul Latinilor. Chiar înainte de sfârșitul domniei comune cu bunicul lui, se făcuse încercări de apropiere politică și bisericească de Apus. Folosind mijlocirea Venețianului Marino Sanudo, Andronic III căută să câștige pe regele Franței Carol IV (1321—1328) și prin el pe papa Ioan XXII ³⁰). Era prima dată, după unirea dela Lyon, care atât turburase poporul și clerul grec, când se făceau iarăși dela Bizanț, propuneri de unire. Tratatивele, duse cu rezervă de ambele părți, durară dela 1323 până la 1327, fără rezultat. Regele Siciliei Robert și Filip de Tarent, cărora papa le comunicase propunerile greco-franceze, nu se arătau încântați de ele. Filip visă încă coroana de Constantinopol. Misiunea domnicănului Benedict de Curnae, trimis de regele Franței la papă și la împăratul bizantin, nu aduse unirea Biseri-

28) Comp. C. Jirecek, op. cit., II, I, p. 20.

29) De văzut articolul meu din „Studii teologice” an. I, No. 1, p. 104 sq.; și în deosebi W. Norden, op. cit., p. 563 sq, 619 sq. și A. Pichler, op. cit., I, p. 338 sq.

30) A. Pichler, op. cit., I, p. 356—357; W. Norden, op. cit., p. 685—692.

31) A se vedea epistola respectivă la W. Norden, op. cit., p. 671—762.

cilor³¹⁾. La capătul acestor tratative stă din contra iarăș amenințarea de cruciadă asupra Constantinopolului³²⁾.

Creșterea pericolului turcesc făcû totuș pe Andronic III să nu se lașe descurajat de nereușita lor. Profită deci de trecerea prin Constantinopol a doi dominicani, cari reveniau spre Roma din misiune la Tătari³³⁾ la 1332, pentru a le încredințâ dorința sa de unire a Bisericilor, cu însărcinarea de a o comunica lui Ioan XXII³⁴⁾. Momentul erâ de aștădatâ mai favorabil: Filip de Tarent murise la 1331, iar apropierea Turcilor de Europa erâ amenințătoare nu numai pentru imperiul bizantin, ci și pentru statele latine din Grecia.

Papa Ioan XXII primî propunerea, ba chiar profită de ea, ca să ceară... supunerea Grecilor³⁵⁾. Căci el scrise în adevăr lui Andronic III, împărătesei — o fostă principesă latină, Ana de Savoia³⁶⁾ —, favoritului ei Ioan Pisanus și întreg poporului grec, în anul următor, o adevărată enciclică, în care Grecii erau aproape somați să se grăbească a intrâ în unitatea și sub ascultarea sfintei Biserici romane: „ad unitatem et obedientiam sanctae Romanae ecclesiae sine dilatione aliqua properetis”³⁷⁾.

Este drept, că împrejurările arătau abiâ acum, că o supunere a Grecilor prin arme nu mai erâ posibilă Latinilor. Ioan XXII, unul din papii cari au urât mai mult pe Greci³⁸⁾, găsiâ deci cererea bizantină prilej binevenit,

32) Ibidem, p. 692; *L. Bréhier*, op. cit., p. 268.

33) Pentru misiunile latine din acel timp, vezi *L. Bréhier*, op. cit., p. 268—286; comp. și *Felten*, art. Johannes XXII în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, vol. VI, Freiburg im Breisgau 1889, col. 1593.

34) *A. Pichler*, op. cit., I, p. 357.

35) Pentru tratativele duse cu el, a se vedea *L. Waddingus*, *Annales Minorum*, ed. Roma 1734, ad ann. 1328; *Raynaldi*, *Annales eccl.* ad ann. 1318, 8, 15 sq.; ad ann. 1321, 1 sq.; ad ann. 1323, 7; ad ann. 1328, 85; ad ann. 1329, 94; ad ann. 1330, 43. Vezi și *Felten*, loc. cit.

36) *Ch. Diehl*, *Figures byzantines*, II, ed. 7, Paris 1924, p. 245—270.

37) La *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 18; comp. *A. Pichler*, op. cit., I, p. 357, n. 2.

38) *W. Norden*, op. cit., p. 702.

ca să obțină unirea Grecilor prin altă constrângere. Înțelegând gravitatea pericolului turcesc, el somează. De altfel, primind să trateze cu Grecii, el nu admitea, că ar putea fi vorba de negocieri și de controverse. Înțelegea, din contra, ca Grecii să facă act de supunere imediată și totală în mâna trimișilor lui. Chiar în prima fază a tratativelor, la 1326, el dăduse instrucțiuni lui Benedict de Cumae, ca să ceară Grecilor abjurarea shisme și a erezilor și reintrarea lor în unitatea Bisericii romane, „*extra quam salus esse non potest*”³⁹).

Nevoia, mărită la 1333, avea să facă mai categorice pretențiile papale. Hirotonind episcopi pe cei doi dominicani⁴⁰), pentru a le crește prestigiul și puterile, Ioan XXII îi trimitea din parte-i la Constantinopol cu cererea arătată și cu instrucțiuni, în cari spunea la adresa Grecilor, într’o situație grea ca aceea, că toate suferințele lor de atâta vreme sunt pedeapsa dumnezească a căderii lor dela Biserica romană și spera că Grecii, constrânși de pericolul turcesc („*per vexationem hujusmodi*”), vor recunoaște „*suam omnipotentiam*” și vor reveni „*ad unitatem catholicae fidei*”⁴¹).

Nu urmărim să intrăm aici în amănuntele tratativelor dela Constantinopol. Asupra lor ne informează istoricul și teologul bizantin Nichifor Grigoras⁴²), care a participat activ la discuțiunile cu trimișii papii, ca purtător de cuvânt al Grecilor⁴³). Notăm numai, oă dacă cei doi episcopi latini au obținut dela împărat, în cele din urmă, unele

39) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 19; ad ann. 1334, 1—3.

40) Franciscus de Camerino, Vosprensis, seu Bospori archiepiscopus et Ricardus episcopus Chersonensis, v. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 17, 18, 19; ad ann. 1334, 4—5. Vezi și *Migne*, P. G. 148, col. 702, nota 77.

41) La *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1333, 19; vezi și *W. Norden*, op. cit., p. 699, n. 2.

42) Istoria bizantină X, 8, în *Migne*, P. G. 148, 701—721 (ediția de Bonn I); comp. și *Martin Jugie*, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Paris 1926, p. 474—475.

43) Pe el îl face răspunzător *Leo Allatius* de nereușita acestor tratative (op. cit., col. 800).

promisiuni frumoase, din partea Bisericii grecești — patriarh era Ioan XIV Kalekas, 1334—1347 — nu duceau papii nici o asigurare de supunere. „Noi trebuie să fim judecătorii lor — zicea Nichifor Grigoras — și nu ei ai noștri, căci dogma noastră — era vorba despre purcederea sf. Duh — este mărturișită de ambele părți, și de ei și de noi”⁴⁴). Și pentru că delegații papali se vor fi referit dela început la autoritatea scaunului papal, pentru a rezolvă după voia lor chestiunile puse în discuție, Grigoras ripostează, că nu trebuie să se laude cu scaunul sfântului Petru, deoarece, din contra, Latini trebuie să fie cu atât mai urâți, cu cât prin faptele lor l-au necinstit. Ca de obicei, în asemenea tratative, Grecii propun ținerea unui sinod ecumenic, cu prezența tuturor patriarhilor orientali, singurul în măsură să poată trata și rezolvă definitiv chestiunea unirii Bisericilor.

Dominicanii s’au înapoiat la Roma doar cu promisiunile imperiale și fără să fi căzut cel puțin principial de acord cu Grecii, privitor la înțelesul și la modalitatea unirii. Discuțiunile dela Constantinopol au fost din contra motiv de reluare a polemicii antilatine. Un învățat călugăr *Vartaan*, mai ales, combătă într’o serie de scrieri dogmele și argumentele latine.



Tratatativele cu Ioan XXII se reduc la atât. Deși neisbutite, ele arată orientări relativ noi în atitudinea celor două lumi creștine. Cu toată ura mărită prin înființarea imperiului latin de Constantinopol, Mihail VIII Paleologul căutase și obținuse sprijinul lui Grigore X contra proiectului latin de recucerire a Constantinopolului, cu prețul unirii dela Lyon. Făcută însă în condițiuni, pe cari clerul și poporul grec le considerau ca o apostasie, opera dela 1274 a căzut în fața opoziției lor îndărătnice și fanatice. Deși situația imperiului bizantin se agravă după Mihail VIII Paleologul, urmașii lui n’au putut —

44) Că sf. Duh purcede dela Tatăl, recunosc adecă și Grecii și Latini; că purcede și dela Fiul, mărturisesc numai Latini (op. cit., ed. Bonn, I, 506).

fa o jumătate de secol după unirea dela Lyon — să mai propună alta, pentru a obține ajutorul sau preveni pericolul occidental. În acest timp, Latinii fac din contra pregătiri de campanie asupra Constantinopolului. Dacă în al doilea sfert al secolului XIV, Grecii se îndreaptă cu noi propuneri de unire către Latini, iar aceștia le acceptă, însemnează că de ambele părți situația se modificase astfel, încât permitea, ba chiar necesita reluarea de raporturi între creștinii desbinați. În Orient era pericolul otoman, care începea, să neliniștească pe Latini înșiși⁴⁵⁾, în Apus era neputința lor de a realiza cruciada, care presupunea și recucerirea Constantinopolului, cu reînființarea României distruse de Mihail VIII Paleologul. Dacă încercările de apropiere făcute sub Ioan XXII n'au reușit, lucrul era natural; nu avea însă să împiedece pe Bizantini de a face noi propuneri urmașului lui, *Benedict XII* (1334—1342).

Nepotul lui Ioan XXII era de altă făptură⁴⁶⁾. Cistercian, om învățat și conștiincios, reformator de moravuri, înțelegător și apărător al intereselor Bisericii, „cardinalul alb” — glumeț de altfel și iubitor de vin — fu pentru timpul său un papă mai vrednic decât alții, deși tocmai deaceia puțin simpatice⁴⁷⁾. Bine intenționat în politică, dar fără experiență, el nu cunoscă pe acest teren decât insuccese. Dorința sa de a îmbunătăți raporturile dintre Biserică și imperiul german, prin împăcarea și încoronarea lui Ludovic IV Bavarezul (1314—1347), în

45) Comp. *Nichifor Grigoras*, op. cit., XI, 1 (în *Migne*, P. G. 148, 723 sq.).

46) Isoărele și literatura sunt indicate la *Ulysse Chevalier*, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, I, Paris 1905, col. 525; *G. Mollat*, op. cit., p. 63—64; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. 3, vol. II, Leipzig 1897, p. 566 (art. *Benedikt XII*, de *Hauck-Zöppfel*); *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, vol. II, 311—314 (art. *Benedikt XII*, de *Häusle*); în mica dar buna monografie a lui *Karl Jacob*, *Studien über Papst Benedict XII*, Berlin 1909 (Diss.), p. 3—16. De consultat și *Albert Hauck*, *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. V, ed. 3—4, Leipzig 1920, p. 542 sq.

47) Vezi *G. Mollat*, op. cit., p. 77—79.

zădărnicită de străduințele contrarii ale regelui Franței, Filip VI de Valois (1328—1350). Politic, Benedict XII lucră ca toți papii rezidenți în Avignon, sub inspirația și presiunea franceză, deși interesele Bisericii aveau să sufere din aceasta. Dela o vreme, Francezii prinsese gustul coroanei imperiale, deținute din secolul X de Germani. A li-o sustrage acestora, cum teoretic fusese sustrasă Bizantinilor prin încoronarea lui Carol cel Mare (800), putea să însemneze a arunca pe Germani într'o shismă⁴⁸). Lucrurile n'au mers până acolo, dar o gravă complicație europeană își luă început sub pontificatul lui Benedict XII războiul de o sută de ani (1337—1453): dintre Franța și Anglia, care avea între alte consecințe pe cea de a face imposibilă solidarizarea și mobilizarea creștinilor apuseni contra pericolului musulman, de a zădărnici deci „cruciada”⁴⁹). Și evenimentele o cereau totuș tot mai mult⁵⁰): La 1337 Tracia era jefuită de Turci.

Orientalii asistau de câteva decenii la acest spectacol trist al înaintării și întăririi arabe și turcești, care umplea Europa de strigătul cruciadei, dar nu mai producea niciuna efectivă. Ei nu mai puteau să spera în cruciadă și de altfel aveau motive să n'o dorească. Ceeace cer cu insistență, după agravarea pericolului turcesc, este ajutor trimis lor contra necredincioșilor. Dacă în tratativele cu Ioan XXII se urmărește o apropiere, care era mai mult pregătirea terenului de colaborare, lui Benedict XII i se adresează Andronic III arătându-i clar și direct necesitatea ajutorării imediate și suficiente a Grecilor.

Tratativele cu Benedict XII sunt dintre cele mai interesante dintre câte s'au făcut pentru unirea Bisericilor⁵¹); interesante nu numai pentru gravitatea momen-

48) Comp. A. Hauck, op. cit., p. 549.

49) Comp. G. Mollat, op. cit., p. 88; L. Bréhier, op. cit., p. 294.

50) Vezi Nichifor Grigoras, op. cit., XI, 1—7 (Migne, P. G. 148, 723—752).

51) Asupra lor ne informează pe lângă Nichifor Grigoras, op. cit., IX, 10 (Migne, vol. cit.), istoricul Ioan Cantăcuzen, Ist. II, 39, 40 (Migne, P. G. 153); Raynaldi, op. cit., ad anm. 1339, 21 sq. De consultat și Leo Allatius, op. cit., 787—800; A. Pichler, op. cit., I, p. 358—366; Hefele-Leclercq, op. cit., VI, II, p. 842—843; W. Norden, op. cit., p. 689, n. 1.

tului în care se fac, ci mai ales pentru că ele arată puse față în față cele două puncte de vedere, grec și latin, într-o formă care ne instruește clar și deplin asupra deosebirii lor; interesante deasemenea prin persoana purtătorului de cuvânt al împăratului bizantin, care fu învățatul călugăr, până atunci polemist antilatin, Varlaam.

Cași cu Ioan XXII, prudența îl făcea pe Andronic III să caute a recunoaște întâi terenul. Cași atunci, el folosește mijlocirea unui Latin, Venețian și de astădată⁵²⁾, care să arate papii dorința împăratului de a se face unirea Bisericilor. El fu Stephanus de Dandolo, „nobilis vir” și „miles”⁵³⁾, pe care Andronic III l-a trimis către Benedict XII la 1337, ca să-i comunice „quod omnes Graeci unanimiter desiderabant fieri reunionem et reconciliationem”, și că împăratul este dispus să trimită delegați, cari să trateze cu cei papali într'un oraș din Sudul Italiei, în regatul de Neapoli⁵⁴⁾!

Este de reținut asigurarea dată de împărat, prin Ștefan Dandolo, că Grecii doriau „toți” și „unanim” să se facă „reuniunea și împăcarea”. Nu știm cât de generăla și de unanimă era în realitate această dorință a Grecilor, dar se poate, în adevăr, ca gravitatea pericolului turcesc să fi făcut pe mulți a se gândi la sacrificiul, fără care Așuseni nu i-ar fi ajutat. Se poate, deasemenea, ca împăratul să fi anticipat cu această asigurare, pentru că atunci, mosfera creată de unirea dela Lyon ar fi îndreptățit pe papă să întrebe el, dacă la Constantinopol se dorește sau nu de toți unirea; dacă ea este propusă și primită numai de împărat, ca la 1274, sau dacă este acum dorința celor mai mulți sau a tuturor. Opoziția hotărâtă făcută lui Mihail VIII Paleologul și manifestațiile antilatinie, cari au urmat morții lui⁵⁵⁾, ar fi justificat, în adevăr, ase-

52) Printr'un tratat încheiat la 1322, Venețienii se găseau din nou în bune raporturi cu Grecii (*Ch. Diehl, Une république patricienne, Venise, Paris 1915, p. 64.*)

53) La *Leo Allatius*, op. cit., 788; *Migne, P. G. 151, 1331.*

54) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31.

55) Vezi *Paparrigopulos*, op. cit., V, I, p. 110; *Leo Allatius*, op. cit., 782; *A. Pichler*, op. cit., I, 349 sq.; *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, p. 216—218; *Hergenrother-Belet*, Histoire de l'Eglise, trad. franc., vol. IV, Paris 1905, p. 162.

menea precauțiuni. Este posibil deci, ca împăratul să fi asigurat cu anticipație pe papă de dispoziția poporului de a primi acum unirea, pentru a preveni obiecțiunea respectivă, deși credem că dorința Grecilor de a se face unirea nu va fi fost atât de „unanimă”, cum afirmă împăratul, care nu avea mult de stat la gânduri, între Turci și între Latini.

De observat, deasemenea, că trimisul lui Andronic III vorbește papii de „reunire”, și poate nu fără intenție. În acest cuvânt, poate să fie o aluzie la unirea odată încheiată, cea dela Lyon. Dacă acesta va fi fost gândul împăratului sau al delegatului lui, înseamnă că Andronic se arată dispus să ia în considerare unirea dela Lyon și eventual s'o admită ca punct de plecare sau poate chiar ca fapt împlinit, în tratativele ce ar fi urmat. Aceasta ar fi însemnat, în adevăr, a simplifica chestiunea. Dată fiind iminența pericolului și știut fiind la ce nesfârșite controverse dau loc discuțiunile în jurul unirii, nu este imposibil ca împăratul să fi căutat și prin aceasta a lăsa pe papă să înțeleagă, că de astădată acordul va fi mai ușor de făcut. Ar fi fost cași cum se acceptă în principiu unirea Bisericilor și se doriă acum să se trateze și realizeze „reunirea”.

Oricum va fi fost, lămuririle adăugate de Ștefan Dandolo au făcut pe papă să admită bucuros a trată cu împăratul. El se arată de acord cu dorința de reunire a Bisericilor și chiar îndeamnă pe împărăteasa de Constantinopol, Ana de Savoia, pe contele de Savoia și pe regele Siciliei, ca să susțină opera unirii cu Grecii. Deosebirea eră numai, că papa ținea ca întâlnirea delegaților să se facă nu în Sudul Italiei, ci chiar la Roma⁵⁶⁾.

Deși papalitatea rezidă de trei decenii la Avignon și nu la Roma, preferința lui Benedict XII avea desigur motivul ei. Cu cât orașul tratativelor ar fi fost mai aproape de papă și mai departe de Greci, cu atât aceștia ar fi primit mai ușor unirea, ar fi cedat mai ușor. Ar fi venit poate mai puțini delegați greci și ar fi venit mai

56) A. Pichler, op. cit., I. 358.

ales unioniști, ca la Lyon. Grecii din Sudul Italiei, deși uniți din timpul lui Urban II, prin sinodul dela Bari (1098) și încorporați de mai înainte în statul normand, sub stăpânire franceză acum, păstrau poate legături și simpatii pentru conaționali lor, cece ar fi influențat probabil rezultatul tratatelor. Că locul ținerii unui sinod pentru unire nu era indiferent nici Grecilor, nici Latinilor, o arată și alte tratative de unire⁵⁷⁾. Se poate deasemeni ca papa să fi propus Roma, pentru a găsi cu aceasta prilej să părăsească Avignon și să se instaleze în orașul sfântului Petru. Cu doi ani mai înainte, la 1335, o delegație de Români venise la Avignon să-l roage, ca să se stabilească la Roma, unde și Petrarca îl îndemna să meargă⁵⁸⁾ și unde l-ar fi decis poate să vină doar reușita tratatelor cu Ludovic Bavarezul, a cărui încoronare urmă să se facă la Roma⁵⁹⁾. Benedict XII promisese, fără a fixa timpul. El însuși își exprimase de altfel dorința de a se stabili la Bologna⁶⁰⁾, cece arată că nu părea dispus să se statornicească la Avignon, unde știa bine, că un papă nu poate să aibă libertate de acțiune. Refuzul Bolonezilor de a-l primi îl decise însă să rămână pe loc, unde începuseră chiar construirea unui mare palat papal, adevărată cetate⁶¹⁾.

Pentru orașul tratatelor cu Grecii, papa trebuî să facă concesiuni. Având el însuși interes — și bisericesc și politic — ca să-și apropie pe Greci, consimți să se trateze la Neapoli⁶²⁾ și trimise doi delegați la Constan-

57) Ale lui Alexios III cu papa Inocențiu III (1189 sq.) și mai ales cele ale lui Ioan VIII Paleologul cu Eugeniu IV și cu sinodul dela Basel (1431--1438).

58) Vezi art. cit. din *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, II, 567.

59) A. Hauck, op. cit., V, p. 545.

60) Vezi art. cit. din *Wetzer und Welt's Kirchenlexicon*, II, 313.

61) L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, vol. I (éd. 5) trad. franc. Paris 1925, p. 100—101; art. cit. din *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, II, 567.

62) *Comp. Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; G. Daumet, *Benoît XII, lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, fasc. 1—3, Paris 1889—1902 (*Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 3-e série, tome II), ep. 633, 636, conf. K. Jacob, op. cit., p. 36, n. 7.

tinopol⁶³⁾. Se făcù apel și la câțiva prinți din Italia, ca să dea ajutorul lor, dar fiind ei înșiși preocupați de chestiuni politice locale, nu se obținù niciun rezultat pozitiv⁶⁴⁾.

Tratatulele dela 1337 se opresc la atât. Pentruca Grecii să primească în adevăr unirea, fie și la Roma, trebuia să li se asigure ajutor imediat. Dacă este adevărat, cum relatează Raynald, că împăratul bizantin asigură pe Benedict XII, că Grecii ar renunța la credințele lor, dacă li se va dovedî că sunt greșite⁶⁵⁾, n'o puteau face desigur decât cu prețul ajutorului de care aveau nevoie. Statele occidentale principale se găseau însă în conflicte: Franța cu Anglia și cu Germanii, Veneția cu Genua⁶⁶⁾ și nu avea deci cine să li-l dea.

*
**

Andronic III continuă totuș să încerce, revenind după doi ani la propunerea din 1337. De astădată, la 1339, el trimise în misiune cu Venețianul Ștefan Dandolo și pe Varlaam, nu direct la Benedict XII, ci la regii Robert al Siciliei și Filip VI de Valois al Franței⁶⁷⁾. Împăratul bizantin credea desigur, că pe această cale simplifică chestiunea și-și asigură mai ușor ajutorul de care avea nevoie, ajutor pe care nu papa îl da, ci dela regi avea și el să-l ceară. Andronic se adresa deci lor direct, și prin ei indirect papii. Dela ei și cu scrisorile lor de recomandatie, cei doi ambasadori ai Constantinopolului merg în adevăr la Avignon și se prezintă lui Benedict XII, care înștiință la rândul-i despre acest lucru pe Robert, pe care Ștefan Dandolo și Varlaam aveau probabil să-l vadă din nou, în drumul lor spre Constantinopol. Scrisoarea papii către Robert este din 30 August 1339.

63) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; comp. *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

64) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 32, 34; comp. *K. Jacob*, op. cit., p. 37.

65) *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; *M. Fleury*, *Histoire ecclésiastique de France*, tom. XIX, Paris 1751, p. 547; *K. Jacob*, op. cit., p. 36.

66) *Ch. Diehl*, *Une république patricienne. Venise*, p. 65–66.

67) *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

Alegerea lui Varlaam pentru o misiune la Latini ar putea desigur să surprindă. Egumenul mănăstirii Mântuitorului din Constantinopol era cunoscut ca scriitor anti-latin zelos⁶⁸). Convertit apoi — se pare — brusc la ideea unirii cu Roma, ca Ioan Veccos sub Mihail VIII Paleologul, și apărând punctul de vedere latin, așa cum apăruse la început pe cel grecesc, el a făcut să se creadă că n'ar fi una și aceeași persoană, ci două cu acelaș nume, dar cu concepții deosebite⁶⁹).

Viața lui Varlaam a avut în adevăr două aspecte⁷⁰). Cu unul, el este grec, cu altul este un latinizant. Era grec de neam, născut în a doua jumătate a secolului XIII, pe teritoriu latin, la Seminaria în Calabria; călugăr într-o mănăstire de tip grecesc din aceeaș provincie, stăpân pe ambele limbi; iar în cea greacă dascăl al lui Petrarca⁷¹). Invățat și dornic de profundă cunoaștere a lui Aristotel și de tot mai multă cultură, trecu în Grecia (1328), în Etolia, merse la Tesalonic, apoi la Constantinopol⁷²), unde îmbrățișă doctrina ortodoxă, sau, cum se exprimă peiorativ Martin Jugie: „...ibi doctrinas photianas amplexus est”⁷³), și unde se desăvârși în științele pro-

68) Pentru isvoare și literatură, a se vedea: *Ulysse Chevalier*, op. cit., I, 435; *Migne*, P. G. 151, 1247, nota a; *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, vol. I, Freiburg im Breisgau 1882, col. 2012—2016 (art. Barlaam, de v. *Stein*); de consultat și: *Leo Allatius*, op. cit., 824 sq.; *Martin Jugie*, op. cit., I, p. 470—473.

69) Comp. *Fabricius*, *Bibl. graeca*, ed. Harles, t. XI, p. 462, reeditat în *Migne*, P. G. 151, 1247 sq.; *Ang. Zavarroni*, *Bibliotheca calabra*, Neapoli 1753, p. 51, la *Migne*, op. cit., 1245.

70) Comp. *Nichifor Grigoras*, op. cit., II, 39—40 (*Migne*, P. G. 153, 661 sq.; vezi aci și nota lui *Jacob Gretserius*, col. 677—690).

71) „Vir in utraque lingua valde eruditus, et in Graeca quidem Francisci Petrarchae magister” (*Zavarroni*, loc. cit., 1243); „Latinorum dogmatibus eruditus, nec Graecarum literarum jejunus” (*Leo Allatius*, op. cit., 824). Comp. și *Nichifor Grigoras*, op. cit., XI, 10 (*Migne*, vol. cit., 761 A).

72) *Ioan Cantacuzen*, op. cit., II, 39 (*Migne*, vol. cit., 668, 672).

73) Op. cit., I, p. 470; comp. *I. Gretserus* (la *Migne*, P. G. 153, 677): „transiit ad schisma Graecorum”.

fane. Controversele celor doi episcopi trimiși de Ioan XXII la Constantinopol la 1333 cu Nichifor Grigoras au dat lui Varlaam prilej să scrie contra Latinilor un număr de tratate, în cari erau combătute mai ales dogmele latine despre Filioque și primatul papal. Măsura inițiativei lui polemice o dă faptul, că el combate pe însuși Toma de Aquino ⁷⁴⁾ și că numărul scrierilor îndreptate contra Latinilor se ridică după Leo Allatius ⁷⁵⁾ la 23.

Implicat în cearta provocată de isihăști, ca adversar al lor, el fu condamnat, după misiunea sa la Benedict XII, de un sinod ținut la Constantinopol în Iunie 1341 ⁷⁶⁾. În acelaș an, după moartea lui Andronic III Paleologul, Varlaam se refugie în Sudul Italiei ⁷⁷⁾ și își schimbă cu totul atitudinea de până acum ⁷⁸⁾, apărând dogmele latine și combătând pe Greci, ceea ce tocmai a făcut cândva pe istorici să se întrebe, dacă poate fi vorba de unul și acelaș Varlaam ⁷⁹⁾. Schimbarea lui fu răsplătită cu prisosință, fiind numit bibliotecar al regelui de Neapol, apoi episcop de Gerace (Calabria) la 1342 ⁸⁰⁾.

Acesta eră exponentul punctului de vedere grecesc în tratativele cu Benedict XII la 1339. Alegerea lui Varlaam pentru o misiune la Latini, alături de ofițerul venetian, nu eră deci fără motiv. Invățăatul călugăr eră om care știă să se acomodeze împrejurării și să servească cu aceeaș pasiune, la timpul lor, două cauze opuse. La Avignon, el a făcut dovada înțelegerii interesului suprem al creștinătății și l-a apărat cum s'a putut mai bine. Schimbările lui de atitudine în chestiunea confesională nu-l făceau deci impropriu pentru misiunea dela 1339. Originea și cultura lui greco-latină, priceperea cu care știă

74) Vezi v. Stein, în op. cit., 2013—2014.

75) Op. cit., 825—827; comp. și Fabricius, op. cit., XI, 462 sq. (la Migne, P. G. 151, 1247—1256).

76) Leo Allatius, op. cit., 824.

77) Ibidem, 828; Zavarroni, loc. cit., 1245.

78) Nichifor Grigoras, op. cit., XI, 10 (Migne, vol. cit., 765 B).

79) Comp. Maimbourg la Migne, P. G. 151, 1245—1246.

80) I. Cantacuzen, op. cit., II, 40 (Migne, vol. cit., 676).

să prezinte o cauză și devotamentul cu care era capabil să o servească, îl indicau din contra pentru ea.

În această alegere trebuie văzută de altfel priceperea lui Andronic însuș. El nu deputează la Avignon ierarhi greci ireductibili, cari să nu se fi putut ridică deasupra controverselor religioase și cari să fi fost în stare a sacrifică sentimentului ortodoxiei orice interes național. În momentul acela, nu era pentru împărat timp de pierdut în dispute subtile, ci era de convins Apusul, prin papalitate sau cu deslegarea ei, că pericolul turcesc este deosebit de grav și de apăsător și că solidaritatea creștină se impune pe deasupra tuturor ambițiilor sectare. De aceea nu Grecii indigeni, ci oameni cari se găseau prin situația lor de occidentali cu interese orientale, în măsură să trateze apropierea dintre cele două lumi creștine, trimite la 1339 Andronic III la regii Franței și Siciliei și la Benedict XII.

Leo Allatius consideră aceste tratative ca o continuare a celor fără rezultat dela 1333—1334. El le introduce amintind de trimiterea de către Benedict XII a doi delegați papali, „qui de pace et concordia Ecclesiarum tractarent”, însărcinați să ducă și scrisori lui Andronic și soției lui, „ut refert Gregoras lib. X”⁸¹⁾. Istoricul bizantin vorbește însă la locul citat⁸²⁾ de cei doi episcopi trimiși de Ioan XXII, deci nu de Benedict. Este desigur o confuzie făcută între delegația papii Ioan XXII și între misiunea, cu care Benedict XII răspundea împăratului grec la 1337, în urma asigurării date de Dandolo, că Grecii doresc să se facă unirea Bisericilor⁸³⁾.

Este vorba deci de misiunea nobilului venețian Ștefan Dandolo la Benedict XII la 1337, de care am vorbit mai sus. Ea pregătise terenul pentru tratativele dela 1339, când Dandolo revine la Benedict însoțit de Varlaam.

81) Op. cit., 787; comp. *Migne*, P. G. 151, 1331 A.

82) Ist. biz., X, 8 (*Migne*, P. G. 148, 701 și nota 77).

83) Comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1337, 31; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 358.

84) „Barlaami oratio pro unione Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo”, despre care va fi vorba mai jos.

Tratatul se pot considera astfel în adevăr în continuare. Căci Varlaam, adăugat lui Ștefan Dandolo, veni să repete asigurarea, că Grecii doresc unirea, dar cu condițiunea preliminară a ajutorării lor eficace contra Turcilor. Varlaam nu este însă trimis cu Dandolo ca un simplu atașat diplomatic sau expert al acestuia, ci era indicat să aibă el inițiativa discuțiilor, să facă și să obțină asigurări. Documentul tratatelor⁸⁴⁾ numește pe Ștefan Dandolo „miles praedictus”, pe când Varlaam este arătat ca exponentul punctului de vedere grecesc în aceste întâlniri din Italia și Franța.

Nu posedăm textul discuțiilor deschise cu cei doi regi, Robert și Filip, dar putem să deducem fondul lor din cele expuse mai apoi de Varlaam papii și cardinalilor lui. Cei doi trimiși aveau adevărat misiunea să convingă pe Benedict XII de realitatea și iminența pericolului turcesc, să ceară ajutor urgent pentru liberarea celor trei-patru cetăți grecești luate de curând de Turci și să propună ținerea unui sinod ecumenic, care urmă să fie convocat de către papă, după obținerea ajutorului cerut, pentru realizarea unui acord între Greci și Latini, privitor la „articulus de processionis Spiritus sancti”⁸⁵⁾. Ar fi urmat apoi, ca papa să determine pe numiții regi și pe alți credincioși, ca să asigure Grecilor „et aliae non modici ponderis gratiae”⁸⁶⁾.

Așa rezumă Allatius dezideratele prezentate „inter caetera” de Varlaam și Ștefan Dandolo papii și desigur și celor doi regi, în scopul „pro negotio reunionis Graecorum Ecclesiae Romanae ac ipsius Ecclesiae unitate”⁸⁷⁾. El arată, că cei doi ambasadori dela Bizanț au expus acestea la Avignon papii și sacralui colegiu de cardinali.

Este curios însă, că trimișii imperiali puteau să facă cereri și propuneri, dar nu aveau un mandat anumit pentru a trată unirea Bisericilor. Când papa îi întrebă despre acest lucru, ei răspund „se nequaquam habere

85) Barlaami oratio, la Leo Allatius, op. cit., 788; *Migne*, P. G. 151, 1331—1332.

86) *Ibidem* (788; 1332).

87) *Ibidem* (788; 1331).

hujusce modi litteras vel mandatum”⁸⁸). Și întrebarea și răspunsul sunt semnificative. Pe când trimișii Bizanțului vorbesc întâi de ajutor și apoi de unire, papa se interesează întâi de unire și condiționează prin aceasta de ea ajutorul cerut. Fiecare parte pune înaintea celorlalte dorințe mai mult: Grecii ajutorul, papa unirea. Este o nouă dovadă, că nu se concepea ca posibilă colaborarea politică a celor două lumi creștine, fără lichidarea prealabilă a litigiului religios.

Pentru ajutorul solicitat, papa cerea nu numai o garanție, ci contravaloarea obișnuită și anticipată, unirea. Și pentru a nu lăsa să se înțeleagă, că s’ar putea oferi în schimbul ajutorului o unire cerută și asigurată de împărat și câțiva oameni numai, fie și juruită de ei solemn, ca cea dela Lyon, dar respinsă apoi de cler și de popor, papa se referă tocmai la aceasta, pentru a cere celor doi trimiși mandat special și oficial, ca să trateze: Mandat sau scrisori „ab illo qui se dicit patriarcham Constantinopolitanum in illis partibus, aut moderatore praedicto, vel aliis personis magnatibus dictarum partium ecclesiasticis aut mundanis”⁸⁹). Papa era destul de prudent, ca să nu se arăte deloc de la o anumită categorie, sau dela toate deodată. El pare a se mulțumi cu mai puțin: Cu asigurarea scrisă, că cei doi ambasadori nu tratează în nume propriu. De reținut totuși disprețul, cu care pomeneste de patriarh, ca de cel „care se numește pe sine patriarh de Constantinopol” și de împărat ca simplu „moderator”.

Cu această concepție, Benedict XI era pe linia urmată de papii anteriori. Când Inocențiu III investea pe Toma Morosini patriarh de Constantinopol la 1205, considera Constantinopolul ca ridicat abia atunci la rangul de patriarhat, în persoana acestui Latin, cașicum sub Greci acest rang nu există. Împăratul bizantin era coborât de asemenea la titlul de „moderator”, de când Latinii urmăreau pentru ei cucerirea Constantinopolului și mai ales de când îl pierduse la 1261. Reîntronarea împăratului și

88) Ibidem (789; 1332).

89) Ibidem (788; 1332).

patriarhului grec la Constantinopol eră pentru Occident o uzurpare, de care Latini nu s'au resemnat încă până în momentul acestor tratative. Pericolul turcesc nu mai permitea acum iluzii latine asupra Constantinopolului; vorbind însă cu trimișii dela Bizanț, Latini dau formă de dispreț și de reproș necazului de a nu se mai găsi stăpâni ai Grecilor.

Dece însă împăratul bizantin nu investise pe trimișii săi cu plenipotență pentru tratativele de unire? Desigur, pentru că nereușita unirii dela Lyon îndemnă la multă prudență, cum va mărturisi mai jos Varlaam însuș⁹⁰). Amintirea ei nu se stinsese și se impunea mai ales într'un moment ca acesta. Se impunea în deosebi papii, care se referă tocmai la cele întâmplate după 1274, pentru a imputa Grecilor neținerea lor de cuvânt. Unirea realizată atunci dăduse Latinilor iluzia, că supunerea Grecilor pe această cale este posibilă. Reproșurile tari făcute lui Varlaam, că Grecii n'au respectat-o, arată cât țineau la ea Latini. Deaceia papă și cardinali sunt surprinși și intrați, că ambasadorii lui Andronic III li s'au prezentat cu propuneri de unire, fără garanțiile cari s'o asigure mai bine decât pe cea dela 1274, când patriarhul de atunci Ioan (Veccos) și Mihail Paleologul au aprobat „per suos solemnes apocrisarios”, prevăzuți cu mandatele convenite, credința catolică, „quam tenet, docet et praedicat eadem Romana Ecclesia”, la „sinodul ecumenic” dela Lyon⁹¹), pentru ca apoi „retrospicientes damnabiliter a professione”, să se reîntoarcă la ceea ce vomase („ad vomitum”), adică la shismă, pe când Biserica romană rămânea înșelată, „delusa”⁹²).

Benedict XII exprimă astfel în termeni categorici nemulțumirea, cu care Occidentul văzuse ruinându-se opera dela Lyon. Deși trecuse peste șase decenii, aceasta este prima dată, după moartea lui Mihail VIII Paleologul,

90) Ibidem (793 și 799; 1336 C și 1341 A).

91) Acest sinod este pentru Romano-catolici al XIV ecumenic.

92) Barlaami oratio, la *Leo Allatius*, op. cit., 788—789; *Migne*, P. G. 151, 1332 B.

când știm că Latini fac Grecilor proces pentru neținerca legământului dela 1274. A arată însă unor trimiși greci, veniți să pună chestiunea unirii, indignarea și neîncrederea provocate de nerespectarea celei anterioare, însemnă a-i legă, în caz de tratative, de condițiunile aceleea. In situația mai gravă acum decât atunci pentru Greci, această nemulțumire și neîncredere anticipat exprimate de papă și de cardinali arată inferioritatea în care se găesc Grecii în tratativele de unire ce eventual s'ar deschide oficial la 1339.

Papa și colegiul lui nu înțelegeau totuș să le refuze formal. Momentul trebuia folosit nu numai pentru reproșuri, ci și pentru a se încercă să se câștigate ceeace se pierduse sau chiar mai mult. Mărturisirea lui Varlaam și a lui Ștefan Dandolo, că nu au scrisori sau mandat pentru tratarea unirii, nu închideă deci discuția. Din contra Benedict XII ținu sfat cu cardinalii săi; plecând tocmai dela ceeace trimișii voiau să propună „ad experiendum” și chibzuind că împrejurarea aceasta ar aduce fără îndocală „salus animarum multarum” și ar deschide „via utilis... negotio reunionis praedictae”, se decid să asculte iarăș pe Varlaam, vorbindu-le despre unire.

Varlaam vorbi: Discursul lui este importanta „*Barlaami oratio pro unione Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo*”, pe care o cunoaștem prin Leo Allatius⁹³). Vom redă din ea ceeace interesează mai mult pentru discuțiunile dela 1339, deși ea este în întregime un document de mare valoare pentru istoria încercărilor de unire în general și pentru situația din secolul XIV în special.

*
**

2. ~

Scopul cuvântării lui Varlaam eră să arate mijlocul

93) De Ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione, Coloniae Agrippinae 1648, col. 787-800. Reeditată în *Migne*, P. G. 151, 1331-1342. Mai jos vom cită cuvântarea lui Varlaam fără indicare de volum, în ordinea Allatius, Migne (pentru coloane). A se vedeă și *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1339, 20 sq.

pe care-l credeă mai potrivit pentru reunirea Bisericilor⁹⁴⁾ și el cereă ca papa să lucreze pentru aceasta cu aceeaș sinceritate și convingere, cu care el însuș, Varlaam, înțelege să-i arate mijloacele.

Acestea sunt două: Unul este cel al violenței, al unirii impuse, pe care Orientalii n'ar dori-o; altul e cel al unirii benevole, pe care ei ar primi-o, „per doctrinalia verba eruditi et humiliati”. Prin cuvânt adecă, Grecii ar putea fi convinși să primească unirea; prin constrângere însă nu. Deaceea Varlaam nu ia în considerare, ca posibil și dorit, decât pe cel al convenirii reciproce. Aceasta însemnă însă două lucruri: Unul este mijlocul, prin care se pot înțelege cu Latini Grecii culți, și altul cel prin care poate fi convins poporul⁹⁵⁾. Cu cei dintâi, înțelegerea este ușoară și simplă: „Căci dacă ar veni „ad vestram sanctissimam majestatem” treizeci sau patruzeci sau oricâți ar fi dintre cei învățați ai noștri, știu bine că vor cădea foarte ușor de acord cu voi. De ce? Pentrucă nu veți căuta, nici voi nici aceia, ca să învingă „irrationalis appetitus”, ci și ei și voi veți căuta „să învingă adevărul” (ut vincat veritas). Și fiindcă și unii și alții doriți adevărul, este de crezut că-l veți și găsi iute, și iute veți cădea de acord”⁹⁶⁾.

În părerea lui Varlaam este desigur iluzie, este diplomație, dar e și sinceritate și bunăcredință. Chiar dacă cele spuse despre acordul confesional în jurul adevărului vor fi fost totuș mai mult un deziderat decât o convingere, ele constituiau un aviz dat pentru eventualele tratative, și chiar o lecție. Unirea dela Lyon, deplânsă de Benedict XII, fusese altceva decât acel acord dictat de adevăr numai. Varlaam evită, e drept, ca să se refere la vreo anumită încercare de unire anterioară; el nu menționează și nu critică niciuna. Dar el cunoșteă destul de bine spiritele și tendințele, știă că tratativele de unire deschid „gusturi” și vorbiă ca pentru ceice au urechi de

94) „...ut dicam modum per quem reputo ego possibile esse, Orientalem Ecclesiam uniri Occidentali Ecclesiae” (Barlaami oratio, în op. cit., 789; 1332 C).

95) Ibidem, 789; 1333 A.

96) Ibidem, 789; 1333 B.

auzit. Fără reproșuri, dar și fără ocol, el preferă să pună dela început degetul pe delicata cheștiune a „adevărului”. A dorî unirea însemnează adevăcă mai întâi a iubi și voi adevărul și a renunța cu bună știință la orice scop și interes lăaturalnic. Principial, ar fi vorba deci de o unire pentru unire.

Varlaam își da totuș seama de greutatele inerente ei. Căci dacă un acord între teologi putea să fie în cele din urmă realizabil, el nu eră încă „unirea”, pentrucă nu angajă și nu câștigă de fapt poporul. Deaceea Varlaam presupune, că cei întorși în patrie, după încheerea acordului dogmatic, vor întâmpina opoziția hotărâtă a poporului. Căci se vor ridică alții, fie din invidie, fie pentru glorie deșartă, fie chiar crezând că fac bine, și vor învăța poporul tocmai contrariul, bănuind bunăcredința celor cari au primit unirea și acuzându-i ca „corrupti propter munera et vanam gloriam”. Și vor îndemna poporul să nu se lase amăgit, să nu-i asculte, să nu schimbe nimic din celece a ținut⁹⁷⁾. Și nu numai că cei cari ar primi unirea nu vor putea să convingă și poporul ca s'o primească, dar vor fi în pericol de moarte din partea lui. Așă că acest mijloc, „suficient” pentru cei învățați, este insuficient pentru popor.

Este clar, că Varlaam vorbiă din experiența trecutului și că teama lui eră îndreptățită. Lucrul s'a verificat de altfel și mai târziu: O unire tratată și primită de oficialitate nu s'a putut impune poporului nici în cele mai grele situații. Varlaam eră deci prudent și conștient, când prevedea opoziția poporului la unirea teologilor. Ce folosise tot fastul și toate asigurările dela Lyon și și toate violențele lui Mihail VIII Paleologul, dacă popor și cler se lăsau martirizați pentru ortodoxie? Cu aceasta, Varlaam da Latinilor și o explicație pentru nereușita încercării dela 1274. *Poporul*, iată marele obstacol al unirii. Ea trebuie deci făcută cu voia și cu știința lui și într'un mod, care să i se poată impune dela sine.

Varlaam îl arată: Este *sinodul ecumenic*. Auzind

97) Ibidem, 790; 1333 C („...nihil ergo removeatis ex his quae tenetis”).

poporul, că de șase ori⁹⁸⁾ s'a ținut sinod ecumenic și că de câte ori s'a ținut, s'a ținut „ad perfectionem Ecclesiae et ad correctionem errorum, qui erant in illis temporibus”, se va convinge, că ceea ce se decide într'un sinod ecumenic „rectum et sane est”. În consecință, dacă Latinii vor accepta ca diferențele dintre ei și Greci să fie discutate într'un sinod ecumenic, toți Orientalii vor primi „bucuros” (libenter) cele hotărâte de sinod, nimeni nu va fi contra lui: „et sic unanimitas statim et unio facta est”⁹⁹⁾.

Propunerea lui Varlaam nu era originală. Sinodul ecumenic a fost cerut cu preferință de Greci, ca singur mijloc indicat pentru înfăptuirea unirii și sub Comneni și sub Paleologi. Dacă însă propunerea lui Varlaam nu era originală, ea prezintă cu atât mai mult interes, tocmai prin aceea că reprezintă punctul de vedere grecesc comun și permanent în chestiunea unirii.

La aceasta se putea face însă o obiecțiune, și Varlaam o prevedea sau chiar o auzise: Sinod ecumenic era — pentru Latini — și cel dela Lyon, la care participase și Greci. Cât pentru acela, zice Varlaam, să nu-și închipue nimeni, că ar putea fi umiliți Grecii „ut recipiant illud concilium sine alio concilio”¹⁰⁰⁾. De ce? Pentru că Grecii, cari au fost la acel sinod, n'au fost trimiși nici de către cei patru patriarhi, cari conduc Biserica orientală, nici de popor, ci de către împărat singur, „qui conatus fuit facere unionem vobiscum ex vi, et non voluntarie”¹⁰¹⁾.

Dacă obiecțiunea latină era posibilă, replica lui Varlaam era categorică. Unirea dela 1274 fusese — din partea Grecilor — opera exclusivă a lui Mihail Paleologul. Patriarhul Iosif I se opunea și fusese de aceea nevoit să se retragă, pentru a fi înlocuit cu unionistul năimit Ioan

98) In sec. XIV nu era deci încă general admis sinodul dela Niceea 787, ca al VII ecumenic. Pentru vremea lui Fotie, vezi enciclica lui către patriarhii orientali (867) tradusă de mine în „Studii teologice” an. I, No. 2, p. 74—76.

99) Barlaami oratio, în op. cit., 790; 1333 C—D.

100) Ibidem, 790; 1333 D.

101) Ibidem, 790; 1333 D — 1334 A.

Veccos. Ceeace se făcuse deci la Lyon nu legă pe Greci, pentrucă sinodul nu fusese adevărat „ecumenic”. După raționamentul lui Varlaam, cele hotărâte de acel sinod privityor la unire cădeau dela sine. Rămâneau deci fără efect și reproșurile făcute de Benedict XII la adresa Grecilor, că se întorsese „a professione... ad vomitum”. Căci unirea dela Lyon fusese a împăratului, nu a poporului, silită, nu benevolă.

Dacă papa binevoește să accepte ținerea sinodului ecumenic, Varlaam îi indică modalitatea convocării lui: Să se trimită la Bisericile orientale delegați „viri religiosi et timentes Deum et pleni spiritu humilitatis et patientiae”, purtători de scrisori papale, concepute cam astfel: „Bărbați frați, știți că dușmanul nostru comun, diavolul, a pus scandaluri între noi și voi și ne-a despărțit pe unii de alții. Trebuie ca să ne întristăm și unii și alții de aceasta și să considerăm această despărțire ca o pagubă comună. Vă rugăm deci ca pe frați în Hristos, pe patriarhul de Constantinopol și pe patriarhii de Alexandria, Antiohia și Ierusalim și pe ceilalți ierarhi, că să ne întrunim undevă laolaltă și să chibzuim împreună, „cum spirituali affectu”, despre cele propuse, și ceeace ne va descoperi sf. Duh aceea se va hotărî; și sperăm în milostivirea lui Dumnezeu, ca scandalurile să fie îndepărtate dintre noi „et unanimitas et amor dominabuntur vestri”¹⁰²⁾.

Acest sfat cu totul creștinesc trebuie să fi sunat oarecum straniu în auzul celui care-l primia. Pe când Benedict XII vorbise de patriarhul de Constantinopol, ca de cel „care se numește el pe sine” patriarh și poate nu avea mai multă considerație nici pentru ceilalți, Varlaam invocă sentimentul vechii frății egalitare, care asigură ecumenicitatea primelor secole creștine. Pe când papa cugetă ca un Latin al timpului, Varlaam vorbea ca un creștin de altădată. El doria ca patriarhii orientali să fie tratați ca „viri fratres”, ca „fratres in Christo”, fără velleități de supremație și fără intenții străine de interesul unității în dragoste.

102) Ibidem, 790—791; 1334 A—B.

Dar ceceea interesează mai mult în conceptul epistolei de convocare la sinod, era că se evita punerea în discuție a cauzelor și răspunderilor shismei, indicându-se astfel, că în sinod se vor exclude controversile asupra ei. Închizându-se o întreagă istorie, se recunoștea desbinarea Bisericii ca un scandal venit de la diavol, se treceau sub tăcere vini de ambele părți, se închidea tot procesul penibil al shismei, acoperit cu vălul dragostei creștine, care iartă și uită toate.

Varlaam nu era cel dintâi, care voia să facă din diavol autorul moral al shismei. Înaintea lui, papa Grigore VII, care s'a visat o vreme în fruntea unei expediții de ajutorare și de unire a Grecilor, consideră îndepărtarea acestora „a fide catholica”, ca o operă a diavolului¹⁰³). Și el și alți Latini credeau însă, că diavolul operase numai pe teren grecesc; Latinii fusese imuni. Varlaam voia să se înlăture posibilitatea unei jigniri reciproce și recomandă să se renunțe a se cerceta geneza shismei; ea pune chestiunea răspunderilor, și aceasta ar fi împiedecat să se ajungă la unire. Urma deci să se trateze între oameni de bună învoire, concilianți, fără resentimente și fără ambițiuni: „cum spirituali affectu”.

Propunerea lui Varlaam are prin aceasta o deosebită importanță. Realizată, ea ar fi însemnat un progres real în istoria încercărilor de unire și ar fi constituit baza, pe care se putea face acordul Bisericii. De primirea ei lega Varlaam speranțele unirii. Căci dacă Orientalii vor auzi astfel de „cuvinte binevoitoare” (mansueta verba), pe cari până atunci nu le auzise, s'ar bucura foarte mult toți: împăratul, patriarhii și poporul. Îndată vor începe să lucreze în sensul celor propuse și vor stabili cu legații papali modul, timpul și locul ținutului sinodului, care ar înfăptui fără îndoială unirea. Atunci, cei cari vor fi participat la sinod se vor putea adresa poporului zicând: „Sfântul sinod ecumenic a hotărât acestea și acestea, trebuie să le primiți; „et omnes ea sine dubio recipient”¹⁰⁴). „Acesta este, Prea sfințite Părinte, după

103) Epist. 37 (Migne, P. L. 148, 390).

104) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 O.

părerea mea singurul chip, în care se poate face unirea Bisericilor”¹⁰⁵).

Programul unionist al lui Varlaam era cu aceasta schițat. El este simplu și idealist. Occidentali și orientali se vor privi și trata ca frații, se vor întâlni fără intenții de polemică, inspirați de duhul păcii creștine: Unirea va urma dela sine. Să fie și naivitate în acest fel de a concepe și propune unirea? Era, putem zice, atâta câtă este de obicei în orice ideal. Dar Varlaam, am amintit, nu ignoră greutățile ce erau de învins. Cea mai mare era, cum am văzut, opoziția poporului. Varlaam nu indică altele. Și lăsa să se înțeleagă, că acordul teoretic se va putea face într'un sinod ecumenic, cu participare de teologi de ambele părți, prin simpla lor dorință de a se face. El nu se mai gândia, că greutatea cea mare era poate mai întâi să se realizeze un asemenea acord între teologii sinodului. Este curios deci, că Varlaam își face așa de bună și sigură idee despre rezultatul unui sinod, fără să-și aducă aminte, cum agravau neînțelegerea confesională tocmai polemica și rechizitoriile, la care dădeau naștere tratativele de unire. Polemist el însuși, putea cu atât mai ușor să-și închipue lupta ce s'ar fi dat într'un sinod pentru apărarea patrimoniului confesional.

Fără a ignora realitățile, Varlaam avea în felul său atreptate. Idealizând unirea prin sinod, el nu se referă numai la trista situație de fapt, la ceea ce era, ci și la ceea ce trebuia să fie și poate mai ales la aceasta. El presupune, și cu aceasta dorește, ca ierarhii și teologii să fie de astădată la înălțimea de vederi și de simțire, cari să asigure neapărat reușita unirii. Pare surprinzător din partea unui om de luptă religioasă, care a combătut succesiv pentru teza fiecărei confesiuni, și totuși poate tocmai aceasta să-l fi avizat, că „adevărul”, pe care-l cerea pus pe steagul unirii, este împărțit între cele două tabere și că numai cu bunăvoința lor, cu concesiuni și cu o înțelegere superioară a problemei creștine, el poate să fie reconstituit. Varlaam își închipue, că adversarii vor aduce

105) Ibidem.

fiecare parte de patrimoniu și de adevăr, ce au luat și o vor pune într'un suprem avânt creștin la mijoc. Cu aceasta, unirea bisericească eră după el asigurată.

El nu se mulțumește însă s'o enunțe teoretic, ideal. Varlaam se găsiă la Avignon ca trimis al împăratului Grecilor și ca exponent al unei situații critice. La motivul principal al necesității și frumuseții unirii creștine, se adăogă presant cel al nevoii de ajutor apusean contra Turcilor. Preocuparea de a-l obține eră așa de mare, că se uitase sau se amânase la Constantinopol, ca să se dea lui Varlaam un mandat, în virtutea căruia să trateze și unirea. Unirea eră chestiune de mâine, ajutorul eră nevoe de azi. Ar fi însemnat să-și uite misiunea, dacă Varlaam nu profită de audiența ce i se acordase, ca să expună și latura politică a chestiunii. Deaceea, sub formă de sfat sau mai degrabă de împorcare¹⁰⁶⁾, Varlaam începe să arate papii situația creștinilor orientali, pentru a dovedî, că ea și necesitează și ușurează unirea.

Trei sau patru cetăți mari și bogate ale Grecilor căzuse în mâna Turcilor¹⁰⁷⁾. Varlaam afectează, considerându-le pierdute „pro peccata nostra”, fără gând de reproș, că la aceasta contribuise și politica orientală a Latinilor. El crede de prisos să facă procese pentru trecut; se mulțumește să facă înțeleasă situația din prezent. Cei cari le țin și le păzesc „erant quidam Christiani, ex vi autem facti sunt Turci”¹⁰⁸⁾. Mărturia aceasta confirmă obiceiul detestabil și funest al Turcilor, de a combate pe creștini prin creștini islamizați, pe cari — luați de mici — îi făceau ieniceri¹⁰⁹⁾. În cazul celor trei-patru cetăți, creștinii turciți de curând voiau să aducă un mare serviciu împăratului grec. Ei îi făcuse cunoscut, că sunt dispuși să-i predea cetățile și să revină la creștinism, dacă împăratul merge cu armată în ajutorul lor. Neîncre-

106) „Consulo autem et hoc; magis vero deprecor...”
Ibidem.

107) Este vorba probabil de Nicomidia (1337), Niceea (1329), Brusa (1326), și poate Efes (1308).

108) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 C.

109) A se vedeă Paparrigopulos, op. cit., V, I, p. 178—185.

zându-se în forțele sale numai, împăratul trimisese pe Varlaam și Ștefan Dandolo la „prea creștinul rege al Francilor”, ca să ceară ajutor dela el¹¹⁰⁾.

Cu acestea, Varlaam ne desvăluie motivul în sine al misiunii dela 1339. Ispitit de propunerea cetăților căzute, dar nesigur de capacitatea ofensivă a neamului său, Andronic III se adresa direct regelui Franței, căutând să-l convingă de oportunitatea unei alianțe contra Turcilor: Dacă cetățile vor fi reluate, Turcii vor pierde toată puterea lor pe mare și creștinii vor fi pe viitor scutiți de „relele” ce aveau să sufere din cauza stăpânirii turcești pe mare¹¹¹⁾. Și, mai ales, dacă numitele cetăți se vor predă, se va deschide mare poartă „sfintei treceri”¹¹²⁾. Sfânta trecere eră cruciada¹¹³⁾. Posibilitatea ei, prin ajutorul ce s'ar fi dat Grecilor, eră argument pe care Varlaam îl credeă hotărâtor, pentru a convinge pe Occidentali să se grăbească a susține pe Greci în lupta contra Turcilor.

Acastă perspectivă merită deaceca o deosebită atențiune. Ea arată o îndoită preocupare la cel care o deschideă. Varlaam știă desigur, cași împăratul său, că dorința Occidentalilor de a organiza o cruciadă eră încă vie¹¹⁴⁾. Rămasă un ideal numai, ea însufleția încă pe cei mai buni, mai ales dela pierderea ultimelor posesiuni latine în Orient (1291). A flutura deci înaintea ochilor Occidentalilor eventualitatea cruciadei, care ar fi găsit pe Greci aliați, însemnă a le da cu anticipație satisfacția unei victorii asigurate.

Și însemnă totodată un mare câștig pentru Greci înșiși. Ajutând Latinilor, ca să îndrumeze cruciada pe calea ei naturală și directă, spre locurile sfinte, Grecii ar

110) Barlaami oratio, în op. cit., 791; 1334 D.

111) „Et deficient mala quae patiuntur Christiani per mare”, ibidem.

(112) „Et erit magna janua aperta sancto passagio”, ibidem.

113) Comp. și W. Norden, op. cit., p. 680, n. 681, n. 1, 682 n.

114) Comp. Hefele-Leclercq, op. cit., VI, II, 836 (sinodul dela Rouen 1335).

fi scăpat de teama de a mai vedea Constantinopolul amenințat de Latini, sub pretextul că el constituie o piedecă în drumul cruciadei, cum se zicea în Apus încă dela începutul secolului XII.

Propunerea lui Varlaam nu era deci lipsită de interes. Regele Franței îl ascultase și-l trimisese la papă, ca să se pronunțe și el ⁽¹¹⁵⁾, fiind vorba de cruciadă Impresia lui Varlaam era, că lucrul se poate: Că este adecă destul ca papa să autorizeze și să îndemne, ca să se trimită Grecilor ajutorul cerut — și Varlaam o cere implorând ⁽¹¹⁶⁾: Ajutorul urmă să se trimită înainte de a porni spre Constantinopol legații papali în vederea sinodului ecumenic, sau cel mai târziu odată cu ei ⁽¹¹⁷⁾.

Obișnuit a argumenta, Varlaam arată rațiunile acestei necesități. Prima este că mai ușor vor primi oamenii să se supună binefăcătorilor decât protivnicilor. Căci și Iudeii, cei mai ingrați dintre toți oamenii, au voit să facă rege pe Hristos, când i-a hrănit în deșert cu cinci pâini. Așa și Grecii vor asculta și împlini mai bucuros cuvintele legaților papali, când vor vedea că li s'a dat ajutorul. Iar cei cari doresc unirea vor putea să vorbească poporului despre ea cu toată încrederea. Împăratul însuș va profita de acea ocaziune, ca să zică patriarhilor și celorlalți: „Vedeți ce oameni buni sunt Latini și cât ne ajută cu fapte rodnice și cu cuvinte de toată bunătatea! Trebuie deci să-i iubim și noi la fel și să căutăm mijlocul de a ne împăca cu ei!” ⁽¹¹⁸⁾.

Al doilea motiv este, că nici împăratul n'ar putea să se ocupe de ținerea sinodului ecumenic, înainte de a termina războiul, în care se găsește angajat cu Turcii; nu va putea adecă nici să adune la un loc pe patriarhi

(115) „Et audiens haec rex Francorum, misit nos ad vos, ut dicatis, quid vobis de isto placeat”. Barlaami oratio, in op. cit., 791; 1334 D.

(116) „Unde supplicamus vobis, sanctissime Pater, ut concedatis, ut mittatur auxilium ad partes illas”, ibidem.

117) „...aut priusquam vadant illuc praedicti vestri legati, aut simul”, ibidem.

118) Ibidem, 792; 1335 A—B.

și pe ierarhi, nici să participe la sinod. Deaceea se impune ca mai întâi să fie alungați din imperiu dușmanii lui. Liniștit apoi, împăratul va face tot ce va putea („quantum ex sua parte est”), ca să îndeplinească cele ce i se vor cere.

Dupăcum se vede, Varlaam concepea sinodul ecumenic ca pe cele vechi. Împăratul avea să joace mare rol la ținerea lui, îngrijind de aducerea ierarhilor și participând el însuși la sinod. Hotărâtoare avea să fie însă situația imperiului. Nici optimistul Varlaam nu vedeă deci posibilă unirea bisericească fără ajutorul militar și politic.

Raționamentul lui nu este, desigur, doar chestiune de calcul grecesc sau momeală, cu care puteau să fie atrași Latinii, ci eră în logica situației însăș. Deaceea cuvintele lui interesează mai ales pentru ștarea de lucruri pe care o oglindesc. Deși el nu avea mandat special, ca să trateze unirea, și nu eră decât trimisul în secret al împăratului, cum se va vedeă mai jos¹¹⁹⁾, nu putem crede că vorbiă de perspectivele ei doar dela sine. Împăratul îi arătase situația și îl încredințase de dorința sa de a face unirea. Dar el nu putea să risce, cum ni se va spune „soarta bunicului său, Mihail Paleologul, care făcuse mărele sacrificiu, fără a obține pânăla sfârșit echivalentul așteptat. De astădată, împăratul vrea să fie asigurat. Să dea deci întâi Latinii ajutorul cerut și apoi se va putea face unirea. Cât privește pe împărat, se vede din cuvintele lui Varlaam, că el va face pentru aceasta tot ce-i va sta în putință. Va putea deci, la nevoie, chiar să forțeze puțin dispoziția poporului său, arătându-i că Latinii au făcut cecece depindea de ei, ca să restabilească armonia.

Adusă în acest punct chestiunea, se putea face și din partea Latinilor o obiecțiune analoagă celei grecești, ambele făcând de altfel dovada lipsei de încredere reciprocă. Latinii adevă puteau să ceară, ca să se facă întâi unirea și apoi să meargă, uniți, contra Turcilor. Pentru Occidentali, dorința aceasta avea desigur rațiunea sa și

119) Ibidem, 793; 1336 B (argumentul al șaselea).

eră deaceea natural ca să producă. Varlaam o și pune înainte, și este pregătit s'o combată cu șase argumente¹²⁰⁾. Le redăm pentru interesul istoric ce prezintă:

Primum, Turcii sunt periculoși nu numai pentru Greci, ci și pentru Armeni, Ciprioți și Rodieni și pentru toți locuitorii insulelor. Dacă Latinii nu voesc să ajute pe Greci, să ajute cel puțin pe „nenorociții de Armeni, qui jam sunt desolati”, și pe ceilalți creștini¹²¹⁾. Este curios, că Varlaam numește pe cei arătați „subditi nostri”, considerându-i deci încă supuși Grecilor, motiv pentru care și sunt loviți de Turci. Este însă știut, că insula Cipru fusese ocupată de Ricard Inimă de Leu, regele Angliei, în cursul cruciadei a treia (1191) și că de atunci aparține Latinilor, condusă de casa franceză de Lusignan; că insula Rodos fusese ocupată de cavalerii ioașiți la 1310, cu sprijinul papii Clement V, și că ei dispuneau și de Sporade; că Armenia mică, atât de mult disputată între prinții latini de Antiohia și imperiul bizantin, nu se mai putea socoti atunci ca supusă Grecilor. Din contra, în cursul secolului XIII se făcuse încercări de unire între Armeni și Roma, din ură contra Grecilor¹²²⁾. La începutul secolului XIV tratativele continuă. Armenii s'au găsit în legături chiar cu Benedict XII, căruia îi cer și ei ajutor contra musulmanilor arabi¹²³⁾. Armenia mică se găsea în acest timp în alianță și dependență de Lusignanii din Ciprul latin. Ce înțelegea deci Varlaam, când numia pe Armeni și pe ceilalți creștini „subditi nostri”?

Fiind vorba să se întreprindă o cruciadă, Grecii se gândiau în mod firesc la cele anterioare. Cu toată turburarea și paguba ce le cauzase, ei căutase să profite de ele pentru a recuceri teritoriile pierdute. Aceeaș cră

120) „Quod vero dicunt quidam ex vobis, quia oportet prius uniri vobiscum Graecos, et tunc ibimus contra Turcos, non mihi videtur bene dictum esse, propter sex argumenta”, ibidem 792; 1335 B.

121) Ibidem, 792; 1335 C.

122) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., V, II, 1231—1232; *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, ed. 3, vol. II, Leipzig 1897, p. 81 (art. Armenien, de *Petermann-Gelzer*).

123) *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, 846—847.

desigur intenția Grecilor, în cazul unei noi cruciade, care i-ar fi găsit aliați cu Occidentali. Armenii și insularii în chestiune erau deci considerați ca foști și viitori supuși ai imperiului bizantin. Varlaam îi revendică astfel cu anticipație pentru împăratul său. Își face o iluzie, desigur, dar Grecii nu puteau să se resemneze a-și vedea teritoriile liberate de Turci, doar pentru a le lua în schimb Latinii. Așa că primul argument al lui Varlaam devine și o condiție pentru cazul cruciadei.

Secundum, Turcii combat pe Greci nu atât ca Greci, nici pentru că se deosebesc de Latini, „sed quia crucem sunt adorantes”. Propriu zis, ei luptă contra crucii și doar „per accidens” contra Grecilor. Constatarea eră cu totul justă și ironia care o însoțește bine pusă. Concluzia eră logic constrângătoare: „Dacă veți merge deci contra Turcilor, veți merge nu în ajutorul Grecilor, ci al crucii, care este mântuirea comună a tuturor creștinilor. Deaceia e drept, că așa cum Grecii sunt apărătorii crucii, să fiți și voi la fel”¹²⁴).

Tertium, dacă se salvează imperiul grec și intră în drepturile sale, va fi mult mai ușor Latinilor, ca împreună cu împăratul grec să înfrângă pe Turci — și Varlaam aduce argumente de ordin strategic — pe de o parte, pentru că armata greacă știe din experiență procedeele de luptă ale Turcilor, prin urmare colaborarea ei nu este de disprețuit; pe de alta, pentru că în toată Turcia și Saracenia se găsesc încă mulți creștini și unii „renegați”, cari toți doresc foarte mult stăpânirea Grecilor. Când vor auzi că împăratul merge cu armată către ei, i se vor supune toți îndată.

Spunând acestea, Varlaam nu se bază pe o simplă presupunere. Am văzut mai sus cum el afirmă, că dela creștinii și turciții din cetățile pierdute, împăratul promise asigurări, că-i vor predă cetățile, dacă el va merge să le ia. Ajutorul acesta nu eră de disprețuit. În vremea aceea, o trădare de cetate putea să fie decisivă pentru o întreprindere răsboinică. Latinii o știau dela prima

124) Barlaami oratio, în op. cit., 792; 1335 C.

cruciadă și erau avizați să reflecteze la oportunitatea acestui avantaj de luptă. Dacă, din contra, Turcii ar reuși să distrugă imperiul grec, ei vor fi cu atât mai puternici prin situație și prin forța lucrurilor („ex natura loci et rerum”¹²⁵). Și atunci va fi imposibil Latinilor ca să-i mai învingă. Deaceea, atât cât mai este ușor să-i învingă, să nu ezite, nici să aștepte să vină vremea, când să se întrebe nu cum să meargă contra Turcilor, ci cum să se apere de ei, și le va fi foarte greu ca să se răsbune pe ei¹²⁶).

Quartum, dacă Turcii ar veni și ar zice Latinilor: Așa Turci cum suntem, vă rugăm să combatem și noi alături de voi pe Tătari și pe Saracini, ca să-i distrugem, — desigur că le-ați primi rugămintea. De ce? Pentru că vă va fi cu mult mai de folos să luptați cu Turcii contra Tătarilor și a Saracinilor, decât dacă ar fi să luptați singuri contra tuturor la un loc. Pentru acelaș motiv deci, este mai de folos să luptați alături de Greci — fie că sunt de acord cu voi, fie că nu —, contra necredincioșilor, decât să luptați singuri și contra Turcilor și contra necredincioșilor¹²⁷).

Este interesant, că Varlaam susține alianța cu Grecii chiar pentru cazul, când nu s’ar face unirea și care de altfel este întrevăzut în toate argumentele aduse până acum. Aceasta arată, că Varlaam — și respectiv Andronic III — instruiți de cele întâmplate în trecut, aveau în vedere mentalitatea și sentimentele reciproce și admiteau și eventualitatea neunirii. Era mai ales posibil, ca chiar occidentalii să atragă atenția celor doi trimiși asupra acestui caz și să-i dezarmeze cu obiecțiunea neunirii. În oficiu de diplomat și de creștin, Varlaam nu se lasă surprins. El admite dela sine, că s’ar putea ca unirea să mai întârzieze sau chiar să nu reușească. Ridicându-se însă peste considerații, cari cad în fața interesului creștin comun și suprem, al apărării crucii, Varlaam pledează pentru alianța greco-latină cu orice preț. Convingerea lui

125) Ibidem, 792—793; 1335 D.

126) Ibidem, 793; 1336 A.

127) Ibidem.

eră, că, în fața forțelor creștine unite, ar cedă nu numai ofensiva, ci chiar defensivă turcească. Se vede din siguranța, cu care vorbește despre succesul alianței ce s'ar încheia.

Mărturia este importantă, pentru a aprecia raportul de forță din secolul XIV. Ușurința cu care au înaintat și au cucerit Turcii, în acest timp, lasă impresia falsă, că forța lor era irezistibilă și că îngenucherea creștinilor era fatală. Fatală a fost numai întrucât creștinii n'au înțeles la timp să se solidarizeze și au pus interese particulare și confesionale mai presus de cele comune și europene. Puterea Turcilor creștea din desunirea creștinilor. Varlaam înțelegea acest lucru și voia să-l facă înțeles și de alții. Și trebuind să spună un cuvânt și despre nefericitățile lipsă de înțelegere, care desbină pe creștini în paguba lor, el ne dă în argumentul următor explicația acestei situații și a shismeii înșăș.

Quintum, că nu atât deosebirea dogmelor desparte inima Grecilor de Latini, cât ura care a intrat în sufletul lor din multele și marile rele, pe cari Grecii le-au suferit în diferite timpuri dela Latini și pe cari uneori le mai suferiau și atunci. Dacă nu se va înlătura mai întâi ura, aceasta, unirea nu se va putea face¹²⁸⁾.

Cu aceste cuvinte, Varlaam puneă degetul pe rana situației creștine a câtorva secole și desmintia categoric pe cei cari ar fi crezut, că au trebuit doar câteva divergențe teoretice, ca să rupă ele lumea creștină în două tabere dușmane, sau că a face unirea însemnă a reuși neapărat să se găsească un acord dogmatic, dovedit totdeauna imposibil. Varlaam coboră dela considerațiuni abstracte la stări de fapt: Nu atât în dogmă, cât în inimă stă și shisma și posibilitatea de unire a Bisericii. Dacă papa și cardinalii vor fi auzit cu oarecare plăcere vorbindu-se

128) „Scitote et hoc vere, quia non tantum differentia dogmatum separat corda Graecorum a vobis, quantum odium quod intravit in animos eorum contra Latinos ex multis et magnis malis, quae per diversa tempora passi sunt Graeci a Latinis, et adhuc patiuntur per singulos dies; quod odium nisi prius abjiciatur ab eis, non poterit unio fieri”. Ibidem, 793; 1336 B.

doar despre ura Grecilor, constatarea lui Varlaam era pentru ei în fond ceva mai puțin decât o satisfacție: Era imputarea tuturor exceselor aduse de cruciade și de imperiul latin și condamnarea acoperită a planului occidental de distrugere a imperiului bizantin.

Păgubiți se găseau prin shismă nu Latinii, ci Grecii. Și cei cari puteau să facă ceva pentru înlăturarea ei atunci erau nu Grecii, ci Latinii. Căci în adevăr, precizează Varlaam, „dacă nu li se va face un mare bine de către voi, nici ura lor nu va înceta, nici nu va îndrăzni cineva să le mai vorbească despre unire”¹²⁹⁾. Și ca să nu scape gravitatea acestei constatări preliminare, Varlaam va pune mai departe un nou accent pe ea, după ce va arăta și ultimul argument ce are de adus, pentru a demonstra că ajutorarea Grecilor este și necesară și posibilă.

Sextum, face o mărturisire semnificativă pentru situația sa de ambasador al lui Andronic III, cași pentru cea de împărat bizantin a acestuia: Nu poporul grec îl trimisese ca să ceară dela Latini „auxilium et unionem”, ci singur împărațul și anume în secret. Și împărațul nu va putea să arate poporului dorința sa de a face unirea cu Latinii, pânăce nu i se va trimite ajutor: „Iată v'am spus și povestit toate. Dumnezeu să facă cum este mai bine”¹³⁰⁾.

*
**

Planul de unire cerut lui Varlaam se încheie aci scurt și sentențios, deși orațiunea lui nu s'a terminat încă. Cuvintele de mai sus arată caracterul confidențial al misiunii lui în Apus și prudența cu care lucra împărațul, pentru a evita experiențe triste. Ele ajung și singure, ca să explice de ce Andronic III preferise ca ambasador la Latini pe un Grec latinist și de ce nu-l împuternicise încă oficial pentru a trata unirea. Misiunea lui apare cu atât mai importantă și mai delicată.

129) „Verumtamen, nisi prius fiat eis magnum a vobis beneficium, neque praedictum odium abjicietur, neque al'quis poterit audere loqui ad eos ea quae sunt unionis”. Ibidem.

130) „Ecce dixi et narravi vobis omnia. Deus faciat quod melius est”. Ibidem, 793; 1336 C.

El vorbise cu înțeles și cu convingere, expunând punctul de vedere grecesc cu fidelitate și precizie. Deși fără mandat pentru tratarea unirii, știa că la Constantinopol trebuie să ducă un răspuns și caută să-l obțină. Deaceia, înainte de a aștepta ca papa să se pronunțe asupra eficacității planului de unire schițat de el, Varlaam concede că acel plan s'ar putea să nu convină în totul lui Benedict XII, reia cuvântul și ține să ajungă la o soluție posibilă. Reamintește că ura Grecilor contra Latinilor a provenit din relele ce au de îndurat dela aceștia; și că nu poate fi vorba de unire, atât timp cât durează această ură. Pentru a-i înlătura motivul, cere cu stăruință să i se împlinească trei rugăminti:

— Papa să încuviințeze regelui Franței, ca să trimită ajutor în Orient; să acorde indulgența tuturor celor cari ar veni în ajutorul Grecilor și tuturor cari ar muri în războiul cu Turcii; toți Grecii cari au fost vânduți ca sclavi de către Latini să fie liberați oriunde ar fi, și pe viitor să nu se mai vândă Greci; cei cari i-ar vinde sau cumpără sau ar merge contra lor, să fie excomunicați. Și chiar înainte de a se împlini acestea, să fie trimiși în Orient „doctores”, cari să învețe poporul, sub protecția împăratului. Poate că poporul, văzând binefacerile latine, se va bucura și se va umili, ca să primească unirea chiar fără sinod ecumenic⁽¹³¹⁾. Totuș, dacă papa crede, că nici acest mijloc nu ajunge pentru a se face unirea, este rugat să arate el alt mod, și din partea Grecilor se va face „quod possibile est”, pentru a se duce lucrul la bun sfârșit⁽¹³²⁾.

Orațiunea propriu zisă se termină aci, cu cea mai mare concesiune ce se putea face cerințele latine: Să indice papa modul, în care crede că unirea se poate realiza, dându-i-se asigurarea, că Grecii vor primi să-l ia în considerare cu tot interesul posibil. Că Varlaam nu înțelegea că unirea să se trateze numai pe baza propusă de el, și modului ecumenic, o dovedește concesiunea, anterioară, după care, în cele din urmă, unirea se va primi poate și fără

(131) Ibidem, 794; 1336 D.

(132) Ibidem, 794; 1336 D — 1337 A.

sinod ecumenic, dacă poporului i se va prilejui convin-
gerea, că Latinii lucrează pentru salvarea lui.

Cu aceasta, chestiunea era readusă în acelaș punct. Se cerea adevărat Occidentului o probă concretă și imediată de dorință și capacitatea lui de a face unirea Bisericilor. Modalitatea îi era indicată: Papa să autorizeze pe regele Franței, ca să vină în ajutorul Grecilor, urmând să ia pentru rest măsuri de cruciadă. De observat, în adevăr, că cerând papii să asigure iertarea păcatelor celor cari ar lupta alături de Greci contra Turcilor, expediția luă caracter de cruciadă. Combaterea Turcilor la Bizanț deveni tot atât de meritorie cași lupta la Ierusalim. În locul cruciadei de atât timp predicate și rămase în stare de simplu proiect, se propunea, din partea împăratului bizantin o expediție similară efectivă în Oriental apropiat.

Înfăptuirea ei ar fi adus ușurarea Grecilor și puțința participării lor la expediția ce s'ar fi îndreptat apoi spre locurile sfinte. Cu aceasta, Grecii veniau în întâmpinarea ideii de cruciadă, ce frământă încă pe Latini¹³³⁾ și credeau că intră în vederile lor. Desigur că mai ales prin această perspectivă pusă înaintea regelui Franței, cel mai preocupat în Apus de ideea cruciadei, își închipuia împăratul bizantin că-l va putea câștiga pentru ideea de a se ajuta întâi Grecii, în însuș interesul cruciadei, care s'ar fi realizat după aceea.

Această propunere era o piatră de încercare pentru vederile și pentru sentimentele Occidentului cu privire la chestiunea orientală. Până atunci încă, Latinii căutase de atâtea ori ca să ia Constantinopolul și să reînființeze „Romania”, sub pretextul reușitei cruciadei spre locurile sfinte. La 1339, Grecii căutau să le dea o satisfacție, păstrându-și însă imperiul restaurat de Mihail Paleologul și propunând în locul cruciadei contra Constantinopolului o cruciadă pentru Constantinopol. În modul acesta, se reabilită ideea de cruciadă, grav compromisă la 1202—1204. În loc să meargă asupra creștinilor greci,

133) L. Bréhier, op. cit., p. 287—311.

Occidentalilor li se oferiã și colaborarea acestora, după ce i-ar fi ajutat mai întâi să respingă pe Turci. Cruciada ar fi redevenit ceea ce trebuia să fie: Lupta creștinilor uniți contra islamului. Latini erau puși astfel într'o dilemă: Sau continuă să sperie, că vor relua Constantinopolul, și, în cazul acesta nu s'ar fi grăbit în ajutorul Grecilor; sau îi ajută și renunță la restaurarea Romaniei.

Se vede că regele Franței a înțeles situația și că din parte-i s'a arătat dispus să dea Grecilor concursul solicitat. Altfel, trimișii lui Andronic III n'ar mai fi venit poate la Avignon și n'ar fi insistat atât, ca, în cele din urmă, papa să permită cel puțin regelui Franței „mittere ad partes illas auxilium”. Situația imperiului bizantin se găsea deci în acel moment greu în mâinile papii Benedict XII și tot astfel posibilitatea unirii bisericești, atât pe cât ea era condiționată de ameliorarea situației politice, în sensul arătat de Varlaam.

Ce a răspuns Benedict XII?

După ce a ascultat pe Varlaam împreună cu cardinații săi și a deliberat cu ei îndelung asupra celor auzite („habitaque super eis deliberatione matura”), a întâmpinat constatările și propunerile lui Varlaam cu următoarele scurte obiecțiuni:

În sinodul dela Efes, adevărat al treilea ecumenic, „care este unul din cele patru sinoade principale”, precum și în cele dela Toledo¹³⁴⁾, Lyon¹³⁵⁾ și în alte sinoade ținute de pontifii romani și de Biserica romană, atât în Orient cât și în Occident¹³⁶⁾, s'a hotărât solemn „quod Spiritus sanctus aeternaliter a Patre et Filio, tanquam ab uno principio et conspiratione procedit, et quaevis opinio contraria reprobata exstiterit et damnata”...¹³⁷⁾.

134) Pentru sinodul dela 447, vezi *Hefele-Leclercq*, op. cit., II, I, 432—487; pentru sin. dela 589, ibidem, III, I, 222—228; *Dom H. Leclercq*, *L'Espagne chrétienne*, ed. 2, Paris 1906, p. 280—286.

135) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, 153—218.

136) Comp. *J. A. Becker*, art. Filioque, în *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, ed. 2, vol. VI, Freiburg im Breisgau 1886, 1491—92; *Martin Jugie*, op. cit., I, p. 154—179.

137) Barlaami oratio, în op. cit., 794; 1337 A—B.

Papa și cardinalii deci, în loc să răspundă la ceea ce ținea mai mult Varlaam, pun chestiunea pe alt teren și strică dintr'odată tot efectul frumoasei cuvântări, susținând ca „non decens nec expediens”, ca să se mai pună la îndoeală „per novas disputationes, vel altercationes, aut alias quomodolibet”, chestiunea purcederii sf. Duh și dela Fiul, „sic clarum, determinatum et diffinitum fidei articulum”, pe care și Grecii l-au mărturisit „expresse” din timpul papii Hormisdas (514—523) și al patriarhului de Constantinopol Ioan (II, 518—520), sub împăratul Iustin (518—527)¹³⁸, și l-au recunoscut după multă vreme, prin epistola solemnă trimisă papii Ioan XXI (1276—1277) de către patriarhul Ioan (XI Veccos, 1275—1282) și Mihail Paleologul, „moderator Graecorum”, în urma ținerii unui sinod¹³⁹ de către patriarh¹⁴⁰.

Nu vom reface aci istoria lui Filicque, prisă de Benedict XII în câteva afirmațiuni susceptibile de corecțiuni. Reținem numai hotărârea-i categorică, de a interzice orice discuție asupra unei chestiuni, în care voiă să împună Grecilor punctul de vedere latin, fără posibilitate de replică. Scaunul apostolic, care obișnuște „maturitatem observare... a rectitudinis et revitatis tramite non descendens”, mai ales în chestiuni de credință, nu va permite ca să fie aduse „in concertationes vel disputationes superfluas”, la instigația shismaticilor sau ereticilor, cecele au fost „solemniter et catholice determinata et diffinita”. Articolul despre purcederea sf. Duh este considerat ca „juxta veritatem catholicam determinatum” și privitor la el nu se permite îndoeală¹⁴¹).

Aceasta este, deocamdată, tot răspunsul papii. El nu însemnează numai refuzul de a admite vreo discuție asupra dogmei, care eră atunci piatra de scandal între cele

138) Este vorba de reluarea raporturilor dintre cele două Biserici la 519, după shisma lui Akakios (484—519), adusă de disputele monofizite.

139) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, I, 211—212; *Leo Allatus*, op. cit., 746—752. Textul epistolei în latinește la, Theiner-Miklosich, op. cit., p. 8—13.

140) Barlaami oratio, în op. cit., 794—795; 1337 B—C.

141) *Ibidem*, 795; 1337 C.

două Biserici, ci chiar de a concepe posibilă unirea printr'un sinod ecumenic. Căci ce rost ar fi avut convocarea acestuia, dacă discuțiile erau principial interzise? Ce rămâneă deci să facă Grecii? Să admită pur și simplu dogma latină și să asculte în materie de credință de scaunul apostolic, care obișnuște să „observe maturitate” și să nu se abată dela „calea adevărului și a rectitudinii” și care nu va pune în discuție, de dragul shismaticilor sau ereticilor, lucruri stabilite de el „solemniter et catholice”.

Acest fel de a răspunde eră mai mult decât o aluzie răutăcioasă; eră o condamnare anticipată a Grecilor shismatici. Cu asemenea sentimente, unirea nu s'ar fi tratat între egali apropiați de dragoste, și Latini ar fi dispus, Grecii s'ar fi supus, ca cei cari erau în „eroare”. Dacă papa s'ar fi găsit în situația lui Ioan VIII (872—882), amenințat de Arabi în propria sa reședință și așteptând ajutor dela Bizanț, ca pe vremea lui Fotie, Latini ar fi fost desigur de altă părere. Acum însă Grecii sunt cei strâmtorați. A-i vedea implorând ajutor imediat contra Turcilor dela Bosfor, eră cea mai bună ocazie de a luă satisfacție pentru trei secole de shismă.

Știm că sinodul ecumenic propus de Varlaam aveă un cusur: Acela, că, însemnând desbateri în chestiuni controversate, stabilirea unui acord dogmatic eră greu de făcut. În această ipoteză, Benedict XII aveă dreptate să nu aștepte împăcarea prin ceartă. Dar cece surprinde nu este părerea, că nici sinodul ecumenic nu poate să trateze unirea Bisericilor, ci aceea că el este principial inutil. Intre oameni de bună învoire, s'ar fi convenit, că deosebiriile dogmatice dintre Greci și Latini sunt produsul istoric al timpului și al firii lor; ar fi putut să-și păstreze părerile și să cadă de acord asupra faptului esențial, că sunt creștini și că în Greci erau amenințați, cum spusese Varlaam, creștini, *crucea*.

Pe când însă altădată Grecii erau cei cari scoteau în relief inovațiile latine, punând shisma pe bază dogmatică și nerecunoscând împăcare decât pe această bază, acum este papa, care face caz de acele deosebiri și nu primește acordul, decât reducând pe Greci la recunoașterea integrală a tezei latine.

La obiectiunea lui Varlaam, că s'ar putea totuș, în cazul când Grecii n'ar fi convinși să primească pe Filioque, ca ei să-și păstreze celece cred, iar Latini deasemenea pe ale lor, răspunsul ce i s'a dat a fost: „Hoc esse nullatenus tollerandum”, pentrucă în Biserica catolică este o singură credință și nu poate fi una dublă. Papa ar părea că consimte la eroare, dacă nu i s'ar opune¹⁴²⁾. Pentruca totuș să alunge din inima Grecilor și această răltăcire și altele asemenea ei și să-i aducă astfel „ad unitatis catholicae veritatem”, li se propune o cale, pe care papa și colegiul „domnilor cardinali” au găsit-o mai ușoară și mai convenabilă:

„Cel care se numește pe sine patriarh de Constantinopol în părțile acelea” și „conducătorul” Grecilor — împăratul — să convoace în sinod pe șefii Bisericii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, pe cei mai de seamă din cler, nobili și oameni venerabili, și să aleagă un număr de învățați, pe cari să-i trimită în Occident, prevăzuți cu împuternicirea convenită¹⁴³⁾, ca să se întâlnească cu alți bărbați învățați, „docti in lege Domini”, trimiși în acest scop de către scaunul apostolic, nu pentru a dispută și a combate, ci pentru a se instrui Grecii dela Latini¹⁴⁴⁾ și pentruca apoi, suficient instruiți despre Filioque și despre alte nedumeriri, pe cari le mai au Grecii toți, să se înapoeze să-i învețe și pe ei, dupăce vor fi primit lumina adevărului catolic¹⁴⁵⁾ și să alunge întunecul din inimile lor, ca să se întoarcă la staulul Domnului, al cărui păstor este unul singur și în afară de care nu este nici har, nici mântuire¹⁴⁶⁾.

Dacă Varlaam mai păstră vreo îndoeală asupra sen-

142) Ibidem, 795; 1337 D.

143) „Idoneis mandatis suffulti”, ibidem, 795; 1338 A.

144) „...non per modum disputationis vel concertationis, sed instructionis...”, ibidem, 795; 1338 B.

145) „...luce catholicae veritatis percepta...”, ibidem, 796; 1338 B.

146) „...et de cordibus eorum fugatis tenebris, ad ovile revertentur Dominicum, cujus est unus pastor et extra quod non est alicui gratia neque salus”, ibidem.

timentelor latine, i se servià oficial o bruscă trezire din visul cu iluzii. Venise vremea, ca Grecii să înceapă dela catehism și să învețe creștinismul dela Latini. A face unirea erà a se lăsa instruiți și convertiți de teologii papii, a așlungă întunerecul din suflete, ca niște ignoranți, a se întoarce la staul, ca niște rătăciți. Ținând seamă de asigurarea ce făcuse Varlaam, că Grecii urăsc mult pe Latini, ceea ce ei primiau gratificație dela Benedict XII și „domni cardinali” erà reciproca. Pentru gravitatea lipsei de înțelegere și de afecțiune de ambele părți, această constatare este concludentă. Pe timpul când Latini împărățiau la Constantinopol, iar Grecii erau reduși la Niceea, încă fusese posibil ca ei să stea de vorbă despre unire. După un secol însă, și în timp ce papalitatea rezidă umilită de regii Franței la Avignon, ea vorbește Grecilor ca unor sclavi, cari n’au decât să se supună. Așa stând lucrurile, papa aveà mai multă dreptate decât Varlaam: Unirea urmărită prin sinod ecumenic, prin tratative și bună înțelegere, erà ceva imposibil. Pe când Varlaam vorbise ca un idealist cu iluzii, Benedict XII răspundeà ca un realist, care fusese și inchizițor și „convertise” în această callitate mulți eretici¹⁴⁷⁾. Răspunsul lui este aproape o citare a Grecilor în fața tribunalului.

Ținerea unui sinod ecumenic, continuă Latinii, necesitează timp mult, cheltueli, osteneli multe și insuportabile, până ce să se adune chiar ierarhii și oamenii Bisericii din Occident, dar încă regii și principii și alții, cari ar mai fi convocați, într’un timp atât de turburat ca acela¹⁴⁸⁾. Cu acestea, abià, se răspundeà sugestiei date de Varlaam despre sinodul ecumenic. Motivarea neținerii lui erà făcută și în cele spuse mai sus: Dacă Grecii doresc unirea, datoria lor este să vină fără vorbă multă la credința Romei. Sinodul erà inutil, ca o imposibilitate morală. Cum această părere erà totuș susceptibilă de discuție, Latinii se referă și la imposibilitatea materială, ce

147) Comp. *G. Mollat*, op. cit., p. 65—66; *K. Jacob*, op. cit., p. 27—28.

148) Barlaami oratio, în op. cit., 796; 1338 B—C.

se opuneà atunci la ținerea sinodului ecumenic, pentru a arăta că el rămâne exclus ca mijloc de unire.

Varlaam vorbise însă despre un ajutor urgent, ce trebuia dat Grecilor înainte de orice tratative. El nu primește nicio asigurare în această privință, ci doar voe ca să-l ceară și motiveze în scris. Făcând-o, Varlaam răspunde la chestiunile puse mai sus de Latini.

El afirmă, că a reexamină un lucru, care se crede dovedit, nu este niciun inconvenient, din contra: Dacă lucrul este evident, cu atât mai mult trebuie cercetat, în cazul când unii au îndoeii despre el. Și aduce ca deobicei argumente:

Intâi, voi mărturisiți că sf. Duh purcede și dela Fiul ca dela Tatăl; Grecii au însă altă părere. Dacă lucrul este adevărat așa cum vi se pare vouă, atunci să fie cercetat laolaltă, ca să se convingă de el și Grecii. Așa cum o aromă agitată cu mâinile răspândește mai mult miros, așa și adevărul apare mai pur și mai clar, cu cât este examinat mai mult. Căci o examinare nu însemnează a pune la îndoială cele evidente, ci din contra: Prin cercetare, cele îndoelnice vor deveni clare, iar cele evidente mai evidente¹⁴⁹).

Al doilea, se cuvine să luați exemplu dela sfinții Părinți. Pentru ei eră învederat că Fiul este deoființă cu Tatăl; totuș, pentrucă arienii se îndoiau despre aceasta, au adus-o în discuție, ca să se mântuească și alții. La fel și în alte sinoade ecumenice: Părinții ortodocși țineau ca sigure cele contestate de eretici; totuș, pentrucă doriau să-i ajute și pe ei, puneau chestiunile „in communem examinationem”, făcându-le mai evidente și ajutând și pe alții să le înțeleagă. Dacă și voi veți face aceasta, va fi spre gloria voastră¹⁵⁰).

Al treilea, eu cunosc bine pe Latini și nu am de zis nimic rău despre ei: „prudentes enim viros et sapientissimos scio“. Dar alți Greci, cari nu vă cunosc ca mine, vor zice că de frică n'ați voit să veniți „ad examinatio-

149) Ibidem, 796; 1338 D — 1339 A.

150) Ibidem, 796—797; 1339 A.

nem", ca să nu fiți biruiți de ei în cuvânt. Căci cel care are încredere în sine și se afirmă în posesiunea adevărului, acela nu fuge de cercetarea lui. Cel care evită însă dă loc la bănuială de temere, cași cel care, voind să schimbe aur, ar refuza să-l lase încercat cu piatra și ar da de bănuț, că nu este aur curat, celui care ar vrea să-l ia. Gândiți-vă deci, dacă este bine a lăsa pe alții ca să aibă asemenea părere despre voi, cari, după părerea mea, vă deosebiți de toți oamenii prin înțelepciune și prin nobletăi¹⁵¹).

Al patrulea, nimeni nu trebuie să se teamă, că sinodul ar aduce Bisericii vreo păgubire, ci să aibă în vedere, că de câte ori s'au ținut sinoade ecumenice au fost spre înălțarea și cinstea Bisericii și spre întărirea adevărului. Trebuie și acum crezut, că dacă s'ar ține un sinod ecumenic pentru cele propuse, rezultatul lui va fi „*exaltatio magna Ecclesiae*"¹⁵²). Iar cel care ar zice, că sinodul ar necesita mult timp și cheltueli mari, să știe, că pentru o faptă ca aceasta nu numai banii și timpul trebuie socotite ca nimic, ci că trebuie să ne vărsăm cu drag și sângele pentru ea, dacă ar fi nevoie. Pentrucă nu poate să fie mai mare lucru sub cer, decât a se uni Grecii cu Latinii: „*Quia majus opus, quam uniri Graecos cum Latinis, sub coelo non poterit homo invenire*"¹⁵³).

Sunt de admirat avântul și încrederea, cu cari Varlaam pledează pentru cauza unirii prin sinod ecumenic, după ce lăzise dela Latini. El face impresia a fi fost convins și entuziasmat de posibilitatea unirii, chiar independent de necesitățile politice momentane. Apare ca un apostol al unirii în sine, ca ideal creștin, putând să treacă peste considerațiuni de alt ordin, pe cari Varlaam le știe totuș și le aduce. Pentru el, obiecțiunile aproape brutale, cu cari papa și cardinalii întâmpină cuvintele lui, nu silesc posibilitățile de a găsi un teren de înțelegere.

151) Ibidem, 797; 1339 B—C.

152) Ibidem, 1339 C.

153) Ibidem, 1339 C—D. La fel zicea Marino Sanudo câtvă timp mai înainte: „*Nec scio majus bonum posse fieri in hoc mundo, quam ecclesias reunire*"; vezi *Raynaldi*, op. cit., ad *ann.* 1324, 40.

Conștient că el este din ce în ce mai redus, Varlaam îl caută totuș mai departe, făcând o nouă propunere, precum urmează:

„Puteți, dacă voți, să trimiteți la cei patru patriarhi ai Bisericilor orientale și la împărat legații voștri, ca să le spună: Bărbați frați, pentru că și voi și noi mărlurisim în Dumnezeu o ființă și trei persoane, deci un singur principiu, și nici voi nici noi nu învățăm fie identitatea persoanelor în Dumnezeu, fie împărțirea ființei, să ne mulțumim cu acestea și să fim uniți. Pentru purcederea sf. Duh, să nu ne desbinăm unii de alții; ci învățați de-ai noștri și de-ai voștri să discute cu această chestiune, dacă voesc, Să nu ne despărțim însă pentru aceasta, ci țineți voi ce voți și noi deasemenea; și să nu ne condamnăm pentru aceasta unii pe alții, ci numai atât să se facă: Voi să dați Bisericii romane cinstea, pe care i-o dau vechii patriarhi în timpul unirii, pe care au hotărât-o și legile împăraților și canoanele sfinților Părinți, și mai mult nu cerem dela voi. Iar noi suntem gata să dăm și să confirmăm Bisericii orientale și în special Bisericii de Constantinopol și imperiului de Constantinopol toate drepturile, cari decurg fie din vechile obiceiuri, fie din legile împăraților sau canoanele sfinților Părinți”¹⁵⁴).

Varlaam nu garantează, că Grecii vor primi toți aceste cuvinte, dar crede că le vor primi cei mai mulți, „și poate în modul acesta Dumnezeu ne va da unirea”¹⁵⁵). Și, ca ultim cuvânt, revine la obiectul misiunii sale, implorând pe papă, ca să nu lase pe cei doi trimiși ai împăratului grec să plece fără a-i duce dela el „aliquam gratiam”, pentruca dorința împăratului de unire a Bisericilor să nu...¹⁵⁶), ci să fie și mai luminoasă.

Sub noua formă, propunerea lui Varlaam confirmă

154) Barlaami oratio, în op. cit., 797—798; 1339 D — 1340 A—B.

155) „Ista verba, sanctissime Pater, audientes Graeci, si omnes recipient, non possum dicere; tamen credo, quia plurimi recipient, et forsitan per istum modum Deus dabit nobis unionem”. Ibidem, 798; 1340 B.

156) Textul are o lacună în acest loc. Ibidem.

convingerea lui, că unirea poate să existe și fără deplin acord în chestiunile de dogmă, el fiind asigurat pentru cele esențiale și putând să dăinuiască neturburat de cele secundare. Cu alte cuvinte, unirea creștinilor ar sta mai mult în dragostea lor decât în subtilități doctrinale, este chestiune de inimă și de voință, mai mult decât de uniformitate în lucruri abstracte și grele. Acelaș adevăr exprimase și când spusese, că shisma nu este rezultatul diferenței de nivel dogmatic, ci al lipsei de afecțiune reciprocă. Dovada se găsea în istoria secolelor precedente. Cât pentru părerea lui Varlaam însă, pe care Benedict XII o respinsese hotărât, că ar putea să existe o armonie interconfesională și fără unificarea completă a catehismului celor două Biserici, papi posteriori au fost de părerea lui Varlaam, când au pornit la vânătoare de „uniți”, fără a-i obliga să se asimileze în totul corpului romano-catolic.

Benedict XII raționează însă ca pentru timpul său. El obiectează și de astădată, contestând justetea cererii lui Varlaam cu argumente de ordin pozitiv: Că dacă vor fi întăriți, îmbogățiți și înălțați de către scaunul apostolic, de către regii, principii și popoarele catolice înainte de a se face unirea, Grecii vor întoarce Bisericii romane nu fața, ci spatele¹⁵⁷⁾, dupăcum se știe că au mai făcut și altădată, deși se credeă că sunt uniți. Papa, Biserica și credincioșii ar rămâne înșelați și nu mic ar fi oprobiul, că au ajutat și întărit „inimicos et hostes” și ai lor și ai credinței, și că au fost compărtași în chip scandalos¹⁵⁸⁾.

Ieșite din gura unui papă, aceste cuvinte erau de-a dreptul păgâne și arată că noțiunea dragostei creștine era ștearsă din considerațiunile acestor tratative. La fel a vorbit fostul inchiuzitor la 1341 și Armenilor, cari cereau ajutor contra Arabilor: Nu poate să facă nimic pentru ei, dacă nu abjură mai întâi erorile ce învățau și de cari el întocmește o lungă listă, invitându-i să le condamnă. Le

157) „Postea terga et non faciem verterent Romanae Ecclesiae”. Ibidem, 798; 1340 C.

158) Ibidem.

scria anume, că nu-l lasă conștiința, ca să ajute oameni de rea credință¹⁵⁹).

Neobservând totuși contrazicerea, în care cădea, Benedict XII se referă la „Acela care luminează pe tot omul ce vine pe lume”: Dacă El va face, ca sufletele Grecilor, iluminate prin acordarea harului spiritual, să aibă grijă a reveni la calea cea dreaptă „per eundem dominum nostrum”, sau pe alta convenabilă și onestă, „ad obedientiam, unitatem et devotionem ejus Romanae Ecclesiae”, atunci aceasta îi va primi cu bucurie, cu grații și favoruri larg dăruite, ca pe cei întorși „de regione dissimilitudinis”. „Domnul nostru însuș și credința catolică” îi vor primi, cuprinzându-i „charitativis brachiis”. Și li se va da nu numai ceea ce cer, ci tot ce se va putea da, „cum Deo et honestate”, ca ajutor, sfaturi, favoruri, avantaje¹⁶⁰).

Asemenea promisiuni erau în obiceiul papilor la orice noi încercări de unire. Nu era dorința a Grecilor, a cărei împlinire să nu fi fost în asemenea ocaziuni pe deplin asigurată. Chiar când papii nu puteau să dispună de suveranii apuseni, pentru a-i decide să dea ajutor eficace Grecilor amenințați de Turci, ei nu-și făceau din aceasta scrupul. Ajutorul se promitea, pentruca unirea să se facă. Dacă, după aceea, Grecii așteptau zadarnic mântuirea din Apus, papa știa să se scuze și avea dreptate. Ajutorul nu-l promitea delă sine, ci delă alții, cari nu erau ei angajați personal și direct față de Greci. Așa se va întâmpla peste un secol încă, până la căderea Constantinopolului, după o „unire” încheiată. Deaceia, dacă, cum spun Hefele-Leclercq¹⁶¹) despre tratativele delă Avignon (1339), papa credea că Grecii nu voiau serios unirea, ci numai ajutorul militar al Latinilor, se poate replică tot atât de drept, că papa nu era preocupat să ajute serios pe Greci, cât să obțină supunerea lor¹⁶²).

Lui Barlaam îi mai rămânea puțin de spus. Concede, din spirit de diplomat probabil, că răspunsul papii este

159) Comp. *Hefele-Leclercq*, op. cit., VI, II, p. 846—847 n.

160) Barlaami oratio, în op. cit., 798—799; 1340 C—D.

161) Op. cit., VI, II, p. 843.

162) Comp. *K. Jacob*, op. cit., p. 40—41: „Man hoffte,

„just și rațional”, dar socotește că, în acest caz, este grea sau chiar imposibilă trimiterea de învățați din partea Grecilor, așa cum cerea papa, afară numai dacă Dumnezeu, „cui nihil est impossibile”, va binevoi să se facă altfel¹⁶³). Și da motivele în scris, astfel:

„Prea Sfinte Părinte, deși am primit dela voi „perfectum responsum”, rog încă pe Sanctitatea Voastră, ca să binevoească a ascultă și aceste puține cuvinte; căci sunt necesare și mie a le spune și vouă a le ști. Ceeace Sanctitatea Voastră mi-a spus despre unirea Bisericii ortodoxe, ca să vină din părțile acelea delegați cu scrisori imperiale și sinodale, rog pe Dumnezeu să facă cu putință, pentru că lucrul în sine este foarte greu¹⁶⁴), din mai multe cauze. Și anume, pentru că împăratul nu îndrăznește să arate pe față, că vrea să se unească cu voi; fiindcă, dacă s’ar da pe față, mulți din principii săi și chiar din popor ar căută prilej să-l omoare, temându-se că ar voi să facă și el cum le-a făcut Mihail Paleologul¹⁶⁵). Pe lângă aceasta, Biserica constantinopolitană nu și-ar trimite delegați în acest scop fără sfatul și consimțământul patriarhilor alexandrin, antiohian și ierusalimitean; ar trebui deci să-i adune și pe ei laolaltă, ceace este greu, din cauza războaielor. Și apoi este nesigur că ar veni, dacă ar fi chemați. Iar admitând că ar veni și ar cădea toți de unanim acord, ca să se trimită delegați pentru cele ce cari am vorbit, n’ar putea să le dea împuternicire pentru aceasta, nici să promită că vor aplică ceace vor fi hotărât delegații, decât cu anumite condițiuni, pe cari voi nu le veți admite nicidecum¹⁶⁶). Deaceia, eu unul cred, că asemenea delegați n’ar veni nici ei, tocmai pentru că ar ști că voi nu veți admite cu niciun chip condițiunile puse. Dacă s’ar întâmplă deci, ca să vină la Sanctitatea Voastră asemenea delegați, să socotiți aceasta ca fiind dela Dumnezeu, pen-

dass die Griechen in folge der Bedrängung durch die Türken sich von selbst unter Rom beugen würden”.

163) Barlaami oratio, în op. c. t., 799; 1340 D — 1341 A.

164) „...quia ex se est valde difficile; ibidem, 1341 A.

165) Ibidem, 1341 B.

166) Ibidem, 1342 A.

tru care nu există nimic greu. Dacă însă nu vor veni, să nu se impute împăratului, nici să fie bănuit, că ar fi la mijloc nepăsarea lui, el însuș fiind de mult animat pentru unire¹⁶⁷).

La acestea, „vorbărețul” (verbotenus) Varlaam a adăugat, că deși cele spuse sunt greu sau chiar imposibil de realizat, el va lucra totuș cu încredere pentru ele. Din partea lor, papa și colegiul explicând și mai lămurit („expressius”), că nu se va putea altfel, decât dacă lucrurile se vor întâmpla așa cum au arătat ei, Varlaam și-a luat drumul înapoi, plecând „ad partes Graeciae praedictas”¹⁶⁸).



Documentul misiunii lui Varlaam la Avignon se termină aci. Dupăcum se vede, Varlaam, făcuse cereri și propuneri, dăduse informațiuni și explicații, scrișese concesiuni și sugestii, asigurase din partea împăratului și a sa proprie, că vor lucra „fideliter” pentru unire. La toate acestea, el nu ducea lui Andronic III alt răspuns, decât un refuz intransigent prezentat sub forma unei condițiuni umilitoare, pe care Grecii nu puteau s'o accepte. Insistența și sugestiile lui par chiar a fi plictisit pe papă și pe „domnii cardinali”, cari văd în el un grec „vorbăreț”, iar în ocazia ce le oferia doar o împrejurare ce trebuia bine folosită, pentru a supune în fine pe Greci Romei, mai sigur decât se făcuse și prin șinodul dela Lyon și prin imperiul latin de Constantinopol. Varlaam arătase, că lucrul nu se poate; dar papa nu voia să știe. Și astfel rămase fără niciun alt rezultat una din cele mai interesante și mai largi propuneri de unire, din câte cunoaștem.

Interesul istoric pe care-l prezintă este totuș mare. În tratativele dela 1339 se oglindește fidel situația politică a imperiului bizantin în acest timp, se întrevăd iluziile ce-și făcea Andronic III despre un ajutor din Apus; se deduce dispoziția regelui Franței de a răspunde la apelul ce i se făcea, înțelegând probabil consecințele pe

167) Ibidem, 799—800; 1342 A.

168) Ibidem, 800; 1342 B.

cari putea să le aibă înaintarea Turcilor în Europa; se vede rolul pe care papalitatea putea să-l joace în acest timp critic, pentru apropierea celor două Biserici și profitul ce ea înțelegea să tragă. Mai mult decât atât încă, aceste tratative sunt un luminos document al sentimentelor ce-și păstrau reciproc cele două lumi. Varlaam confirmă fără ocol antipatia Grecilor față de Latini; disprețul acestora pentru Greci îl arată refuzul papii și al cardinalilor de a le înțelege situația și a le ascultă apelul.

Dață convorbirile dela Avignon erau mai mult păreri schimbate decât tratative de unire propriu zise, caracterul lor dă cu atât mai mult importanță celor afirmate de o parte și de alta. Varlaam nu venise ca să ceară anume și cu orice preț unirea. El arată din contra și de ce este greu de făcut și în ce condițiuni numai s'ar putea face. În el, Benedict XII nu avea în față un împuternicit trimis special ca s'o trateze. Și unul și altul erau deci liberi să arate pe față cele ce cugetau despre unirea Bisericilor, pentru că nici nu depindea de unul din ei numai, ca ea să se facă, nici dacă ar fi căzut între ei de acord asupra unirii, ea nu era cu atât făcută. Și spusele lui Varlaam, care vorbește „cum omni veritate et puritate cordis”¹⁶⁹), și ale lui Benedict și sfetnicilor lui au astfel calitatea de a fi deschise, de a exprima sincer ceea ce cugetau și simțiau oamenii, cum nu era posibil într'un sinod ca cel dela Lyon¹⁷⁰) sau altul, unde cele două părți s'ar fi întâmpinat cu preocupări de curtoazie și cu intenții acoperite și unde unirea ar fi ieșit din presiuni imperiale și din promisiuni papale. Părerile exprimate la Avignon sunt din contra un document autentic al stării sufletești din acel timp și trebuie apreciat ca atare.

Cât privește raporturile dintre Greci și Latini după misiunea lui Varlaam la Avignon, nu mai cunoaștem reluări imediate de tratative și desigur nu s'au produs.

169) Ibidem, 789; 1332 C.

170) Unde Grigore X afirmă că Grecii primesc credința Romei și recunosc primatul papal de bună voie lor și fără a căuta niciun avantaj lumesc („...nihilque temporale petendo”) (șed. IV, 6 Iulie 1274); vezi *Mansi*, XXIV, 65 D.

Intransigența lui Benedict XII le închideă formal. El scrisese regelui Franței, că nu trebuie să ajute pe Greci, decât după ce se vor fi unit¹⁷¹). Andronic III murise la 1341 (15 Iunie), fără a fi primit vreun ajutor apusean, iar Benedict XII în anul următor (25/ Aprilie 1342), fără a fi recoltat în politică decât insuccese și lăsând chiar amintirea unui papă antipatic și mult criticat, comparat cu Nero¹⁷²).

Varlaam însă, pe care împrejurările îl făcuse apostol al unirii Bisericilor, a rămas convins și mai departe de necesitatea și de posibilitatea ei. El a făcut chiar propagandă unionistă printre Greci și a reușit să câștige și pe alții pentru ideea unirii. Este drept, că zelul lui pentru unire și atitudinea în cearta isihaiștilor au făcut să piardă simpatia Grecilor și să se refugieze în Italia, de care era legat prin naștere; dar Varlaam reprezentase cu demnitate și cu pricepere punctul de vedere grecesc în convorbirile dela Avignon și împlinise onorabil misiunea de ambasador al lui Andronic III. Restabilit în Italia, unde a fost onorat și răsplătit în consecință, el scrie apoi pentru apărarea dogmelor latine, convins poate că nu are nimic mai bun de făcut.

Prin reacțiune la curentul produs de el, polemica împotriva Latinilor se întetește la Greci, arătând atâta spiritelor. Ceea ce mai ales nemulțumise pe Greci fusese respingerea sinodului ecumenic ca mijloc al unirii, adevăratul refuzul Latinilor de a sta de vorbă. Intre polemici se distingea arhiepiscopul de Tesalonic, Nil Cavasila, care vede în refuzul papilor de a primi sinodul ecumenic cauza despărțirii și neînțelegerii dintre Biserici. În loc ca Filioque să fie supus unui sinod ecumenic, zicea el, cum făceau sfinții Părinți, Latini pretindeau să rezolve controversa singuri și să-și impună părerea lor tuturor. Nil Cavasila avea dreptate, dar uită că trecuse timpul sfinților Părinți¹⁷³).

171) Comp. *Raynaldi*, op. cit., ad ann. 1339, 36; *A. Pichler*, op. cit., I, p. 373.

172) Vezi *G. Mollat*, op. cit., p. 78—79.

173) Vezi scrierile lui în *Migne*, P. G. 149; comp. și *A. Pichler*, op. cit., I, p. 366—372; *M. Jugie*, op. cit., I; p. 442—443; *A. Demetracopulos*, *Graecia orthodoxa*, Lipsiae 1872, p. 71 sq.

Politic, situația imperiului se agravă încă după moartea lui Andronic III, căruia îi urmă un minor, Ioan V Paleologul (1341—1376), sub regenta împărătesei văduve Ana de Savoia, ale cărei ambițiuni au dus la război civil și ridicarea lui Ioan VI Cantacuzin la tron. În jurul Bizantinilor, Sârbii se ridicau tot mai mult. Contra acestora, fiul lui Andronic, Ioan V Paleolog, deașcă tot la ajutor din Apus, adevărul este că nu a avut succes. De astădată, merse el însuș la Roma și făcù actul de supunere așteptat (Octombrie 1369) spre bucuria papii Urban V¹⁷⁴), dar nu și spre mântuirea imperiului.



174) De văzut literatura indicată la nota 4.

INCERCĂRI DE ISTORIA LITURGHIEI*)

Liturghia în veacul al doilea.

SUMAR: 1. Referințele sf. Iustin Martirul și Filosoful și considerațiunile generale impuse de ele. — 2. Structura celor două părți ale cultului bisericii în vremea sfântului Iustin și chestiunea epiclesji. — 3. Alte mărturii despre liturghia veacului al doilea.

1. — După un veac și mai bine de viață creștină, adică pe la jumătatea veacului al doilea, evenimentele, prin cari trecea biserica, fac să se producă un document de mare importanță astăzi ca izvor pentru istoria liturghiei. *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful* adresează pe la anul 150 d. Chr. o apologie către împărații Antonin și Marcu Aureliu ca și întregului popor roman, spre a apăra pe creștini de calomniile, ce se debitau pe socoteala lor în legătură cu adunările lor de pietate. Tocmai natura acestor învinuiri au determinat pe sfântul Iustin să se ocupe de cultul creștin și să facă un expozeu al liturghiei și o scurtă explicare a ei, în capitolele 65—67 ale primei sale apologii, pentru a dezarma pe păgâni.

Spre a putea exploata cu deplin folos pentru istoria liturghiei însemnatele puncte din aceste capitole, cari interesează cultul creștin și dogmatica ritului euharistic, vom lăsa să se audă stilul apologetului creștin.

*) Vezi «Studii teologice» N-rul 1/1929, pag. 178-208 și Nr. 2/930, p. pag. 100 - 140.

LXV. — 1. „După ce am spălat (botezat) pe cel care s'a convertit și s'a unit cu noi, îl conducem la locul, în care sunt adunați acei pe cari noi îi numim frați (adică „credincioșii” sau botezații), făcând apoi împreună rugăciuni fierbinți pentru noi, pentru cel luminat (botezat) și pentru toți ceilalți de pretutindeni, pentru ca, ajunși la cunoștința adevărului, să ne arătăm și prin fapte virtuoși și împlinitori ai celor poruncite, ca să ne învrednicim de mântuirea veșnică. 2. După încetarea rugăciunilor, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutare. 3. Se aduce apoi proestosului (întâului stătător dintre frați: episcopului = τῷ προεστώτι τῶν ἀδελφῶν) pâine și un pahar cu vin amestecat cu apă. Acesta primindu-le, dă laudă și mărire Tatălui tuturor prin numele Fiului și al sfântului Duh; apoi face timp îndelungat mulțumire (εὐχαριστίαν... ἐπὶ πολὺ ποιεῖται), pentru că am fost învredniciți de acestea din partea lui. Când a terminat rugăciunile și mulțumirea, tot poporul de față exclamă zicând: amin. 4. *Amin* însemnează în limba ebraică: așa să fie. 5. După ce întâiul stătător (episcopul) a isprăvit de mulțumit și tot poporul a răspuns, aceia, pe cari noi îi numim diaconi, dau fiecăruia din cei de față să se împărtășiască din pâinea, vinul și apa sfințite (euharistizate = ὁ εὐχαριστιθεὶς ἄρτος) și duc și celor absenți.

LXVI. — 1. Și această hrană se chiamă la noi Euharistică și nu este îngăduit a se împărtăși cu dânsa decât acelaia, care crede că ceea ce învățăm, adevărat este și a primit botezul pentru iertarea păcatelor și nașterea din nou și viețuește precum a învățat Christos. 2. Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine obișnuită și nici ca pe o băutură obișnuită, ci în felul în care Iisus Christos, Mântuitorul nostru, întrupat prin cuvântul lui Dumnezeu, a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, tot așa alimentul sfințit (euharistizat) prin rugăciunea cuvântului, care vine dela El (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) — aliment, cu care sângele și carnea noastră se nutresc prin transformare, am fost învățați că este corp și sânge ale lui Iisus celui întrupat. 3. Căci apostolii, în memoriile lor, cari se numesc Evangheliu, astfel ne-au transmis că li s'a poruncit: iar Iisus luând pâine și mulțumind, le-a zis: „faceți aceasta întru pomenirea mea, acesta este trupul meu”. Și luând așisderea paharul și mulțumind a zis: „Acesta este sângele meu”; și acestea le-au dat numai lor. 4. Ceea ce imitând demonii cei răi, au rânduit să se facă și în misterele lui Miștra: „se prezintă pâine și un pahar cu apă în riturile de inițiațiune, cu unele formule, pe care voi (păgânii) le știți sau puteți să le știți”.

LXVII. — 1. După acestea (după botez și după prima participare la liturghie și împărtășirea cu sfintele Taine), noi facem din nou pomenirea acestor lucruri (Cina euharistică) între noi. Cei ce au stare, vin în ajutorul celor ce sunt lipsiți și ne

ajutăm reciproc totdeauna. 2. În toate cele ce proaducem (ἐπιπασι τε οἷς προσφερόμεθα) noi binecuvântăm pe Ziditorul a toate, prin Fiul său Iisus Christos și prin Duhul Sfânt. 3. În ziua numită a soarelui, toți, din orașe și din sate, se adună într'unul și acelaș loc; se citesc memoriile apostolilor sau scrierile profeților, atât cât îngăduie timpul. 4. Apoi, citețul oprindu-se, întâiul stătător (episcopul) dă într'o cuvântare sfat și îndemn la imitarea acestor frumoase învățături. 5. După aceea, ne ridicăm cu toții în sus și facem împreună rugăciuni. Apoi, precum dejă am spus, după ce încetăm noi rugăciunea, se aduce pâine, vin, și apă; proestosul (întâiul stătător = episcopul) înalță rugăciuni și mulțumiri (εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπτει) atât cât poate, iar poporul răspunde: amin. Se face împărțășirea fiecăruia din cele sfințite (asupra cărora s'a făcut rugăciunea euharistică), iar celor ce nu sunt de față li se trimite prin diaconi. 6. Cei ce au belșug și vor să dea, dau de bună voie, fiecare ce vrea și ce s'a strâns se predă proestosului (episcopului) și el vine în ajutorul celor orfani, al văduvelor, al celor în lipsă din cauză de boală sau dintr'o altă pricină, celor din legături, călătorilor, celor streini, într'un cuvânt — el poartă grijă de toți, cari sunt întru nevoi. 7. Ne adunăm în ziua soarelui, atât pentrucă este ziua întâia, când Dumnezeu scoțând materia din întuneric, creiă lumea, cât și pentru faptul că, în aceeaș zi, Iisus Christos, Mântuitorul nostru, a înviat din morți. În ajunul zilei lui Saturn, El a fost răstignit și în ziua următoare acesteia, care este ziua soarelui, El s'a arătat apostolilor și ucenicilor și i-a învățat aceste lucruri, pe cari vi le-am expus.

Propriu zis, descrierea liturghiei, sfântul Iustin o face în capitolele 65 și 67, de două ori, iar în capitolul dela mijloc, 66, dă mai mult o explicațiune dogmatică a ritului sfintei Euharistii. De fapt, el se ocupă de trei ori de liturghie în prima sa apologie, căci dejă în capitolul XIII face aluziune la ea. Voind să demonstreze păgânilor că creștinii, departe de a fi atei, dimpotrivă, ei adoră pe creatorul a toate, „lăudându-l din toată puterea, *printr'un cuvânt de rugăciune și de mulțămire peste cele proaduse* (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ'οἷς προσφερόμεθα)“, iar ceva mai departe adaogă: „Vă vom arăta, de asemenea, că noi cinstim pe Iisus Christos, care s'a făcut pentru noi învățător... și s'a născut pentru aceasta, fiind răstignit sub Pontiu Pilat...“. Planul apologiei nu-i îngăduiă, de

sigur, să dea aci amănunțele, de cari se ocupă ceva mai apoi în capitolele amintite.

Precum se vede, însă, nu avem în prima apologie a sfântului Iustin Martirul liturghia „in extenso”, în chipul cum se află în liturghiere, cu toate rugăciunile și actele ei. Așa ceva nu intră în scopul apologetic al autorului, care era preocupat numai de descrierea generală a cultului creștin, spre a spulbera legendele păgâne create tendențios în jurul liturghiei creștine. Cu toate acestea, nu este întru nimic redusă importanța acestui document, care cuprinde cea mai amănunțită expunere a liturghiei în cele dintâi trei secole.

El relevă un fapt de mare însemnătate și anume că liturghia purtă în veacul al doilea aceleași trăsături ca și liturghia apostolică și sfântul Iustin se referă chiar la tradițiunea apostolică, atunci când citează Evangheliile (memoriile apostolilor — cum le zice el), în care apostolii descriu instituirea sfintei Euharistii și porunca Mântuitorului de a se săvârși întru pomenirea lui (cap. 66, 3). Mai mult, sfântul Iustin se referă la Mântuitorul însuși (cap. LXVII, 7). Pe de altă parte, reese că în acest timp există o rânduială a liturghiei, care nu era locală, ci generală sau ecumenică, cunoscută în toată biserica. Autorul apologiei se născuse în Iudeia, ca păgân, cam pe la anul 100, se creștinase — se zice — în Efes și parcursesese drumul până la Roma predicând credința creștină. El cunoștea deci și descria nu liturghia unei singure biserici creștine din acea vreme. Apologia sfântului Iustin Martirul este deci o mărturie despre o uniformitate liturgică în veacul al doilea. Lucrul se verifică, de altfel, printr'o întâmplare dela câțiva ani numai, după aceea (începutul anului 155), când Policarp, episcopul Smirnei, a conliturghisit la Roma cu Anicet, episcopul acestui oraș, ceea ce nu s'ar fi putut face fără existența unei rânduești comune a liturghiei.

Tot în ordinea acestor considerațiuni generale în legătură cu datele din apologia sfântului Iustin, trebuie să observăm că, pentru săvârșirea liturghiei euharistice, era rezervată o anumită zi a săptămânii: Duminica, pe care apologetul, pentru înțelegerea destinatarilor scrierii

sale, o numește, în conformitate cu dicționarul păgân, ziua soarelui, după cum Sâmbăta o menționează ca zi a lui Saturn. El arată și motivele, pentru cari această zi fusese destinată pentru cultul creștin. Numai ora sau vremea din zi, în care se oficia liturghia atunci, nu este menționată.

Este vrednic de remarcat totuș că sfânta Euharistică este prezentată de sfântul Iustin ca o comemorare nu numai a patimilor, deci a jertfei Domnului, ci și a învierii lui (cap. LXVII, 7), fiind pusă într'o strânsă legătură învierea cu misterul instituit la Cina cea de taină (cap. LXVI, 3). Prin urmare, liturghia euharistică celebră, după concepția creștină din veacul al doilea, în toată splendoarea, misterul operei mântuirii săvârșită de Domnul nostru Iisus Christos. Serviciul divin al bisericii reprezintă opera Mântuitorului nu numai din lumea aceasta, nu numai „după trup” (2 Corint. V, 16), ci ea îl privește și îl reprezintă și „înălțat întru slavă” (I Timot. III, 16) sau înviat. Astfel, Duminica, prin săvârșirea liturghiei euharistice în cursul acestei zile, ajunge simbolul unei noi creațiuni, în comparație cu cea descrisă în primele capitole ale Bibliei²⁰¹⁾. Pe de altă parte, liturghia creștină nu era o masă sau un banchet, căci elementele euharistice nu erau socotite simple alimente comune, ci ele ajungeau prin sfințire trupul și sângele Domnului. Ea era un oficiu public, la care luau parte numai cei botezați, iar caracterul social al liturghiei este subliniat prin participarea poporului la rugăciune. Totuș, oficierea ei este un atribut distinct al ierarhiei, care se deosebete de popor (λαός) și de ceteț, căci numai întâiul stăpânitor (ὁ προεστώς) — adică episcopul — sfințește darurile²⁰²⁾, el rostește rugăciunile iar poporul numai răspunde. La rolul de liturghisitor a ierarhiei se referă sfântul Iustin. de asemenea, în scrierea sa „Dialogul cu iudeul Trifon”, când zice că „jertfele și euharistiile (mulțumirile) făcute de (persoane) vrednice sunt singurele sacrificii perfecte și plăcute lui Dumnezeu²⁰³⁾. Persoanele vrednice vizate

201) Cf. J. B. Thibaut, La liturgie romaine, p. 44.

202) Vezi Dialogul cu iudeul Trifon, CXVI.

203) Cap. CXVII, 2.

de sfântul Iustin sunt echivalente cu ierarhia, care având putere de a liturghisi, eră singură vrednică de a oficia serviciul euharistic. Întâiul stătător comentează locurile din cărțile sfinte și administrează sfaturi prin predică, el concentrează ofrandele și poartă grijă de cei ce au trebuință de ele.

2. — Trecând la considerațiunile propriu zis liturgice, amintim încă odată că sfântul Iustin ne dă descrierea liturghiei mai pe larg de două ori și această repetiție o face cu bună știință, căci în cap. 67, 5, repetându-se subliniază: „precum deja am spus”.

În cap. 65, ne este înfățișată o liturghie baptismală, ca s'o numim astfel, adică serviciul divin pentru botezarea catehumenilor, care avea loc în primele veacuri, de obicei în noaptea Paștelor. După ce s'a ocupat de taina botezului în capitolele 61—64 ale apologiei sale, el descrie în cel următor primirea nouilor botezați la cea dintâi liturghie, între credincioși și prima lor împărțășire, pentru ca în cap. 67 să ne înfățișeze rânduiala comună a liturghiei duminicale. Structura acestor servicii concordă în liniile lor generale; numai prima parte a serviciului sau ceea ce am putea numi liturghia catehumenilor le deosibește, căci este clar că, în rânduiala liturgică dată de sfântul Iustin, se disting cele două părți ale cultului creștin: liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor. Negreșit, desăvârșirea acestei instituțiuni bisericești este opera veacului al patrulea; dar despărțirea serviciului divin în două, adică o parte comună sau pentru toți — botezați ori numai candidați la botez — nu se poate contesta chiar în veacul al doilea. De altfel, am văzut că chiar în veacul apostolic se deosibiau două părți în serviciul divin, de și se întemeiau pe alte considerațiuni. În liturghia sfântului Iustin se oglindesc, cel puțin, germenii disciplinei catehumenatului, care s'a tot accentuat din a doua parte a veacului al doilea, divizându-se cu vremea în unitățile, cari alcătuesc astăzi cele șapte laude, (vecernie, pavecerniță, miezonoptică, utrenia cu ceasul I, ceasul III, ceasul VI și ceasul IX) și care pot fi privite ca o prelucrare a materialului întrebuințat în ser-

viciul divin din vechile adunări zilnice. Astfel, după culturile rugăciunilor euharistice de mulțumire și de binecuvântare corespund liturghiei credincioșilor, tot așa rugăciunile, citirile din Scriptură și predica au servit ca material, din care s'a alcătuit în urmă liturghia catehumenilor²⁰⁴⁾.

În rânduiala serviciului divin descris de sfântul Iustin în cap. 65, locul liturghiei catehumenilor îl ocupă ceremoniile botezului. În liturghia obișnuită însă, înfățișată în capitoul 67, *prima parte* a serviciului, corespunzătoare liturghiei catehumenilor, este alcătuită din următoarele elemente de cult:

a) Citiri din sfânta Scriptură, fără îndoială, din ambele Testamente;

b) Predica sau Omilia protosului liturghisitor. Din felul, în care este descrisă predica de sfântul Iustin, se vede că ea se reducea în cult la un comentariu. Ea nu mai era vorbirea inspirată a harismaticilor din biserica Corintului de pe vremea sfântului apostol Pavel, ci era numai o cuvântare explicativă și de aplicație a pericopelor din scriptura Vechiului și Noului Testament;

De cântarea religioasă, apologia sfântului Iustin nu face nici-o mențiune. Ea trebuie, totuși, subînțeleasă în legătură cu întrebuintarea sfintei Scripturi în cultul creștin, de oarece psalmii sunt un element al ei și, ca atare, psalmodia va fi alternat, negreșit, cu lecturile din Biblie.

A doua parte a serviciului, adică liturghia euharistică, se ascultă și se îndeplinește stând toți în picioare (LXVII, 5), ceea ce însemnează că mai înainte se putea sta și jos.

a) Introducerea o formă o rugăciune generală, la care luau parte toți credincioșii, adică cei botezați, fie recitând în șoaptă după liturghisitor, fie participând prin răspunsuri. Aceasta reprezintă ectenia mare, judecând după expresiunile din cap. 65 al. I Apologii și din unele pasagi ale Dialogului cu Iudeul Trifon, expresiuni care se găsesc în cadrul recomandațiilor din epist. I Timoteiu, II, 1—15 a sfântului apostol Pavel. Obiectul acestor rugăciuni comune rezultă clar, când sfântul Iustin zice:

204) Cf. Golubțov, op. cit.

„noi facem rugăciuni fierbinți pentru noi, pentru cel botezat și pentru toți ceilalți de pretutindeni”²⁰⁵), iar cu alt prilej asigură pe păgâni: „ne rugăm pentru voi și pentru toți ceilalți oameni, cari ne urăsc”²⁰⁶) — poate, făcând aici aluziune la Iudei și la eretici, întru cât lămurește mai departe că scopul acestor rugăciuni este ca ei să-și schimbe părerea și să creadă, spre a se mântui.

Două pasagii din dialogul sfântului Iustin par a ne lăsa să vedem până chiar și răspunsul „*Doamne miluește*” al adunării la cererile formulate în rugăciunea comună, care veniă înainte de rugăciunea euharistică. Astfel, în cap. XCVI, 3, el zice: „Pe lângă aceasta, ne rugăm pentru voi, pentru ca să fiți miluiți (*ζνα ἐλεθηθητε*) prin Christos”, iar în cap. CVIII, 3: „Ne rugăm, pentru ca, chiar dacă vă veți converti acum, să aflați toate milele (*πάντας ἐλέους τυχεῖν*) la Dumnezeu universalui, părintele cel milostiv și îndurător”²⁰⁷).

b) Urmează apoi sărutarea frățească (LXV, 2). Este pentru prima oară, când se face mențiune precisă de sărutarea păcii între actele liturgice. Ținând seamă că ea este amintită numai în liturghia baptismală, lipsind din a doua descriere a liturghiei, am putea deduce că, la început, sărutarea păcii va fi fost în uz numai în liturghia oficiată cu ocaziunea botezului catehumenilor, fiind un semn de frățietate între vechii credincioși și cei noi, intrați în biserică prin botez.

După aceasta se aduc liturghisitorului elementele euharistice, cari constau din pâine și vin amestecat cu apă; este cea dintâi mărturie documentară despre întrebuițarea apei în pregătirea sfintei Euharistii.

c) Cu producerea elementelor, se deschideă ritul euharistic propriu zis. Liturgul înalță, în legătură cu ele, două feluri de rugăciuni: *εὐχαί* și *εὐχαριστίαι*, „atât cât poate” (LXVII, 5) sau, cum se exprimă cap. LXV, 3: „face timp îndelungat mulțumire, pentru că am fost în-

205) Cap. LXI, 1.

206) Dialogul cu Trifon, CXXXIII, 6 și XXXV, 8.

207) Cf. J. B. Thibaut, La liturgie romaine, p. 47—48.

vredniciți de acestea din partea lui”, iar poporul se asociază printr’un „amin” colectiv la încheierea rugăciunii,

Este ușor de recunoscut în descrierea făcută în apologia sfântului Iustin aceeaș temă tradițională a rugăciunii euharistice, pe care am mai văzut-o și anume proslăvirea lui Dumnezeu și mulțumiri recunoscătoare pentru binefacerile creațiunii și pentru harurile mântuirii prin Iesus Christos. Tema aceasta este mai explicit descrisă în dialogul cu Iudeul Trifon, cealaltă scriere a sfântului Iustin. Astfel, în cap. LXI, 1, el zice: „Iesus Christos ne-a prescris să facem Euharistia, pentru ca să mulțumim în acelaș timp lui Dumnezeu, pentru că a creiat lumea cu tot ce se află într’însa, pentru trebuințele omului și pentru că, sfărâmând de tot legile și puterile răufăcătoare, ne-a liberat de păcatul, în care ne-am născut, prin Acela, care de bună voie a suferit”.

Cuvântul Euharistie este întrebuințat ca un fel de termen tehnic, însemnând atât marea rugăciune euharistică sau de mulțumire pronunțată de preot sau episcop (LXV, 3), cât și elementele euharistizate sau ajunse Euharistie prin sfințire (LXV, 5; LXVII, 5). Euharistia se face întru pomenirea pațimilor Domnului, lucru, de care sfântul Iustin vorbește în dialogul cu Iudeul Trifon, când zice că: „rugăciunile și euharistiile, făcute de persoane vrednice (preoți sau episcopi), sunt singurele sacrificii perfecte și plăcute lui Dumnezeu...; numai acestea au fost prescrise a se face de creștini prin pomenirea din alimentul lor uscat și umed, în care se face amintirea pațimei, pe care a suferit-o Fiul lui Dumnezeu pentru ei” (CXVII, 2—3). Euharistia este deci o jertfă, idee subliniată, de altfel, în întrebuințarea cuvântului de προσφορά pentru elementele materiale ale proaducerii (1 Apolog. LXVII, 2). Această valoare, ele o capătă prin transformarea în trupul și sângele Domnului și, pentru lămurirea acestei idei, sfântul Iustin dă o explicațiune analogă cu întruparea Mântuitorului (LXVI, 2).

d) Pe lângă aceste comentarii cu caracter dogmatic asupra Euharistiei, ar fi fost mai interesant din punct de vedere liturgic să cunoaștem formulele înglo-

bate în rugăciunea euharistică și pe cele care se întrebuințau în momentul transformării. Cuvintele nu ne sunt date, într'adevăr, dar sfântul Iustin Martirul face să se înțeleagă efectul lor, când menționează că pâinea și vinul, cu care se împărtășiau creștinii, nu erau alimente obișnuite sau vulgare (LXXVI, 2).

Eră însă o rugăciune pentru sfîntirea p inii și vinului, adică ceeace s'a numit mai târziu „epicles ” sau rugăciunea pentru invocarea sfântului Duh. Textul primei apologii nu ne-o dă, dar o menționează categoric, ceeace este nu de mică importanță pentru veacul, în care' ne aflăm.  n ciuda practicii liturgice de mai târziu din biserica romano-catolică, sfântul Iustin Martirul vorbește de „*alimentul euharizizat ( venit Euharistie sau sf nit) prin rugăciunea cuvântului, care vine dela El*” (LXVI, 2).

Nu este mai puțin adevărat, însă, că interpretarea textului original, care se referă la această chestiune, ridică unele greutăți și n'a unit pe toți exegeții în jurul unei interpretări unice. Iată expresiunea în cauză: „(Tot aș  luăm) τὴν δι. εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν” (LXVI, 2). Referindu-se la expresiunea de mai 'nainte: „εἰς λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεῖς Ἰησοῦς Χριστός = Iisus Christos  ntrupat prin cuvântul lui Dumnezeu” din acelaș aliniat, unii interpreți iau expresiunea λόγος ca Cuvântul sau Logosul personal al lui Dumnezeu, prin care a avut loc  ntruparea Mântuitorului și prin care, tot aș , se face transformarea elementelor euharistice. Prin analogie cu acest sens, „*rugăciunea cuvântului, care vine dela El*”, trebuie să însemneze că pâinea și vinul se transformă în Euharistie prin rugăciunea Mântuitorului, care este cuvântul, ce vine dela Dumnezeu. Din punct de vedere gramatical și chiar din punct de vedere al dogmaticii ortodoxe și al formulei întrebuințată în epiclesa liturghierului de azi al bisericii ortodoxe, sensul este posibil. Alți autori interpretează însă pe λόγος din primul pasaj ca Cuvântul personal al lui Dumnezeu, iar pe cel din expresiunea noastră ca pe un „cuvânt” sau formulă obișnuită.

Pentru ca λόγος din ambele pasagii să poată în-

semna Cuvântul divin personal, ar fi trebuit să se fi întrebuintat expresiunea însoțită de articol, ceea ce însă lipsește. Deci sensul mai probabil al textului δι' εὐχῆς λόγου trebuie să fie altul și se pare că alte locuri din scrierile sfântului Iustin înlesnesc precizarea. Astfel, comparația făcută în dialogul cu iudeul Trifon (c. 100), între Eva, care, ascultând de *cuvântul* șarpelui, a făcut să se nască neascultarea și moartea, și între Fecioara Maria, care, răspunzând îngerului: „fie mie după *cuvântul* tău”, născu pe Fiul lui Dumnezeu, pare a ne duce la sensul mai adevărat. Prin urmare, expresiunea λόγος din pasagiul δι' εὐχῆς λόγου trebuie interpretată ca un cuvânt plin de autoritate sau o poruncă, care poate avea efecte supra-naturale; așa precum prin acest cuvânt puternic al lui Dumnezeu s'a făcut întruparea lui Iisus, tot astfel cuvântul rugăciunii, lăsată nouă de Christos, săvârșește sfințirea Darurilor. „Cuvântul rugăciunii, care provine dela El” se referă deci la acea parte din marea rugăciune euharistică, prin care se invocă sfântul Duh pentru sfințirea Euharistiei. Și cum, în opinia din veacul sfântului Iustin, rugăciunea euharistică eră socotită venind direct dela Mântuitorul, se înțelege ușor temeiul mențiunii „care vine dela El”.

Rămâne deci stabilit mai presus de orice îndoială că în marea rugăciune euharistică, la care se referă sfântul Iustin Martirul, se află inserată și epiclesa, așa precum se găseau și cuvintele de instituire ale Cincei, menționate de El aparte²⁰⁸).

În ceea ce privește însă înfățișarea marei rugăciuni euharistice, o lumină pot proiecta câteva considerațiuni, ce se impun de însăși expresiunea întrebuintată de sfântul Iustin pentru exprimarea aceleiași idei în cap. XIII, 1, al primei sale apologii. Făcând o mențiune sumară, precum deja am văzut, despre rugăciunea euharistică, el vorbește în acel capitol de proslăvirea lui Dumnezeu λόγῳ εὐχῆς = *prin cuvântul rugăciunii* sau printr'un cuvânt de rugăciune. Termenul λόγος (cuvânt) cuprinde în sine ideea de cuvântare și de expunere sau istorisire. Ex-

208) Cf. *Adrien Fortescue, La messe, p. 30—33.*

presiunea $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$ am putea-o deci traduce mai liber: *o cuvântare sau vorbire cu caracter de rugăciune ori o rugăciune în formă de cuvântare și istorisire*. În biserica primitivă, marea rugăciune euharistică, în care se făcea amintire atât de acțiunea providenței pentru lume cât și de ceea ce Mântuitorul a făcut și a suferit pentru noi, nu putea avea decât înfățișarea unei narațiuni sau cuvântări solemne. Expresiunile din liturghierul de azi: „Aducându-ne aminte... de toate cele ce s’au făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de învierea de a treia zi, de suirea la ceruri...”, cari sunt o moștenire veche confirmată de Constituțiile sfinților apostoli (cartea VIII-a cap. 12) și cari sunt numai formele concludente ale lungii expuneri solemne, prin care se celebră misterele mântuirii, alcătuiesc o dovadă despre forma de cuvântare sau de narațiune a vechei rugăciuni liturgice. Eră deci un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$ = o cuvântare în formă de rugăciune. Așa se face că întâlnim în unele documente ale literaturii creștine latine numirea de „sacramentul obișnuitei proclamațiuni (proslăviri sau laude publice)” — *sacramentum solitae praedicationis* — pentru desemnarea rugăciunii euharistice, cum citim în traducerea latină a unei epistole adresată în anul 256 de Firmilian, episcopul Cezareei Capadociei, sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei²⁰⁹). De asemenea, în scrierea *De Trinitate et de Spiritu sancto*, atribuită sfântului Atanasie cel mare, rugăciunea euharistică este numită „*ministerium relationis*” (expunerea sau relațiunea liturghiei): „*Ecclesiae Christi omnes ab oriente ad occidentem convenienter patrem a Seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione*” (No. 16) = Toate bisericile lui Christos dela răsărit, până la apus mărturisesc de acord că Tatăl este laudat de serafimi în relațiunea (expunerea) liturghiei²¹⁰). Înăuntrul acestei lungi relațiuni liturgice despre misterele creațiunii și ale mântuirii în genere, își avea loc și acel $\epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \pi\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ — acel cuvânt de rugăciune, care venia dela Mântuitorul,

209) Inter Cypriani Epistol., LXXV, 10.

210) Cf. J. B. Thibaut, La liturgie romaine, pag. 54.

cum zice sfântul Iustin, adică epiclesa, împreună cu cuvintele de instituirea sfintei Euharistii, de asemenea pronunțate de Mântuitorul.

e) După sfințirea elementelor proaducerii, urmă împărtășirea celor de față. Pentru aceasta, se cerea vrednicie morală, ca și în „Invățătura celor doisprezece apostoli”, precum rezultă atât din condițiunea credinței creștine impusă candidatului la împărtășire (LXVI, 1), care trebuie să trăiască precum a învățat Christos, cât și din mențiunea că „noi nu luăm acest aliment ca pe o pâine obișnuită și ca pe o băutură obișnuită” (LXVI, 2). De frângerea pâinii, sfântul Iustin nu face amintire, dar acest fapt se subînțelege din însăși faptul distribuirii sfintei Euharistii celor prezenți și trimiterea, prin diaconi, celor ce nu putuseră participa la liturghie.

f) Agapa conexată liturghiei din Corint în veacul I, vedem că nu mai face parte din liturghia descrisă de sfântul Iustin la mijlocul veacului al doilea. Această masă de dragoste suferise o modificare și se reducea acum la o împărtășire a celor lipsiți sau în nevoi, din bunurile date de bună voie de cei avuți și concentrate sub administrația episcopului, în grija căruia cădea organizarea și aplicarea asistenței bisericești.

Precum vedem, în tabloul general al sfintei liturghii înfățișată în prima apologie a sfântului Iustin Martirul și completat în unele puncte cu lămuriri din scrierea sa „Dialogul cu Iudeul Trifon”, se reflectă în aceeași ordine momentele mari și principale ale liturghiei ortodoxe de astăzi, ceea ce mărește valoarea acestei surse pentru istoricul liturghiei. Un document atât de complet nu ne-a procurat nici unul din cele dintâi trei veacuri creștine. Totuș, el se găsește verificat și susținut de mențiuni incidentale privitoare la liturghie, din alți scriitori ai veacului al doilea.

3. — Lăsând la o parte pasagiile din *Atenagora*²¹¹⁾ și din *Teofil al Antiohiei*²¹²⁾, cari privesc părți cu totul

211) Care a scris *Προσβεία περί χριστιανῶν* = Legatio pro christianis pe la an. 177.

212) A scris *Ἐπὶ Ἀυτόλυκον* în preajma an. 180.

secundare ale liturghiei ca: atitudinii morale și fizice și numai într'un caz o mențiune incidentală în legătură cu rugăciunea credincioșilor pentru împărat²¹³), ne vom opri asupra referințelor date de sfântul Irineu († c. 202) în scrierea sa *Adversus Haereses*. În apologia sa împotriva ereticilor gnostici din acea vreme, Irineu n'are ca preocupare principală liturghia. El stă în primul rând pe terenul doctrinar sau teoretic, dar, pentru soliditatea argumentelor sale, el se referă atât la învățătura, cât și la practicile bisericii întregi, așa că datele sale privitoare la liturghie aveau o valoare ecumenică, dovedind ca și sfântul Iustin existența unei rândueli liturgice cunoscută în întreaga biserică.

Astfel, el amintește despre pronunțarea cuvintelor de instituirea cinei și despre proaducerile din pâine și vin²¹⁴) și privește sfânta Euharistie ca jertfa, ce se oferă în toată lumea dela apostoli încoace, ca o realizare a proorociei lui Maleahi (I, 10—11)²¹⁵). Deosebit de important din punct de vedere liturgic este punctul, în care Irineu confirmă pe sfântul Iustin despre existența epiclesei în veacul II sau a unei formule de invocarea sfântului Duh pentru sfințirea elementelor materiale ale Euharistiei, când zice: „căci precum pâinea, care este (produsă) din pământ, din moment ce primește *invocarea lui Dumnezeu*, nu mai este din această clipă pâine obișnuită, ci Euharistie, constând din două lucruri: pământesti și cerești, tot astfel și corpurile noastre nu mai sunt stricăcioase, când primesc Euharistia, având speranța învierii”²¹⁶). Cum se vede, invocarea lui Dumnezeu peste daruri este echivalentă cu expresiunea sfântului Iustin: εὐχαριστεῖν τὸν ἄρτον. Ideia devine și mai clară, când sfântul Irineu zice că pâinea și vinul amestecat cu apă în potir primesc „*cuvântul lui Dumnezeu și se face Euharistia, sângele și trupul Domnului*”²¹⁷). Aceste pasagii susțin deci inter-

213) Legatio pro Christianis, XXXVIII și Ad. Autol, I, 11.

214) Adv. Haeres., cartea IV, cap. XVII, 5; cap. XVIII, 1, 2, 4, 6.

215) Ibidem, cartea IV, cap. XVII, 5

216) Ibidem, cartea IV, cap. XVIII, 4—5.

217) Ibidem, cartea V, cap. II.

pretarea cuvintelor „rugăciunea cuvântului, care vine dela El” (din sfântul Iustin, în sensul unei rugăciuni de chemarea puterii divine peste daruri. Lucrul devine și mai lămurit, dacă amintim că — în legătură cu imputarea făcută gnosticului Marcu, pentru că admitea femeii la oficierea sfintei Euharistii — sfântul Irineu adăogă că acest eretic prelungia τὸν λόγον τῆς ἐπι(κ)λήσεως) = cuvântul (sau rugăciunea) de invocare.

Cu aceste date se încheie cunoștințele noastre despre starea liturghiei în veacul II.

VI.

Liturghia în veacul al treilea.

SUMAR: 1. Date generale despre existența unei rândueți consistente a liturghiei. — 2. Momente și elemente din liturghia catehumenilor. — 3. Mențiuni noi despre liturghia euharistică (credincioșilor). — 4. Chestiunea epiclesii. — 5. Luarea sfintei Euharistii de credincioși acasă. — 6. Concluziuni.

1. — Cu toată mulțimea scrierilor, ce ne-au rămas dela Părinții și scriitorii bisericești ai veacului III creștin, totuș nici una nu ne instruește asupra liturghiei, în felul în care o face în veacul II sfântul Iustin în prima sa apologie. Mențiuni și aluziuni în legătură cu cultul bisericii se găsesc, este adevărat, dar numai incidental în operele autorilor din această vreme, cari, fără a avea ca subiect principal sau secundar liturghia, au fost aduși, totuș, de logica dezvoltării temei lor, să se refere la un moment sau altul din liturghie.

Până la un punct, explicațiunea lipsei unor izvoare mai ample pentru istoria liturghiei din această vreme, am afla-o în rigoarea disciplinei arcașe, a cărei funcțiune s'a tot accentuat dela finele veacului întâi până într'atâta că, chiar la începutul veacului al patrulea, un părinte bisericesc, ca *sfântul Atanasie cel mare*, a putut să-i invoace principiul. „Nu se cuvine — zicea el — să punem misterele sub ochii neinițiaților, de teamă ca pă-

gâinii, în nepriceperea lor, să nu rătă de ele și pentru a nu se scandaliza catehumenii”²¹⁸). Par’că n’ar fi însă suficient atâta, spre a se motiva tăcerea sau rezerva literaturii bisericești din această epocă, cu privire la Liturghie, când opere anterioare, ca apologia sfântului Iustin, vorbiseră mai mult despre ea și când, chiar în acest veac, aluziunile incidentale se referă la părți esențiale ale liturghiei, atunci când a trebuit să vină vorba despre ele. Mai de grabă, tot atât de probabilă ca și rigoarea disciplinei arcașe trebuie să fie și considerațiunea că va fi lipsit ocaziunea de a se face subiect de controversă publică din cultul creștinilor, iar, pe de altă parte, pentru creștini ca eră un element prea cunoscut și familiar, ca să facă obiect pentru tratate speciale.

Cu toată tăcerea documentelor, existența unei rândueli consistente a liturghiei în veacul al treilea este mai presus de orice îndoială. Am văzut-o deja constatată pe la mijlocul veacului al doilea; mai mult — *Clement al Romei* o invocase încă în a doua jumătate a veacului întâi, în prima sa epistolă către Corinteni. Ea reprezintă, de sigur, un bun al tradiției apostolice, la care am văzut referindu-se biserica primelor două veacuri și aceeaș atitudine se observă și în veacul III în legătură cu ritul liturgic al Euharistiei. Astfel, *sfântul Ciprian* († 258) stăruiește, în scrisoarea către Caecilius, episcopul din Biltha (Africa proconsulară), ca preotul să îndeplinească ritul euharistic întocmai așa, cum a făcut Mântuitorul²¹⁹). Practica unei rândueli oficiale și generale a liturghiei este un sentiment puternic și adânc înrădăcinat și în conștiința bisericească a veacului III. Rânduiala liturghiei constituia o normă, care nu putea fi înfrântă fără reacțiune din partea bisericii. Pentru *Clement al Alexandriei* († 215), uzul liturgic general al bisericii este „*καὶ τῆς ἐκκλησίας*“. Astfel, vorbind în scrierea sa *Stromata*, despre săvârșirea Euharistiei de către ereticii „*ἐν κρήνη*”²²⁰) cu pâine

218) Apologia împotriva arienilor, P. G., t. XXV, col. 265—269.

219) Epistula LXIII, 14, 17.

220) Cf. *Pedagogul*, II, 2.

și apă, el subliniază cu ocazia interpretării unui text din Proverbele lui Solomon (IX, 17), că o astfel de producere (τὴν προσφράσιν) nu este în conformitate cu „regula (rânduială) bisericii”²²¹). De asemenea, ceva mai târziu, Firmilian, episcop de Cesarea Capadociei, între 230—268, vorbește de o „regulă bisericească” pentru liturghie, într-o epistolă adresată sfântului Ciprian în toamna anului 256²²²).

Care eră, însă, acea rânduială în veacul lui Clement al Alexandriei?

Intr-o formă foarte palidă, am putea întrevădea unele momente ale sale în descrierea dată de chiar acest autor într-o alegorie poetică din scrierea sa „îndemn către neamuri” (*Cohortatio ad gentes*). Sfătuind pe adepții misterele să părăsiască riturile lor și să prefere ceremoniile liturghiei creștine, el face următoarea paralelă:

„Eu vreau să-ți arăt pe Logos și tainele (misterele) Logosului și să ți le explic după propriile tale tablouri... Corul este acela al dreptilor, cântarea lor este un imn către împăratul tuturor; fetele psalmodiază, îngerii îl laudă, profeții învață... O, cu adevărat mistere sfinte, o, luminează obștească! La lumina făcliilor sunt condus să văd cerurile și pe Dumnezeu. Eu sunt sfânt, de oarece mă sfîntesc prin consacrare. Preot este Domnul; El conduce pe inițiat la lumină și-l înseamnă cu pecetia sa. El înfățișează pe credincioși Tatălui, mântuiți de acum pentru totdeauna... Iisus cel veșnic, Marele Preot al unicului Dumnezeu, care nu este decât una cu Tatăl, (se roagă pentru oameni și-i învață. Veniți cu mine, pentru ca să primiți cu mine darul nemuririi. Eu vă dau Logosul, cunoștința de Dumnezeu și de voi înșivă”²²³).

Prin interpretarea acestei alegorii, am putea distinge unele elemente ale cultului creștin. Astfel, tainele Logosului nu pot fi decât subiectul sau tema sfînței

221) Stromata, I, 19: „μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας...”

222) Inter Cypriani Epistul. LXXV, 10.

223) Cohortatio ad gentes (P. G. tom. VIII. col. 237—246; cf. și Protreptic, pgf. 118 sq.).

liturghii, care reprezintă și face amintire de tot ceea ce a săvârșit Domnul pentru mântuirea lumii. Corul dreptilor și psalmodierea fecioarelor — în contrast cu menadele — se referă, de sigur, la cântarea și imnele creștinilor, iar cântările de laudă ale îngerilor au, poate, semnificația imnului de trei ori „sfânt”, întonat de serafimii proorocului Isaia. Expresiunea „profeții învață” nu poate avea alt înțeles decât al întrebuirii citirilor din Scriptură în biserică. Clement pare a face aluziune la liturghia bapțială, ca și sfântul Iustin Martirul, când vorbește de sfințirea și conducerea inițiatului la lumină de către însuș Iisus Christos. Vorbind de preoția Mântuitorului, autorul cohortației se referă, de sigur, la jertfa euharistică, care conferă nemurire prin împărțășirea cu ea.

Celelalte mențiuni singuraticе din literatura veacului al treilea, cari interesează liturghia, măcar că prin ele înșile nu ne învață nimic mai mult decât cea de mai nainte, asupra rânduelii ei, totuș își găsesc locul în planul liturghiei cunoscută în veacul I și II și în cel al veacurilor următoare. Urmărite și examinate, deci, după planul acesteia, datele scriitorilor bisericești din veacul III ne pot orienta printr'insele mai amănunțit și asupra structurii liturghiei din această epocă. Astfel, cele două părți ale cultului creștin — liturghia catehumenilor și cea a credincioșilor — pot fi constatate destul de distinct și acum. Chiar la începutul veacului III, *Tertulian* († c. 220) se plângea împotriva ereticilor, pentru că lăsau pe catehumeni și chiar pe păgâni să ia parte cu credincioșii la liturghia euharistică²²⁴), iar ceva mai târziu, un scriitor orientat din acelaș veac, ca *Origen* († 254—5), atrăgea atențiunea catehumenilor să nu discute misterele creștine în fața celor neinițiați²²⁵). De sigur, o astfel de precauțiune ar fi fost inutilă, precum fără rost ar apărea incidentul lui *Tertulian* cu ereticii, dacă cele două părți ale liturghiei n'ar fi avut ființa și rânduelile lor bine definite. De altfel, scriitorii și Părinții bisericești din această vreme fac atâtea

224) De praescr., c. 41.

225) In Lucam. Homilia VII (P. G., t. XIII, col. 1819).

aluziuni și mențiuni la elementele, cari alcătuiesc conținutul acestor părți ale cultului, așa cum le-am semnalat încă din epoca apostolilor.

2. — Să începem cu liturghia catehumenilor. Astfel, citirea pericopelor din sfânta Scriptură, în biserică, este confirmată de *Clement Alexandrinul*²²⁶⁾ și de *Origen*²²⁷⁾ în Orient, iar în Apus de *Tertuțian*²²⁸⁾ și *sfântul Ciprian*, care ne informează că lectura se făcea de pe amvon²²⁹⁾. Mai mult, în imitarea uzului de pe vremea sfinților apostoli, se citiau în biserică și scrisorile pastorale ale episcopilor, după relațiunile, pe care le avem dela *Tertulian*²³⁰⁾ și *sfântul Ciprian*²³¹⁾. Eră vreme de persecuție și de luptă cu ereticii, așa că instrucțiunile prepozițiilor de seamă ai bisericii erau de mare folos pentru viața spirituală a credincioșilor.

Ca și altă dată, *omilia* eră comentariul, ce urmă automat după citiri, precum ne lămuresc Stromatele lui *Clement Alexandrinul*²³²⁾, omiliile lui *Origen*²³³⁾ și scrierile sfântului *Ciprian*²³⁴⁾. Acesta din urmă ne informează că el predică în legătură cu cele ce s'au citit mai înainte, iar *Origen* repetă în diferitele sale omilii expresiunea: „să ne ocupăm de cele citite”²³⁵⁾. *Origen* este și mai amănunțit asupra regulilor, ce se observau cu privire la lecturile biblice în biserică și la predică. „S'au citit —

226) Stromata, VII (P. G., t. XIII, col. 1819).

227) In Gen. homil. I, 17 (P. G., t. XII, col. 166; t. IV, col. 1, 183; t. VIII, 1, 203); in Exod. hom. I, 1 (P. G., t. XII, col. 297); în Levit., hom. I, 5 (P. G., t. XII, col. 411).

228) De praescript., 36 (P. L., t. II, col. 49); vezi și Apologeticum, 22 (P. L., t. I, col. 408).

229) Ep. 38, 2; ep. 39, 4—5.

230) De Pudicitia, I, (P. L., t. II, col. 981; De Praescript., 51 (P. L., t. II, col. 71).

231) Ep. XI, 7.

232) VI, 14 (P. G., t. IX, col. 337).

233) In Gen. homilia X, 1 (P. G., t. XII, col. 215); Cf. In Exod. hom. VII (P. G., t. XII, col. 349; In Levitic., hom. IV, 9 (P. G., t. XII, col. 444).

234) De Mortalitate, I.

235) In Gen., homilia I, 17 (P. G., t. XII, col. 160).

zice el — mai multe lucruri extrase din cărțile regilor: istoria lui Nabal, fuga lui David din'naintea lui Saul, pasagiul, în care se spune că David ia lancea lui Saul, fuga lui David la regele Achar, în sfârșit arătarea lui Samuel lui Saul la Pitonisa. În total, patru episoade deosebite. Dacă ar trebui să le comentăm pe toate, ar fi prea lung. Episcopul să-mi indice pasagiul, pe care trebuie să-l comentez" ²³⁶). De asemenea, Tertulian menționează că se dă drumul catehumenilor și penitenților, după rostirea omiliei ²³⁷).

Între citiri, după informațiile rămase dela Tertulian, se cântau alternativ *psalmi*, de către doi cântăreți ²³⁸). De întrebuițarea acestui gen tradițional de cântare liturgică în veacul III, fac amintire Clement Alexandrinul ²³⁹), ca și Origen ²⁴⁰). De sigur, uzul liturgic al psalmilor era creștinat și acum prin încadrarea lor în doxologii creștine, în felul celei păstrate într'una din scrierile lui *Dionisie al Alexandriei* († 254): „*Lui Dumnezeu-Tatăl și Fiului, Domnului Iisus Christos, cu Duhul sfânt, slavă și putere în vecii vecilor*" ²⁴¹). Imnele de proveniență creștină se aflăturau și în acest veac la psalmodia tradițională, precum mărturisesc aceeași scriitori. Dela Clement Alexandrinul ni s'a transmis la finele scrierii sale Pedagogul următorul imn plin de pietate avântată, despre care însă nu putem afirma că ar fi găsit o întrebuițare liturgică.

„Zăbală pentru cârlani neinvățați (Στόμιον πώλων ἀδαῶν), aripă a păsărilor, ce nu se rătăcesc, cârmă sigură a copilăriei, păstor al mieilor Împăratului; adună-ți pe nevinovații tăi copii pentru a lăuda cu sfințenie, a cânta cu inimă curată din buze

236) Migne, P. G., t. XII, col. 1012 (*Cabrol*, Le livre de la prière antique, VI-e éd., p. 104, nota 1).

237) De Praescript., 40; Cf. Apologetic., 39 (P. L., t. I, col. 469).

238) Ad uxorem, 19 (P. L., t. I, col. 1304).

239) Paed. II, 4. (P. G., t. VIII, col. 444); Stromat., I, 1 (P. G., t. VIII, col. 705).

240) In Psalm. homilia (P. G., t. XII, col. 1070 și 1071); In Judic. hom. VI, 2 (P. G., t. XII, col. 974).

241) Apologia ad Dionysium Rom. (P. L., t. V, col. 128 B) și în De Spiritu sancto, XXX, 72 (P. G., t. XXXII, col. 201 B).

nevinovate, pe cel dintâi dintre copii, pe Christos!

„Impărate al sfinților, Cuvântule, biruitorule prea înalt, dătătorule al înțelepciunii Tatălui celui prea înalt, Tu, sprijinitor întru nevoi, fericit în toți vecii, Iisuse, Mântuitorule al neamului celui muritor!

„Păstorule, lucrătorule, frâu, cârmă, aripă cerească a turmei celei prea sfinte; pescar de oameni răscumpărați, care prinzi pentru viața veșnică pe peștele nevinovat, smuls din unda vrășmașă a mării păcatului!

„Fii călăuzitorul lor, o, păstorule al oilor duhovnicești! Sfinte, fi-le călăuză! Impărate al copiilor fără prihană, urmele lui Christos sunt calea către cer!

„Cuvânt necurmat, veșnicie nemărginită, lumină fără sfârșit, izvor al milei, pricinuitor a toată fapta cea bună, viață fără pată a celor cari laudă pe Dumnezeu!

„O, Christoase, O, Iisuse! Noi, cei ce cu guri fragede (slabe) sugem laptele ceresc stors din fățele dulci ale înțelepciunii tale, har al harurilor; prunci, adăpați cu roua duhului, care curge din cuvântul tău cel hrănitor, cântăm împreună laude nevinovate, imne sincere Impăratului Christos! Să cântăm sfințele daruri (răsplătiri) ale învățăturii vieții!

„Să cântăm cu inimi curate pe Copilul cel atotputernic. Cor de pace, copii ai lui Christos, ceată nevinovată, să cântăm împreună pe Dumnezeul păcii”²⁴²).

Dintre elementele serviciului divin pentru catehumeni mai rămâne de constatat *rugăciunea*, în rânduiala din veacul al treilea.

Clement Alexandrinul, Origen și Tertulian vorbesc de mai multe ori de rugăciunea publică și se referă la mai multe feluri de rugăciuni²⁴³). *Ferdinand Probst* socotește că acolo, unde se întrebunțează termenii *αἰτήσεις* și *δεήσεις* (cereri, rugăciuni), este vorba de rugăciunile obișnuite în liturghia catehumenilor, spre deosebire de

242) Tradus după versiunea franceză din *Dom Prosper Guéranger*, *Institutions liturgiques*, II-è éd., t. I, pag. 70. — Imnele „lui Clement al Alexandriei au fost scrise, probabil, pentru catehumeni. Nu este exclus, deci, ca ele să fi avut o întrebunțare liturgică”. (Cf. *Dom Cabrol*, *La prière des premiers chrétiens*, p. 193; Paris 1929).

243) Vezi Origen, In Gen. homil. VII, 6 (P. G., t. 12, p. 203); In Levit. hom. VI, 6 (P. G., t. 12, col. 475); In Num., homil. X, 3 (P. G., t. 12, col. 643; homil. XXIII, 3); *Contra Cels.* VIII, 34 (P. G., t. 12, col. 748 și 1568) etc. etc.

εὐχαί, care se referă la rugăciunile din rânduiala liturghiei credincioșilor ²⁴⁴).

3. — În ceea ce privește această din urmă parte a liturghiei creștine, întâlnim, în diferite locuri ale literaturii veacului III, toate momentele indicate în rânduiala descrisă de sfântul Iustin Martirul și, în plus, amănunte noi, prin cari liturghia din acest veac se leagă cu cea a vremilor următoare. Astfel, și acum, ca și pe vremea sfântului Iustin, liturghia credincioșilor se ascultă în picioare, precum rezultă din următoarele cuvinte ale lui Origen: „să stăm drepti (în picioare) și să ne rugăm lui Dumnezeu să ne învrednicească a-i aduce darurile, pe cari ni le va întoarce, dându-ne bunuri cerești pentru proaducerile pământești” ²⁴⁵). De asemenea, ectenia cea mare sau „rugăciunea împreună cu frații”, cum o numia Tertulian ²⁴⁶), care constituia trecerea de la liturghia catehumenilor și introducerea în cea a credincioșilor, trebuie s'o recunoaștem în diferite scrieri ale sfântului Ciprian, care amintește diferitele categorii de cereri din cuprinsul acestei rugăciuni publice. Astfel, ea se făcea pentru biserică și unitatea ei, pentru episcop și tot clerul, pentru cei închiși, pentru binefăcători, pentru vrăjmași și întoarcerea celor păcătoși, pentru izbăvirea de primejdii, pentru pacea și iertarea păcatelor și mântuirea tuturor oamenilor ²⁴⁷). Ceva mai apropiat de caracterul unei formule liturgice pare a vorbi despre rugăciunea aceasta a credincioșilor Tertulian: „cu mâinele ridicate... ne rugăm pentru toți împărați, ca să aibă viață lungă, o împărăție tare, dinastie statornică, armată puternică, senat credincios, popor devotaț, ținut pașnic și tot ceea ce pot oamenii să ureze

244) Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, p. 135 (Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit., p. 40).

245) In Lucam homil. 39 (P. L., t. 13, col. 1901—1902).

246) De oratione, 18 (P. L., t. I, col. 1176, 1178); *Ad uxorem*, II, 4 (P. L., t. I, col. 1295).

247) De Dom. Oratione, 3, 8, 17; Ep. XXX, 6; Ep. LXI, 4; Ep. LXII, 5; XXXVII, 1. 4; *Ad. Demetr.* 25 (Cf. *Adr. Fortescue*, op. cit., p. 50).

cesarului”²⁴⁸). În Orient, de asemenea, se referă la acest gen de rugăciune Origen²⁴⁹) și Dionisie al Alexandriei²⁵⁰).

Pregătirea credincioșilor mai înainte de sfânta Euharistie se făcea prin sărutarea păcii, în rânduiala cunoscută în primele două secole. În secolul III, Tertulian susține de asemenea, menținerea ei ori de câte ori se oficia liturghia, contrar celor cari, pentru considerațiuni rigorigiste, voiau s’o elimine din liturghia săvârșită în zilele de post. Tertulian nu se învoește cu o astfel de dispozițiune decât pentru Vinerea patimilor (dies paschae)²⁵¹). De ea pomenește Clement Alexandrinul²⁵²) și Origen²⁵³).

Cu privire la ritul euharistic propriu zis, diferitele pașagii din scrierile bisericesti ale veacului III ne dau amănunte nu mai puțin interesante ca cele cunoscute din cele două veacuri precedente. În general, ele confirmă datele mai vechi, ba chiar le întăresc și le susțin cu amănunte mai precise. Origen face o descriere generală a rugăciunii euharistice, cunoscută de obicei sub numele grecesc de *anafora* (ἀναφορά). „La începutul rugăciunii (προοίμιον τῆς εὐχῆς) — zice el —, dăm slavă lui Dumnezeu după puterea noastră, prin Christos cel împreună slăvit, în sfântul Duh. După aceasta, fiecare trebuie a face mulțumiri în comun pentru harurile date tuturor și pentru cele, pe cari fiecare le-a primit dela Dumnezeu. După mulțumiri, fiecare să se pocăiască și să-și mărturisiască păcatele înaintea lui Dumnezeu, cerând mai întâi ajutorul, care îl va libera de obișnuința păcatului, apoi iertarea trecutului. După mărturisire, în al patrulea rând vine o rugăciune pentru mașile și cereștile lucruri, pentru sine însuș și pentru toți, pentru familia și prietenii fiecăruia. Iar după toate acestea, rugăciunea se încheie printr’o doxo-

248) De oratione, 29; Ad Scapulam, 2; Apologeticum 30, 32, 39 (P. L., t. I, col. 1196, 700, 443, 447 și 468).

249) Περὶ τῆς εὐχῆς, 14 (P. G., t. XI, col. 1071).

250) Ep. X ad Germanum, 5 (P. G., t. X, col. 1327).

251) De oratione,

252) Paedag., III, 11 (P. G., t. 8, col. 660).

253) In Romanos homil. X, 33 (P. G., t. 14, col. 1282).

logie către Dumnezeu prin Christos în duhul sfânt”²⁵⁴). Mai interesant și mai concis este însă următorul pasaj al aceluiași autor în legătură cu momentul sfințirii, din apologia îndreptată împotriva lui Cels: „Dar noi, mulțumind creatorului a toate, mâncăm pâinele proaduse cu mulțumiri și rugăciuni pentru toate darurile sale, (pâini) *făcute trup prin rugăciune*, ceva sfânt și care sfințește pe cei cari îl întrebuițează (mâncă) cu gând curat”²⁵⁵).

Precum ne lășă să vedem aceste texte, ritul euharisticii se desfășură ca și altă dată, aducându-se mai întâi materiile necesare, cari erau pâinea și vinul. În vin trebuie apoi să se pună apă. *Sfântul Ciprian* stăruiește asupra acestei practici bisericești, în epistola către Caecilius, lămurind că apa simbolizează poporul, iar amestecarea ei cu vinul însemnă încorporarea poporului la Christos, pentru că Christos, în patimile sale, ne-a purtat pe noi și patimile noastre²⁵⁶).

Urmă apoi, în legătură cu darurile, marea rugăciune euharistică, care, precum rezultă din prima descriere, eră brodată exact pe tema tradițională, adică: laudă și mulțumită lui Dumnezeu, prin Iisus Christos, pentru binefacerile materiale și spirituale.

• Dacă documentele mai vechi s’au mărginit tot la o simplă descriere, fără să ne dea *formularul liturgic* al acestei rugăciuni sau măcar unele *formule de încadrare*, literatura veacului III, însă, ne servește câteva propozițiuni liturgice sub formă de interjecțiuni, noui față de trecut, dar în permanentă întrebuițare în veacurile următoare. Astfel, *sfântul Ciprian* menționează că preotul pregătită atențiunea credincioșilor cu expresiunea:

— „*Sursum corda!*” (sus să avem inimile), la care poporul răspunde îndată:

254) Περὶ εὐχῆς (P. G., t. XI, col. 557—560).

255) Contra Cels., VIII, 33 (P. G., t. XI, col. 1565):
ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ’εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δεθεῖσι προσαγομένους, ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν τι καὶ ἀγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοὺς προθέσους αὐτῷ χρωμένους“.

256) Cf. Epistula LXIII, 13.

— „*Habemus ad Dominum*” (avem către Domnul ²⁵⁷).

Așa erau pregătiți credincioșii în vederea rugăciunii euharistice, ce avea să înceapă. Pare că se cântă și imnul serafimic de trei ori „Sfânt”, căci acest lucru trebuie să-l înțelegem din următoarele cuvinte ale lui *Tertu'ian*: „Se cuvine cu adevărat ca Dumnezeu să fie binecuvântat de toți oamenii, în orice loc și în orice vreme, pentru aducerea aminte, pe care trebuie întotdeauna s'o păstrăm pentru binefacerile sale... Aceluia, căruia curtea îngerească neîncetat îi strigă: Sfânt, Sfânt, Sfânt. Pentru aceea, dacă suntem vrednici să ne întovărășim cu îngerii, să ne obișnuim de aci de jos cu acest cuvânt divin față de Dumnezeu și cu această datorie a slavei viitoare” ²⁵⁸). La un astfel de imn, pare a face aluziune și *Clement al Alexandriei* în *Stromata*: „noi aducem mulțumiri lui Dumnezeu, cum fac ființele ζῷα cari îi cântă imnul de laudă și despre care vorbește Isaia într'o alegorie” ²⁵⁹).

4. — Scrierea lui Origen contra lui Cels cuprinde o precizie de mare importanță, care însemnează lămurirea definitivă a chestiunii de invocare asupra darurilor euharistice (epiclesa), menționată deja de sfântul Iustin dar mai confuz. Origen vorbește de *pâini „făcute trup prin rugăciune* (euharizitate, cum spune sfântul Iustin), „ceva sfânt”, iar într'o omilie, în care se ocupă de împărtășirea cu sfântul trup, în stare de vrednicie, numește sfânta Euharistie: „*Această pâine sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune*” ²⁶⁰), iar ceva mai în urmă, în acelaș loc: „*alimentul sfințit prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune*” ²⁶¹). Prin urmare, după laude și mulțumiri, marea rugăciune euharistică cuprinde, de sigur,

257) De Dominica Oratione, 31: „Ideo sacerdos, ante orationem, praefatione praemissa, parat fratrum mentes dicendo: *Sursum corda*, ut dum respondet plebs: *Habemus ad Dominum*, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere”.

258) De oratione, 3 (P. L., t. I, col. 1156).

259) P. G., t. VIII, col. 692).

260. „...φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἀγιασθέντος λόγου καὶ ἐκτεύξει ἄρτου...” (in Mat. homilia XI, 14 (P. G., t. 13, col. 948).

261. „...τὸ ἀγιαζόμενον βρώμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεω ..” (ibidem).

cuvintele de instituire, pe cari Tertulian le citează într-o scriere a sa, fără să specifice dacă se întrebuntau în liturghie ²⁶²) și apoi rugăciunea pentru chemarea sfântului Duh asupra darurilor.

Urmă apoi împărtășirea credincioșilor prezenți, preotul dând trupul în mâna credincioșilor, iar diaconul dând potirul cu sângele euharistic al Domnului ²⁶³). Din unele scrieri ale lui Tertulian înțelegem că agapa încă nu dispăruse din biserica Africei, dând naștere la neorândueli ²⁶⁴).

5. — Un lucru curios aflăm în această vreme și a-nume: credincioșii puteau să ia cu dânșii acasă sfânta Impărtășire. Tertulian, prin anii 200—206, dă o soluție practică credincioșilor scrupuloși, cari pretextau că nu vin la liturghie Miercurea și Vinerea, pentru că ajunează și ar întrerupe postul împărtășindu-se. El îi îndeamnă să vină la biserică și în astfel de zile, dar să nu consume pe dată sfântul trup, pe care îl primesc în mână, ci să-l ducă acasă și să se împărtășiască cu el după ce s'a isprăvit timpul de ajunare ²⁶⁵). De altfel, această practică eră generală în această vreme și își găsește explicațiunea în împrejurările excepționale, prin care trecea atunci biserica. ²⁶⁶)

6. — Iată că examinarea datelor privitoare la liturghie, risipite în lucrările Părinților și scriitorilor bisericești din veacul III, ne fac pe deplin convingerea că liturghia bisericii păstră exact aceeaș semnificație și aceeaș

262) *Adversus Marc.* IV, 40 (P. L., t. II, col. 460 C).

263) Cf. *Dionisie al Alexandriei*, Ep. IV ad Sixtum, II (P. L., t. V, col. 47 A); *Tertulian*, De Corona, 3 (P. L., t. II, col. 79—80); sf. *Ciprian*, De Lapsis, 25.

264) Cf. *Apologeticum*, 39 (P. L., t. I, col. 470); De Jejunis, 17 (P. L., t. II, col. 977).

265) Cf. De oratione, 19: „...Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii”.

266) Vezi în această privință studiul meu: „Păstrarea sfintei Impărtășiri pentru cei bolnavi” (Rev. Bis. ort. rom. no. 5 și 6, Mai și Iunie, 1928).

structură ca și în vremea apostolilor și a Părinților apostolici. Dar aceeaș lipsă a formularelor liturgice, cari să ne potoliască curiozitatea asupra rugăciunilor, în care se revărsase pietatea creștină, cari să ne limuriască asupra ordinei exacte, în care se înlănțuiau toate amănuntele liturghiei, — aceeaș lipsă stăruște în tustrele veacurile dintâi. Putem, oare, din această împrejurare, să conchidem la inexistența unor cărți liturgice în această epocă de restriște a bisericii? E greu de afirmat, de și o asemenea părere s'a exprimat. Au existat, dar n'au ajuns până la noi? Aceasta este o chestiune, pe care vom lămuri-o, când ne vom ocupa de cărțile liturgice.

Acum, e nevoie numai să constatăm că, cu toată absența unor astfel de izvoare directe și deci prețioase pentru istoria liturghiei, totuș întreaga literatură din primele trei veacuri, din toate laturile bisericii: din răsărit (Asia și Egipt), din Apus și din Africa proconsulară, este de acord să ne dea informațiuni, ce concordă perfect între ele și se completează, cu privire la descrierea generală a liturghiei.

Prectul PETRE VINTILESCU

SF. CYPRIAN NŪ RECUNOAȘTE EPISCOPULUI ROMEI PREROGATIVA PRIMATULUI JURISDICTIONAL

Intemeiată pe o falsă și cu totul tendențioasă interpretare a cuvintelor Mântuitorului, adresate sfântului apostol Petru: „Și eu zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea... etc.”¹⁾, biserica Romei, încă din primele timpuri ale existenței sale, a început să-și asume oarecari drepturi de întâietate față de celelalte comunități creștine, iar episcopul ei, socotindu-se adevărat urmaș al sfântului Petru, să manifeste în orice ocaziune o absurdă pretențiune de „*primatum jurisdictionis*”.

Din această cauză s'a dat naștere, pe această temă, după cum se știe, la o mulțime de discuțiuni și certuri cari, după o durată de aproape două secole, culminând în mijlocul celui de al XI-lea, au dus în mod fatal la dureroasa sfășiere în două a bisericii unitare, biserica Romei legiferând și ridicând mai târziu la rangul de dogmă această cu totul nejustificabilă pretențiune a sa. Iar pentru a susține cât mai temeinic această pretinsă prerogativă a încercat întotdeauna, prin graiul și condeii meșteșugit al devotaților săi fii sufletești, să talmăcească și răstălmăcească, în sprijinul tezei sale, tot ceace sfinții părinți și scriitorii bisericești ai primelor secole ale Creștinismului au cugetat și scris cu privire la fondarea și organizațiunea bisericii creștine. În vederea acestui scop deci, se înțelege că acela asupra căruia au fost fixate mai mult decât asupra oricărui altuia privirile teologilor romano-catolici, de când s'a ivit chestiunea primatului

1) Vezi Ev. Mateju, cap. XVI, vers. 18 și 19.

papal și până azi, a fost sf. Cyprian și în special opera sa „De catholicae ecclesiae unitate”.

În adevăr, atât patrologii²⁾ — mai vechi sau mai noi —, cât și o mulțime de comentatori catolici pretind că sf. Cyprian, în doctrina sa cu privire la biserică, cuprinsă în tratatul mai sus menționat, interpretând și el în cap. IV al acestei opere cuvintele Mântuitorului relate de sf. Ev. Mateiu în cap. XVI, 18, 19, susține: că sf. Petru a primit întâietatea sau primatul de a fi el cel dintâiu temeliea bisericii creștine și căpetenia celorlalți apostoli și că apoi, înzestrat cu această prerogativă specială, ducându-se la Roma și întemeind biserica de acolo a împuternicit și el la rândul său pe urmașii săi, adică pe papi, cu aceeași putere și drept de întâietate.

Chestiunea odată excitată nu a lăsat însă indiferenți nici pe teologii celorlalte confesiuni, — ortodoxi și protestanți —, astfel încât, în general vorbind, părerile cu privire la învățătura sfântului Cyprian despre biserică și primatul papal se pot grupa în următoarele trei categorii și anume:

a) Sunt unii cari cred și susțin că la sf. Cyprian se găsește foarte clar expusă învățătura despre un real primat papal jurisdicțional.

b) Alții cari din contră socotesc că sf. Cyprian este susținătorul unei curate constituțiuni episcopale, recunoscând cel mult o însemnătate simbolică a lui Petru și deci și a episcopului Romei pentru unitatea bisericii, excluzând însă în orice caz cu desăvârșire ideea unui real și activ primat papal.

c) Alții în sfârșit cari, păstrând o cale de mijloc ca să zicem așa, susțin că în adevăr sf. Cyprian nu recunoaște lui Petru și deci nici episcopului Romei, niciun primat jurisdicțional propriu zis, dar totuși îi recunoaște caracterul unui real punct de unitate și mijlocitor al unității bisericești. Aceștia acceptă deasemenea și o șovăială, o evoluție, ba chiar și o contrazicere uneori în vorbe, manifestațiunile și atitudinea sa, cum este de ex. atitudinea în lupta contra schismaticilor pe tema botezului; iar aceste nesiguranțe se oglindesc la orice pas în scrierile sfântului părinte.

2) Vezi: Johannes Alzog „Grundriss der Patrologie”. Freiburg im Breisgau, IV Auflage, 1888, pag. 204—206; Otto Bardenhewer: Geschichte der Altkirchlichen Litteratur, Band II, Freiburg im Breisgau 1914, pag. 460 și următoarele; deasemenea F. Cayré: Précis de Patrologie, Paris 1927, pag. 253 și alții.

Fără ca această despărțire în aceste trei grupe să aibă la bază un criteriu strict confesional, putem totuși spune că în grupa I-a și a III-a predomină catolicii, — moderni mai ales, pe când în a II-a ortodoxii³⁾, protestanții precum și o parte din vechii catolici dintre cari în adevăr mulți nu pot fi puși decât în această categorie.

Astfel stând deci lucrurile se pune în mintea fiecăruia dintre noi întrebarea: este în adevăr sf. Cyprian un adept al dogmei primatului papal? Sau mai bine zis, susține el, în scrierile sale, această prerogativă a episcopului Romei? Iar răspunsul la această întrebare ne vom strădui a-l da în cele de mai jos, încercând să analizăm în mod cu totul obiectiv adevărata concepțiune a acestui distins părinte bisericesc, cu privire la această problemă. Și pentru aceasta ne vom concentra atențiunea în primul rând asupra cap. IV al operei sale. „De catholicae ecclesiae unitate”; iar în al II-lea rând vom avea în vedere restul acestei opere precum și valoroasa sa corespondență, căutând a preciza vederile sale, atât în cece privește preținsa întâietate a lui Petru între ceilalți apostoli, cât și relativ la dreptul de primat jurisdicțional al urmașilor acestuia pe scaunul episcopal dela Roma.

I. Cap. IV al tratatului „D. C. E. U.” nu poate fi invocat pentru susținerea primatului papal.

Netăgăduit că dragostea pentru biserică, precum și străduința sa de a lămuri cât mai bine forma și organizațiunea acestei divine instituțiuni, constituje una dintre cele mai caracteristice trăsături sufletești ale valorosului episcop al Cartagenei, cece l-a și determinat să fixeze nemuritoarele formule: „habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem”⁴⁾, sau „salus extra ecclesiam non est”⁵⁾, sau „ut haberet quis Deum patrem, ha-

3) Este totuși cu totul surprinzător și demn de remarcat faptul că și distinsul fost profesor de Patrologie la Fac. de Teologie din Atena Κοντογόνης împărtășind, — greșit desigur —, părerea teologilor catolici din prima grupă susține în tratatul său: *φιλολογική και κριτική ιστορία της χριστιανικής Γραμματολογίας* tom. A' pag. 672, că Cyprian este unul „ἐκ τῶν πρώτων, οἵτινες συνέστησαν τὸ περὶ τοῦ πρωτείου τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας δόγμα“.

4) Vezi Cyprian „D. C. E. U.” cap. VI, Migne P. L., tom. IV, pag. 503.

5) Vezi Cyprian; Epistola 73, cap. 21, în ediția Hartel: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum” pag. 778, vol. III, pars II.

beat ante ecclesiam matrem" 6). Astfel încât, cu toate că doctrina sa cu privire la unitatea bisericii, precum și concepțiunea sa referitoare la catolicitatea acesteia dă naștere de multe ori la serioase obiecțiuni și rezerve, rămâne totuși, datorită sistemului său dogmatic cu privire la această problemă, primul teoretician, ca să zicem așa, al dogmei despre biserica creștină.

În ceea ce privește acum chestiunea ce ne interesează și anume: dacă recunoaște el, în organizațiunea bisericii creștine, vre-un drept de supremație atât sf. Petru cât și succesorilor lui pe scaunul episcopal dela Roma, cap. IV 7) al operei sale „D. C. E. U.” constituie cel mai puternic pedestal pe care se sprijină teologii catolici sus-

6) Vezi Cypriani, Epistola 74, cap 7, în ediția Hartel: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum” pag. 799, vol. III, pars II.

7) Pentru o mai bună înțelegere a celor ce vom spune cu privire la acest capitol, dăm aci textul lui în întregime după ediția Hartel „C. S. E. L.” 1868—1871, vol. III pars I, pag. 212—213: „Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: ege tibi dico, inquit quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferorum non vincunt eam. Dabo tibi claves regni et portae inferorum non vincunt eam. Dabo tibi claves regni caelorum: et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum: si cujus remiseritis peccata, remittentur illi: si cujus tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi, una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit? Qui ecclesiae remittitur et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus”. Am preferat textul ed. Hartel, fiind mai fidel și mai lipsit de interpolațiunile interesate ce se găsesc în ediția

Migne

ținând în principiu că, după învățătura lui Cyprian, cuprinsă în acest capitol, biserica creștină sub forma sa unitară are ca temelie a sa pe apostolul Petru și că ea este una după cum unul a fost și Petru „...super unum aedificat ecclesiam”⁸⁾). Unitatea fundamentului deci garantează unitatea construcției⁹⁾, iar fundamentul bisericii creștine — Petru — trăiește mai departe în episcopul Romei care este episcopul „der Gesamtkirche”, pe când catedra lui „ist und bleibt der Grundstein des Gotteshauses”¹⁰⁾).

În ceea ce privește titlul de „primatus” ei susțin deasemenea că este atribuit de Cyprian sf. Petru, și deci și episcopului dela Roma, nu ca ceva onorific numai, ci ca jucând un foarte important rol pentru unitatea bisericii creștine și atrăgând după sine următoarele prerogative: dreptul prim real de jurisdicțiune în întregul episcopat creștin, precum și imposibilitatea de a greși a episcopului Romei. După cum vom vedea însă argumentațiunea lor este cu totul falsă și interesată, neavând nici un temei în scrierile lui Cyprian.

În adevăr, ca și întreaga operă în general, tot astfel și cuvintele capitolului IV au ca țintă fixă și precisă faptul de a lămuri și dovedi taina unității bisericii creștine „sacramentum unitatis”, iar nici decum primatul papal. De aceea, ocupându-se sf. părinte, în primele trei capitole, cu pericolul ce-l prezintă ereziile și schismele ce turburau biserica mai rău chiar decât persecuțiunile uneori, intenționează să probeze că biserica este una după cum Unul este Dumnezeu afară de care nu există mântuire. Și tocmai pentru a accentua și susține învățătura sa despre unitatea bisericii, se întemeiază în acest capitol pe cuvintele din Ev. Matei XVI, 18, 19, argumentând că tocmai pentru a institui unitatea bisericii Sale a dat Mântuitorul puterea, la început, numai unuia dintre apostoli adică lui Petru, întru cât, după Înviere, toți apostolii au fost înzestrați cu aceeași putere. Deci pentru a vădi cât mai bine această unitate a bisericii a hotărât

8) Vezi „De catholicae ecclesiae unitate”, cap. IV, Migne P. L., tom. IV, pag. 499. De remarcat că cu privire la această expresie mai este și formula „super illum...” iar în colecțiunea Migne au fost combinate amândouă expresiunile dând „super illum unum aedificat ecclesiam”.

9) Vezi Otto Bardenhewer, op. citată, pagina 462: „Auf einem, auf Petrus hat Christus selbst seine Kirche gegründet; die Einheit des Fundamentes verbürgt die Einheit des Baues”.

10) Ibidem, pagina 512.

Mântuitorul, cu autoritatea Sa divină, ca începutul acestei unități, să decurgă dela unul singur; iar accentuând în mod expres că și ceilalți apostoli au fost absolut egali cu Petru și în ceea ce privește cinstea ca și puterea, dar că a trebuit ca începutul bisericii să pornească dela unitate pentru ca biserica lui Hristos să se prezinte unitară zice: „Loquitur Dominus ad Petrum: ego tibi dico. inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo.... Super unum aedificat ecclesiam et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat... tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erat utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur”¹¹⁾.

Așa dar, după Cyprian, se vede f. clar că pentru Mântuitorul Hristos, în momentul când îi vorbește lui Petru, unitatea numerică a acestuia nu este decât o simplă icoană, un simbol, un tip, ca să zicem așa al unității morale. El spune „super unum aedificat ecclesiam” iar nu „super Petrum”; apoi „ut unitatem ejusdem originem ab uno incipientem”, iar nu „a Petro”; deasemenea „exordium ab unitate proficiscitur”, nu „a Petro”. Dimpotrivă zice „hoc erant utique et ceteri apostoli „quod fuit Petrus”. Prin urmare acolo unde intenționează să accentueze situațiunea cu totul similară a apostolilor, numește sf. părinte în mod expres pe Petru; acolo însă unde vrea să evidențieze o pozițiune specială, vorbește el numai despre unul „super unum”, fără totuși a-i pomeni numele. Chestiunea de căpetenie deci pentru el este faptul că biserica a luat început cu o singură persoană; că această persoană a fost tocmai Petru, aceasta rămâne pentru el ca ceva secundar. În adevăr, întru cât Petru trebuia să împartă negreșit cu ceilalți apostoli cernitarea și puterea sa, însemnătatea lui constă numai în aceea că el a fost, pentru un scurt timp se înțelege,

11) Este demn de observat că r. catolici au alterat cu totul acest pasagiu, în senzul vederilor lor, adăugând multe expresiuni cari să întărească primatul lui Petru. Astfel de ex. între „proficiscitur” și „ut ecclesia Christi” au intercalat expresiunea „sed primatus Petro datur”. Toate aceste falsificări se pot remarcă comparând ediția lui Migne P. L., tom. IV, pag. 498 și următ. cu ediția critică a lui Hartel: „C. S. E. L.” și mai ales citind prefața acestei ediții și anume pag. XLIII—XLIV, precum și pag. 212—213.

cel dela care a luat început fundamentul bisericii și de aceea rămâne el pentru totdeauna un model al unității acesteia. Așa dar importanța și energia sa nu constă în persoana sa ca individ, ci numai în unitatea sa numerică. Nu faptul că el a primit deplina putere apostolică constituie pentru Cyprian preocuparea de căpetenie, — fiindcă aceasta au primit-o și ceilalți apostoli —, ci faptul că la început a primit numai el această putere.

Dar teologii romano-catolici pretind deasemenea că în gândul lui Cyprian, în momentul când reproduce cuvintele Mântuitorului către Petru, trebuie a se distinge clar două fapte și anume: a) întemeierea bisericii pe Petru și b) încredințarea, numai lui, a puterii de a lega și deslega păcatele, pentru că deși această putere a fost împărtășită apoi și celorlalți apostoli, totuși Petru singur rămâne fundamentul bisericii; iar această calitate îi este atribuită de Cyprian numai lui și încă așa de des încât expresiunea „super quem aedificat ecclesiam” apare ca un atribut stabil al lui Petru, mai ales într-un cânt prin nimic nu se poate dovedi că și ceilalți apostoli au împărtășit această preferință. Deasemenea că expresiunile „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit” și „exordium ab unitate proficiscitur” sunt, după cuprins, identice cu expresiunea „super unum aedificat ecclesiam”; că prin urmare pentru a doua oară se accentuează că, deși toți apostolii sunt puși pe picior de egalitate, totuși Petru rămâne fundamentul bisericii; și de aci o reală, iar nu simbolică numai, însemnătate a sa pentru unitatea acesteia. Iar dacă el este fundamentul bisericii, dela sine înțeles se cuvine ca tot ceace aparține Bisericii, să fie construit numai pe el, adică să fie într-o reală unire cu el. A fi Petru un simplu simbol, deci, al unei instituțiuni al cărei fundament real este, nu se poate admite a fi în concepțiunea lui Cyprian. Și aceasta se vede și mai bine din expresiunea că numai dela Petru începe originea unității „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem” într-un cânt cuvântul „origo” care în general arată un raport de cauzalitate și dependență directă, nu se poate ca în acest caz să aibă numai o însemnare de început temporal sau punct de plecare dela ceva coexistent.

La acestea însă putem răspunde următoarele: În adevăr, admitem că Cyprian, reproducând cuvintele din Ev. Matei, XVI, 18, 19, face o deosebire clară între întemeierea bisericii pe Petru și înzestrarea lui cu puterea legării și deslegării păcatelor, numai că aceace îl preocupă pe el în fond, — și aceasta se vede imediat după reproducerea cuvintelor evanghelice —, socotim că este

grija de a accentua faptul că, pe când una a fost rezervată numai pentru Petru, cealaltă din contră a fost împărțită în mod egal și celorlalți apostoli. Deasemenea este foarte adevărat că există o mare asemănare între expresiunile „super unum aedificat ecclesiam”, „unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit” și „exordium ab unitate proficiscitur”. Dar tocmai această asemănare între aceste trei expresiuni ne arată și mai precis ceace înțelege sfântul părinte prin „super unum aedificat ecclesiam”, întru cât această expresiune, găsindu-și explicațiunea mai clară în celelalte două, mărturisește pur și simplu că temelia bisericii începe cu unul și nimic mai mult. Mântuitorul ar fi putut desigur foarte bine să dea tuturor apostolilor deodată puterea de a lega și deslega, însă El a tăcut așa cu atotputernicia și autoritatea Sa, dând numai lui Petru la început această putere, tocmai pentru a arăta și mai clar că biserica Sa trebuie să fie una, după cum și El, Dumnezeu cel adevărat, este unul.

Așa dar îndoita idee ce în adevăr preocupă mintea lui Cyprian în acest capitol, a cărei distincțiune nu reiese clară însă numai din reproducerea cuvintelor evanghelice, dar pe care el ține a o accentua cu toată tăria imediat, nu constă, credem, în faptul întemeierii bisericii pe mărturisirea lui Petru și în înzestrarea acestuia numai, cu puterea legării și deslegării păcatelor, ci în următoarele: a) începutul temeliei bisericii cu Petru și înzestrarea lui totdeodată cu puterea de a lega și deslega păcatele; b) înzestrarea apostolilor tuturor, după înviere, cu aceeași putere „...apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat”. În adevăr, primul fapt povestit de Evanghelist nu conține propriu zis, pentru Cyprian, două acte, ci numai unul singur și anume: prin aceea că Mântuitorul îi dă mai întâi numai lui Petru puterea legării și deslegării păcatelor, prin însuși acest fapt îl și instituie pe el piatră de temelie, adică prima piatră pe care construiește biserica Sa „super unum aedificat ecclesiam”. Puterea legării și deslegării păcatelor însă o primesc și ceilalți apostoli după Înviere în aceeași împrejurare ca și Petru; astfel încât ca semn distinctiv propriu zis pentru Petru nu rămâne altceva, decât o prioritate temporală a înzestrării cu puterea legării și deslegării; iar aceasta ca o amintire a unității numerice a puterii apostolilor și ca un tip deci, pentru toate timpurile, al unității morale a bisericii creștine. Prin urmare Petru nu este numit nicăieri și niciodată fundament al unității bisericii, ci numai fundament al bisericii și început al

unității acesteia. Numai ca fundament al bisericii și ca început al ei, ca punct de plecare deci al unității bisericești, ca cel care a avut adevăratul și pentru un timp oarecare singur puterea legării și deslegării este el simbolul unității bisericești. De altfel în însăși însemnarea cuvântului Petru de piatră de construcție „tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam”, nu se gândește Cyprian decât la această accepțiune a cuvântului, adevărat la o simplă prioritate temporală a lui Petru, în timp ce imaginea referitoare la unitatea bisericii nu o pune în semnificațiunea cuvântului „Petrus” ci în unitatea sa numerică ca cel întâi împuternicit de Domnul.

În ceea ce privește acum părerea că dacă Petru este fundamentul bisericii trebuie neapărat ca tot ceea ce aparține acesteia să se construiască pe el, adevărat să fie în absolută dependență de episcopatul Romei, cu atât mai mult nu este această părere de loc în gândul lui Cyprian care, după cum se vede clar în textul acestui capitol, după ce citează cuvintele Evanghelistului, lasă la o parte tabloul oferit de aceste cuvinte referitor la fundamentul bisericii, neputându-se folosi de acest tablou pentru chestiunea unității bisericii care-l interesează în primul rând; iar prin piatra fundamentală nu înțelege el altceva, decât numai piatra cea aleasă la început și temporal, piatra „a quo origo incipit”, „exordium ab unitate proficiscitur”. Este deci ceva cu totul în afară de cugetul sfântului părinte faptul de a se presupune în semnificațiunea simbolică a lui Petru o însemnătate reală a acestuia cu privire la instituirea unității bisericii. Cu atât mai mult nu învață Cyprian că Petru este punctul de pornire sau de mijlocire chiar al puterii divine cu care a înzestrat Dumnezeu biserica și ai cărei purtători a făcut El pe toți apostolii și prin ei apoi pe toți episcopii instituiți de aceștia. În adevăr cuvântul „origo” ca și prepozițiunea „ab” din text, nu arată deloc, mai ales în această ordine de idei, un raport de cauzalitate și dependență, ci numai un început temporal întocmai ca și „exordium” și „caput”; iar expresiunile „unitatis originem ab uno incipientem” și „exordium ab unitate proficiscitur” nu sunt decât pleonasmе. Ar fi fost desigur de ajuns „unitatem ab uno incipientem” și „ab unitate proficiscitur”, adevărat biserica sau puterea, omițându-se deci cuvintele „originem” și „exordium” și înțelesul ideii ar fi fost încă destul de clar. Pentru ca ideea să fie însă și mai bine precizată, scriitorul nu se mulțumește, ci accentuează puternic: din unitate iese biserica, unitatea stă ca bază la început, unitatea deci trebuie să rămână și în desfășu-

rarea ulterioară a bisericii. Aceasta și nimic mai mult. Pentru că dacă Cyprian ar fi intenționat să atribuie în adevăr lui Petru o reală însemnătate în legătură cu unitatea bisericii, s'ar fi exprimat, credem, mult mai clar în privința acestei chestiuni. În acest caz ar fi scris desigur „sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christi una sit”, sau „una maneat” sau „una semper existat”; în nici un caz însă „una monstretur” nu. Astfel încât însemnătatea tipică doar a lui Petru și numai aceasta este așa de puternic accentuată, încât o însemnătate reală pentru unitatea bisericii este cu totul exclusă.

Nu mai puțin se obiectează că expresiunile „ut unitatem manifestaret” precum și „ut ecclesia una monstretur” nu trebuie interpretate în sensul că Cyprian, prin aceste expresiuni, accentuează că în unitatea bisericii constă deplina însemnătate a cuvintelor Mântuitorului rostite către Petru, precum și a dispozițiunii sale cu privire la înființarea bisericii creștine. De fapt însă, după cum am spus și mai sus, însăși întocmirea acestui tratat în întregime este motivat de atacurile schismaticilor cari căutau să sdruncine tocmai unitatea bisericii, dar pe cari autorul se străduiește a-i convinge că această unitate a fost voită și instituită de Insuși Dumnezeu. El le arată ce a făcut Hristos pentru instituirea acestei unități, fără însă a spune mai mult decât că Domnul prin puterea deplină începătoare și nemărginită a Unicului său Fiou a documentat unitatea bisericii Sale.

Deasemenea nici alăturarea expresiunii „sua auctoritate” la expresiunea „unitatis ejusdem originem ab uno incipientem disposuit”, nu poate ridica însemnătatea tipică, simbolică, a lui Petru, așa după cum în adevăr o concepe Cyprian, la o însemnătate reală pentru motivul că, în realitate, alăturarea celor două expresiuni nu înseamnă altceva, decât că Mântuitorul a voit ca unitatea morală a bisericii să înceapă cu unul și nu cu mai mulți prin autoritatea sa „sua auctoritate”, făcând prin aceasta cunoscută divina Sa voință autoritativă că biserica trebuie să fie o unitate. Pentru că de fapt însăși instituirea tipului de unitate care constă, după cum am spus, în înzestrarea lui Petru singur, la început, cu puterea de legare și deslegare, nu poate fi concepută decât ca ceva făcut de Domnul Iisus Hristos „sua auctoritate”. Astfel încât Cyprian are destul de puternic temei ca în legătura cu interpretarea cuvintelor din Ev. Matei XVI, 18, 19 să vorbească despre autoritatea divină, chiar dacă pentru el Petru nu este decât o icoană a unității bisericești, numai un principiu ca, să zicem așa, de recunoaștere

a acestei unități, iar nicidecum un fundament real al unității bisericii. Și tocmai pentru aceasta folosește el acest pasagiu, pentru că în el Mântuitorul a făcut cunoscută voința Sa autoritativă ca biserica să fie ceva unitar. În virtutea autorității Sale a voit El ca să fie un timp în care întreaga putere bisericească să se concentreze numai într'o singură persoană, instituind astfel în această unitate a începutului bisericii, pentru toate timpurile un strălucit tablou al unității morale necesare bisericii care apoi va deveni mare. O cât de scurtă privire de altfel asupra începutului bisericii creștine, întemeiată de Unicul ei Intemeetor, poate stabili pentru toate timpurile învățătura cea adevărată: biserica trebuie să fie una, precum și Intemeetorul ei este unul; și tocmai pentru aceasta a orânduit El cu a Sa voință și autoritate divină ca ea să-și ia începutul cu unul singur. Prin urmare împrejurarea din Ev. Matei XVI, 18, 19, raportată la apostolul Petru, este, pentru episcopul Cartagenei, numai o bază de recunoaștere, iar nu o bază reală a unității bisericii; din contră însă, raportată la voința supremă a dumnezeescului ei Intemeetor, ea este atât o bază de recunoaștere, cât și o bază reală a acestei unități.

Dealtfel puterea de argumentațiune cu privire la chestiunea unității bisericești este crescută în mod gradat prin însăși cele cuprinse în restul acestui capitol. În adevăr expresiunilor „ut unitatem manifestaret” și „ut ecclesia Christi una monstretur” corespunde aproape întreg restul capitolului și anume: „quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat” și „quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat”. Deasemenea și în restul tratatului „hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter coherentis ostenditur, quando in Evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur” și „sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem”¹²⁾; precum și „cum dictum sit ad Rhaab, in qua praeformulabatur ecclesia”, apoi „itam sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege contineat quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur” și „hoc unanimatis hospitium designat et denuntiat Spiritus sanctus in Psalmis”¹³⁾.

Prin urmare și Petru, ca unitate numerică, nu este

12) Vezi cap. VII al tratatului: D. C. E. U. ediția Hartel: C. S. E. L., tom. III, partea I, pag. 215—216.

13) Vezi cap. VIII, al tratatului: D. C. E. U. ediția Hartel: C. S. E. L., tom. III, partea I, pag. 217.

decât o icoană a unității bisericii tot așa precum este haina cea nesfâșiată a Mântuitorului, Rhaab, mielul pascal care trebuia mâncat într'o singură casă¹⁴⁾; numai că în ceea ce-l privește pe Petru, comparațiunea tipică este mult mai clară și autoritativă, fiind reprezentată într'o persoană căreia Mântuitorul Insuși i-a dat o putere deosebită și care este, deși temporal se înțelege, primul împu-ternicit și deci începutul bisericii. Așa dar Petru este cu drept cuvânt începutul bisericii și al unității ei, nu însă originea acesteia în înțelesul că biserica s'ar fi născut, ar fi răsărit, ca să zicem așa, din el sau că unitatea ei este în directă dependență de el. Principiul real al unității, cauza operativă rămâne pentru biserica creștină și pentru organizațiunea ei unitară, atât în ceea ce privește începutul, cât și conducerea ei mai departe, numai Dumnezeu Insuși și singur, iar nu Petru. Petru nu este originea unității acesteia, ci el este numai unitatea numerică „unitatis” cu care Mântuitorul a binevoit și dispus să înceapă biserica. Sa „ab uno incipientem disposuit”, „exordium ab unitate proficiscitur”; iar prin acest început a dispus Intemeietorul ei că ea trebuie să fie una singură și de deplin acord. Aceasta prin urmare și nu alta este concepțiunea lui Cyprian cu privire la fondarea bisericii creștine și organizațiunea ei și deci și la primatul papal, manifestată în cap. IV al tratatului său „D. C. E. U.”

II. Rostul tratatului „D. C. E. U.” ca și corespondența Sf. Cyprian contestă deasemenea episcopului Romei dreptul de primat jurisdicțional.

Dar nu numai în cap. IV al valorosului său tratat despre unitatea bisericii creștine ci și aiurea, vrând să apere pe credincioșii săi de așa cunoscuta schismă a celor cinci preoți schismatici ai timpului său, insistă Cyprian asupra unității bisericii creștine socotind pe apostolul Petru ca un simbol al acestei unități zicând: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata”; iar mai departe „aliud altare constitui an sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest”¹⁵⁾. Vorbind deci

14) Această semnificațiune tipică a mielului pascal se întâlnește deasemenea și în Ep. 69, cap. 4. Vezi ediția Hartel: C. S. E. L., tom. III, pars II, pag. 752—753.

15) Vezi Cypriani, epistola 43, cap. V, ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 594.

despre „cathedra” întemeiată pe mărturisirea lui Petru, Cyprian nu amintește de loc despre Roma, pentru că această catedră, ca noțiune simbolică a temeliei întregii biserici creștine, poate fi peste tot ca o catedră generală, neputându-se, în niciun caz confunda cu scaunul episcopal dela Roma. Prin urmare părtași ai cathedrei universale bisericești s'au făcut cu Petru și ceilalți apostoli, iar după moartea lor biserica a fost predată ca o moștenire tuturor episcopilor instituiți chiar de aceștia, pentru care lucru spune altundeva Cyprian că biserica a fost constituită pe episcopi cari sunt de drept diriguitorii și îngrijitorii tuturor afacerilor bisericești zicând: „Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens... dicit Petro: ego tibi dico... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcoporum constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror... etc.”¹⁶). Din ultimele cuvinte ale acestui pasagiu se vede clar că Cyprian învață că dealungul secolelor și prin succesiunea episcopilor descinde hirotonia acestora precum și temelia și compozițiunea bisericii, astfel încât biserica se întemeiază pe episcopi și fiecare faptă a ei se administrează de aceștia. Aceasta fiind deci legea divină care stă la baza organizațiunii bisericii, Cyprian nu recunoaște nici aici că urmașii lui Petru pe scaunul episcopal ar avea vre-o întâietate față de episcopii celorlalte biserici și nici că aceștia au vre-o nevoie să apeleze la episcopul Romei spre a-i cere permisiune pentru aceea voiesc să facă în bisericile lor. Dar mai ales în cap. V al amintitului său tratat revendică el autonomia corpului episcopal sau mai de grabă unitatea puterii episcopale, posedată de toți episcopii laolaltă sau de fiecare în parte „in solidum” zicând: „Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in ecclesiam praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus... Episcopatus unus est cujus singulis in solidum pars tenetur”¹⁷). Prin urmare întreaga biserică este socotită de Cyprian ca o episcopie ai cărei membri conducători sunt episcopii, egali absolut între ei și cu acelaș drept de a stăpâni „condominiu.n”. Pe această

16) Vezi Cypriani, epistola 33, cap. I. ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 566.

17) „De catholicae ecclesiae unitate” cap. V, ediția Hartel, vol. III, pars I, pag. 213 sau Migne P. L., t. IV, pag. 501.

bază legală de costăpânire, fiecare episcop, având aceleași drepturi și obligațiuni, trebuie să păzească neatinșă proprietatea sacră a bisericii și să o apere atunci când aceasta este atacată. Episcopii sunt dator să vegheze cu toții asupra unei biserici unitare sau episcopii, deși sunt episcopi ai diferitelor biserici, pentru că aceste biserici, față de biserica unitară sau episcopia unică sunt întocmai ca razele soarelui față de soare, ca ramurile unui copac față de trunchi etc. Nu mai puțin se găsește exprimată această idee și în valoroasa sa corespondență și mai ales în epistola 59-a adresată episcopului Romei Cornelius, în legătură cu discuțiunile pe tema botezului și schismele timpului. Dar și această autonomie episcopală nu este absolută, fără margini și control. Controlul însă nu este o prerogativă a papii dela Roma ci aparține colectivității episcopilor care legiferează pentru tot felul de chestiuni ce privesc biserica, constituind așa zisul colegiul episcopal. sub dependența căruia este orice episcop și ale cărui deciziuni trebuie să le accepte, chiar sub pedeapsă de excomunicare.

Că în adevăr astfel concepe Cyprian organizațiunea bisericii creștine, negând orice drept de primat jurisdicțional episcopului Romei, se vede și din următoarele fapte pe cari le referă însuși în diferitele sale scrisori și anume: Când diaconul Felicissimus, împreună cu ceilalți partizani ai săi schismatici, condamnați de sinodul prezidat de Cyprian în anul 251 la Cartagena, au făcut plângere, protestând contra deciziunii de condamnare, către Cornelius, episcopul de atunci al Romei, atunci Cyprian aflând acestea, trimise o scrisoare lui Cornelius prin care îl face atent ca nu cumva să dea ascultare delegațiunii mincinoase ce i s'a prezentat, îndemnându-l chiar să-i îndeparteze. Este demn de remarcat în această epistolă în special felul în care sunt acuzați condamnații schismatici pentru faptul că, deși nu aveau nici un drept să se plângă contra deciziunii unui sinod către un episcop, au îndrăsnit totuși să reclame „apellare” episcopului Romei. Dacă, prin urmare, Cyprian ar fi recunoscut episcopului dela Roma puterea supremă de a judeca „primatum jurisdictionis”, așa cum pretind teologii romano-catolici, desigur că nu i-ar fi scris el astfel lui Cornelius, ci cu totul în alți termeni¹⁸⁾.

Deasemenea episcopii spanioli Basilide și Martial,

18) Vezi Cypriani, epistula 59, cap. 14, ediția Hartel, vol. III, p. II, pag. 683.

alungați printr'o deciziune a sinodului spaniol de pe tronul episcopal, pentru motivul că dăduseră dovadă scrisă „libellum” cum că au sacrificat idolilor, devenind deci „libellatici”, fiind înlocuiți prin episcopii Savin și Felix, făcură reclamațiune „appellatio” tot către episcopul Romei Ștefan, protestând contra deciziunii sinodale. Episcopul Romei ascultând plângerea reclamanților, anulă deciziunea sinodului spaniol, recunoscându-i pe aceștia ca episcopi legali. Atunci Cyprian, convocând și el un sinod al episcopilor africani în Cartagena și aprobând deciziunea sinodului spaniol, prin care episcopii Basilide și Martial fuseseră proclamați ca nedemni pentru scaunul episcopal, condamnă în mod firesc pe Ștefan episcopul Romei care îndrăsnise să anuleze deciziunea unui sinod. Iată deci că și cu această ocaziune, Cyprian este departe de a recunoaște vreun drept de întâietate chiar și mândrului episcop Ștefan care, stăpânit de o bolnăvicioasă poftă de domnie, după cum foarte drept observă August Neander¹⁹⁾, a avut, mai târziu, față de episcopul Cartagenei, o atitudine cu totul neomenoasă, în chestiunea botezului ereticilor, voinde să-și impună cu orice preț părerea sa și uzanța bisericii din Roma în virtutea căreia, socotindu-se bun botezul ereticilor, nu li se mai aplica acestora, la intrarea lor în creștinism, decât ungerea cu mir. În adevăr, motivat de această stare de lucruri, Cyprian convocă un nou sinod la 255, care decise că ereticii nu pot fi primiți nebotezați; iar după un an (256) întruni un alt sinod și mai mare, compus din 87 de episcopi, care aprobă în totul hotărârile precedentului. Cu această ocaziune a rostit Cyprian o cuvântare cu totul importantă din punctul de vedere ce ne interesează, înfierând cu toată tăria și curajul, felul exagerat de tiranic al episcopului Romei care voia să-și impună voința plăcându-i a se socoti și numi episcop al episcopilor „episcopus episcoporum”; iar ceilalți membri ai sinodului aprobară în totul pe președintele lor²⁰⁾. Dealtfel aceste deciziuni

19) Vezi August Neander: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha 1863, Band. I. pag. 276.

20) Părerile acestor 87 de episcopi adunați la acest sinod s'au păstrat sub titlul de „Sententiae episcoporum numero LXXXVII”. Vezi Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ediția Hartel, vol. III, p. I, pag. 435—461. Deasemenea și introducerea acestor „Sententiae” în care este cuprinsă și scurta cuvântare a lui Cyprian, cu ocaziunea deschiderii sinodului în care printre altele putem citi: „neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyranico terrore ad

au fost comunicate și papei Ștefan printr'o epistolă sinodală redactată tot de Cyprian și care, după ce expune motivele avute în vedere precum și rezoluțiunile puse de sinod, conchide că episcopatul african nu înțelege deloc a-și impune părerile sale, dar în acelaș timp nu-și schimbă nici felul său de a vedea asupra unui punct asupra căruia fiecare episcop este liber a cugeta cum vrea, având să-și dea socoteala numai în fața lui Dumnezeu zicând: „Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino rediturus”²¹⁾. Se păstrează de asemenea și o altă epistolă a lui Cyprian prin care face cunoscută această deciziune și episcopului Pompeiu, adăugând la această comunicare și plângeri amare precum și o refutațiune a tezei enunțate și susținute de papa, a cărui deciziune de altfel nu are deloc caracterul unei sentințe în ochii lui Cyprian²²⁾. Dar nu mai puțină importanță, pentru lămurirea celor ce ne preocupă, prezintă și epistola 68 scrisă tot către papa Ștefan²³⁾ prin care este rugat să ia măsuri, împreună cu episcopii Franței contra lui Marcian episcopul de Arelate care persecută foarte crud pe creștinii căzuți „lapsi”. Se obiectează însă de către teologii romano-catolici că nu este scrisă cu tonul de colegialitate episcopală, ci ca unui superior, recunoscând episcopului Romei puterea dreptului suprem de judecător bisericesc și rugându-l deci să dea o deciziune contra lui Marcian. Cum că se comite o enormă eroare susținându-se că și în această epistolă recunoaște Cyprian episcopului Romei trâmbitatul primat, se vede clar din însuși cuprinsul epistolei și anume: Mai întâiu, chiar la începutul epistolei Cyprian se adresează cu cuvintele „frater carissime”, numind pe Ștefan coleg și coepiscop

obsequendi necessitatem collegas suos adgit, quand habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare... etc. (pag. 436).

21) Vezi Cypriani, epistula 72, cap. 3. Migne P. L. tom. III, pag. 1050.

22) Vezi Cypriani, epistula 74, cap. 3 Migne P. L. tom. III, pag. 1128—1137.

23) Vezi Cypriani, epistula 68, ediția Hartel vol III, p. II, pag. 744 și următoare.

24) Vezi Acta proconsularia Cypriani, cap III, Migne P. L., tom. III, pag. 1502; deasemenea epistolele: S. cap. I, 30, cap. I, 31, cap. I, ep. 36, cap. I etc.

și scriindu-i că episcopul Faustinus este „collega noster” și unul dintre „coepiscopis nostris”. După aceea, repetând foarte des expresiunea „frater carissime” spune că în această chestiune au datoriat cu toții să se sfătuiască și să se ajute ca unii cari au o deplină și egală putere de a conduce biserica. Mai departe vorbește despre colegiul episcopal „ex collegio nostro”, accentuând din nou că deși episcopii sunt mulți, au cu toții însă aceeași turmă de păscut de al cărei bun mers sunt cu toții în mod egal răspunzători.

Astfel vorbind deci și scriind Cyprian, — el care deasemenea este adeseori numit papă²¹⁾ fără totuși a fi avut vreodată pretențiunea de a se amesteca în rosturile altor episcopate, — diferiților episcopi ai Romei, se poate oare admite că le recunoștea el vre un primat jurisdicțional asupra celorlalți episcopi? Desigur că nu.

Așa dar, în concluzie, Sf. Cyprian, în interpretarea cuvintelor din Ev. Mateiu XVI, 18, 19, departe de a fi un sprijinitor al primatului papal, așa cum încearcă a susține teologii romano-catolici, nu poate învăța decât următoarele cu privire la apostolul Petru și urmașii săi pe tronul episcopal dela Roma: Petru, crezând și mărturisind credința sa în Mântuitorul Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și unindu-se cu El, nu este decât un simbol al tuturor celor cari cred și mărturisesc credința lor în Mântuitorul, unindu-se cu Acesta și constituind biserica Lui. În persoana lui Petru deci este închipuită și prezentată de Mântuitorul unitatea bisericii a cărei temelie a fost pusă de Insuși Mântuitorul pe baza credinții mărturisite desigur a lui Petru și cu el a tuturor celorlalți apostoli cari vedeau și mărturiseau aceeași credință. Petru deci nu a primit nici un drept special de supremație sau întâietate față de ceilalți apostoli; iar urmașii săi pe tronul episcopal, cu atât mai mult, nu sunt îndreptățiți să reclame, pentru ei, prerogativa unui primatum jurisdictionis față de ceilalți colegi de episcopat.

Dr. ALEX. N. MĂLIN, München

RECENZII

M. J. ROUËT DE JOURNAL et J. DUTILLEUL, *Enchiridion asceticum*, Freiburg im Breisgau (*Herder*) 1930, XXXVI, 666 p., 13 M. — Acest enchiridion, opera a doi iezuiți francezi laborioși, întocmit cu ajutorul altor câțiva confrăți de ordin, se adaugă cu cinste și mare folos la cele similare existente (*C. Kirch*, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, ed. 4, 1923; *Denzinger-Bannwart*, *Enchiridion symbolorum*, ed. 16—17, 1928; *M. J. Rouët de Journal*, *Enchiridion patristicum*, ed. 4—5, toate editate de *Herder*). Noua culegere de „loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascetism spectantes” cuprinde 1336 fragmente mai mici sau mai mari, luate din 48 scriitori creștini vechi, dela Invățătura celor 12 apostoli până la sf. Ioan Damaschin (35 greci, cu 674 locuri; 13 latini, cu 662 locuri). Textele grecești sunt traduse și în latinește.

Locurile, alese cu competență, redau părerile celor citați privitoare nu numai la ascetică, ci și la mistică și în general la morală. Colecția este precedată de un indice cronologic, care arată în ordine succesivă de autori titlul fragmentelor culese în enchiridion și se termină cu un indice sistematic, care grupează materia pe mari capitole (*perfectio*, *motiva ad perfectionem*, *obstacula ad perfectionem*, *medija ad perfectionem*, *gradus vitae spiritualis*), subîmpărțite metodic după natura chestiunilor, și cu un indice alfabetic, care reia scriitorii și chestiuni în ordinea literelor inițiale. Un indice al prescurtărilor întrebuintate, pus după cel cronologic, arată edițiile de texte (în număr de 12), după cari s’au luat fragmentele adunate în enchiridion.

Utilitatea lui pentru profesori, studenți, preoți, este foarte mare. Cu el se completează celelalte enchiridia amintite. Ele oferă floarea literaturii patristice în volume îngrijit lucrate, comode și accesibile. Cum procurarea și mânuirea marilor colecții de texte este foarte grea — la noi poate nu le are pe toate

micio bibliotecă —, este un mare serviciu făcut celor studiosi în ale Teologiei apariția acestor manuale, admirabile instrumente de informație patristică și de lucru creștin și teologic. În câteva volume ușor de procurat și de folosit, cei dornici de cunoașterea comorilor de cugetare și simțire creștină clasică pot avea la îndemână ceace este mai de preț din ele.

J. MARX, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 9. Auflage. Mit einer Anleitung zum Studium der Methodik und der Quellen- und Literaturkunde von FRANZ PANGERL. Trier 1929, XVI. 964 p., 14 M. — Manualul lui Marx a ieșit din prelegerile sale (prima ediție 1903) și tratează materia în ordinea și după metoda obișnuite manualelor germane, cu tonul propriu celor romano-catolice. Proporționat, bine încheșat, documentat — în măsura în care poate fi un manual — el are și meritul informației bibliografice, care însoțește fiecare chestiune tratată. Partea documentară este completată de un apendice (p. 875—904), care dă 23 texte privitoare la chestiuni principale tratate (mai importante: epistola lui Pliniu către Traian și rescriptul acestuia, edictul dela Milan, fragmentul Muratori, bulla Unam sanctam, decretul unirii dela Ferrara-Florența, un exemplar de indulgență, articolele galicane, hotărârile sinodului dela Vatican) și de un capitol special adăogat de iezuitul Fr. Pangerl (p. 947—964), privitor la bibliografia istoriei bisericești, cu deosebită atenție pentru chestiunile de metodologie. Un tablou cronologic (p. 905—921) înlesnește privirea sincronică a marilor personalități și evenimente istorice, paralel cu succesiunea papilor; un indice de nume și de chestiuni (p. 923—941) ușurează consultarea manualului.

În materie de obiectivitate, autorul se conformează disciplinei confesiunii sale, fără a cădea în exces. Primatul papal este studiat și afirmat cu deosebită grijă pentru fiecare perioadă. De o infalibilitate papală ni se vorbește chiar pentru secolul al V-lea (p. 209). Se recunoaște totuș, că sinoadele ecumenice erau convocate de împărați chiar fără prealabilă înțelegere cu papii (p. 212—213). Shisma este doar opera Grecilor (p. 301—305); uciderea inchizitorială justificată ca drept al Bisericii dedus din datoria-i supremă de a apăra puritatea credinței (p. 436); wiclifism, husism, protestantism, sunt etichetate și explicate ca direcțiuni fundamentale eretice (p. 523), deși nu sunt deformate cu pasiune. Cași în alte manuale occidentale, și în al lui Marx creștinismul oriental dispăre de pe scena istorică după shismă. Din peste cinci sute de pagini, în cari se face istoria bisericească dela shismă până astăzi, „creștinilor chismatici” le sunt rezervate 2½ pagini numai (p. 867—870). Pentru rest, manualul lui Marx este din cele bune și poate fi consultat cu profit de studenții noștri.

GEORGES GOYAU, *De Constantin au Latran. Rome chrétienne. Son visage, son organisation*, Paris (Flammarion) 1929, 285 p., 12 fr. — Istoricul și academicianul francez Georges Goyau este unul din cei mai convinși și mai zeloși apologeți ai romano-catolicismului, pe care-l servește cu fiecare nouă lucrare. Cea de mai sus nu corespunde titlului. Ea nu este o istorie consistentă a Romei creștine în cele 16 secole, cum ar părea după titlu, ci o evocare făcută într'o serie de ușoare schițemiscellanea, brodate fugar și cu emfază pe istoria papalității și prevăzute cu inscripții suggestive, pentru a scoate în relief acțiunea ei religioasă și culturală predominantă, tradusă mai ales în monumente. Este o transpunere a destinelor Romei creștine în artă, care oglindește epoci și personalități. „Fața” Romei este deci cea frumoasă, artistică. Elementul care dă sens și unitate cărții este preocuparea continuă a autorului de a face din fiecare manifestare și mărturie evocată un stih în imnul de gloriificare a Romei papale. Din cunoștințe istorice și talent literar se țese astfel un omagiu oferit Vaticanului, cu ocazia împăcării lui cu Quirinalul.

*

FERNAND HAYWARD, *Histoire des Papes*, Paris (Payot) 1929, 510 p., 40 fr. — Cartea lui F. Hayward este scrisă din aceeași convingere, că „rien n'égalé, dans l'histoire de l'humanité, la grandeur du pontificat romain” (p. 9) și din nevoia ce se simte de o istorie generală a papilor. În adevăr, lucrările ca ale lui Grisar și Pastor (lui Ranke, protestant, nu i se face onoarea unei mențiuni) sunt mari și savante, tratează însă papalitatea în anumite epoci numai. Hayward a voit să dea din contra o istorie a papilor dela origine până azi, în formă simplă, ușoară, liberă de aparat critic, practică pentru informație promptă și sumară. Ceeace a și făcut. Papii sunt prezentați în ordine cronologică, în mai multe sau mai puține cuvinte, după importanța lor. Pentru unii din cei vechi, ni se dau doar două-trei rânduri, cu numele lor și anii probabili ai pontificatului. În total șapte capitole, corespunzând tot atâtor perioade. O listă cronologică, cu care se sfârșește lucrarea, numerotează papii în ordine succesivă (sunt 258) și rezumă datele mai importante ale vieții lor, arătând și naționalitatea fiecăruia (p. 505—515). Cartea este scrisă la Roma, unde autorul a avut și isvoare și „luminile și sfaturile unor prelați eminenți”. El ne asigură, că a făcut operă obiectivă, dar și catolică (p. 10). Operă utilă, în definitiv, care strânge într'un volum istoria în adevăr mare a papalității întregi. Un număr de frumoase heliogravuri ilustrează lucrarea.

*

RUDOLF KNOPF—GUSTAV KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3. neubearbeitete Auflage, Tübingen (Mohr) 1929, XI, 135, 5. 60 M. (în Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge, 3). — Reeditarea de către G. Krüger, reputat istoric bisericesc și patrolog, a actelor martirice alese de R. Knopf († 1920), este un prețios serviciu făcut studiului istoriei bisericești: Pentru valoarea lor documentară, pentru potrivita lor alegere și pentru îngrijirea cu care sunt editate. Istoria persecuțiunilor se oglindește în aceste acte martirice, cu toate problemele legate de ea: motive de persecuție, procedură de judecată, pedepse aplicate, atitudinea mulțimii păgâne, curajul — câteodată slăbiciunea — creștinilor, tensiunea lor sufletească, uneori mistică până la extaz, calmul impresionant păstrat de cele mai multe ori în fața morții, respectul credincioșilor pentru martiri, începuturile cultului lor. Lectura actelor martirice este deaceia mai instructivă pentru istoria persecuțiilor decât orice manual. Culegerea lui Knopf-Krüger ne prezintă pe cele mai sigure și mai semnificative, în număr de 33, dintre cari notăm: Martiriul lui Policarp, al creștinilor dela Lugdunum, actele martirilor scilitani, actele martiriului lui Apollonius, martiriul sfințelor Perpetua și Felicitas, actele martiriului lui Ciprian, martiriul lui Marian și Iacob, al lui Montan și Lucjus, testamentul celor 40 martiri. Textul este dat după cele mai bune ediții și fiecare act martiric este însoțit de o completă notă bibliografică. O bogată literatură generală precede culegerea, un întreg indice (biblic, al numelor grecești, al numelor latinești) o încheie.

Dr. VASILE GH. ISPIR, *Curs de îndrumări misionare*. Pentru folosirea studenților în Teologie, preoților parohi și misionarilor eparhiali, București 1930 (editat de Alex. Th. Doicescu, Tipografia România-Mare), 551 p., 440 lei. — *Misiologia* este la noi știință nouă. D-l profesor Dr. V. G. Ispir, primul titular al unei catedre de *Indrumări misionare și Sectologie* la Facultatea de Teologie din București, este și creatorul științei misionare românești. Opera nu eră ușoară. Căci dacă materialul există în parte în misiologia creștină generală, el trebuia adaptat și aplicat la noi, Biserică ortodoxă, fără misiune de mult organizată, — iar în bună măsură trebuia chiar găsit, scos din situația specială a Bisericii noastre. Trebuia deci și fixat și umplut cadrul științific al noii discipline, potrivit cu poziția, problemele și mijloacele noastre misionare, acordate, obiectul, metodele și scopul misiologiei în general cu ale misiologiei românești.

D-l profesor Ispir a reușit, în câțiva ani numai, ca să traseze — poate definitiv — limitele științei sale, să-i precizeze problemele, să-i preconizeze ținuta, să-i dea material propriu,

s'o adapteze situației și nevoilor noastre misionare și s'o pună în serviciul nu numai al studențimii teologice, ci și al preoțimii și al Bisericii. Operă cu atât mai meritorie, cu cât eră o necesitate publică.

Lucrarea, care impune prin proporțiile sale și prin bogăția și varietatea materialului, cuprinde trei părți. *Partea I* (Teoria misiunii, p. 5—222) se ocupă cu chestiunile de metodologie și de principii misiologice generale: Definierea și întemeierea misiologiei prin precizarea obiectului și necesității ei, misionarul ca personalitate, misiunea ca organizare, domeniul ei, societățile misionare ca instrumente ale ei, mișcările internaționale creștine, ca răsunset și auxiliar al necesității misionare, rolul femeii în opera misionară, Bisericile naționale și indigene în sprijinul misiunii; misiunea internă, organizarea ei actuală pe confesiuni, activitatea misionară a Bisericii ortodoxe române, misionarismul printre sectari, în Biserica ortodoxă în general și în cea românească în special.

Dupăcum se vede, terenul științific al misiologiei este întâi identificat și apoi lărgit și explorat sistematic, pe măsură ce se adaugă fiecare nou element constitutiv al misiologiei, formând astfel un tot organic și natural. Componentele i se integrează mărindu-l și totodată armonizându-l. Dela obiectul și definiția misiunii se progresează metodic până în punctul, în care, formate Biserici indigene la cei cărora li s'a dus cuvântul evangheliei, sunt ele înseși în stare să continue opera creștinării, din care și ele au ieșit. Pe de altă parte, prin cealaltă latură a misiunii creștine, cea internă, se revine dela general la special: Dela noțiunea de misiune internă și dela organizarea ei în lumea creștină, pe confesiuni, la necesitatea, mijloacele și forma ei în Biserica ortodoxă română, readucându-se astfel problema în punctul în care ne interesează pe noi în special, misiunea în România.

Partea II (Istoria misiunilor, p. 223—396) privește misiunea creștină în istorie, ceea ce eră necesar. În adevăr, activitatea misionară actuală a creștinismului nu este decât continuarea celei din trecut, întru îndeplinirea mandatului-program dat de Mântuitorul: „Mergând, învățați toate neamurile...” Misionarul de astăzi trebuie deci să cunoască împrejurările și metodele misionarilor anteriori, dela apostoli până la evanghelizatorii contemporani. Oricât s'ar modifica situațiile istorice cu timpul, anumite condițiuni, date, cerințe rămân în fond aceleași. Experiența misionară se menține și crește cu activitatea fiecărui nou propovăduitor al cuvântului creștin, urmaș în lucrul său al celor vechi. El trebuie să cunoască deci opera lor. D-l profesor Ispir dă deaceea chestiunii istorice importanța și proporțiile unei întregi secțiuni în manualul său. Plecând dela misiunea timpurilor apostolice, ilustrate și consacrate pentru totdeauna mai ales prin

opera celui mai mare misionar creștin, sf. Pavel, „apostolul neamurilor”, se urmărește evanghelizarea în cursul istoriei creștine, arătându-se cum se lărgeste terenul ei, se înmulțesc și diferențiază problemele ei, mai ales după primele trei secole. Cum eră și natural, misiunea e studiată pe ramuri creștine: Orientul bizantin, lucrând mai ales în lumea slavă; Occidentul romano-catolic, lucrând în lumea neo-latină și germană și extinzându-și misiunea în celelalte continente, pe măsura cunoașterii și cuceririi lor; protestantismul, colaborator-concurent la misiune cu romano-catolicismul în lumea extraeuropeană; anglicanismul, cu situația-i specială, creată de mulțimea și de întinderea coloniilor engleze. Metodic, cași în prima parte, se revine apoi la problemele activității misionare externe în ortodoxia contemporană, punându-se astfel în cadrul larg al misiunii creștine în general și aducându-se, prin specificare, până la misiunea externă a Bisericii ortodoxe române, legată la rândul ei de opera misionară a întregii creștinătăți prin cele două obiective de convertire — și românești și mondiale — mohamedanismul și iudaismul.

Partea III (Misiunea creștină în lumina problemelor sociale, p. 397—540) privește misiunea în practica vieții creștine și sociale, definind mai deaproape și concret obiectul misiunii mai ales interne. Problemele sociale de ordin moral, economic, cultural, politic, sunt pe rând puse, arătându-se atitudinea principială și de fapt a creștinismului în fața lor. Este situată deci misiunea în cadrul realității și funcționii ei de toate zilele, teren pe care misiologia vine în contact cu morala creștină, cu pastorală, cu catehética, cu sociologia, cu dreptul, ajutându-se cu ele și ajutându-le la rândul ei. Și cum activitatea misionară este interesată la pacea și buna stare a omenirii întregi, se pune dela sine chestiunea raporturilor religioase și politice internaționale, cari sunt privite și teoretic și în lumina organizațiilor active de după război (Societatea națiunilor, Alianța mondială pentru înfrățirea popoarelor prin Biserică) și a noilor curente de apropiere și de cooperare bisericească. Lucrarea termină asupra acțiunii creștine-sociale a Bisericii, a cărei menire este să realizeze idealul vestirii evanghelice, atât de sugestive și evocatoare, al *împărăției cerurilor*.

Lucrarea este scrisă nu numai cu competență, ci și cu entuziasm misionar. La cunoștințele sale în materie, dobândite în țări cu misiune externă și internă bine organizată, verificate și practicate pentru țara noastră și în calitatea sa de profesor de Indrumări misionare și în cea de Secretar general al Ministerului Cultelor, unde d-l profesor Ispir a văzut și a înțeles deaproape situația și problemele misionare ale Bisericii noastre, dănsul adaugă convingerea, fără care nu se poate profesa misiologie, că Biserica trebuie să fie vie și activă înăuntru și în afară. Creștinismul este religie universală, prozelitistă, misio-

nară. Misjunea este o funcțiune naturală a creștinismului, care voește ca toată lumea să fie luminată și mântuită prin învățătura lui Iisus Hristos. Dacă situația noastră nu permite încă Bisericii române o activitate misionară externă, ea are în schimb un îndoit câmp de misiune în înseși granițele ei: Sunt sectele și necreștinii. Lucrarea d-lui profesor Ispir va fi un indispensabil îndrumător pentru toți cei chemați să facă operă creștină de evanghelizare.

*

HEINRICH STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau 1929, 132 p. (*Herders Theologische Grundrisse*), 3, 60 M.

Lucrarea profesorului de apologetică și știința religiunilor la universitatea din Freiburg cuprinde două părți și începe prin a lămurii (p. 1—3) noțiunea și obiectul filosofiei religiunii, precizând sensul termenilor: fenomenologia, psihologia, critica sau metafizica, sociologia și axiologia religiunii. Trătează apoi în prima parte (p. 4—82) despre diferitele metode aplicate în studiul filosofiei religiunilor, pentru a se stabili esența religiunii. Ele sunt șase: 1) Metoda religioasă-istorică — inductivă sau critică —, după care esența religiunii trebuie căutată prin însuș studiul istoric al tuturor religiunilor, în cecece ele au ca elemente comune. Reprezentanții acestei metode sunt Julius Kaftan, Wilhelm Bender, Max Reischle, Robert Jelke, cari o aplică cu unele deosebiri de amănunt. Ei pierd din vedere, că istoria nu poate să urmărească religia dela origine, căci o găsește dată, formată, dar scot în evidență faptul exact al universalității religiunii, care este un bun sufletesc comun al omenirii întregi. 2) Metoda religioasă-psihologică, în două forme: individual-psihologică și popular-psihologică, — după care esența religiunii se stabilește prin observarea actului religios, la indivizi și la popoare (Starbuch, Georg Wunderle, Wilhelm Stählin, Karl Girgensohn, Georg Wobbermin, Heinrich Scholz, Konstantin Oesterreich). 3) Metoda popular-psihologică este a doua formă a celei precedente și se bazează pe studiul psihologiei popoarelor, inițiat de Lazarus și Steintal și dezvoltat de Wilhelm Wundt. Ea procedează istoric și comparativ și găsește originea religiei în mit, produs al fantaziei (Wundt). 4) Metoda fenomenologică, bazată pe studiul fenomenologiei (Husserl) și reprezentată de Robert Winkler și Max Scheler. Actul religios este privit ca nedespărțit de noțiunea de Dumnezeu, fără care nu se poate presupune și care aparține conștiinței omenesti prin revelație, înțeleasă însă altfel decât de Biserică. 5) Metoda raționalistă-criticistă sau transcendentală, al cărei punct de plecare este filosofia lui Kant. Deducând religia din conștiința morală, el și cei cari-l urmează ajung s'o identifice cu morala (Fichte). Școala

neokantiană (de Marburg și de Baden) reprezintă această metodă: Herman Cohen, Paul Natorp, Albert Görland; Wilhelm Windelband, Hessen, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, Bruno Bauch, Fritz Münch. În cea mai interesantă formă, ea se găsește la Ernst Troeltsch, care modifică mult criticismul Kantian, admițând un apriori religios, care ocupă poziție centrală în conștiința omenească și care face posibilă religia. 6) Metoda raționalistă-speculativă, dedusă din cea precedentă, motivează religia metafizic-speculativ și e studiată în comparație cu metoda aprioric-construc-tivă a lui Hegel și cu sistemul lui Eduard von Hartmann. Ca reprezentanți sunt citați Otto Pflleiderer și Rudolf Eucken.

Partea II (p. 83—129) tratează despre *formele* principale ale filosofiei religiunii, cari sunt cinci: 1) Materialistă-atee, care — dela vechii atomiști pânăla materialismul contemporan — nu privește religia ca adorarea unui Dumnezeu personal și transcendent, pentru că nu admițe existența lui. Religia fiind produsul fantaziei, materialismul învață în consecință ireligiozitatea (Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Haecckel, Ostwald, la cari se adaugă socialiștii: Marx, Adolf Allwohn, Gustav Müller-Wolf, Paul Kampffmeyer). 2) Pozitivistă-pragmatică; pozitivismul este agnostic, nu se pronunță asupra existenței lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului, spunând că nu știm nimic despre acestea (Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Ernst Laas, Ernst Mach, Wilhelm Schuppe (reprezentantul filozofiei imanentei), Johannes Rehmke și alții). Pragmatismul deduce existența lui Dumnezeu din utilitatea credinței în el, ea nefiind o iluzie (William James). Concepția lui Hans Vaihinger însă, după care religia nu este o iluzie, ci o ficțiune, distruge credința în Dumnezeu. 3) După teoria postulatelor, înrudită cu pragmatismul, religia este un postulat al rațiunii practice, cași libertatea. Se înțelege, că motivarea acestei teorii se găsește în filosofia lui Kant. Ea este reprezentată sub altă formă și de școala lui Ritschl, care este contra demonstrării raționale a existenței lui Dumnezeu, socotind aceasta ca o revenire la raționalismul păgân. Max Reischle, Julius Kaftan, Wilhelm Hermann, Hermann Siebeck, Paul Hofmann, stau mai mult sau mai puțin pe acest teren: 4) Teoria sentimentului, o reacțiune față de raționalism și kantism, recunoaște adevărul obiectiv al religiunii, care nu este o iluzie. Domeniul ei este sentimentul (Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottfried Herder, Jacob Friedrich Fries și mai ales Schleiermacher). Modernismul are concepții înrudite, socotind religia ca sentiment al divinului, produs de subconștient. Rudolf Otto, Wilhelm Bouset, Baerwald împărtășesc păreri analoge. 5) Teistă-speculativă, întemeiază religia speculativ și este de trei nuanțe: panteistă (Hegel), teistă (Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann

Fichte, Hermann Ulrici, Anton Günther, Hermann Lotze) și deistă. Are numeroși reprezentanți în protestantismul german (Isaak August Dorner, Christoph Ernst Luthardt, Christian Eduard Baumstark, Erich Schaeder, Adolf Schlatter și unii Tübingeni, în frunte cu Johan Baptist Kuhn, sunt cei mai cunoscuți). De ei se apropie Karl Barth, cu a sa teologie a crizei. În romano-catholicism, forma teistă-speculativă a luat două direcțiuni: platonică-augustiniană și aristotelică-scolastică. A doua a fost consacrată ca normativă de sinodul dela Vatican (1869—70), dar se găsește concurată încă de cealaltă în cugetarea romano-catolică. Autorul n'o spune, dar recunoaște că ambele direcțiuni conțin importante elemente de adevăr.

Lucrarea lui Straubinger este rezultatul unui studiu larg, profund și obiectiv al chestiunilor de filosofie a religiunilor. Numărul autorilor citați și apreciați la fiecare pagină o dovedește. Concisă, dar clară și foarte esențială, ea poate servi ca excelentă orientare pentru problemele fundamentale, precum și pentru situația și fizionomia actuală a filozofiei religiunilor.

Prof. TEODOR M. POPESCU

Referat înaintat în luna Martie a. c. Înalt Prea Sfințitului Patriarh Dr. Miron Cristea, cu privire la traducerea operelor Sfinților Părinți, de către Facultatea de Teologie din București.

Hotărîrea I. P. S. Voastre cu privire la tipărirea traducerilor scrierilor Sf. Părinți și Scriitorilor bisericești în editura oficială a Bisericii Ortodoxe, ne-a umplut sufletul de bucurie. Acei, cari vor avea fericierea să trăiască și să vadă adusă la îndeplinire această mare operă, vor putea spune cu drept cuvânt, că au lucrat ceva real pentru ortodoxia noastră necunoscută, uitată și hulită, iar poporul care va ceti scrierile marilor noștri dascăli-luceferi ai lumii creștine — va spune conștient, demn și fără sfială: sunt creștin ortodox.

Cu acest gând profesorii Facultății noastre au cântărit și chibzuit, în două consilii, cu multă luare aminte dorința nespus de frumoasă a I. P. S. Voastre.

În numele lor Vă aduc la cunoștință următoarele:

I. Fiecare profesor în marginile specialității lui și după timpul ce-i lasă liber cursurile Facultății, *se obligă la muncă cu dragoste, râvnă și dor de a lucra.*

II. Lucrarea aceasta însă, atât prin imensitatea materialului, cât și din lipsa de lucrători în număr corespunzător nu stă sub nici o formă în puterea unei generații, ci acum se va face începutul și trebuie să se facă acest început. A șovăi, oricât de mari greutateți ar fi în cale, ar fi o mare greșală.

III. Traducerile în limba franceză, germană, engleză — cari deși începute cu zeci de ani în urmă, sunt până azi numai la o parte din literatura clasică creștină — nu pot fi luate și redată în traducere oficială a Bisericii Ortodoxe. Pot fi numai folosite. În ele se găsesc tra-

duse numai unele scrieri clasice creștine și anume în mare parte acelea, cari au fost în legătură mai de aproape cu vederile aceloră, cari au făcut traducerea. Deasemenea din alăturările cu textele originale s'a văzut, că unele traduceri pe alocurea sunt parafrazări, dacă nu putem zice despre toate: tendențioase, dar totuși nu pe deplin corespunzătoare cu textul original.

IV. Va trebui, deci, să se găsească mijloacele trebuitoare pentru a se trimite tineri buni și talentați în cunoașterea limbilor clasice în Grecia și la Roma și apoi în Occident, ca să facă studii speciale în această direcție. Din experiența proprie, noi profesorii știm că nu este de ajuns a cunoaște limba originală a scrierii, că trebuie — pentru a face o bună traducere — să te introduci nu numai în felul de a scrie și exprima al autorului, dar și în cercul lui de vederi și de idei. Biserica noastră împreună cu Facultățile de Teologie, au puțința de a găsi mijloacele și elementele potrivite unei asemenea lucrări de valoare.

V. Pentru început însă, am hotărît următoarele:

Fiecare profesor, în specialitatea sa, începe prin a traduce scrierile, ce i se par potrivite scopului ce urmărește, de a fi folositor și studenților și preoților și creștinilor, și anume:

a) Pentru Exegeză: La Vechiul Testament, de Păr. Prof. I. Popescu-Mălăești: Comentariul la Proverbiile al Sf. Vasile cel Mare, din Migne P. G., tom. 31.

b) La Noul Testament, de Păr. Diac. Har. Roventă: Eusebiu: Demonstratio evangelica; Sf. Ioan Chrisostom: omilii la Sf. Evanghelii (în Matei și Ioan); Teodoret: Comentariu la Epistolele Sf. Apostol Pavel (P. G. vol. 80); Augustin: De consensu evangelistarum (P. L. vol. 34) și De sermone Domini in monte (ibid. col. 1231—1308).

c) La Omiletică, de Păr. Grigore Cristescu: Cuvântările teologice ale Sf. Grigorie de Nazianz; De doctrina christiana, a Fericitului Augustin.

Sf. Sa va lucra și o: Antologie omiletică patristică.

d) La Catehetică, de Păr. Grigore Cristescu: Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului; Marcele cuvânt catehetic al lui Grigorie de Nisa; De catechizandis rudibus, a Fericitului Augustin.

e) La Liturgică, de Păr. Petre Vintilescu: Nicolae Cabasila: Interpretarea dumnezeieștii liturghii; Gherman: Istoria bisericească și contemplația mistică. Pentru mai târziu următoarele: 1) Origen: Despre rugăciune; 2) Ter-

tulian: De oratione; 3) Sofronie al Ierusalimului: Comeritarul său la liturghie; 4) Dionisie Areopaghitul: Despre ierarhia bisericească; 5) Anastase Sinaitul: Despre liturghie; 6) Liturghia Sf. Iacob al Ierusalimului.

f) La Pastoraală, de Păr. Petre Vintilescu: Sf. Ioan Chrisostomul: Tratat despre preoție, traducere din nou sau revederea vechilor traduceri românești din 1820. Mai târziu: 1) Sf. Grigorie de Nazianz: Cuvânt despre preoție (Despre fuga), revederea traducerii românești din 1821 și a defunctului Erbiceanu; 2) Fericitul Ieronim: Epistola către Nepotian; 3) Grigorie cel Mare: Regulae pastoralis liber; 4) Fericitul Augustin: De moribus clericorum; 5) Sf. Ambrozie: De officiis clericorum; 6) Sf. Ciprian: Parte din Epistole (selecționate).

g) La Dogmatică, de Păr. Ioan Mihălcescu: Sf. Dionisie Areopaghitul: Scrierile atribuite lui, cu un studiu asupra chestiunii dionisiene.

h) La Morală, de Prof. Șerban Ionescu: Fer. Augustin: Liber contra Academicos.

i) La Istoria bisericească universală, de Prof. Teodor M. Popescu: Eusebiu de Cezarea: Istoria bisericească. După aceasta, altele.

Acestea toate vor forma începutul traducerilor, ce se fac de Facultatea noastră de Teologie.

VI. Totdeodată Consiliul Facultății a dat însărcinare Păr. Nic. Popescu, profesorul de Istoria Bisericii române, ca să întocmească în timpul cel mai scurt posibil, o listă de traduceri românești, cunoscute sau necunoscute, din scrierile clasice creștine.

VII. Pentru ducerea operei la bun sfârșit, trebuiesc stabilite două centre unitare: Unul al concentrării traducerilor (Der Herausgeber) și altul al editurii (Der Verleger). Unul se va îngriji de legăturile dintre traducători, consfătuiri cu caracter științific, literar, bibliografic, etc. Altul se va îngriji de format, de tipărire, răspândire, etc.

VIII. Ordinea, indiferent de vremea când au trăit autorii, în care s'ar putea face traduceri și tipărirea lor ar fi, fără a se putea spune că neurmarea ordinei ar aduce mari pagube operei întregi, următoarea:

a) Apologetii greci — Aristide, Iustin Martirul, Tatian, Teofil de Antiochia, Atenagora.

b) Acte martirice.

c) Marii scriitori și teologi ca Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Chrisostomul, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nisa, Sf. Ioan Damaschinul, Epifaniu, Origen, Irineu, Ipolit, Eusebiu de Cezarea, Teodoret de Cir, Ciril al Ierusalimului, Dionisie Areopaghitul și așa mai departe, pentru mai târziu.

d) Părinții și scriitorii latini creștini: Sf. Ciprian, Tertulian, Minucius, Felix, Lactanțiu, Ilariu de Pictavi, Ambrozie, Ieronim, Augustin, Grigorie cel Mare etc. Și alții pentru mai târziu.

IX. Lucrările ce ar trebui mai întâiu traduse:

1) Ale apologetilor toate câte le cunoaștem.

2) Actele martirice alese din ediția Rudolf Knopf și Gustav Krüger.

3) Marii scriitori și teologi: (din Sf. Vasile cel Mare: scrierile și omiliile lui exegetice. Deasemenea: *Către tineri* (Ἐρὸς τοὺς νέους); *Regulele morale* (τὰ ἠθικά), *Regulele mari și epistolele alese*. Din Sf. Atanasie cel Mare: Cuvinte contra Arienilor; Cuvinte contra Elinilor și cuvânt asupra întrupării lui „Logos” — deasemenea viața Sf. Antonie.

Din Sf. Ioan Chrisostomul: Omilii alese; panegirice și anume: Cele șapte la Sf. Apostol Pavel, Despre Preoție.

Din Grigorie de Nissa

} cele ce se vor traduce,
cum s'a arătat de Părintele Cristescu.

Din Sf. Ioan Damaschin: Isvorul cunoștinței Πηγὴ γνώσεως): 1) *Κεφάλαια φιλοσοφικά*. 2) *Περὶ αἰρέσεων*. 3) *Ἐκδοσις ἀκριβοῦς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Traduceri: H. Hayd, în *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten 1880 (Genauere Darlegung des orthodoxen Glaubens).

Din Epifaniu: *Πανάριον* (Istoria a 80 de erezii).

Din Origen: *Κατὰ Κέλσου*, cum și unele din scrierile lui exegetice.

Din Irineu: *Adversus haereses*.

Din Ipolit: *Φιλοσοφούμενα*.

Din Eusebiu de Cezarea: *Istoria bisericească*.

Din Teodoret de Cir: *Istoria bisericească*, *Istoria religioasă și Vindecarea patimilor păgâne*.

Din Sf. Ciril al Ierusalimului: *Catehezele*.

4) Din Dionisie Areopaghitul: *Despre ierarhia bisericească*.

Din Părinții și scriitorii creștini latini:

Din Sf. Ciprian: *De unitate ecclesiae*, *Epistole alese și Ad Demetrianum*.

Din Tertulian: Apologeticum; De praescriptione haereticorum; De anima și altele.

Din Minucius Felix: Octavius.

Din Lactanțiu: De mortibus persecutorum și Divinae Institutiones.

Din Ilariu de Pictavi: De trinitate.

Din Ambrozie: De officiis ministrorum.

Din Ieronim: De viris illustribus; Comentarii alese și Epistole alese.

Din Augustin: Confessiones; De civitate Dei; Liber contra Academicos și altele ce se vor indica mai târziu.

Din Grigorie cel Mare: Liber regulae pastoralis.

Acestea sunt numai arătări începătoare, ce pot fi îmbogățite. Ar fi însă nespuse de îmbucurător, dacă am afla traducători sânguincioși măcar pentru o parte din ele.

La unele din lucrările arătate sunt și traduceri în românește.

Acestea vor trebui revăzute și adnotate. De altfel toate traduceri vor trebui să aibă mici adnotări.

X. *Edițiile scrierilor patristice grece și latine.*

Până azi singura ediție aproape completă este Migne:

Patrologia greacă 167 tom. { Editura Garnier, Paris

Patrologia latină 222 tom. }

Deși are unele lipsuri, este însă indispensabilă.

Ediții de valoare, cu aparat critic, sunt: „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ publicat de Academia de Științe din Berlin. De la 1897 până azi 34 volume.

„*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*” publicat de Academia din Viena (de la 1866 până azi 66 volume), cuprinde cele dintâi 7 veacuri.

Texte editate se găsesc deasemenea și în: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1882) până acum 46 volume. Cum și:

a) *Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature*, Cambridge 1891, edit. de J. Armitage Robinson.

b) *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris 1904. Publicate de H. Hemmer și P. Lejay (la A. Picard).

XI. Traduceri de scrieri clasice creștine:

1) *Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt*, Kempten 1830—1854. Colecția cuprinde 39 volume.

Dintre scriitorii mari: Irineu, Sf. Ciprian, Ilariu de Pictavi, Sf. Atanasie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Efrem Sirul, Grigore de Nissa.

2) *Bibliothek der Kirchenväter* — „Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in Deutscher Uebersetzung“, Kempten 1869—1888; apărute 80 volume în 420 fascicole.

3) Aceeaș, continuată de O. Bardenhewer, Th. Schermann și C. Weymann: *Bibliothek der Kirchenväter*. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Uebersetzung, Kempten 1911 și urm.

Texter et documents pour l'étude historique du christianisme, Paris (vezi la ediții patristice).

Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Oxford 1832 și urm. 45 volume.

The Ante-Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh 1866—1872, 24 volume. Reeditată și continuată la Buffalo (America de Nord) 1884—1886. (Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (28 volume).

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edited by Ph. Schaff, New-York 1887—1893, 14 volume.

XII. Pe lângă acestea, există traduceri la opere singurite, care nu pot fi indicate aici cu vreun folos, rămânând ca fiecare traducător, să ia cunoștință de ele sau într'o conferență comună a traducătorilor, sau fiecare pe calea cercetărilor personale.

XIII. Persoanele din afară de Facultate, propuse pentru traducere, ar fi:

Prof. Const. Lăzărescu (Lic. Gh. Șincai) din limba greacă.

Prof. (A). Stăniloae (Acad. Teologică Sibiu) din limba greacă.

Pr. Mateiu Pâslaru, Romanai, din limba greacă și latină.

D-l Vasile Ionescu (Minist. Instr. și Culte) din limba greacă.

Pr. Anghel Pârvănescu (Sem. din Craiova) din limba greacă.

Prof. Al. Mălin, din limba greacă.

Prof. Gh. Boldur Brad, din limba greacă.

Pr. Stelian Ionescu Bis. Enei din limba latină.

Prof. Mih. Mihăileșcu, Pitești, din limba latină.

Prof. I. Dianu, Facult. Litere, din limba latină.

Prof. C. Papacostea, din limba greacă.

Pr. Donos, Huși, din limba greacă.

Netăgăduit că în asemenea împrejurări se obișnuiește

ca cel care are în sarcină concentrarea traducerilor, să se ocupe și de traducători, întrebându-i, întrunindu-i și discutând ca să stabilească principiile de urmat în traducere și în toate celelalte amănunte cu caracter științific absolut terbuitor unei opere demne de prestigiul unei Biserici întregi, cum ar fi în cazul de față, al Bisericii Ortodoxe române.

XIV. Manuscripte de traduceri complet gata pentru tipărit nu are nici unul din profesori, căci începuturile cu caracter științific s'au isbit necurmat în Biserica ortodoxă de neputința de a întrevedea măcar posibilitatea tipăririi lor.

Cu mulți ani în urmă, fosta „Administrație a Casei Bisericii” având un fond mic provenit dintr'o donație făcută de un om foarte înțelept și prevăzător, tocmai cu acest scop, de a tipări lucrări teologice, fie chiar traduceri, a adunat pe profesorii Facultății noastre și în trei ședințe: una în sala Facultății și două la Administrația Casei Bisericii, au discutat tocmai această chestiune ce formează obiectul acestei dorințe a Inalt Prea Sfinției Voastre.

Întâmplarea făcuse ca un preot, — mi se pare în legătură cu teza lui de licență — să aibă ceva tradus. Atunci Părintele Profesor Ioan Mihălcescu încurajează pe acest preot, lucrează mult și el personal și traduc împreună „Constituțiunile Apostolice”.

Pentru motive de altă natură, încercarea a rămas pe loc, banii s'au întrebuițat în altă parte și Prof. I. Mihălcescu abia târziu a putut tipări traducerea lui la Chișinău, după războiu. Aceste vechi experiențe, la care s'au adăugat și altele noi, au făcut pe profesori, în mijlocul noianului de griji și de ocupații profesionale, să nu se mai gândească așa de mult la pregătirea manuscriselor începute.

Profesorii declarându-se gata la muncă folositoare, roagă pe Dumnezeu să dea I. P. S. Voastre ca și lor zile să poată vedea începutul temeinic și științific al unei asemenea opere de mare valoare și mult folos.